

# FASCICULI HISTORICI NOVI



# FASCICULI HISTORICI NOVI

Tom VII

Warszawa 2007



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie finansowane w ramach umowy 511/P-DUN/2016 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę

Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego

---

**KAROLIŃSCY POKUTNICY  
I POLSKIE ŚREDNIOWIECZNE  
CZAROWNICE**

**Konfrontacja doktryny chrześcijańskiej  
z życiem społeczeństwa  
średniowiecznego**

pod redakcją Marii Koczerskiej



Warszawa 2007

CIP — Biblioteka Narodowa  
Karolińscy pokutnicy i polskie średniowieczne  
czarownice : konfrontacja doktryny  
chrześcijańskiej z życiem społeczeństwa  
średniowiecznego / pod red. Marii Koczerskiej ;  
Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego  
. — Warszawa : Wydawnictwo DiG, 2007. —  
(Fasciculi Historici Novi, 1505–0106 ; t.7)

Publikacja dofinansowana  
przez Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego

Projekt okładki: Anna Celej

Opracowanie techniczne: Wydawnictwo DiG

© Copyright by Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego,  
Wydawnictwo DiG, 2007

ISSN 1505–0106  
ISBN 83–7181–469–0 ; 978–83–7181–469–3

Skład i łamanie



PL 01–524 Warszawa  
al. Wojska Polskiego 4  
tel./fax: (+48 22) 839–08–38  
e–mail: [biuro@dig.pl](mailto:biuro@dig.pl); <http://www.dig.pl>

Druk: Fabryka Druku



## PRZEDMOWA

**N**a niniejszy tom: *Karolińscy pokutnicy i polskie średniowieczne czarownice. Konfrontacja doktryny chrześcijańskiej z życiem społeczeństwa średniowiecznego*, stanowiący tom VII Fasciculi Historici Novi, składają się dwie prace magisterskie, powstałe w 2005 r. na prowadzonym przeze mnie w Instytucie Historycznym UW seminarium mediewistycznym z dziejów religijności i Kościoła. Obie prace zostały poprawione i skrócone. Chociaż ich tematykę dzieli okres aż 6–7 wieków i dotyczą różnych obszarów geograficznych chrześcijańskiej Europy, łączą je liczne wątki problemowe, ponieważ autorzy starają się zrozumieć i ukazać sposób odczuwania *sacrum* i przejawy religijności zarówno przez ludzi Kościoła, jak i ludność świecką.

Praca Pawła Matwiejczuka *Pokuta kościelna w świetle penitencjałów z terenów Francji i Italii z VIII i IX wieku. Próba rekonstrukcji rzeczywistości historycznej* opiera się na jednolitym materiale źródłowym — penitencjałach, czyli podręcznikach dla spowiedników, które powstały na terenie karolińskiej Francji i Italii, na wzór penitencjałów irlandzkich. Stosowały one pokutę tzw. taryfową, tj. określały ściśle, że takiemu to a takiemu grzechowi odpowiada pokuta w postaci np. postu o chlebie i wodzie przez tyle to a tyle dni albo udanie się na pielgrzymkę na określoną liczbę miesięcy lub lat. Spowiednik powinien brać przy tym pod uwagę stan, świadomość penitenta i znajomość doktryny kościelnej oraz okoliczności popełnienia grzechu, ponieważ od nich zależał rygorizm pokuty — surowsza pokuta dotyczyła zawsze osoby duchowne lub mnichów.

Autor ukazuje charakter penitencjałów jako źródeł historycznych i opór hierarchii duchownej monarchii karolińskiej wobec ich popularności na kontynencie, a równocześnie przyczyny rozpowszechnienia i powodzenia wśród duchownych. Była to bowiem niezwykle pożyteczna pomoc w ręku spowiednika, który miał gotowe, precyzyjne taryfy pokutne, odpowiadające każdemu wyznawanemu na spowiedzi grzechowi. Równocześnie P. Matwiejczuk stara się na ich podstawie zrekonstruować rzeczywistość społeczną Francji i Italii we wczesnym okresie karolińskim — z hulankami, opilstwem, zamięłowaniami myśliwskimi możnych świeckich i duchownych oraz nędzą i powszechnym głodem dziesiątkującym pozostałą ludność, która przekraczała różne tabu, aby utrzymać się przy życiu, jak np. jadenie padliny. Poszczególne przejawy tej rzeczywistości poznajemy dzięki czytelnemu katalogowi popełnianych grzechów i odpowiadających im taryf pokutnych. Znajdujemy w tej rzeczywistości zaskakujące fragmenty,

oświetlone przez szczegółowe przepisy, np. jak należy postąpić z pszczolą, która użądliła człowieka i czy miód przez nią wyprodukowany nadaje się do konsumpcji, czy też nie.

Warte refleksji są wnioski P. Matwiejczuka na temat stopnia popularności spowiedzi wśród różnych warstw ludności chrześcijańskiej i momentów życiowych, w których jej dokonywano, jej charakteru sakramentalnego oraz klimatu dla zmian traktowania penitenta i pokuty, które zakończyły się przyjęciem w 1215 r. przez IV sobór laterański jako obowiązkowej praktyki corocznej spowiedzi u własnego plebana, wyznaczającego swobodnie niewielką z reguły pokutę.

Druga publikowana praca — Joanny Adamczyk, *Czary i magia w praktyce sądów kościelnych na ziemiach polskich w późnym średniowieczu (XV–połowa XVI w.)*, przenosi nas w późne średniowiecze i w pierwszą połowę XVI w., czyli w czasy przedreformacyjne oraz na terytorium Polski. Autorka poświęciła dużo uwagi krytyce materiału źródłowego, którym dysponowała, a były to w głównej mierze opublikowane drukiem zapiski sądów konsystorskich, z których najwięcej znajduje w znanym wydawnictwie Bolesława Ulanowskiego *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*. Jest to materiał niepełny, zarówno z racji zachowania ksiąg sądów kościelnych, jak ze względu na dokonanie wyboru przez wydawcę, który jednak na ogół uwzględniał te kwestie jako szczególnie barwne obyczajowo.

Chociaż tematyką czarów i magii, również w okresie średniowiecznym i wczesnonowoczesnym, zajmowało się wielu autorów, to mało kto badał ją całościowo na terenie całej Korony, nie sięgając w czasy kontrreformacji, kiedy ich ściganie przybrało szczególnie wyraźne i zaciekle formy. W okresie badanym przez autorkę rzadko kiedy ścigano osoby uprawiające czary i magię z urzędu, mimo że podlegały one jurysdykcji sądów kościelnych jako sprawy duchowne — *causae spirituales*. Wzmianki o nich znalazły się raczej w protokołach sądowych jako zarzut dodatkowy lub zgoła jako okoliczność dodatkowa, np. w sprawach o rozwiązanie małżeństwa z powodu impotencji małżonka wychodziły na jaw praktyki magiczne, które mogły ją spowodować. Autorka zwraca uwagę, że sądy kościelne, ujawniając przy okazji innej sprawy fakt uprawiania magii, bynajmniej nie wytaczały procesu z urzędu w tej kwestii, a dalej zajmowały się pierwotnie sądzoną sprawą z prywatnego powództwa. Duchowieństwo bowiem podzielało postawy społeczeństwa, z którego się wywodziło, stosującego szeroko praktyki magiczne m.in. w celu leczniczym.

Autorka przedstawia przepisy prawa kościelnego w tym względzie, koncentrując się na polskich przepisach synodalnych, oraz terminologię stosowaną w procesach na określenie przejawów magii i uprawianie czarów, zbieżną z powszechnie używaną terminologią Kościoła. Wskazuje też na swoistość traktowania czarów i magii przez polskich sędziów duchownych — raczej w kategoriach zabobonów i przeżytków pogaństwa niż jako wynik paktu z diabłem osób uprawiających czary oraz jako herezję. Dla polskich sędziów kościelnych XV i początków XVI w. herezja kojarzyła się przede wszystkim z husytyzmem, w którym upatrywali realne zagrożenie. W stosunku do rodzimych czarów i magii nie przejawiali szczególnego zapału inkwizytorskiego.

J. Adamczyk przedstawia szczegółowo przebieg procesu o czary i stosowane środki dowodowe. Podkreśla, że nie było wśród nich przymusu, co podnosi wiarygodność zeznań pozwanych. Rysuje portret osoby zajmującej się zawodowo lub dodatkowo magią i wróżbiarstwem, a ponieważ parały się nimi głównie kobiety — często stare, jest to portret średniowiecznej polskiej czarownicy, zwanej: *wieszczą baba* lub po łacinie: *velula, mulier antiqua*, zgoła niegroźnej, raczej użytecznej w każdej społeczności. Wyróżnia kilka rodzajów magii, wśród nich m.in. magię szkodliwą, ale również leczniczą lub miłą, podkreślając łagodny stosunek duchowieństwa do każdej innej postaci magii niż magia szkodliwa i ludowa magia demoniczna.

*Maria Koczerska*





Paweł Matwiejczuk

POKUTA KOŚCIELNA  
W ŚWIETLE PENITENCJAŁÓW  
Z TERENÓW FRANCJI I ITALII  
Z VIII I IX WIEKU

Próba rekonstrukcji rzeczywistości historycznej

WSTĘP

Pokuta jest zjawiskiem szczególnym. W religioznawstwie stanowi wraz z kultem element strukturalny niemal każdej religii. „Pokuta oznacza naprawienie naruszonego stanu rzeczy i zakłada określone usposobienie, którego podstawą jest chrześcijańskie podejście do ludzkich uchybień. Postawy i działania, które w historii religii określa się terminem »pokuta«, wykazują z pokutą chrześcijańską co najwyżej analogię strukturalną. — Jeśli przez konkretne wykroczenie (»grzech«) człowiek popełnił czyn przeciwny przeznaczeniu samego siebie i życia, to przez pokutę próbuje przywrócić pierwotny stan; działanie takie opiera się na elementarnym przeświadczeniu, że porządek życia i świata jest »święty« i że za jego naruszenie trzeba zadośćuczynić odpowiednimi aktami pokuty. Podobnie jak uchybienia mogą być różne, tak i wielorakie mogą być czyny pokutne”<sup>1</sup>. Podając ogólną definicję pokuty, autorzy *Leksykonu religii* słusznie zauważyli, że chrześcijański akt pokutny to coś więcej niż asceza i umartwienie, jakimi są praktyki buddyjskich mnichów czy indyjskich fakirów. W perspektywie chrześcijańskiej jest

---

<sup>1</sup> F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 342 a.

to działanie, które w wymiarze osobowym przywraca zerwaną więź pomiędzy człowiekiem i Bogiem, a w kontekście społecznym odbudowuje jedność — komuniję pomiędzy grzesznikiem i wspólnotą Kościoła.

Pokuta chrześcijańska w jej powiązaniu z sakramentalną spowiedzią jest aktem oryginalnym i dość szczególnym w swym wyrazie i znaczeniu historycznym. W książce traktującej o nowożytnej historii spowiedzi Jean Delumeau stwierdza: „Tablice chronologiczne przeznaczone dla uczniów szkół średnich powinny mocno podkreślać znaczenie decyzji Soboru Laterańskiego (1215), wprowadzającej obowiązek dorocznej spowiedzi. Upowszechnienie tego przymusu, istniejącego już wcześniej w niektórych diecezjach, zmieniło życie religijne i psychiczne kobiet i mężczyzn na Zachodzie; ogromnie zaciężyło na umysłach — od czasów Reformacji w krajach, które opowiedziały się za nią, i aż do XX wieku w krajach, które pozostały katolickie”<sup>2</sup>. Widać wyraźnie, że historia sakramentu pokuty (akceptacja przez katolików zachodniej Europy oraz odrzucenie przez protestantów) ukształtowała oblicze Europy nowożytnej. Pokuta była też przyczyną wielu kontrowersji i sporów od samego zarania chrześcijaństwa. Można przywołać chociażby postać Tertuliana, który na fali pokutnych sporów odszedł od powszechnej jedności, tracąc tym samym należny mu z racji wcześniejszych zasług zaszczytny tytuł Ojca Kościoła.

Tematyka i zakres czasowy tej pracy sięga czasów średniowiecza i traktuje o pokucie taryfowej na podstawie źródeł z VIII i IX w. Praca nie ma charakteru komparatystycznego, gdyż porównanie z innymi źródłami pisanymi od VI do XI w. wymagałoby wielkiego nakładu czasu, środków i zagranicznych podróży. Byłby to raczej program znacznie poważniejszej rozprawy naukowej. Prezentowane i analizowane źródła traktowane są jako specyficzne świadectwo epoki. Pierwszym celem pracy jest ukazanie obrazu pokuty w VIII i IX w. oraz jej charakterystyka w świetle lektury ksiąg pokutnych. Drugim — próba dotarcia do informacji, jakie mogłyby przekazać czytelnikowi teksty źródeł. Chodzi tu konkretnie o rekonstrukcję historycznej rzeczywistości, a więc życia codziennego, warunków egzystencji, relacji międzyludzkich, kultu, myśli teologicznej i pedagogicznej zawartej w penitencjalach. Praca ta stanowi pokłosie kilkuletniej pasji badawczej. Zarówno tematyka, jak i kompozycja nie zamykają się w sztywnych — podręcznikowych ramach wyznaczanych przez fakty i chronologię. Historia „instytucji” aktu pokuty została potraktowana interdyscyplinarnie. Nie sposób bowiem podejść do tematu bez zainteresowań historycznych, znajomości dziejów Kościoła, podstaw liturgiki, sakramentologii, spekulatywnego zacięcia teologicznego, wreszcie bez cierpliwego wczytywania się w niegramatyczną i trudną czasami do zrozumienia ortografię łacińską średniowiecznych autorów ksiąg pokutnych.

Opracowanie zawiera wiele sformułowań o charakterze hipotetycznym, albowiem niektóre poruszone zagadnienia trudno jednoznacznie i pewnie zweryfikować. Brak potwierdzeń źródłowych i statystyk nie zwalnia jednak od stawiania pytań i rozpatrywa-

<sup>2</sup> J. Delumeau, *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*, Gdańsk 1997, s. 9.

nia kwestii na płaszczyźnie hipotez badawczych. Sądzę, że nie dyskredytuje to wartości podjętego wysiłku i wniosków badawczych.

Niniejsza praca dotyczy zagadnień i źródeł, których opracowań trudno doszukać się w polskiej historiografii. Jest to wyprawa do korzeni średniowiecznego chrześcijaństwa. Nie ulega bowiem wątpliwości, że VIII i IX w. oraz epoka karolińska to ważny moment kształtowania się cywilizacji średniowiecznej Europy. Warto rzucić okiem na te momenty historii średniowiecznej, do których dostęp mamy dzięki „wehikułowi czasu”, jaki stanowią penitencjały. Wykorzystane w pracy źródła są swego rodzaju małymi okienkami, przez które będziemy mieli okazję podpatrzeć życie, pobożność, kult i zwyczaje ludzi epoki.

Powstawanie tej pracy nie obywało się bez pewnych trudności. Pierwszym i zasadniczym problemem jest dostępność opracowań. Tematyka ksiąg pokutnych i instytucji dawnego Kościoła nie cieszy się bowiem zbyt wielkim zainteresowaniem wśród polskich historyków. Sprawę pokuty taryfowej omawiają raczej podręczniki liturgiki przeznaczone dla alumnów seminariów i świeckich studentów teologii i liturgiki. Najlepszymi ogólnymi opracowaniami tematu są: tom III *Liturgiki* ks. Bronisława Nadolskiego oraz praca ks. Mariana Pastuszki *Sakrament pokuty i pojednania*. Opracowania powstałe w kręgach kościelnych są jedynie syntezami, które notują sporo historycznych informacji o pokucie taryfowej, pomagając tym samym lepiej osadzić zjawisko w kościelnych realiach epoki. Jednak żadne z nich, z racji swego podręcznikowego charakteru, nie dotyczy w gruncie rzeczy istoty sprawy. Nikt bowiem nie sporządził katalogu kar i grzechów, notatki o wymiarze i długości pokuty są z reguły odsuwane na dalszy plan, a podkreśla się (co poniekąd zrozumiałe) istotną różnicę, jaką była możliwość powtarzalności aktu pokuty sprawowanej wedle zasad irlandzkich. Powszechnie przyjętym stało się w polskich opracowaniach kościelnych traktowanie pokuty taryfowej jako antytezy dla pokuty kanonicznej. Jednostronne postrzeganie zjawiska przez pryzmat jego wielokrotnej powtarzalności wytworzył klimat, który badacze wykorzystali do ukazania wspaniałości i nowoczesnego charakteru taryf pokutnych. Zginęły jednak w cieniu optymizmu badawczego lub zasad konstrukcji syntez takie zagadnienia, jak prawie jednakowa surowość kontynentalnych i irlandzkich taryf w porównaniu z kanonami pokutnymi synodów Kościoła starożytnego i wczesnośredniowiecznego. Bardzo dobrze przedstawia się natomiast sprawa syntez historycznych czy też poważnych syntez historii Kościoła, których dostępność wyraźnie się poprawiła, chociażby dzięki inicjatywie wydania w języku polskim francuskiej wielotomowej *Historii chrześcijaństwa*, której tom IV był w pracy często cytowany. Analogicznie rzecz się ma do serii *Życia Codziennego*, wydawanej przez PIW.

Wśród opracowań zagranicznych, na czoło wysuwa się praca Cyrille'a Vogela *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*. Zawiera ona wybór i tłumaczenie większych penitencjałów od Bedy do Burcharda z Wormacji, stanowi nieocenionej wartości edycję źródłową oraz potrzebne opracowanie wyjaśniające, czym naprawdę były i jak należy czytać księgi pokutne.

Jeśli mowa o problemach i trudnościach, to oprócz niewielu lektur dostępnych w kraju, należy przede wszystkim podkreślić sprawę metody wydawniczej źródeł przyjętą przez zespół Raymunda Kottje. Zachowanie oryginalnej pisowni sprawiło, że niektóre lekcje i taryfy stały się czytelne i jasne dopiero po dłuższym zastanowieniu i swoistym procesie dekryptażu. Nieznajomość zasad gramatycznych lub ich dowolne stosowanie nie było jeszcze tak znaczącą przeszkodą w odczytaniu taryf. Niektóre jednak *Poenitentialia* odznaczają się tak specyficzną ortografią łacińskich wyrazów, że ich rozszyfrowanie wymagało czasu i cierpliwości. Nic bowiem strasznego w zapisie *sacerdus* czy *karissimi*. Jednakże słowo *colebet* (*quodlibet*) czy *migamus* (*bigamus*) i im podobne były znaczącą przeszkodą w rozumieniu tekstów. Zachowane przez zespół redakcyjny oryginalne lekcje oddają jednak stan wiedzy, wykształcenie pisarza i ducha, w czasach, gdy łacina na kontynencie ulegała dopiero reformie.

Innym ważnym zagadnieniem, które należy poruszyć, jest sprawa warsztatu. Nie wystarczy bowiem warsztat historyka do zajmowania się tego typu problematyką. Konieczna jest, jak już wcześniej zostało powiedziane, także wiedza z zakresu teologii, sakramentologii, historii Kościoła oraz przynajmniej iskierka spekulatywnego zacięcia nakazującego zastanowić się poważnie nad pewnymi teologicznymi stronami zjawiska. Dopiero połączenie interdyscyplinarne różnych gałęzi wiedzy pozwala zbliżyć się do źródeł.

Prosta jest natomiast przyjęta metoda pracy. Dotarcie do istotnych zagadnień dokonywało się przez wnikliwą i dogłębną analizę samych źródeł, zaś cytowane opracowania stanowiły potwierdzenie badawczych intuicji i formułowanych hipotez.

## CHARAKTERYSTYKA ŹRÓDEŁ I ICH IRLANDZKIEJ GENEZY

### RODZAJ ŹRÓDEŁ

Źródłową podstawę całej pracy stanowi wydany w 1994 r. przez Raymunda Kottje zbiór ksiąg pokutnych *Paenitentialia minora*. Należy on do wydawniczej serii Brepolsa: Corpus Christianorum. Series Latina (CCSL) i stanowi jej tom CLVI. Celem mającej liczyć pięć tomów publikacji jest wydanie kontynentalnych ksiąg pokutnych powstałych od początku VIII w. do śmierci Burcharda z Wormacji (zm. w 1025 r.). Wydanie obejmować ma księgi pochodzące z terenów Francji, frankijskich i niefrankijskich Włoch oraz Hiszpanii. Wydawcy zrezygnowali całkowicie z wydania tekstów celtyckich, irlandzkich i anglosaskich.

*Libri poenitentiales*, *Poenitentialia*<sup>3</sup>, należą do specjalnych zbiorów prawa kościelnego epoki średniowiecznej. Najogólniejszą i najszerzą znaczeniowo charakterystykę i definicję tego typu źródeł pisanych podaje stary podręcznik ks. Franciszka Bączkowicza: „Były to księgi, określające kary i pokuty publiczne, jakie spowiednicy mieli nakładać za różnego rodzaju występki. (...) Między w. VII a IX powstawało ich wiele w Irlandii, Szkocji, Galii i we Włoszech”<sup>4</sup>. Tego typu definicja pozwala jedynie zaklasyfikować zbiór źródłowy do danej grupy pomników prawa kościelnego. Określa źródło przez pryzmat jego przeznaczenia (podręcznik dla spowiedników), zawiera także informacje dotyczące pochodzenia tego typu ksiąg i przybliżonego czasu ich powstania. Powyższa definicja, choć stosuje się do zbioru źródeł, niewiele mówi o ich charakterze, rodzaju, pochodzeniu i formie. Należy zatem odwołać się do opracowania źródłowego poprzedzającego wydanie penitencjałów.

Jako *Poenitentialia minora* opublikowano kontynentalne księgi pokutne z VIII i IX w. Są one dziełem anonimowego autora i zachowały się jako jeden rękopis (wyjątek stanowią *Poenitentialia: Burgundense* — zachowany w dwóch przekazach, *Merseburgense a*, który jest przedstawiony w trzech rękopiśmiennych kopiach i *Hubertense*, który poświadczony jest wyłącznie przez XVIII-wieczny starodruk). Dodatkową cechą charakterystyczną tych ksiąg, różniącą je znacznie od ich starszych poprzedniczek, jest stosunkowo niewielka „objętość” tekstu. Łącznie spośród kilkunastu tekstów tworzących cały zbiór, trzy zostały opublikowane po raz pierwszy — *Poenitentialia: Sletstatense*, *Oxonienae I* i *II*<sup>5</sup>. Całość wydania obejmuje następujące księgi pokutne — *Poenitentialia: Burgundense*, *Bobbienae*, *Parisiense simplex*, *Sletstatense*, *Oxonienae I*, *Floriacense*, *Hubertense*, *Sangallense simplex*, *Merseburgense a* (w trzech redakcjach: merseburskiej, watykańskiej i wiedeńskiej), *Merseburgense b*, *Oxonienae II*.

## POCHODZENIE, GENEZA, ŚRODOWISKO

Pierwsze księgi pokutne oraz idea pokuty taryfowej (*poenitentia taxata*) wywodzą się z Irlandii. Najstarsze zachowane dzieła datuje się na VI w. Stanowią one całkowicie oryginalny dorobek tamtejszego Kościoła, który w epoce wczesnego średniowiecza sam w sobie, a w szczególności dla katolickiego Kościoła na kontynencie był organizmem

<sup>3</sup> Pisownia słowa *poenitentia* lub *paenitentia* jest jednakowo poprawna. Chcąc ujednolicić pisownię, w całej pracy stosowana będzie forma pisowni z dyftongiem „oe”. Chcąc również uniknąć jakichkolwiek wieloznaczności i niejasności terminologii, nie będą stosowane w pracy terminy: „penitencjarz”, „penitencjarze”. Chociaż literatura przedmiotu stosuje ten termin na określenie ksiąg pokutnych, wydaje się on w tym miejscu nieodpowiedni. Jest bowiem znaczeniowo bliższy „postaci”, osobie i kapłańskiej funkcji kanonika — penitencjarza, lub papieskiego zastępcy w sprawach absencji od najcięższych grzechów, spowiednika w Bazylikach Większych.

<sup>4</sup> F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, Opole 1957, s. 52.

<sup>5</sup> Por. P. Min., s. XXII, por. także z wykazem skrótów.

odmiennym. Celem lepszego poznania źródeł, wypada przytoczyć w tym miejscu krótki rys historyczny oraz ogólną charakterystykę irlandzkiego Kościoła.

Pierwsza wzmianka o chrześcijanach irlandzkich pochodzi z 431 r., kiedy to papież Celestyn I wysłał na Zieloną Wyspę biskupa Palladiusza. Dzieła pełnej chrystianizacji wyspy miał dokonać irlandzki bohater narodowy św. Patryk (zm. 461 r.). Jak wyglądała Irlandia w okresie narodzin organizacji kościelnej? „Miał w nie poddanej wpływowi rzymskiej cywilizacji Irlandii nie było. W gospodarce oprócz rolnictwa dużą rolę, ze względu na sprzyjające warunki naturalne (rozległe łąki, dużo opadów), odgrywała hodowla”<sup>6</sup>. Do tej pierwszej „cegiełki”, która stworzy fundament, dodać należy jeszcze kolejne cechy charakterystyczne. Jedną z nich jest ustrój plemienny–rodowy, który w zderzeniu z monastycyzmem przeszedł kościelną metamorfozę i nadał chrześcijaństwu iroszkockiemu ciekawy koloryt. Nie ulega wątpliwości, że Irlandia, ze względów klimatyczno–geograficznych, nie należała do krain zasobnych, była naznaczona przez biedę i niedostatek, co nie pozostało bez wpływu na sposób życia i rodzącą się chrześcijańską duchowość. Jerzy Strzelczyk, idąc za panującym w kręgach uczonych przekonaniem, zauważa i podkreśla ważny, charakterystyczny proces w dziejach tej wspólnoty chrześcijańskiej. Wyraża on pogląd, że: „w VII wieku w życiu tego Kościoła dokonała się radykalna zmiana, nazywana niekiedy »rewolucją monastyczną«. (...) Do wielkiego znaczenia doszły zwłaszcza klasztory, które mogły powołać się na autorytet jakiegoś wybitnego założyciela, takiego jak Kolumban (Clumicille) w Ionie, Finnian w Clonard czy Congall w Bangor (a także Kolumban w Luxeuil i Bobbio). (...) Nowe struktury stanowiły konkurencję i zagrożenie dla stolic biskupich, które też musiały ustąpić im pierwszeństwa. Pojawiła się zatem nowa, całkowicie oryginalna i nie spotykana gdzie indziej forma organizacji Kościoła”<sup>7</sup>. Monastyczny charakter Kościoła jest więc oryginalny z tego względu, że niemal cała sieć parafialna i po części diecezjalna, a przede wszystkim ziemską organizacją rodowo–terytorialną uległa wchłonięciu przez opactwa, których przełożony stawał się głową rodu, panem terytorialnym, zarządcą własnej — opackiej sieci parafialnej, a nawet zwierzchnikiem „swojego” biskupa. Różnica między Kościołem kontynentalnym a Kościołem iroszkockim polegała w tej epoce właśnie na tym, że w Irlandii „w obrębie wspólnoty [klasztornej — przyp. P. M.] występuje biskup, niezbędny do spełniania funkcji liturgicznych zastrzeżonych tylko dla biskupów (np. święcenia kapłanów), lecz w innych sprawach jest on podległy opatowi i większej roli nie odgrywa”<sup>8</sup>.

Oryginalność Kościoła iroszkockiego wynikała z wymienionych wyżej czynników: izolacja Zielonej Wyspy, odległość od kontynentu, „nisza” plemienny–rodowa i wypełnienie jej przez struktury opackie, czyli klasztorne. Nie są to jedyne czynniki kształtujące oblicze irlandzkiej duchowości chrześcijańskiej. Na tle różnic z Kościołem

<sup>6</sup> J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 24.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>8</sup> Ibidem.

kontynentalnym J. Strzelczyk uznaje ten właśnie Kościół za schizmatyczny. Sąd ten zasadza się na dwóch odrębnościach, które różniły Szkotów od reszty zachodniego chrześcijaństwa.

Pierwsza z nich to rzecz zupełnie drugorzędna (z punktu widzenia obecnej eklezjologii), istotna jednak dla duchownych tamtej epoki. Jest to sposób noszenia (raczej golenia lub strzyżenia) tonsury. Kościół zachodni znał jej dwa rodzaje: tonsurę św. Piotra, która ostatecznie przyjęła się i była stosowana aż do *Vaticanum II* (zostawiano tzw. wieniec włosów na głowie, golono jej czubek). Wczesne średniowiecze praktykowało też zwyczaj noszenia tonsury św. Pawła. Chodziło w tym wypadku o golenie całej głowy lub też o fryzurę „na jeża”. Zwyczaj ten zaczerpnięto od Apostoła, który wedle relacji Dziejów Apostolskich (Dz 18,18) ogolił głowę. Z częściową łysiną przedstawia św. Pawła również kanoniczna ikonografia prawosławna. Problem „fryzjerski” w odniesieniu do mnichów iroszkockich dotyczył noszonej przez nich tonsury św. Jana, zwanej przez jej przeciwników tonsurą Szymona Maga. Jak wyglądała taka fryzura, możemy tylko przypuszczać. Uczni skłaniają się ku twierdzeniu, że chodziło o golenie czubka głowy i od czoła od ucha do ucha<sup>9</sup>. Praktykę tego typu postrzyżyn mnichów iroszkockich zarzucono w VIII w. pod wpływem przemian kontynentalnych i unifikacji w Kościele.

Dużo ważniejszym problemem było świętowanie Wielkanocy. Sposób ustalania daty Wielkanocy przyjęto już na soborze w Nicei (325 r.), gdzie uznano rachubę aleksandryjską (pierwsza niedziela po pierwszej wiosennej pełni księżyca). Potępiono tym samym kwartodecymańską, żydowską *ex origine* tradycję obchodzenia Wielkanocy 14 Nissan, gdyż nie zawsze wypada ona w niedzielę. Na tle kalendarzowych różnic w dacie przesilenia wiosennego (w Irlandii przypadają one 25 marca), chrześcijan iroszkockich uznano za heretyków (poprawniej byłoby nazywać ich schizmatykami) oraz, co jest wielkim nieporozumieniem, orzeczono, że są oni kwartodecymanami<sup>10</sup>. Odrębność ta została z czasem usunięta, gdy w pierwszej połowie VII w. na południu Irlandii w prowincji Munster przyjęto kontynentalną rachubę wielkanocną<sup>11</sup>.

Mimo tych różnic, Kościół iroszkocki, jak podkreśla J. Strzelczyk, odznaczał się również wieloma pozytywnymi cechami, które wytworzył dzięki swej izolacji i naturalnym warunkom. Pierwszą cechą był jego ewangeliczny charakter i wzajemna, egzystencjalna bliskość duszpasterza oraz ludu Bożego. Wynikało to z sygnalizowanej już wspólnej doli wiernych i kapłanów oraz mnichów. Wyjąwszy hierarchów kościelnych, opatów i ich rodowców, cała reszta żyła w biedzie, a to bez wątplenia zbliża ludzi do siebie, tworząc więzy solidarności i troski o wspólny byt materialny i duchowy.

Innym elementem oryginalnym i przejętym przez Europę późnośredniowieczną było, potępiane w czasach ówczesnych, wspólne zamieszkiwanie mnichów i mniszek pod

<sup>9</sup> Por. *ibidem*, s. 34–35.

<sup>10</sup> Por. *ibidem*, s. 35–37.

<sup>11</sup> Por. *ibidem*, s. 27.

jednym dachem klasztoru i pod przewodnictwem wspólnego dla obydwu wspólnot przełożonego.

*Insula monachorum*, chociaż na jej terytorium bracia i siostry żyli razem pod jednym dachem, wydała na świat specyficzny rodzaj ludzi odznaczających się szczególną duchowością. Głównym jej nurtem była bezsprzecznie daleko posunięta asceza i chęć umartwienia<sup>12</sup>. Dopatrywać się można tu różnych wpływów i szkół duchowości mniszej. Bez wątpienia jej prawzoru należy doszukiwać się w Kościele wschodnim, w ascezie Ojców Pustyni. Odzwierciedleniem umiłowania ascezy jest reguła Kolumbana Starszego. „Jego reguła cenobicka jest odrębnym od reguły zasadniczej kodeksem karnym, nacechowanym niepojętą dla nas surowością. Za wykroczenia nakłada się w niej na winnych długotrwałe milczenie, post o lichym chlebie i wodzie, zamknięcie w karcerze, śpiewanie psalmów i chłostę. Kolumban stosował różgę nie tylko na zakonnych braci, ale również na diakonów i kapłanów. Tak np. kapłan, który przystąpił do odprawiania mszy św. z nie obciętymi paznokciami, a diakon [który] przystąpiłby do ołtarza nie ogolony, mieli otrzymać po sześć uderzeń. (...) Reguły zakonne miały — to prawda — zastosowanie wewnątrz klasztorów, ale tak zwane księgi pokutne (penitencjały), które stanowią specjalność iryjską i dopiero później znalazły kontynuację na kontynencie europejskim, odzwierciedlają »zewnętrzzną«, skierowaną na ogół wiernych praktykę Kościoła iroszkockiego. Otóż i w tym zakresie znamienny był skrajny rygoryzm sprawiający na nas obecnie niekiedy wrażenie zbędnego okrucieństwa”<sup>13</sup>. Rygoryzm, surowość i skrajna asceza nie mogą przesłonić w tym wypadku ważnego czynnika charakteryzującego iryjską duchowość. Peter Brown zauważył, że: „Sztuka świętości była sztuką wysoką. W żadnym razie nie można było przystępować do niej w sposób niechlujny”<sup>14</sup>. Traktowanie spraw boskich w sposób niezwykle poważny usprawiedliwia wymienione wyżej plagi i surową pokutę dla tych wszystkich, którzy nie odnosili się do *ars divina* z należytą czcią, pietyzmem, a przede wszystkim znajomością rzeczy, to znaczy prawideł, zasad moralnych i rytualnych koniecznych do godziwego i ważnego sprawowania liturgii.

Pamiętać należy również o specyficznej perspektywie życiowej ludzi tamtych czasów. Ówczesny mnich kierował wszystkie swoje czyny oraz cały wysiłek woli ku jednemu celowi, który determinował sens jego istnienia i działania. Był to oczywiście cel eschatologiczny — pragnienie nagrody życia wiecznego. Odrzucenie tego, co ziemskie, na rzecz niebiańskiej perspektywy, wraz z determinującymi tego rodzaju wybór konsekwencjami, podkreśla J. Strzelczyk: „Mnich poszukuje wybawienia wiecznego w życiu w doskonałości obyczajowej, poza światem i wartościami ziemskimi. W jego religijnym światopoglądzie byt ludzki polega na nieustannej walce między grzechem a cnotą, w której człowiek dobry znajduje zbawienie, zły zaś ginie. Rezultat jest ostateczny: piekło lub niebo. Przy takim nastawieniu życie staje się strasznym, męczącym doświadczeniem”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Por. *ibidem*, s. 35–37.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>14</sup> P. Brown, *Narodziny zachodniego chrześcijaństwa. Tworzenie Europy*, Warszawa 2000, s. 190.

<sup>15</sup> J. Strzelczyk, *op. cit.*, s. 38.



Inną cechą iryjskiego Kościoła była niespotykana gdzie indziej mobilność duchowieństwa. Zrodziła się ona pod wpływem napięcia, jakie towarzyszyło tej wspólnotcie chrześcijańskiej. Jego podstawą było pragnienie męczeństwa, uważano bowiem, że tylko przelanie krwi za wiarę i Chrystusa może otworzyć człowiekowi bramy nieba. Jednak czasy prześladowań dawno minęły, napięcie zaś eschatologiczne chrześcijan Zielonej Wyspy zostało wysublimowane w postaci troistej koncepcji męczeństwa, jakiego mógł dostąpić człowiek.

Męczeństwo białe (*bàanmartre*) oznaczało rezygnację i wyrzeczenie się wszystkiego, co było komuś drogie. Chodziło zatem o odmianę życia, porzucenie rodziny, majątku, społecznego statusu. Najdoskonalszą, a właściwie jedyną formą jego realizacji było oczywiście wstąpienie do klasztoru.

Męczeństwo zielone (*glasmartre*) przybrało postać skruchy i pokuty za grzechy. Dokonywać się mogło też wyłącznie w klasztornych murach, we wspólnotcie braci lub sióstr, a przede wszystkim *sub regula*, co było gwarancją „skuteczności” prowadzonej tym sposobem walki duchowej.

Męczeństwo czerwone (*dercmartre*) oznaczało oddanie życia za wiarę i Chrystusa. Chęć przelania własnej krwi, a o to było coraz trudniej, zmuszała braci do poszukiwań i wędrówek. Celem zatem podejmowanych peregrynacji i misji stało się nawracanie pogan oraz wynikające z głębokiego pragnienia krwawe męczeństwo<sup>16</sup>.

W wyniku praktyki mniszej peregrynacji misyjno–duszpasterskiej ustalili się dwojaki porządek wędrowania dla chwały Boga i własnego zbawienia. Pierwszym rodzajem było wędrowanie w obrębie Zielonej Wyspy (*ambue*). Nie wiązało się ono zatem z wielkim wyrzeczeniem ani tym bardziej z „ryzykiem” otrzymania upragnionej palmy męczeństwa krwi.

Drugi sposób peregrynacji polegał na podjęciu wyprawy poza Irlandię, co pociągało konieczność podjęcia ryzyka morskiej podróży. Do tego dochodziło „wykorzenie” człowieka, oderwanie od lokalnej wspólnoty i wejście w obce społeczności jako ktoś inny, niemiejscowy, przybysz. Nazywano to *cú glas*, co tłumaczy się „za morze”, „szary pies”, po prostu „wilk”, czyli obcy, a dodać można, że skoro obcy, nieznan, to dla przyjmujących takiego misjonarza, być może, niebezpieczny, wrogi i nieprzyjazny<sup>17</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że drugi sposób pielgrzymowania był dużo bardziej ryzykowny. Było to bowiem wystawianie się na niebezpieczeństwo w sensie zagrożeń ze strony żywiołów (morze), przyrody (wilki), a także i przede wszystkim — ryzyko w sensie społecznym. Misjonarz *cú glas* pozbawiony zostawał koniecznego zaplecza wspólnoty zakonnej oraz wspólnoty własnych ziomków. Nie zawsze zatem podejmowano taką wyprawę zupełnie dobrowolnie. W dużej liczbie przypadków tego typu misję podjąć musieli ludzie skazani wyrokiem sądów świeckich lub duchownych na banicję, a ich „podróż” nabierała wówczas charakteru pokutnego, ze względu na, jak zostało wyżej pod-

<sup>16</sup> Por. ibidem.

<sup>17</sup> Por. ibidem, s. 38–40.

kreślone, niebezpieczeństwo i wyjątkową dolegliwość charakteru *cú glas*<sup>18</sup>. Los taki spotkał św. Kolumbana Starszego, który potępiony przez szlachtę i duchowieństwo, opuścił w 563 r. Irlandię i, kierując się na północ, dotarł do wyspy Iona. W ten sposób rozpoczęła się ekspansja misji irlandzkiej w Szkocji, a potem w Anglii.

Na tej właśnie fali przywędrowały do kontynentalnej Europy zastępy mnichów iroszkockich, a wraz z nimi księgi pokutne. Ich droga oraz recepcja w Kościele zachodnim pokrywa się z itinerarium akcji misyjnej mnichów irlandzkich. Od początku VII w. idea pokutna dociera wraz z braćmi do krajów anglosaskich oraz do północnej Francji. Najbardziej znane spośród ksiąg pokutnych tego czasu sygnowano imionami znanych irlandzkich mnichów, takich jak: Finnian z Clonard (zm. 549 r. — jego penitencjał ks. B. Nadolski uznaje za najstarsze dzieło i archetyp wszystkich pozostałych)<sup>19</sup>, Kolumban (Młodszy) z Bangor, Luxeuil i Bobbio oraz Cummean z Clonfert (zm. 662 r.)<sup>20</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że najwięcej zawdzięcza Kościół kontynentalny postaci Kolumbana Młodszego. Święty rozpoczął życie mniszę w Bangor, a do Galii przyплыł ok. 590 r. Przedstawiając obraz ówczesnego Kościoła, Pierre Riché konstatuje: „Monastycyzm w merowińskiej Galii pod koniec VI wieku zdradzał pewne oznaki kryzysu. Około dwustu dwudziestu klasztorów żyło według różnych reguł, dyscyplina się rozluźniła, o czym świadczą kanony synodów”<sup>21</sup>. Kolumban oraz idee irlandzkiej duchowości padły na grunt zdegenerowany, ale podatny na zmiany. Osiedliwszy się w burgundzkim Luxeuil święty stworzył ośrodek nowej duchowości monastycznej. „O ile merowiński kler jest zgorszony ascetycznymi praktykami iryjskich mnichów, to z kolei świeccy są urzeczeni kolumbańskimi mnichami. Podczas podróży z Luxeuil do Nantes, z Nantes do Koblencji, Kolumban spotyka mężczyzn i kobiety, i nawraca ich na życie stawiające wyższe wymagania. Namawia ich do praktykowania pokuty, ofiarowuje im penitencjał, skierowany równie dobrze do nich jak do mnichów. Za naukami Kolumbana podążają głównie kobiety i w Galii powstaje coraz więcej żeńskich klasztorów”<sup>22</sup>. *Poenitentiale Columbani* datuje się na ok. 600 r. Kanony synodu z Châlon-sur-Saône (644–656), jak notuje P. Riché, dowodzić miałyby coraz większego rozprzestrzeniania się i zyskiwania na popularności iryjskiej formy sprawowania sakramentu pokuty<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Skrócony „katalog” postaci średniowiecza irlandzkiego i karolińskiego, które przybyły do Europy wygnane sądownie, przytacza J. Strzelczyk, *Wyspa świętych i uczonych? Świat celtycki i Irlandia we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Narodziny średniowiecznej Europy*, pod red. H. Samsonowicza, Warszawa 1999, s. 202–211. Por. także: B. Bischoff, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente*, [w:] *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, t. IV, Spoleto 1957, s. 121–138.

<sup>19</sup> Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. III: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992, s. 96.

<sup>20</sup> Por. P. Min., s. VIII.

<sup>21</sup> P. Riché, *Od Grzegorza Wielkiego do Pepina Krótkiego (od VII do połowy VIII wieku)*, [w:] *Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, polityka*, t. IV: *Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, red. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, Warszawa 1999, s. 509.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 510–511.

<sup>23</sup> Por. *ibidem*, s. 511.

Chociaż święty i jego bracia konsekwentnie stosowali odmienną rachubę Wielkanocy i nosili tonsurę św. Jana, to monastycyzm kolumbański i gęsta sieć klasztorów ożywiły królestwo frankijskie<sup>24</sup>. Jednak w 610 r. sam Kolumban musiał udać się na wygnanie, gdy odmówił błogosławieństwa nieślubnym synom Teodoryka. Wzdłuż Renu powędrował na południe, przekroczył Alpy i osiadł w Bobbio, zaproszony tam przez longobardzkiego króla Agiulfa, *notabene* arianina<sup>25</sup>. Powstał tam ośrodek monastyczny promieniował na Rzym (święty korespondował z Grzegorzem Wielkim) oraz na Galię, do której mnisi zanieśli z Italii regułę św. Benedykta. Klasztor w Bobbio stał się ośrodkiem „benedyktyńskiego humanizmu”<sup>26</sup>, promieniującym na resztę Europy (w tym szczególnie na Galię) nie tylko benedyktyńską duchowością. Z jego skrytoriów pochodziły rękopisy biblijne, podręczniki gramatyczne, filologiczne, zasady metryki wierszy i dzieła historii świeckiej<sup>27</sup>. Wraz z mnichami po całej Galii i północnej Italii rozeszły się penitencjały oraz całkowicie oryginalna idea pokutna. Kolumban zmarł w Bobbio 23 listopada 615 r. Nakreślone tu początki i charakter misji irlandzkich w Europie kontynentalnej pozwalają lepiej zrozumieć całość zjawiska oraz recepcję i rozprzestrzenianie się nowej formy pokutnej i związanych z nią ksiąg.

Na początku VIII w. w Kościele frankijskim i anglosaskim powstały nowe zbiory ksiąg pokutnych, oparte w różnym stopniu na dziełach irlandzkich. Najstarsza z kompilacji sięga czasów arcybiskupa Canterbury Teodora (zm. w 690 r.) i była sporządzona najprawdopodobniej w Anglii. Na kontynencie rozprzestrzeniły się jej statuty jako *Iudicia* lub *Canones Theodorii*. Kontynentalne księgi pokutne tego okresu podzielić można na dwie kategorie. Pierwsza to księgi anonimowe, będące źródłami pierwotnymi, niezbyt obszerne i zachowane do dziś w formie rękopisu, czyli *Poenitentialia Minora*. Druga grupa penitencjałów to księgi na ogół obszerniejsze, odwołujące się do konkretnych źródeł, takich jak *Poenitentiale Cummeani*, *Iudicia Theodorii* oraz teksty anonimowe, które wydane zostały pod nazwą *Iudicia canonica*. Całość zaś trzech wyżej wymienionych źródeł ksiąg kontynentalnych określa się jako *Poenitentiale tripartita*<sup>28</sup>.

Proces misji irlandzkiej VII i VIII w. podsumował trafnym spostrzeżeniem Christian Courtois. Uznał on iryjską aktywność misyjną na kontynencie za pierwszą „reformę” Kościoła galijskiego i początek długotrwałej drogi zmierzającej ku unifikacji monastycyzmu europejskiego<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Itinerarium świętego oraz fundacje iroszkockich ośrodków klasztornych ilustruje mapa: P. Riché, *Od Grzegorza...*, s. 510.

<sup>25</sup> Por. J. Strzelczyk, *Wyspa świętych...*, s. 117.

<sup>26</sup> O roli mieszczącego się w nim skrytorium traktuje G. Cencetti, *Scriptoria e scritture nel monachismo beneditino*, [w:] *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, t. IV, Spoleto 1957, s. 187–219.

<sup>27</sup> Por. P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI–VIII w.)*, Warszawa 1995, s. 412.

<sup>28</sup> Por. P. Min., s. VIII.

<sup>29</sup> Por. Ch. Courtois, *L'évolution du monachisme en Gaule, de St Martin à St Colomban*, [w:] *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, t. IV, Spoleto 1957, s. 71–72.

## „SAKRAMENT” POKUTY

### CZY AKT POKUTY MIAŁ CHARAKTER SAKRAMENTALNY?

Wypada podjąć jedną ważną kwestię: czy wczesnośredniowieczna pokuta miała charakter sakramentalny i była rzeczywiście sakramentem? Dla człowieka współczesnego, wychowanego w wierze rzymskokatolickiej, tak sformułowane pytanie może być dziwne, kłóci się ono z wyuczonym w latach dzieciennych małym katechizmem, słowem pachnie herezją. Dziedzicząc tradycję i teologiczny przekaz średniowiecza, otrzymaliśmy w spadku przygotowany przez magistra *sententiarium* Piotra Lombarda gotowy katalog siedmiu sakramentów Kościoła. W powstałym w latach 1150–1152 *Sententiarum libri quattuor*, mistrz Piotr zanotował, że chrzest, bierzmowanie, eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych, święcenia kapłańskie i małżeństwo tworzą siedem sakramentów świętych<sup>30</sup>. Wśród wymienionych wyżej określeń sakramentem pokuty nazywał ją Izydor z Sewilli. Jednak sprawa nie była tak jasna dla św. Augustyna, wybitnego ojca zachodniego Kościoła. „Św. Augustyn (354–430) nazywa sakramentami: chrzest, bierzmowanie, Eucharystię, kapłaństwo, małżeństwo. Pokuty (...) nie nazywa sakramentem, ale ją zalicza do tych czynności sakramentalnych, którymi zarządzają biskupi”<sup>31</sup>.

Kościelna nauka o sakramentach utrzymuje, że były one obecne w Kościele od samego początku i każdy z nich został przez Chrystusa ustanowiony. Nie jest zadaniem, ani tym bardziej celem pracy polemika z wykładnią wiary, teologią i katechizmem Kościoła. Kwestia „sakramentalności” pokuty została tu podniesiona tylko i wyłącznie z powodu intelektualnej uczciwości i chęci ściślejszego doprecyzowania terminologii. Skoro sakramentalny kanon ustalony został w XII w., to nie należy nazywać praktyki pokutnej VIII i IX w. sakramentem. Czy była nim pokuta rzeczywiście? Do tego zagadnienia mam zamiar się odnieść na koniec pracy i na podstawie współczesnej teologicznej definicji sakramentu. Na razie jednak pokutę wczesnośredniowieczną nazywać należałoby aktem albo praktyką. Sakrament i sakramentalny — w tym kontekście słowa te należałoby raczej ująć w cudzysłów.

<sup>30</sup> Por. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999, s. 17; Petrus Laombardus, *Sententiarum libri quattuor*, Quarachi 1916, lib. IV, cap. I.

<sup>31</sup> M. Pastuszko, op. cit., s. 15.

## POENITENTIA TAXATA — POKUTA TARYFOWA. CECHY CHARAKTERYSTYCZNE ZJAWISKA

Irlandzkie korzenie zjawiska pokuty taryfowej oraz jej „życiowe środowisko”<sup>32</sup> omówione zostały powyżej. Scharakteryzowana też została historia wędrówki mnichów oraz instytucji pokutnej z wysp na kontynent. Nakreślona też została sylwetka św. Kolumbana — „misjonarza” kontynentalnej Europy, znane jest też jego itinerarium oraz gęsta sieć klasztorów i zastępy współpracowników — duchowych synów, spadkobierców i propagatorów irlandzkiej duchowości. Rozchodzenie się mnichów, ksiąg pokutnych i idei taryfy od północnej Francji przez Burgundię do północnej Italii (Lombardii), stanowi dowód żywotności i prężnego charakteru irlandzkiej misji, popularności zjawiska oraz sprzyjającej sytuacji w Kościele na kontynencie, który wobec kryzysu autonomicznej idei pokutnej (pokuta kanoniczna), był w stanie przyjąć i przyswoić sobie podstawowe założenia teologiczne, sposób sprawowania oraz surowość nowej instytucji aktu pokuty.

Popularne opracowania historyczno–liturgiczne, kreśląc charakterystykę pokuty taryfowej<sup>33</sup>, upraszczają sprawę, traktując ten rodzaj aktu pokutnego poprzez pryzmat samych zapisek zawartych w księgach pokutnych. Tworzy się zatem prosty, popularny i wielokrotnie powielany pogląd głoszący, że istotą tego typu aktu było wymierzenie za dany grzech przewidzianej w penitencjale bardziej lub mniej dolegliwej kary. Częściowo jest to prawda, jednak podobne ujęcie sprawy wynika z prostego implikowania zależności pomiędzy wyznaniem grzechem, księgą pokutną i przewidzianą karą. Akt pokuty nie był bowiem złączony z prostym przełożeniem wyznania grzechu i wynikającym zeń orzeczeniem kary, pokuty według taryfy (taksy). Zjawisko i forma aktu były bardziej złożone i głębsze w swym wyrazie, a *poenitentia taxata*, choć dotyka istoty formy, stanowi raczej termin techniczny. Dopiero szczegółowa analiza zapisek — taryf pokutnych pozwoli dokładnie wniknąć w istotę sprawy.

Chcąc lepiej zrozumieć przyczyny popularności i atrakcyjność nowego rodzaju aktu pokuty, należy po pierwsze odwołać się do bardziej spekulatywnej sfery dotyczącej nauki o grzechu. Po drugie wypada pamiętać o specyfice rodzimego, europejskiego systemu pokuty kanonicznej. Na istotę nauki o grzechu zwrócił uwagę P. Brown w książce *Narodziny zachodniego chrześcijaństwa. Tworzenie Europy*. O ile jasną rzeczą dla ludzi wczesnego średniowiecza było zbawienie mnichów, prowadzących na co dzień walkę duchową, o tyle nie było takie jasne, kto spośród świeckich, może być zbawiony. Jest oczywiste, że elity władzy były zainteresowane nie tylko zabezpieczeniem pozycji doczesnej, ale także żywo interesowały się swoim losem pośmiertnym czy raczej życiem wiecznym i nagrodą nieba. W przypadku możnych sprawa była prosta. Wystarczyło, że będą oni trzymać się możliwie blisko klasztorów, zapewniając fundacjom nadania i protekcję.

<sup>32</sup> Najlepiej oddaje myśl i ideę sformułowania oraz istotę sprawy niemiecki termin „Sitz im Leben”.

<sup>33</sup> B. Nadolski używa formy „pokuta taryfikowana”; por. B. Nadolski, op. cit., passim.

Wdzięczna społeczność mnisza gwarantowała swym dobrodziejom i darczyńcom pamięć i modlitwę w różnego rodzaju aniwersarzach, czyli modlitewnych dniach wspomnień zarówno zmarłych, jak i żywych<sup>34</sup>. Zagadnienie zbawienia i możliwości otrzymania niebieskiej nagrody wyglądałoby na coś dostępnego dla ekskluzywnego klubu możnych. Co zatem z ludźmi biednymi, społecznymi dołami i mieszkańcami głębokiej prowincji? *Soteriologia pauperum* głosiła, że zbawieni będą ci ubodzy, którzy stosować się będą do rad własnego parafialnego kapłana, wędrownego mnicha oraz świętego męża — najczęściej lokalnego pustelnika — duchowego opiekuna okolicznej wspólnoty<sup>35</sup>.

Powszechny charakter zbawczej misji Kościoła oraz iryjska idea powtarzalności pokuty stały się podstawą popularności i recepcji społecznej zjawiska. Szkocka nauka o grzechu uważała za obrazę Boga również grzech lekki, który w Europie kontynentalnej łagodziła jałmużną lub inną formą dobroczynności. „Mnich, żeby mógł sprawować Mszę św. lub przyjmować Komunię św. spowiadał się ze swoich lekkich grzechów u prezbitera, otrzymywał pokutę przewidzianą w księgach pokutnych (*libri poenitentiales*), tak zwaną *poenitentia taxata*, a po jej odbyciu rozgrzeszenie. Była więc praktykowana spowiedź indywidualna, wielokrotna i oczywiście sekretna”<sup>36</sup>.

Podstawowe założenia nowej praktyki pokutnej można ująć w trzech zasadniczych punktach. Podczas gdy w antycznym Kościele po chrzcie tylko raz w życiu zapewnione były pokuta i zadośćuczynienie, według nowej celtyckiej praktyki akty te były dozwolone z dowolną częstotliwością. Wyznanie grzechów w europejskiej tradycji było objęte tajemnicą, pokuta zaś była publiczna. Nowa praktyka postulowała zasadniczo wyznanie grzechów i odbywanie pokuty *sub secreto*. Według starożytnej tradycji jedynie ciężki grzech wymagał odpokutowania. Celtycka tradycja uznała za zbawienne również wynagrodzenie Bogu przez umartwienie także grzechów powszednich i lekkich przewinień<sup>37</sup>.

Ostatnim ważnym elementem różniącym iroszkocki model pokuty od pokuty kanonicznej, była postać szafarza. Określenie to nie zawsze jest adekwatne do terminu teologicznego. O ile wcześniej pokuta odbywała się w obecności biskupa — naturalnego i zwyczajnego szafarza wszystkich sakramentów Kościoła, który następnie część swych uprawnień jurysdykcyjnych scedował na kapłanów, o tyle w Irlandii naturalnym szafarzem pokuty był kapłan, a także zwykły mnich bez święceń kapłańskich<sup>38</sup>. Z punktu widzenia obecnego prawa kanonicznego mnich bez święceń jest osobą świecką, choć konsekrowaną. Ze względu na to, że nie ma święceń, nie ma także sakramentalnej jurysdykcji. Mimo to szacunek wobec mnichów, starców i mistrzów życia duchowego prowadził do takiej praktyki, która jednak w istocie nie miała charakteru sakramentalnej rekonyliacji, miała wartość ascetyczną i duchową. Często taka praktyka spotyka-

<sup>34</sup> Tradycja aniwersarzy jest praktykowana w klasztorach do dzisiaj.

<sup>35</sup> Por. P. Brown, op. cit., s. 187–188.

<sup>36</sup> M. Pastuszko, op. cit., s. 16–17.

<sup>37</sup> Por. P. Min., s. VII.

<sup>38</sup> Por. B. Nadolski, op. cit., s. 103.

na jest w Kościołach wschodnich różnych obrządków<sup>39</sup>. Nie ma ona jednak „finału”, jakim jest nałożenie rąk i wypowiedzenie formuły rozgrzeszenia. Nadolski twierdzi, że tego typu praktyka dokonywała się w przypadku lekkich grzechów, jeśli zaś chodziło o grzech ciężki, wówczas należało udać się do kapłana<sup>40</sup>.

## ORDO QUALITER SUSCIPI DEBEANT POENITENTES

Ostatnim zagadnieniem, które należy poruszyć, jest sprawowanie celtyckiej liturgii pokutnej. Opracowania liturgiczne pochodzą z pomocą, rekonstruuując na podstawie źródeł przebieg i formę aktu pokuty, który miał bardzo rozbudowaną formę.

Rozpoczął się przygotowaniem spowiednika, który, zanim przystąpił do słuchania spowiedzi, pościł oraz odmawiał modlitwę „pro famulis et famulabus qui ad poenitentiam venerunt”<sup>41</sup>. Następnie spowiednik i penitent modlili się wspólnie. Odmawiano litanię do wszystkich świętych, do połowy psalmy 38, 51 i 102 oraz inne modlitwy. Po zakończeniu modlitw spowiednik (kapłan, szafarz) przystępował do egzaminowania penitenta z prawd wiary, znajomości modlitw i miłości przebaczącej. Rzecz przedstawiała się następująco: obydwie osoby siedziały naprzeciw siebie, prowadząc dialog. Spowiednik odpytywał penitenta ze znajomości *Pater noster* i *Credo*. Następnie zadawał pytania dotyczące przebaczenia przez penitenta win tym, którzy wobec niego zawinili. Jeśli penitent nie przebaczył lub nie był jeszcze gotów przebaczyć winowajcom — spowiedź odkładano. Kolejnym, najistotniejszym elementem było wyznanie grzechów. Forma konfesji przyjmowała różne postaci: od samooskarżenia, poprzez szczegółowe pytania zadawane przez spowiednika, po rozbudowane *Confiteor* od IX w. Na koniec penitent klękał przed spowiednikiem i, prosząc o odpuszczenie grzechów, deklarował żal oraz zapewniał, że niczego nie zataił. Wówczas to spowiednik wyznaczał odpowiednią pokutę według przewidzianych w penitencjałach taryf. „Taryfy różnią się od siebie w zależności od księgi: ta sama wina nie miała jednakowej taryfy we wszystkich po-

<sup>39</sup> Por. *Dictionnaire de droit canonique*, sous la direction de R. Nez, t. VI, Paris 1957, s. 1318–1327.

<sup>40</sup> Por. ibidem. Sprawa wyznawania win przed mnichami nie mającymi święceń w Kościele zachodnim przetrwała do XIII w. „Albert Wielki nazywa wiernego świeckiego *minister vicarius* (szafarz zastępczy). Tomasz z Akwinu określa spowiedź przed świeckim *quammodo sacramentalis* (STS III, Supp 18, 2 q 1 et 2). Problem takiej spowiedzi łączy się z ówczesną teologią tego sakramentu, która silnie podkreślała wyznanie win. Zrodziła się w następstwie pokuty taryfikowanej. Należało dokładnie wyznaczyć winy, by spowiednik mógł wyznaczyć precyzyjnie pokutę zgodnie z odpowiednią »taryfą«. Akcent przeniósł się właśnie na samo wyznanie, stąd też upowszechniło się określenie pokuty jako spowiedzi, wyznania — *confessio*”. B. Nadolski, op. cit., s. 103.

<sup>41</sup> Tekst modlitwy w: W. Schenk, *Liturgia sakramentów*, cz. II: *Paenitentia christiana — pokuta i chorych namaszczenie, consecratio mundi — kapłaństwo i małżeństwo*, Lublin 1964, s. 29–30.

dręcznikach”<sup>42</sup> [przekł. P. M.]. Po nałożeniu pokuty i pouczeniu następował moment wspólnej modlitwy. Odmawiano pozostałe połowy psalmów 38, 51 i 103, następnie recytowano (raczej kapłan lub mnich recytował, bo on znał psalmy na pamięć, jeśli penitent był duchownym lub mnichem, to włączał się w tę modlitwę; świeckie osoby z pewnością nie znały psalterza na pamięć) siedem psalmów pokutnych (Ps: 7, 32, 38, 51, 103, 130, 143), całość przeplatano modlitwą *Pater noster*. Następnie na znak pokuty obydwa leżeli krzyżem, modląc się i płacząc nad grzechami własnymi i współbrata. Potem kapłan wstawał, a penitent klękał przed nim. Kapłan kładł ręce na głowie penitenta i odmawiał formułę rozgrzeszenia. Miała ona w tamtych czasach formułę deprekatorywną — to znaczy, że kapłan zwracał się do Boga z prośbą o darowanie win skruszonego grzesznikowi. Znane nam obecnie formuły deklaratywne, zawierające słowa: *Ego te absolvo*, pochodzą z czasów późniejszych i przyjęły się na przełomie XII i XIII w.<sup>43</sup>

W Galii i Hiszpanii pojednanego grzesznika namaszczano dodatkowo olejem chorych, modląc się przy tym, aby Bóg go strzegł, błogosławił i obdarzył pokojem. Ostatnim aktem była msza św. sprawowana w intencji pojednanego z Bogiem według odpowiedniego formularza mszalnego<sup>44</sup>.

Nieco inny przebieg aktu pokuty podaje ks. B. Nadolski<sup>45</sup>. Rekonstruuje on jego formę na podstawie pontyfikału rzymsko–germańskiego z X w. Istota rzeczy jest tożsama, modyfikacja polega jedynie na odwróceniu kolejności niektórych modlitw.

<sup>42</sup> *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*. Textes choisis, traduits et présentés par C. Vogel, Paris 1969, s. 20: „Les tarifs varient avec les livres: la même faut n'est pas taxée partout avec la même sévérité.”

<sup>43</sup> Oto kilka formuł rozgrzeszenia notowanych przez księdza M. Pastuszkę, op. cit., s. 25: „Panie święty, wszechmogący Ojczy, wieczny Boże, który przez Jezusa Chrystusa Twojego Syna, naszego Pana, raczysz leczyć nasze rany, błagamy cię i prosimy, abyś nakłonił ucha swego do naszych prośb. Opuść wszystkie przestępstwa i grzechy Twojemu słudze N. i daj mu łaskę zamiast kary, radość zamiast smutku śmierci, aby ten, który na skutek pokusy szatańskiej popadł w winę, przez twoje miłosierdzie został podniesiony i zasłużył sobie na wieczne zbawienie. *Per Christum...*”. Por. W. Schenk, op. cit., s. 25. M. Andrieu, *Les Ordines Roman du haut Moyen Âge, Textes (suites), (Ordo L)*, Louvain 1961, n. 24, p. 192. [Absolucja zbiorowa — przyp. P. M.] „Prosimy Cię Panie, spraw, aby ci słudzy Twój z Twojego wielkiego miłosierdzia uzyskali owoc odpuszczenia im grzechów i stali się godnym mieszkaniem i świątynią, a jako uwolnieni od wszystkich przestępstw, zasłużyli na znalezienie się ze sprawiedliwymi i świętymi przed Twoim obliczem. My zgodnie z udzieloną nam władzą, rozgrzeszamy was od wszystkich przestępstw, abyście zasłużyli na życie wieczne”. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au Moyen Âge*, t. II: *Le pontifical de la Curie Romain au XIII s.*, Città del Vaticano 1940, n. 17–19, p. 484. [Formuła deklaratywna — przyp. P. M.] W sakramentarzu z Gelone czytamy: „W zastępstwie św. Piotra, księcia Apostołów, któremu przez Boga dana została władza związywania i rozwiązywania, w której chociaż niegodni mamy udział, rozgrzeszamy cię bracie N. (*absolvimus te frater N.*), na ile tego wymaga twoje oskarżenie się, a od nas zależy udzielamy odpuszczenia od wszystkich twoich przestępstw, i niech ci będzie wszechmogący Bóg twoim odkupicielem, życiem, zbawieniem i odpuszczeniem wszystkich twoich grzechów. Który żyje...”.

<sup>44</sup> Przebieg aktu pokuty, por. M. Pastusko, op. cit. s. 23–27.

<sup>45</sup> Por. B. Nadolski, op. cit., s. 99–100.



Z pomocą przychodzą nam również same źródła. *Poenitentiale Sangallense simplex* notuje *Ordo ad dandam poenitentiam*. Po pierwsze kapłan powinien zacząć od katechezy ukazującej Bożą historię zbawienia: „Oportet eum exortare verbum salutis et dare illi rationem, qualiter diabolus per superbiam suam de angelica et postea per invidia hominem expulit de paradiso (...)”<sup>46</sup>. Katecheza obejmuje zbawcze działanie Jezusa, aż po jego powtórne przyjście i sąd ostateczny. Kolejny etap stanowią pytania o pełną akceptację prawd wiary i chęć wyznania grzechów. „Interrogatur ei, si credit in resurrectionem vel ista omnia, quod dictum est ei, vel si habeat fidem confessionis per iudicium sacerdotis veniam consequi apud deum”<sup>47</sup>. Po wyznaniu win obydwaj leżeli krzyżem przed ołtarzem („tunc cum ipso prosternat se ipse sacerdos ante altare”<sup>48</sup>) i odmawiali (lub tylko kapłan odmawiał) psalmy pokutne. Nałożenie pokuty według odpowiedniej taryfy dokonywało się już po obrzędzie. Pokutnik, jeśli nie był chory, przyrzekał, że wykona w sposób sumienny zadaną pokutę i był odsyłany po odmówieniu kolejnych modlitw. „Et postea surgant pariter antequam denuo, si credit pro ipsa confessione veniam, si egerit poenitentiam et si vult in verbis promittere, ut in hoc, quod iudicatum fuerit, interim, quantum potuerit, debeat custodire aut qualiter postea abstinere debeat, si est infirmus aut non est, aut in ad omnia responsum dederit. Postea, si causas criminales habet, aut presbiter, aut diaconus super caput eius collectas dicantur et postea prostrati in terra domino deo caeli commendetur et dicant capitulum: *Confirma hoc deus* et sic postea pertractetur, iuxta culpa vel devotionem aut possibilitate iudicetur ei, quod tempus definitum habeat vel observare debeat et dicitur ei capitulum: *Dominus custodi te ab omni malo* et reliqua et reliquas eum”<sup>49</sup>. Rodzaj pięknych, łagodnych, słów zachęty notuje w dodatku *Poenitentiale Vaticanum*: „Sacerdos, qui poenitentiam dat, istam admonitionem ei sollerter in corde debet imprimere, quia si cavet, unde penitet, citius a domino eius poenitentia suscipitur. Insuper debet sacerdos illi, cui poenitentiam dat, nominare singula peccata dicendo: »Homo fragilis est, ista et ista fecit mala, tu si fecisti, dic, quia et ego tui similis sum in peccatis. Quia si confessus fueris, statim diabolus erubescet et fugiet«. Iterum dicat: »In quantum vales ad loca sanctorum frequentare, orare, nam dies dominicus nullus transeat, quod ad ecclesia non conveniat, ubi sanctas scripturas audias, et fabulas non facias ibi, sed attentius auscultata quae leguntur, quia vitia, unde penites, modo plus fortiter tecum pugnare habent eo, quod expellis ea de domo sua, sed tu ora crebro et ilico fugit a te. Dominus tecum est, ne timeas daemonum”<sup>50</sup>. Tak więc oprócz słów zachęty znalazło się pouczenie o sposobie zachowania podczas mszy. Skupienie i uważne wsłuchiwanie się w lekcje czytań miały stanowić dobre zabezpieczenie przed zakusami diabła i lekarstwo dla duszy nękaney pokusą.

<sup>46</sup> Sa, s. 119.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> V23, s. 168, c. 121.

*Oxoniense II* notuje również modlitwę wprowadzającą i formułę rozpoczynającą wyznanie grzechów:

„ORATIO. Exaudi domine supplicum preces et confitentium tibi parce peccatis, ut, quos conscientiae suae reatus accusat, indulgentiae tuae miserationis absolvat per (...)

CONFESSIO. Culpavi coram deo et coram angelis eius et coram hominibus in cogitatione, in verbis, in operibus, in factis et in consensu et in multis transgressus fui mandata dei. Dignare orare pro me peccato<re> (...)”<sup>51</sup>.

Akt pokutny w jego „sakramentalnym” wymiarze (bo razem z rozgrzeszeniem) miał zatem bardzo rozbudowaną formę. Podkreślić wypada jego indywidualny, modlitewny i dialogowy charakter. Bez wątpienia, mimo indywidualnego i sekretne go charakteru, całość miała doniosłą i wręcz uroczystą oprawę (wspólne modlitwy, leżenie krzyżem, gest nałożenia rąk). Czas trwania *theatrum poenitentiae* wydaje się być długi. C. Vogel sądzi, że od wyznania win do uzyskania absolucji upływało od 20 do 30 minut<sup>52</sup>.

Kończąc ogólną charakterystykę pokuty taryfowej, należy stwierdzić, że była ona absolutną nowością w Kościele kontynentalnym. Jej oryginalne założenia teologiczne, możliwość wielokrotnej spowiedzi, zachowanie tajemnicy aktu i osobowy charakter przesądziły z pewnością o popularności i szybkiej, bezproblemowej aplikacji instytucji w ówczesnym społeczeństwie. Jednak poznanie istoty samej pokuty taryfowej dokonać się może nie ze względu na jej odmienny, nowatorski charakter. Musi ono wynikać przede wszystkim z analizy zapisek taryf pokutnych, ponieważ tylko one mogą rzucić autentyczne światło na istotę całego zjawiska i na sposób jego recepcji społecznej.

## POKUTA TARYFOWA W KOŚCIELE KAROLIŃSKIM

Mogłoby się wydawać, że zaszczipiona przez iryjskich mnichów praktyka pokutna z jej nowatorską ideą powtarzalności aktu i praktyczną dostępnością dla wszystkich (nie mówimy o jej wykonalności) zmieniła oblicze Kościoła. Praktyka pokutna przyjęła się w Kościele frankijskim i była stosowana dostatecznie długo, by można ją było uznać za w pełni wartościową i zinterioryzowaną kościelnie instytucję. Penitencjały oraz idea pokuty taryfowej tak głęboko weszły w użycie, że znajomości kazuistyki pokutnej wymagano od kandydatów do święceń, a statuty synodalne nakazywały,

<sup>51</sup> Ox II, s. 181.

<sup>52</sup> Por. *Le pécheur et la pénitence...*, s. 21.

aby każdy kapłan był zaopatrzony w penitencjał, jako niezbędną pomoc w pracy duszpasterskiej<sup>53</sup>.

Mimo to czasy karolińskie i fala reformy kościelnej nie oszczędziły taryf pokutnych i samej idei takiego sprawowania sakramentu lub też aktu pokuty. Opracowania bardzo wyraźnie podkreślają dychotomię czasów karolińskich. Reformatorzy odwrócili się od istniejącego i sprawnie działającego modelu pojednania z Bogiem. W imię tradycji i pewnej charakterystycznej dla Kościoła stagnacji jednoznacznie potępiano na synodach iryjską ideę sprawowania sakramentu. Kanony synodalne nakazywały powrót do dawnej — antycznej dyscypliny pokutnej, która, jak podkreślano, wyszła już z użycia. Nikt nie określił, jaką drogą miała odbywać się ponowna formacja kapłanów, których ignorancję i brak odpowiedniej znajomości rytu pokuty kanonicznej potępiano. Stosowane księgi należało bezwzględnie wyszukać, spalić, jako dzieła niegodne zaufania i z gruntu złe i zwodzące ludzi. Kanon zaś XXXII synodu paryskiego (829 r.) nakazywał samym biskupom poszukiwania i palenie tych ksiąg pełnych błędów i zwodzających ludzi<sup>54</sup>.

Surowy nakaz odejścia od stosowanych praktyk pokutnych i zastąpienia ich przez pokutę kanoniczną, nakaz spalania i wręcz wyszukiwania ksiąg przez biskupów celem ich zniszczenia, wreszcie potępienie nieznanymi autorami i błędami zawartymi w tychże libellusach, wszystko to mogłoby wzbudzić przypuszczenie, że to już koniec zarówno instytucji, jak również ksiąg. Kategorie charakteru przepisów synodalnych rozbił się jednak o dwie zasadnicze kwestie. Spotkanie ze sobą dwóch kościelnych rzeczywistości: wysokich dostojników i wykształconych teologów, słowem — ojców synodalnych oraz ich idei musiało rozbić się o lokalną, parafialną praktykę duszpasterską. Można wnioskować, że pleban wiejski, który miał swój penitencjał, znał ryt spowiedzi, nie mógł z dnia na dzień przejść na praktykowanie dawnej, uświęconej antyczną tradycją pokuty kanonicznej. Zapewne nie znalazł się na rzeczy, praktykę tę bowiem zarzucono i już od stuleci nie była ona stosowana. Mnisi i klasztory ocalili tradycję pokuty, jak mało kto wierni swym *mores* i irlandzkim korzeniom tradycji ojców założycieli czy też odnowicieli. O ile Kościół mógł zwalczać penitencjały tego rodzaju co źródła tej pracy, o tyle nie mógł, a nawet nie miał prawa potępić pomnikowych przecież dzieł świętych: Bedy, Kolumbana i innych.

Próba reformy rozbiła się więc o szereg czynników, których ojcowie synodalni nie brali pewnie pod uwagę. Z pomocą w rozwiązaniu kwestii przyszło samo życie i praktyka, jaką zastosowano w obliczu realnej niemożności wykorzenia zjawiska. „W konsekwencji

<sup>53</sup> Por. J. Paul, *L'Église et la culture en occident*, t. II: *L'éveil évangélique et les mentalités religieuses*, Paris 1986, s. 619–628.

<sup>54</sup> Por. *Le pécheur et la pénitence...*, s. 24–25, cytuje postanowienia synodalne: „Presque partout la pénitence antique est sortie d'usage, et pour donner la réconciliation, l'on ne se conforme plus aux règlements anciens. Nous en appelons son aide...” (Concile de Châlon-sur-Saône, 813, c. 25). „Il faut imposer la pénitence suivant les canons anciens, comme il a été dit... Il faut rejeter et éliminer complètement ces livrets qu'on appelle les pénitentiels, dont les erreurs sont aussi évidentes que leurs auteurs sont peu dignes de confiance” (Concile de Châlon-sur-Saône, 813, c. 38).

ustala się praktyka pokuty kanonicznej, publicznej za grzechy ciężkie publiczne i pokuty taryfikowanej za grzechy ciężkie ukryte. Trwała ona aż do XII w. W tym czasie dokonują się dwie ważne zmiany. Utrwała się praktyka udzielania rozgrzeszenia zaraz po wyznaniu win i pouczeniu. Zwyczaj ten wykształca się około roku tysięcznego. Wiek X przyjmuje się jako początek nowej praktyki w Kościele, trwającej do dziś<sup>55</sup>.

Widać dość jednoznacznie, że instytucja pokutna przeszła pewną ewolucję. Zaszczepiona w Kościele idea powtarzalności spowiedzi oraz stopniowe łagodzenie przepisów związanych z karą za grzech działały na korzyść penitentów. „Tłumaczy to pojawienie się częściej od VIII wieku praktyki zastępowania pokuty łatwiejszymi do wykonania zadaniami, a nawet (od końca IX wieku) grzywnami [por. *Oxoniense II* — przyp. P. M.] lub darami w pieniądzu. Z możliwości tej — zaakceptowanej po raz pierwszy w 895 roku przez synod w Tribur — można było korzystać w przypadku niektórych grzechów, szybko jednak ten sposób uwalniania się od winy stał się dostępny przy wszystkich kategoriach występków. Jest to ewolucja znamienna, jeśli uznać ją za efekt stałego, wywieranego na kler nacisku wiernych, pragnących uzyskać odpuszczenie swych grzechów w sposób jak najmniej uciążliwy. Mimo bardzo materialistycznego charakteru tych praktyk, nowa pokuta przyniosła wzrost poziomu życia religijnego wiernych<sup>56</sup>.

*Poenitentiale Oxoniense II* czyni wyjątek dla sług i niewolników, nakazując traktować ich łagodniej: „Et hoc scitote, fratres karissimi, ut, si venerit ad vos servi et ancille quaerentes paenitentiam et confessi fuerint peccata sua, non eos gravetis neque cogentes eos tantum ieiuniare, quantum eos, qui liberi et ingenui sunt, quia servi vel ancille non sunt in suam potestatem neque enim *habent unde redimant*, sed omnem ieiunium, quae de his datum est a sacerdotibus, ieiuniare debet<sup>57</sup>. Nie należy ich traktować zbyt surowo, bo nie są panami swego losu i muszą pracować, a post tym bardziej im szkodzi i wyczerpuje siły, co może narazić sługi na gniew pana. Autor nie zabronił też postu kobietom ciężarnym, pozostawiając to ćwiczenie pobożne ich woli. „Si autem voluerit mulier prigna ieiuniare, potestatem habeat, non prohibetis illa<sup>58</sup>.

Św. Bonifacy (zm. 755 r.) polecił kapłanom Germanii, aby udzielali odpuszczenia grzechów „statim post acceptam confessionem. Statuta Bonifatii” (sporządzone w latach 815–840) w kanonie 31 ustaliły jako normę udzielenie przez kapłana rozgrzeszenia zaraz po wyznaniu win<sup>59</sup>.

Rygor i dyscyplina pokutna ulegała złagodzeniu do tego stopnia, że już od X w. udzielano rozgrzeszenia tuż po spowiedzi, zaś po 1000 r. była to stała praktyka.

Ani reformy karolińskie, ani kategoriyczny charakter sformułowań synodalnych nie były w stanie wykorzystać zwyczajów pokutnych zaszczepionych onegdaj przez misjonarzy irlandzkich. Nie uległy zniszczeniu również penitencjały. Nie można było spalić pe-

<sup>55</sup> B. Nadolski, op. cit., s. 98–99.

<sup>56</sup> A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, Gdańsk 1996, s. 18.

<sup>57</sup> Ox II, s. 203, c. 63.

<sup>58</sup> Ox II, s. 198, c. 42.

<sup>59</sup> Por. M. Pastuszko, op. cit., s. 18.

nitencjałów autorstwa wielkich świętych, niepodobna było też odnaleźć i spalić wszystkich popularnych podręczników niewiadomego autorstwa, istniejących, jak można sądzić, w każdej niemal parafii. Akta synodalne stawiały w dość niezręcznej sytuacji samych prawodawców, którzy szybko znaleźli sposób na to, by przedłużyć istnienie i używanie praktycznych przecież ksiąg pokutnych. Opracowywane w IX w. penitencjały zyskały na autentyczności, gdyż ich autorzy powoływali się na ich rzymską, więc ortodoksyjną i autentyczną proveniencję, chociaż Rzym papieski wcale nie lansował pokuty taryfowej jako obowiązującego modelu. „Po synodzie w Paryżu (829) biskup Cambrai Halitgaire opracował penitencjał, dając mu fałszywy tytuł »Penitencjał wyciągnięty z archiwów Kościoła rzymskiego«. Również Raban Maurus w 841 r. ułożył penitencjał dla biskupa Otgara z Moguncji, a w 853 r. inny dla Heribalda z Auxerre”<sup>60</sup>.

W wyraźny sposób epoka i czołowi przedstawiciele reformy kościelnej zaprzeczyli istocie zmian, jeśli chodzi o sprawowanie i zastosowanie taryf pokutnych. Ich znajomość stała się bowiem niezbędnym elementem praktyki duszpasterskiej, a nawet warunkiem uzyskania święceń.

Ostatnim wielkim dziełem, stanowiącym przedłużenie i zarazem ostatni akt istnienia wielkich ksiąg pokutnych, które nawiązywały swą formą i układem kompozycyjnym do dawnych dzieł, był *Corrector sive Medicus* Burcharda z Wormacji (1008–1012).

## OBRAZ I CHARAKTER POKUTY TARYFOWEJ. REKONSTRUKCJA RZECZYWISTOŚCI HISTORYCZNEJ

Moment przejścia od rozważań ogólnych, obrazu historycznego epoki oraz form kościelnego życia do szczegółowej analizy zapisek ksiąg pokutnych musi poprzedzić krótka refleksja nad istotą i zadaniami prawa i przepisów prawnych. *Poenitentia minora* to bez wątpienia pomnik średniowiecznego prawa kościelnego. Nie jest to w żadnym wypadku kodeks prawa kanonicznego, ale jeden z filarów kościelnej jurysdykcji. W duchowym aspekcie jurysdykcja kościelna obejmowała władzę głoszenia kazań i odpuszczania grzechów, z reguły zarezerwowaną dla urzędu biskupiego i udzielaną przez biskupów przebiterom. Ile szkół prawa, tyle też koncepcji i interpretacji zagadnienia. Najogólniej rzecz ujmując, kwestia teorii zamyka się w trzech zasadniczych możliwych do przyjęcia twierdzeniach. Pierwsze z nich powiada, że prawodawca i prawo (tu także jego pisane formy) przewiduje rzeczywistość i każdy możliwy wypadek, w myśl zasady: „prawo musi przewidywać”. Inna forma interpretacji teoretycznej dopuszcza taką możliwość, że prawo to odbicie i zwierciadło rzeczywi-

<sup>60</sup> B. Nadolski, op. cit., s. 97.

stości, a jego kodyfikacja świadczy o stanie i poziomie społeczności, dla której jest ono spisane. Ostatnia z możliwych interpretacji teorii prawa jest związana z funkcjonalnym charakterem przepisów, których rolą jest kreowanie rzeczywistości społecznej. Rolą zatem prawa jest przemiana, wpływanie na kształt, obraz, strukturę danej wspólnoty, społeczności czy państwa.

Stojąc przed koniecznością wyboru oraz mając na celu metodologiczne wykazanie sensu szczegółowej analizy zapisek zawartych w penitencjałach, opowiadam się za szczególnym pośrednim sposobem ich teoretyczno–prawnej interpretacji.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że penitencjały miały funkcjonalny i kreatywny charakter tak w stosunku do jednostki, jak i danej społeczności (np. parafialnej i klasztornej). Ich powstanie, zapis i przeznaczenie miało bowiem na celu poprawę obyczajów, podniesienie jakości życia duchowego i w perspektywie ostatecznej — zbawienie duszy. Nie można jednak odrzucić myśli, że misja iroszkockich mnichów, a zatem również spisanie ksiąg pokutnych odbywały się w zupełnej izolacji od społeczeństwa z powodu klasztornej klauzury. Przyjmuję więc, że zapiski ksiąg pokutnych są nie tylko „importem” dawnych, klasycznych, iryjskich penitencjałów. Muszą one stanowić i stanowią owoc „misyjnego” i duszpasterskiego kontaktu z ludnością Galii, a zatem są w jakimś sensie odbiciem patologii społecznych i świadectwem sposobu życia.

Nakreślone wyżej podejście do zagadnienia analizy zapisek pozwoli na pełne wykorzystanie źródłowej relacji nie tylko w jej czysto prawnym „suchym” i prognostycznym aspekcie. Proponowany sposób interpretacji umożliwi wejście w średniowieczną rzeczywistość Galii, pozwoli spojrzeć na życie świeckich i ludzi Kościoła. Zapiski odsłonią bogactwo obyczajów, nieco sensacji; ukażą nędzę ówczesnego życia codziennego i udzielą informacji o społeczeństwie VIII i IX w.

## CLERICI I LAICI, CZYLI „KLERYKALNY” PUNKT WIDZENIA

O stulecia młodszy od skrybów piszących penitencjały mistrzowie scholastyki zwykli byli stosować metodę, którą streszcza zawołanie *frequenter distingua* — często różniaj! Autorzy penitencjałów także zastosowali tę metodę w stosunku do ludzi podlegających pokutnym zasadom kanonicznej jurysdykcji. To, co na pierwszy rzut oka charakteryzuje zapiski ksiąg pokutnych, to dychotomiczna wizja społeczna. Istotę dwudzielności społeczeństwa wyznaczają dwa rozłączne zbiory osób. *Clerici* — duchowni wszystkich stopni święceń wyższych (biskupi, kapłani, diakoni, subdiakoni), ci wszyscy, którzy mają niższe święcenia i kandydaci do święceń wyższych (*clerici* w ogólności) oraz wszyscy mnisi zwani *monachi*. Żeńską część monastyczną stanowią *sanctimoniales* i *puellae Deo sacratae*. O ile ten pierwszy rodzaj łatwo zidentyfikować jako

mniszki<sup>61</sup>, o tyle owe *puellae* to stan raczej nie znany Kościołowi XXI w. Nie znaczy to jednak, że nie można ich zidentyfikować. *Puellae* lub *virgines* to bardzo starożytna forma poświęcenia się Bogu, doskonale znana pierwotnemu Kościołowi Apostolskiemu<sup>62</sup>. Znana i praktykowana była troista forma egzystencji dorosłych kobiet w ówczesnym Kościele. Najpopularniejsza rola to żona, inna to wdowa, ostatnia to dziewica poświęcona Bogu. „Podobnie i kobieta: niezamężna i dziewica troszczy się o sprawę Pana, o to, by była święta i ciałem, i duchem”<sup>63</sup>. W odniesieniu zatem do Kościoła starożytnego i jego dalszej ewolucji instytucji, wdowy i dziewice to „starsze siostry” późniejszych mniszek i zakonnic. Jak widać starożytna instytucja *virgines* przetrwała do wczesnego średniowiecza, jednak zapiski penitencjałów jedynie odnotowują ich istnienie. Literatura przedmiotu podaje nieco informacji na temat organizacji życia sióstr u początków VIII w. Żeńskie wspólnoty przypominały organizacyjnie zgromadzenia kanoniczek, które żyły wedle reguły św. Benedykta lub św. Kolumbana. Z reguły jednak obyczaje wspólnot, których członkinie rekrutowały się z rodzin rycerskich, przypominały częściowo świeckie życie, do którego siostry przywykły zanim przekroczyły klasztorną furte<sup>64</sup>.

Pozostawiając dygresje o świętych kobietach, należy zaznaczyć, że przynależność do *ordo clericorum* determinowała surowość kary i pokuty, jakie spadały na winowajcę. Jej ciężar zależał oczywiście od popełnionego grzechu lub występku, a także od miejsca na drabinie kościelnej hierarchii, wyznaczonego przez posiadany stopień święceń. Ponieważ konstrukcja kasusów nie pozwala na ścisłe wyodrębnienie i stworzenie oddzielnego katalogu grzechów duchowieństwa *sensu largo*, dowody szczegółowe powyższej interpretacji znajdują się w ogólnym katalogu grzechów i kar.

Druga strona społeczeństwa — *laici* została przez pisarzy — spowiedników potraktowana łagodniej, lżejsze są kary, a jedyne rozróżnienie to zawód (chodzi w tym wypadku o wędrownych aktorów) oraz cenzus majątkowy.

„Odśrodkową”, kościelną i dwudzielną wizję społeczeństwa średniowiecznego odzwierciedloną w penitencjałach determinuje przede wszystkim mnisze i w tym sensie „klerykalne” środowisko, w którym powstały księgi pokutne. Poza tym pierwotnie księgi i idea pokutna były przeznaczone wyłącznie dla klasztornej wspólnoty braci (i sióstr). Nie dziwi zatem importowany z Irlandii, ale także dobrze znany na kontynencie sposób rozróżniania stopni święceń, przynależności do kleru świeckiego lub stanu duchownego. Nie zaskakuje też wyższa kara za ten sam zły uczynek dla duchownego niż dla osoby świeckiej.

<sup>61</sup> W połowie VII w. mniszki tworzyły raczej zgromadzenia na pół świeckie — przypominające organizacyjnie formę znaną jako kanoniczki. Por. G. Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale* [w:] *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, sous la direction de A. Fliche et V. Martin, t. XII, Paris 1959, *passim*.

<sup>62</sup> Pisany dużą literą Kościół Apostolski oznacza w tym kontekście Kościół pierwotny, pozostający pod przewodnictwem świętych apostołów, zwłaszcza zaś św. Pawła.

<sup>63</sup> 1 Kor 7,34. Wszystkie cytaty biblijne, na podstawie Biblii Tysiąclecia, wyd. III, Warszawa 1980.

<sup>64</sup> Por. E. Amman, *L'époque carolingienne*, [w:] *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, sous la direction de A. Fliche et V. Martin, t. VI, Paris 1947, s. 264.

## KATALOG WIN I KAR ZA GRZECHY

## Zabójstwo

„Si clericus homicidium fecerit et proximum suum occiderit, decem annis exsul pene-  
teat, (tres ex ipsis in pane et aqua, et) post hoc recipiatur in patriam, si bene egerit pe-  
nitentiam in pane et aqua, testimonio conprobatu episcopi vel sacerdotes, cum quo  
penetuit et cui commissus fuit, ut satisfaciat parentes eius, quem occidit, vicem filii  
reddit dicens: *Quaecumque vultis, faciam vobis*. Si autem non satisfaceret parentibus il-  
lius, numquam recipiatur in patriam, sed more Cain *vacuus et profugus est super ter-  
ram*”<sup>65</sup>. Niezależnie od kultury, cywilizacji czy czasów, w najogólniejszym odczuciu  
i odbiorze społecznym zabójstwo zalicza się do zbrodni. Jest to najbardziej przerażający  
z możliwych występów, gdyż jego skutki w sensie egzystencjalnym są nie do naprawie-  
nia. Odebranego życia nikt już nie wróci, na zabójcy zaś ciąży dożywotnie *odium*. Przy-  
toczona wyżej taryfa potwierdza tę prawdę. Odnosi się ona jednak w szczególny sposób  
do osoby duchownej (*clericus*), bez rozróżnienia stopnia święceń. Straszna i długotrwa-  
ła kara spaść winna według *Poenitentiale Burgundense* na duchownego winnego śmierci  
bliźniego. Ma on być wygnany z własnej ojczyzny<sup>66</sup> (chodzi tu o środowisko ludzi naj-  
bliższych: miejscowość, klasztor, parafię, region). Winien on na wygnaniu pościć przez  
trzy lata o chlebie i wodzie. Całość jednak powinna odbywać się pod nadzorem kapłana  
(„cum quo penetuit et cui commissus fuit”) nadzorującego ścisłość i prawidłowy cha-  
rakter praktyki pokutnej zabójcy. Następnie po upływie dziesięciu lat, jeśli pokutnik  
sprawował się dobrze i tylko wtedy, kiedy było na to świadectwo biskupa lub kapłana,  
duchowny — zabójca mógł wrócić do swoich. Warunkiem ostatecznym rekonyliacji  
było zapłacenie wergeldu (*vicem*) według taryfy prawa świeckiego. Istotnym społecznie  
aktem rekonyliacji była jego deklaracja pomocy rodzicom zabitego: „*quaecumque vul-  
tis faciam vobis*”. Wtedy, gdy pokutnik wszystko wykonał, otrzymywał rozgrzeszenie.  
W przypadku braku reakcji współczucia oraz chęci pomocy rodzicom i krewnym ofiary,  
na grzesznika spadała kara ostateczna. Tak zatwardziały grzesznik, choć wcześniej sam  
wiele przeszedł w dziesięcioletniej szkole pokuty był przepędzany z „ojczyzny” (*patria*).  
Miał odtąd *more Cain* „ukrywać się przed tobą [Bogiem i ludźmi — przyp. P. M.], i być  
tułaczem i zbiegiem na ziemi”<sup>67</sup>. W tym kontekście problem wygnania i pielgrzymki

<sup>65</sup> Bu, s. 5, c. 1. Analogiczne zapiski znajdują się w: Me1, V23, W10, s. 126, c. 1. Tekst cytowany jest w takiej formie, w jakiej zamieścił go wydawca, a więc z zachowaniem błędów i niepoprawności gramatycznych. Jediną różnicą w cytowanym zapisie jest występowanie litery „v”. W tekście wydawniczym pisownię „v” i „u” ujednolicono, proponując zapis tych liter w postaci „u”. Zatem wyraz *vacuus* zapisano jako *uacuus*. W cytatach biblijnych wplecionych do tekstu zachowana została wydawnicza forma ich wyodrębnienia w postaci pochylego druku [*italic*].

<sup>66</sup> Zagadnienie zakorzenienia we wspólnocie rodowej i sąsiedzkiej por. w: K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, *passim*.

<sup>67</sup> Rdz 4,14.



podjęła Hanna Zaremska. Pielgrzymowanie jest w perspektywie iryjskich penitencjałów formą pokuty, której obrazową, symboliczną i biblijną formę ma postać Kaina. Według *Poenitentiale Columbani* żaden zabójca nie mógł powrócić do ojczyzny i rodziny zanim nie zadośćuczynił rodzinie ofiary<sup>68</sup>. Raban Maur tak pisał w liście do biskupa Auxerre Hagobarda: „Uczyniwszy sąd nad Kainem i Ablem Bóg pokazał, że krewnobójstwo jest ohydłą zbrodnią i rzekł krewnobójcy: Przeklęty będziesz. I uczynił znak na nim, co oznacza, że zawsze żyć będzie skarżąc się i bojąc i nigdy nie zazna spokoju. Pielgrzymka jest więc wcieleniem w życie przekleństwa Kaina. Jako odwzorowanie kary zesłanej przez Boga na zabójcę Abła traktował ją kanon soboru w Moguncji (847 r.)”<sup>69</sup>. Autorka zauważa też, że banita i penitent ponosząc trud ucieczki, podróży czy wreszcie pielgrzymki, doznaje tym samym kary szczególnie dotkliwej, albowiem społeczeństwo średniowiecza ponad wszystko ceniło sobie stabilizację, osiadły tryb życia i zakorzenienie w sąsiedzkiej i krewniaczej społeczności. „Anonimowi autorzy *libelli poenitentiae* uważają pielgrzymkę za stan ciągłej przejściowości, włóczęgi bez odpoczynku”<sup>70</sup>. Nie ulega zatem wątpliwości, że kara jest dotkliwa, ponieważ pozbawia całkowicie winowajcę miru społecznego, usuwając go poza nawias prawa i wyrywając ze środowiska wspólnoty krewniaczej i sąsiedzkiej.

Analogiczny w swym brzmieniu jest przepis *Parisiense simplex*<sup>71</sup>. Jedyłą znaczącą odmianą jest użyte słowo *voluntarie*, a więc z własnej woli, chcący, celowo i z premedytacją. Wymiar kary jest taki sam. Mimo identycznej kary dziesięciu lat, nic nie wspomina o konieczności zadośćuczynienia bliskim. „Si quis autem clericus homicidium fecerit, X annus paeniteat, tres ex ipsis in pane et aqua, et si bene egerit, testimonium sacerdotis reconcilietur”<sup>72</sup>.

Duchownych — zabójców klasyfikuje według stopni święceń penitencjał z Sankt Gallen. „Si episcopus aut presbyter homicidium fecerit, XII annos relicto gradu suo in peregrinatione peniteat. Si diaconus aut monachus X annos. Si laicus aut femina, VII annos a vino et a carne abstinenceat et in anno semel ad altare accedat”<sup>73</sup>. Wyraźnie autor utworu rozróżnił wyższe stopnie święceń od niższych i stan zakonny, wyodrębnił także osoby świeckie i kobiety (świeckie). Wynika stąd jeszcze jeden ważny podział społeczny, który determinował postrzeganie świata i regulował porządek relacji międzyludzkich, to podział na mężczyzn i kobiety. O dwa lata przedłużył autor karę winowajcom biskupom i kapłanom. Zaleca się ponadto, aby wyżsi duchowni, na których ciążyło *odium* mordercy, udali się na pielgrzymkę po wcześniejszym złożeniu urzędu (*relicto gradu*).

<sup>68</sup> Por. H. Zaremska, *Banici w średniowiecznej Europie*, Warszawa 1993, s. 31.

<sup>69</sup> H. Zaremska, op. cit., s. 31. Oryginał cytowanego listu znajduje się w: *Monumenta Germaniae Historica. Concilia*, t. II, s. 196.

<sup>70</sup> H. Zaremska, op. cit., s. 34.

<sup>71</sup> Por. Pa, s. 6, c. 3.

<sup>72</sup> Sl, s. 6, c. 1.

<sup>73</sup> Sa, s. 8, c. 1.

Nie jest jasne, czy diakoni i mnisi mieli pielgrzymować czy też nie. Nie ma jasności, jaką pokutę mają odbywać przedstawiciele tych grup. Co do świeckich, to wystarczy, jeśli bez względu na płeć będą pościć i odbędą „staż pokutny”, stojąc przed kościołem lub w kruchcie podczas nabożeństw i mszy, z możliwością corocznego przystąpienia do ołtarza (*ad altare accedat*). Rozumiec to można jako okazję do przyjęcia komunii raz na rok, jednak bardziej prawdopodobna wydaje mi się teza, że chodzi w tym przypadku o sam wstęp w mury świątyni chrześcijańskiej.

Autor *Merseburgense b* zanotował obszernie to, co dotyczy zabójstwa dokonanego przez kapłana lub diakona. Taki zbrodniarz, bez względu na to, czy uczynek jego jest sprawą jawną, ma być złożony z pasterskiego urzędu i wcielony do grona pokutników słuchających (*inter audientes sit*)<sup>74</sup>. Za zabójstwo karać w ten sposób należy również ludzi bez święceń. Całość wzmacnia autor zapiski autorytetem apostoła Pawła: „żaden rozpustnik ani nieczysty, ani chciwiec — to jest bałwochwalca — nie ma dziedzictwa w królestwie Boga”<sup>75</sup>.

Najbardziej ogólny w tym kontekście, choć o trzy lata surowszy od cytowanego wyżej, jest penitencjał *Hubertense*. „Si quis clericus vel laicus homicidium commiserit, decem annis poeniteat communionem privatus; si vero bene egerit, testimonio sacerdotis reconcilietur et communionem accipiat”<sup>76</sup>. Przepis nie czyni żadnej różnicy w wymiarze kary dla świeckich i duchownych. Nic też nie mówi o szczegółach praktyki pokutnej. Pisarz położył jednak wyjątkowy akcent na eucharystyczny wymiar pokuty. Samo pozbawienie grzesznika komunii świętej i jedności z resztą wiernych w spożywaniu Chrystusowego ciała wydaje się być wyjątkowo dotkliwą formą duchowego cierpienia pokutnika. Za jedne z lżejszych i krótszych spośród przepisanych kar za zabójstwo trzeba byłoby uważać te, które wynoszą sześć i pięć lat: „Si quis autem homicidium fecerit, VI annos poeniteat, tribus ex his in pane et aqua; si bene egerit, testimonium sacerdotis reconcilietur”<sup>77</sup>. „Si laicus proximum suum occiderit, V annos poeniteat, III exul poeniteat”<sup>78</sup>. Jedną z najniższych kar dla świeckiego mordercy jest 40 dni zakazu wstępu do kościoła, z zastrzeżeniem wykonania jeszcze dalszej — dwudziestodniowej pokuty: „Qui occiderit hominem, XL dies abstineat se ab ecclesia et postea superscripta poenitentia agat”<sup>79</sup>.

Spośród wszystkich zebranych kanonów pokutnych odnoszących się do zabójstwa są i takie, które dotyczą zbrodni z premedytacją. „Si quis homicidium faciendum consenserit et factus fuerit, VII annos poeniteat, III ex ipsis in pane et aqua”<sup>80</sup>. *Hubertense* traktuje o sprawie, wyliczając tylko siedem lat pokuty, bez rozróżnienia na lata postu:

<sup>74</sup> Por. Me2, s. 174–175, c. 17.

<sup>75</sup> Ef 5,5.

<sup>76</sup> Hu, s. 8, c. 1.

<sup>77</sup> Ox I, s. 7, c. 1.

<sup>78</sup> Me1, s. 165, c. 141.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 166, c. 159.

<sup>80</sup> Pa, s. 10, c. 2. Ten sam wymiar kary stosują również zapisy: Ox I, s. 11, c. 3; Fl, s. 11, c. 3; Me1, V23, W10, s. 127, c. 3.

„(...) septem annis poeniteat”<sup>81</sup>. Można wnioskować, że cytowane wyżej zasady co do stosowania odpowiedniej kary za zabójstwo dotyczą osób świeckich. Duchowni bowiem za to samo przestępstwo, bez zaznaczenia wprawdzie, że dokonane z premedytacją, jak wynika z cytowanych wyżej zapisek, odbywali pokuty surowsze, to znaczy dłuższe o trzy do pięciu lat.

Nieco inaczej rzecz wygląda, jeśli do zabójstwa doszło przypadkiem lub niechcący. „Si quis vero homicidium casum fecerit, non volens, V annus peneteat, III in pane et aqua”<sup>82</sup>. Po pięć lat za nieumyślne zabójstwo przewidują *Poenientialia Hubertense* i *Sangallense simplex*: „Si quis vero homicidium casu fecerit, id est non volens, quinque annis poeniteat”<sup>83</sup>. „Si qui vero homicidium casu et non volendo fecerit tam clericus quam laicus, V annos absteat”<sup>84</sup>. Przepis z Sankt Gallen zrównuje w tym przypadku świeckich i duchownych i dostarcza więcej informacji co do rodzaju pokuty, którą miałyby stanowić jakaś forma postu (*absteat*). Spośród rodziny tekstów należących do *Poenientialia simplicia* surowszy wymiar kary ferują: *Parisiense simplex* i *Oxonienne I*<sup>85</sup> oraz odmiana *Burgundense*. Postulatem jest tam kara siedmiu lat pokuty, z czego trzy stanowi post o chlebie i wodzie.

Kościół równie bezwzględnie karał występki w sferze mentalnej i wolitywnej. Duchowni chrześcijańscy wierni zasadzie integralności wszystkich płaszczyzn człowieczego bytu, a więc ciała, duszy, umysłu i woli, nie zapomnieli o słowach Jezusa wypowiedzianych podczas kazania na górze: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj; a kto by się dopuścił zabójstwa podlega sądowi. A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi”. „Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa”<sup>86</sup>.

Szczegółowe badanie penitenta podczas spowiedzi miało również dotknąć i oczyścić bardzo intymną sferę planów, zamiarów, poruszeń umysłu i emocji. „Si autem voluerit et non potuit, III annos peneteat”<sup>87</sup>. Analogicznie trzy lata za chęć zabójstwa, jego postanowienie bez wykonania zamiaru, notują inne kodeksy<sup>88</sup>. Nieco inaczej rzecz wygląda w zapisach: „Si quis ad homicidium faciendum consenserit et non factus fuerit, III annus peneteat, II in pane et aqua”. „Si quis autem voluit [occidere — przyp. P.M.] et non potuit, tribus annis peniteat, unum ex his in pane et aqua”<sup>89</sup>.

<sup>81</sup> Hu, s. 12, c. 3.

<sup>82</sup> Bo, s. 9, c. 4. Analogicznie traktują ten kasus: Bu, s. 9, c. 2; Sl, s. 10, c. 2; Me1, V23, W10, s. 127, c. 2. Z tą jednakże odmianą, że *Poenientiale Vaticanum* obniża karę pokuty o chlebie i wodzie do dwóch lat.

<sup>83</sup> Hu, s. 12, c. 2.

<sup>84</sup> Sa, s. 12, c. 2.

<sup>85</sup> Por. Pa, s. 10, c. 2 i Ox II, s. 11, c. 2.

<sup>86</sup> Mt 5,21–22; 15,19.

<sup>87</sup> Bu, s. 9, c. 3.

<sup>88</sup> Por. Pa, s. 10, c. 2; Ox I, s. 11, c. 3; Hu, s. 12, c. 3; Sa, s. 12, c. 2; Me1, V23, W10, s. 127, c. 3.

<sup>89</sup> Bo, s. 9, c. 5 i Sl. s. 10, c. 3.

Osobną kategorię wśród morderców stanowią truciele. Dodatek *Merseburgense* zaleca karać ich siedmioletnią lub dłuższą pokutą. „Si quis per poculum vel per artem mala aliqua, VII annos peneteat aut plus”<sup>90</sup>. Analogicznie: „Si quis veneficio aliquem perdiderit, VII annos peneteat, III ex his in pane et aqua”<sup>91</sup>. Nie wiadomo, kim są ci, którzy sporządzali wymienione trucizny. Na pewno byli to ludzie posiadający odpowiednią wiedzę, być może medycy, zielarze, znachorzy.

Najciekawszym pod względem treści jest w tej materii *Poenitentiale Oxoniense II*. Traktuje on bowiem o zabójstwie dokonanym *in expeditione* oraz *in pace*. „Si quis autem aliquis in expeditionem occidit hominem sine causa, ieiuniet ebdomada XXII. Si autem forsitan se defendendum aut parentes suos aut familias suas occidit aliquis, ille non est reus. Si voluerit ieiuniare, illius est potestatem, quia coactus hoc fecit”<sup>92</sup>. Cytowany przepis mówi najwięcej ze wszystkich o realiach epoki. Zawierają się w nim przekazy o wojnie, wyprawach wojennych, związanym z wojną bezwzględny okrucieństwie i mordowaniu ludzi bez powodu (*sine causa*). Oczywiście nic w tym odkrywczego, są przecież inne źródła ukazujące groźę i okrucieństwo tamtych czasów. Przepis pokutny zawiera jednak istotne dane pozwalające na oddanie napięcia ówczesnych ludzi — wojowników, których dręczyło sumienie z powodu okrucieństwa, jakiego dopuścili w czasie wyprawy wojennej. Wojna jako integralny element rzeczywistości jawi się tu w kontekście osobistej odpowiedzialności za dokonany okrutny czyn. Marc Bloch zauważył, że w tym okresie „całe społeczeństwo od góry do dołu przeniknięte było chęcią czynienia gwałtu lub obawą przed nim”<sup>93</sup>. Wyrzutom sumienia i poczuciu winy zaradzić miała (lekka w stosunku do wyżej cytowanych przepisów) pokuta 22 tygodni postu. To chyba także próba odpowiedzi Kościoła na uwikłanie człowieka w epokę gwałtu i wzajemnych zależności, które nie pozwalały na bycie istotą niezaangażowaną i stojącą z boku. Analogiczny zapis znajduje się w dodatku do kodeksu *Merseburgense a*: „Si quis per iussionem domini sui hominem occiderit, XL dies ieiunit, et qui occiderit in publico bello cum rege, XXX dies peneteat”<sup>94</sup>. Łagodność naznaczonej pokuty dla tych, którzy zadają śmierć z pańskiego rozkazu i dla tych, którzy walczą w regularnej wojnie, nie dziwi. Kościół bowiem w przepisach dyscyplinarnych musiał wziąć pod uwagę okoliczności epoki i wynikające z nich społeczne uwarunkowania. O ile bowiem hrabia walczył dla własnej korzyści, sławy (i przyjemności), o tyle jego sługa, pacholek czy rycerz związany więzami wierności i posłuszeństwa na wojenną wyprawę iść musi. A na wojnie okrucieństwo, śmierć, rzeź, gwałt i grabież to chleb powszedni, dopiero potem przychodzi opamiętanie i wyrzuty sumienia. Zalecenie dla spowiedników, co do postępowania z „zawodowymi wojownikami” było następujące: „De eos, qui ad pugnam vadit et penitentiam quaerit. Qui ad bellum expeditionem vadit, si promiserit, ut peniten-

<sup>90</sup> Me1, s. 166, c. 161.

<sup>91</sup> Me1, V23, W10, s. 128, cc. 9, 10.

<sup>92</sup> Ox II, s. 191, c. 5.

<sup>93</sup> M. Bloch, *Spółeczeństwo feudalne*, Warszawa 1981, s. 441.

<sup>94</sup> Me1, s. 166, c. 160. Analogicznie: Me1, V23, W10, s. 155, cc. 98, 87.

tiam agat, suscipite eum. Qui sic suscipiuntur is talis quasi iam de exitum de hoc seculo. Cum hoc autem reversi fuerint de pugna ad domum, confiteantur peccata sua cuiusque peccatum penitentiam accipiant”<sup>95</sup>. Zupełnie inaczej wygląda sprawa, którą nazwać można według dzisiejszej nomenklatury obroną konieczną. W tym wypadku jest jasne, że człowiek ma obowiązek bronić siebie, bliskich i majątku nawet za cenę życia najeźdźcy. Zabijając agresora, broniący się człowiek nie jest niczemu winien i jego prywatną inicjatywą jest to, czy zechce (a może — *illius est potestatem*) Bogu to wynagrodzić poprzez post. To także ciekawy przyczynek odsłaniający pewnego rodzaju finalną refleksję ówczesnych ludzi Kościoła nad przemocą podczas wojny i koniecznością określenia pewnej postawy co do potępienia różnych form agresji i usprawiedliwienia tych, którzy znaleźli się w położeniu bez wyjścia i możliwości wyboru.

„Si quis autem occidit hominem in pace et non fuerit turbatus propter homicidii causam aut occansionem aut avaritate res eius capiat, ille ieiuniet ebdomada XXVIII. Sic tamen res eius, que occidit, reddat uxori vel filiis eius et praetium sanguinis eius tantum, quantum consuetudo loci est, quem occidit quia nihil sic deus requirit quomodo sanguinem hominis, quia secundum imaginem dei creatus est homo. Sicut enim ipse dominus dicens ad sanctissimo Noe: *Etenim vestrum sanguinem et animarum vestrarum requiram de manu omnium bestiarum*. Si enim de manibus bestiarum requirere dixit deus, quibus magis *de manu hominum* requirit sanguinem, cui mandavit dicens: *Non occides*”<sup>96</sup>. To druga ciekawa zapiska traktująca tym razem o zabójstwie w czasie pokoju. Pokuta dla zabójcy jest nad wyraz łagodna. W porównaniu do cytowanych wyżej kar, 28 tygodni postu, jakie autor zaleca, przy założeniu, że zbrodniarz nigdy przedtem nie był sądzony za zabójstwo, ani nie odznaczał się pychą i skłonnością do występku, jest niewiarygodnie lekką karą. Winowajca ma zwrócić rodzinie rzeczy zabitego, zapłacić należny wergeld wedle tego, co przewiduje miejscowy zwyczaj (*tantum, quantum consuetudo loci est*). Wydaje się więc, że prawodawca kościelny przesunął w tym miejscu wyraźnie akcent, kładąc nacisk bardziej na zadośćuczynienie cywilne i społeczne (wergeld i zwrot rzeczy zabitego) niż na skomplikowaną, uciążliwą długofalową formę rozbudowanych ćwiczeń ascetycznych. Pisarz nie pożałował sobie atramentu i karty, dając jednocześnie wyraz pięknej afirmacji życia i istnienia. Upatrując w każdym stworzeniu Bożej iskry, uznał życie za najcenniejszy boski dar. Widać różnicę między suchymi, kazuistycznymi sformułowaniami cytowanymi poprzednio a pięknem i bogactwem biblijnej retoryki pisarza *Oxoniense II*. Jako jedyny bowiem podał on odpowiedź na pytanie, dlaczego właściwie nie wolno zabijać innych ludzi. „Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie — upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego — o życie brata”<sup>97</sup>. „Nie będziesz zabijał”<sup>98</sup>. Oto w piękny biblijny sposób

<sup>95</sup> Ox II, s. 198, c. 45.

<sup>96</sup> Ibidem, s. 192, c. 6.

<sup>97</sup> Rdz 9,5.

<sup>98</sup> Wj 20,13.

otrzymaliśmy pozytywny wykład piątego przykazania. Krew jest nośnikiem życia, to znaczy istnienia — Bożej iskry przez Boga danej i tym samym do Boga tylko należącej. Ten, kto dopuszcza się zabójstwa, grzeszy ciężko, ponieważ jest świętokradcą Bożej mocy ożywiania i uśmiercania. Jak widać przestępstwo i zbrodnia przeciw życiu mogą mieć różnoraki charakter i odznaczają się wielopłaszczyznowością, przechodząc od zamysłu, planu, poruszenia emocji do działania i nieszczęścia. Metafizyczna idea istnienia nakreślona przez mnicha prawodawcę, emanując głębokim przekonaniem o nieuchronności Bożej sprawiedliwości i sądu, nie pozostawia żadnych wątpliwości co do jednoznacznej oceny i nieodwracalnego charakteru zabójstwa, bez względu na jego okoliczności i charakter.

### Stosunek do dzieci i dzieciobójstwo

Do grzechów przeciwko ludzkiemu życiu zaliczyć trzeba też liczne przypadki nieumyślnego zaduszenia małych dzieci przez rodziców. Stosunkowo dużo punktów penitencjałów traktuje o tym problemie. „Si quis clericus vel uxor sua infantem oppresserit, III annos peniteat, unum ex his in pane et aqua”<sup>99</sup>. Zapiski penitencjałów pozwalają dowiedzieć się czegoś także o stosunku ludzi średniowiecza do najmłodszego pokolenia. Notowane wyżej *oppressio*, czyli zaduszenie, zagniecenie na śmierć, małego dziecka dokonywane przez dorosłych, wynikało najczęściej z praktyki spania rodziny w jednym łóżku. „Rodzice duszą dzieci pod ciężką odzieżą albo w łóżku”<sup>100</sup>. Wysoka śmiertelność dzieci nie była zatem dziełem wyłącznie głodu i chorób, często śmierć dziecka była dziełem przypadku, a wydaje się, że jeszcze częściej stanowiła ona tragiczny skutek kompletnego braku troski o najmłodszych. *Poenitalia Floriacense* i *Hubertense* notują bowiem obostrzenia dla tych, którzy nie tylko nie dbali o dziecko (*neglegentia*), ale zadusili je *per ebrietatem*, czyli w twardym pijackim śnie. „Si quis per ebrietatem aut probria neglegentia oppraessus fuerit, V annus peniteat, II ex his in pane et aqua”<sup>101</sup>. Taki występki karano zatem o dwa lata dłuższą pokutą i o rok dłuższym postem o chlebie i wodzie. Ciekawe wydaje się być to, że *en bloc* dłuższą pokutę odbyć mieli rodzice, którzy zaniedbali własne obowiązki i troskę o dziecko w sensie czysto opiekuńczym, niż ci, którzy zadusili własne dziecko, nie zadbawszy wcześniej o jego przynależność do Kościoła i wieczny żywot wśród zbawionych. Trzyletnią pokutę, w tym rok o chlebie i wodzie oraz dwa lata bez mięsa i wina, przewidują taryfy pokutne dla tych rodziców, którzy zadusili dziecko jeszcze nieochrzczone. „Si qua mulier infantem oppresserit per neglegentiam sine baptismo, III annos peniteat, I ex his in pane

<sup>99</sup> Bu, s. 29, c. 19; por. także: Bo, s. 29, c. 17; Pa, s. 30, c. 11; Sl, s. 30, c. 18; Ox I, s. 31, c. 14; Me1, s. 131, c. 18.

<sup>100</sup> P. Riché, *Życie codzienne w państwie Karola Wielkiego*, Warszawa 1979, s. 53.

<sup>101</sup> Fl, s. 31, c. 18; Hu, s. 32, c. 19.

et aqua, II sine carne et vino<sup>102</sup>. Rozróżnić też należy przypadki nie tylko uduszenia dziecka ochrzczonego i nieochrzczonego. *Oxoniense II* nieco surowiej traktuje zaduszenie własnego — rodzzonego dziecka przez pijaną matkę: „De eam, qui aebriam suffogit infan-tem. Si mulier ebria suffogit infan-tem fideles per neglegentiam suam, illa ieiuniet ebdomada XX. Si autem huc gentilem fuit, ieiuniet ebdomada XXXV<sup>103</sup>. Tak więc za zabójstwo — uduszenie dziecka nieochrzczonego należało wyznaczyć (co do zasady) dużo wyższą karę.

Badanie zapisek odnoszących się do najmłodszych dzieci nie kończy się oczywiście na przypadkowych wydarzeniach. Taryfy pokutne traktują o wyrodnym rodzicach, zwłaszcza matkach dzieciobójczyniach. „Si quis infan-tem gentilem obpresserit, tres annos poeniteat, si vero nolens II<sup>104</sup>. Kanon wyraźnie rozróżnia dzieciobójstwo (uduszenie) karane trzyletnią pokutą od uduszenia dziecka przypadkiem. Najsurowszą karę ponieść winna dzieciobójczyni według przepisu zamieszczonego w dodatku do *Merseburgense a*: „Si quis matrem filium suum occiderit, XV annos peneteat et numquam mutet nisi die dominico. Mulier pauperina VII annos peneteat<sup>105</sup>. Surowość pokuty i nieustannej żaloby po zabitym dziecku ustaje dla pokutującej matki jedynie w niedzielę. Jedyną okolicznością łagodzącą karę z 15 do 7 lat jest bieda kobiety. Przepis kościelny stanowi tym samym pewnego rodzaju manifest władzy duchownej, która uznaje marność i biedę ludzkiej egzystencji, proponuje ulgową taryfę i nie zabrania pojednać się z Bogiem. Łagodniej traktuje dzieciobójczynie *Oxoniense II*: „De eam, qui gentilem suffugaverit infan-tem volendo, illa ieiuniet ebdomada XL cum lacrimis et gemitum<sup>106</sup>. Kobieta, która wyda na świat dziecko, ale ze strachu przed oskarżeniem ze strony męża o niewierność ukryje je i zagłodzi, powinna pościć 35 tygodni<sup>107</sup>. Zupełnie łagodnie i z wyrozumiałością traktują przepisy pokutne te matki, które uprowadzone w niewolę, padły ofiarą przemocy i musiały porzucić dzieci z powodu niemożności ich wychowania i wykarmienia. „Si mulier ab hoste rapta infan-tem suum invitum proicit vel que non potest stare aut nutrire, non est culpanda, se <d> tamen III ebdomadas peneteat<sup>108</sup>. Równie łagodnie traktowane mają być te niewiasty, które urodziły dziecko w niewoli. Za porzucenie takiego dziecka, kobieta pokutować ma tyle dni, ile sama uważa<sup>109</sup>. Domyślać się tylko można intencji prawodawcy, który mógł rozumieć, że dziecko to było raczej skutkiem zadanego kobiecie gwałtu niż zajścia w ciążę przed uprowadzeniem.

<sup>102</sup> V23, s. 131, c. 21; analogicznie: W10, s. 131, c. 22.

<sup>103</sup> Ox II, s. 196, c. 29.

<sup>104</sup> Hu, s. 133, c. 50.

<sup>105</sup> Me1, s. 166, cc. 162–163.

<sup>106</sup> Ox II, s. 196, c. 30.

<sup>107</sup> Por. Ox II, s. 196, c. 34.

<sup>108</sup> Me1, s. 159, c. 115; analogicznie: Ox II, s. 196, c. 34.

<sup>109</sup> Ox II, s. 196, c. 31.

Jednak kobieta, która urodzi w niewoli dziecko, porzuci je, po czym znów przygarnie, nakarmi i powtórnie porzuci dostaje za pokutę 28 dni postu<sup>110</sup>.

Analiza pokutnych taryf, odnoszących się do losów niemowląt we frankijskim średniowieczu, dowodzi smutnej rzeczywistości wczesnego dzieciństwa, którego przetrwanie było dla dziecka prawdziwą loterią. Jak bowiem wspomniano wcześniej, nie tylko czynniki znane z opracowań tematu, jak: głód, zimno, brak higieny czy choroby, zagrażały niemowlętom. Bezpośrednim zagrożeniem ich życia były warunki bytowe i zwyczaj spania z dorosłymi. Największe zagrożenie stanowili dla swoich dzieci rodzice powodujący śmierć swojego potomstwa przez sen, zaniedbanie, pijaństwo, wreszcie, co chyba najokrutniejsze, przez przypadek<sup>111</sup>.

Nie do pozazdrosczenia był też los, rola i sposób obchodzenia się z kobietami w czasach średniowiecza. Bieda, brak żywności i środków do wykarmienia i wychowania dziecka, wojna, gwałt, niewola i strach przed mężem były okolicznościami popychającymi kobiety do popełniania zbrodni *contra naturam*.

### Samookaleczenie

Kodeksy należące do *Poenitentia simplia* wspominają o konieczności karania wypadków samookaleczenia. „Si quis quodlibet membrum truncaverit, III annos peneteat, unum ex his in pane et aqua”<sup>112</sup>. Mniej surowo, bo zaledwie roczną pokutą, zaleca karać kodeks *Sangallense simplex*<sup>113</sup>. Surowszą, pięcioletnią karę nakłada kodeks *Boggiense*<sup>114</sup>.

Zastanawiające są tego typu zapiski. Po pierwsze, stanowią one dowód chrześcijańskiej antropologicznej idei obrony integralności ludzkiej osoby w jej wymiarze cielesnym. Pytanie rodzące się podczas lektury takich kanonów może dotyczyć motywacji dobrowolnego okaleczenia. Czy miałyby ono być wynikiem zabiegów ówczesnej medycyny (amputacja)? Raczej nie, gdyż nie ma tu elementu dobrowolności (*voluntarie*). Sądzę, że należy wziąć pod uwagę inne okoliczności. W czasach biedy, braku żywności, przy skromnych środkach do życia, sposobem na zarobek jest żebranie. Im gorsza dola i wygląd żebraka, tym większa szansa na wzbudzenie litości i otrzymanie jałmużny. Można zatem domniemywać, że chodzi tu raczej o samookaleczenie będące wynikiem premedytacji niż objawem jakiejś formy autoagresji czy ingerencji medycznej. Bez względu na faktyczną przyczynę samookaleczenia, Kościół nie tylko zabrania takich czynów, ale także zabrania wyświęcać na kapłana tych, którzy są okaleczeni z własnej woli. „Si quis quolibet membrum voluntarie sibi truncaverit, tribus annis

<sup>110</sup> Ibidem, s. 196, c. 32.

<sup>111</sup> O surowości wychowania i powijakach, które udręczały dzieci równie mocno, jak bieda i głód opowiada P. Riché, *Edukacja i kultura...*, s. 456–457.

<sup>112</sup> Bu, s. 29, c. 21. Analogicznie: Pa, s. 30, c. 13; Sl, s. 30, c. 19; Ox I, s. 31, c. 16; Fl, s. 31, c. 49; Me1, s. 131; c. 19; V23 i W10, s. 131, c. 24.

<sup>113</sup> Por. Sa, s. 32, c. 12.

<sup>114</sup> Bo, s. 29, c. 19.



poeniteat et ad sacerdotium non accedat”<sup>115</sup>. W tym kontekście można rozumieć przepis prawny i przeszkodę do przyjęcia święceń w inny sposób. Może chodzić tu o rzezańców. Kanon I soboru w Nicei (325 r.) tak traktuje: „Jeśli ktoś został okaleczony przez lekarzy podczas choroby lub wykastrowany przez barbarzyńców, ten niech pozostanie w gronie duchownych. Lecz ten, kto będąc dobrego zdrowia, sam siebie pozbawił męskości, powinien zostać wykluczony z grona duchownych, do którego należał. Od tej chwili nie należy wyświęcać żadnego z tych, którzy w ten sposób postępują. Jest jednak oczywiste, że to, co powiedziano wyżej, dotyczy tylko tych, którzy uczynili to celowo i którzy sami chcieli się okaleczyć. Ci, którzy zostali okaleczeni przez barbarzyńców albo przez swoich panów, a uważani są za godnych, mogą, zgodnie z kanonem, zostać do stanu duchownego dopuszczeni”<sup>116</sup>. O ile wcześniejsze przypuszczenia na temat „żebraczych” przyczyn samookaleczenia były hipotetyczne, o tyle w świetle kanonu soborowego, znanego przecież ówczesnym duchownym, sprawa wydaje się rozjaśniać. Zapiska może zatem dotyczyć przypadków kastracji, praktyki w czasach merowińskich i karolińskich wcale nie zapomnianej. Co do innych członków ciała ludzkiego możemy się tylko domyślać, czy ich pozbawienie było przeszkodą do święceń. Było nią na pewno obcięcie którejkolwiek części ciała z własnej woli<sup>117</sup>.

### Kradzież

Kradzież i występki przeciwko cudzej własności należą chyba do najpowszechniejszych przestępstw w każdej epoce dziejów ludzkości. Nie istnieje chyba wśród historycznych pomników prawa taka kodyfikacja, która nie uwzględniałaby wypadków rabunku, kradzieży i włamania.

Do najpopularniejszych kanonów pokutnych należy *furtum capitale* oraz włamanie. „Si quis furtum capitale commiserit, id est quadrupede vel casas effregerit aut quolibet meliore praesidio furaverit, VII annos peniteat, III ex his in pane et aqua. Qui vero de minoribus rebus furtum fecerit, III annos peniteat et quod furaverit, si potest reddat”<sup>118</sup>. Przepis jasno definiuje istotę *furtum capitale*. Jest to kradzież zwierzęcia domowego, wymienia się ją łącznie z włamaniem, choć dużo prościej zabrać takie zwierzę z pastwiska, gdy pasterz źle pilnuje stada. Rozróżnia się też kradzież rzeczy większych i mniejszych, a więc mniej i bardziej cennych. Wymiar kary zależny jest więc przede wszystkim od wartości skradzionej rzeczy. Jednocześnie Kościół kładzie szczególny na-

<sup>115</sup> Hu, s. 32, c. 21.

<sup>116</sup> *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. I (325–787), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 27.

<sup>117</sup> Szerzej na temat rzezańców i wszelkich innych przeszkód w uzyskaniu święceń traktuje G. Le Bras, op. cit., s. 156.

<sup>118</sup> Pa, s. 14, c. 6. Analogicznie: Bu, s. 13, c. 7; Sl, s. 14, c. 7; Ox I, s. 15, c. 5; Fl, s. 15, c. 7; Hu, s. 8, c. 16.

cisk na zwrot (*si potest*) właścicielowi skradzionego majątku. Dwa lata mniej winni pokutować za te same czyny złodzieje wedle *Merseburgense b*<sup>119</sup>, jednak i oni mają pościć o chlebie i wodzie przez trzy lata. Zupełnie łagodnie w stosunku do cytowanych wyżej taryf, zaleca karać złodziei *Poenitentiale Sangallense simplex*, ponieważ przewiduje tylko trzy lata pokuty za kradzież wartościowszego majątku i dwa — za mniej wartościowe przedmioty. Co ciekawe, raz na rok wolno było pokutującemu złodziejowi przystąpić do komunii. „*Si quis furtum commiserit, id est quadrupedia aut domus effregerit et furaverit, III annos et semel in anno ad communionem accedat. Si vero de minoribus furtum fecerit, II annos*”<sup>120</sup>.

Również w przypadku kradzieży Kościół, biorąc pod uwagę okoliczności i sytuację złodzieja, dał wyraz nie tylko trosce o duszę, ale i o wymiar należytą kary. Jeżeli czyn został dokonany z głodu lub nagości, zaś skradzione rzeczy to jedzenie i ubranie, czyli środki mające na celu zaspokojenie głodu i przyodzianie nędzarza, wówczas pokuta była dużo łżejsza. „*Si quis per necessitatem furaberit cibaria aut vestis sive quadrupedia propter famem vel nuditatem XL dies peneteat*”<sup>121</sup>. Ludzi przymuszonych do kradzieży głodem i nagością najłagodniej traktuje *Oxonienese II*. Zaleca, aby pokutowali tylko trzy tygodnie, jeśli zaś zwrócili skradzione rzeczy — wówczas pokuta ich już nie dotyczy<sup>122</sup>. Ci, którzy ukradli coś z chciwości (*per avaritiam*) poszczą przez 22 tygodnie, jeśli zaś zwrócili skradzioną rzecz, wówczas tylko sześć<sup>123</sup>. Sprawa wygląda inaczej, jeśli przedmiotem kradzieży są niektóre zwierzęta domowe. „*De eos, qui caballum aut bovem aut iuvenum aut vacca domita, dupliciter ieuniet quam illi, qui cibaria furavit aut pecoram. Qui tota familia de famem negavit, qui iugum errentem dissipavit*”<sup>124</sup>. Wymienione tu: koń, wół, cielę i ujarzmiona lub udomowiona jałowka to inwentarz żywy chłopskiej zagrody, świadectwo codziennego życia i hodowli tamtych czasów. Zapiska ukazuje domowe zwierzęta szczególnie chronione przez prawo. Ponieważ stają one w zaprzęgu do pracy, są w równym stopniu co ich właściciel żywicielami rodziny. Ktokolwiek pozbawia człowieka zwierząt pociągowych, naraża bliźniego i jego najbliższych na głód. Stąd właśnie wynika podwójny wymiar kary.

Ostatnim rodzajem grzechu przeciw własności, będącym jednocześnie świętokradztwem, była kradzież wyposażenia kościelnego. „*Si quis de ministerio ecclesiae fraudaverit, id est vasa altaris, pallas vel sindonem subtractum vendiderit, Iudae similis aestimabitur. Si sacerdos est, communione privetur, VII annis poenitentiam agat. Si vero aream domus vel familias similiter, et si pallas vel vela et mortuos exinde cooperuerit,*

<sup>119</sup> Me2, s. 175, c. 21.

<sup>120</sup> Sa, s. 16. c. 5.

<sup>121</sup> Me1, s. 135, c. 21. Analogicznie z dodaniem „*primo omnium reddat*” — V23, W10, s. 135, c. 36.

<sup>122</sup> Ox. II, s. 195, c. 20.

<sup>123</sup> Ibidem, s. 195, c. 21.

<sup>124</sup> Ibidem.

tribus annis poeniteat. Clericus vero vel monachus annis quinque subtractis vel venditis rebus, sed nec ad vela ecclesiae quis manus tergere praesumat”<sup>125</sup>. Ukraść i sprzedać można było z kościoła prawie wszystko: kielich (*vasa altaris*), wszelkiego rodzaju obrusy i nakrycia ołtarzowe oraz ręcznik służący do wytarcia rąk po *lavabo*. Z notowanego przypadku widać, że największym powodzeniem wśród złodziei (duchownych i mniichów) cieszyły się tkaniny. Chyba dlatego, że najłatwiej je było wynieść (możliwość złożenia i ukrycia pod ubraniem), łatwo również było je odsprzedać, ponieważ były to mniej rozpoznawalne i trudniejsze do identyfikacji przedmioty niż kielich czy inne wyroby złotnicze. Surowa kara i *odium* świętokradcy — Judasza (*Iudae similis aestimabitur*) stanowiły ostrzeżenie dla potencjalnych złodziei i defraudantów kościelnej własności.

### Okradanie grobów

„Si quis sepulcri violator fuerit, V annos peniteat, III ex his in pane et aqua”<sup>126</sup>. Nad sprawą włamań do grobu warto się chwilę zastanowić. Taryfę można zinterpretować na kilka sposobów. Po pierwsze, jest ona typową karą za grzech. Ciężar kary spowodowany jest przede wszystkim ohydą samego czynu naruszenia spokoju zmarłych i pogwałcenia świętego miru kościoła i cmentarza. Nie wiemy, czy złodzieje włamuja się do grobowców w samym kościele. Chodzi raczej o rozkopywanie grobów położonych na cmentarzu przy świątyni, a więc na poświęconej ziemi. Wymiar czynu ma więc także charakter świętokradztwa (*sacrilegium*) i jako takie musiało być karane dolegliwą i długotrwałą pokutą. Rabusie grobów są znani już od czasów starożytnych. W galijskiej rzeczywistości VIII i IX w. okradający grobowce mógłby tylko śnić o skarbach piramid i Doliny Królów. Mógłby, gdyby miał taką wiedzę. Złodziej, o którym mowa, szedł po niepewną zdobycz, coś z gorszego gatunku ozdób, być może monetę, jakiś metalowy element, ewentualnie skorupę garnka. Nic cennego w przeciętnym grobie nie mógł znaleźć. Zapis źródłowy może być w tym kontekście dowodem ludzkiej pazerności i chciwości, ale także potwierdzeniem zjawiska dokuczliwej biedy gnębiącej ludność tamtych czasów.

### Ucisk, bezprawie i najazdy

Świadectwem złych obyczajów, ucisku i, ogólnie rzecz ujmując, prawa pięści są wszelkiego rodzaju wzmianki traktujące o wydzieraniu cudzej własności siłą, podstępem, bezprawiem i podczas najazdu. Grabież, najazdy i ucisk łączą się w najściślejszy sposób z wojną.

<sup>125</sup> Hu, s. 60, c. 45. Analogicznie: Bu, s. 57, c. 41; Bo, s. 57, c. 37; Pa, s. 58, c. 33; Ox I, s. 59, c. 36; Fl, s. 59, c. 38; Sa, s. 60, c. 24; Me2, s. 173, c. 1.

<sup>126</sup> Bu, s. 25, c. 22. Analogicznie: Bo, s. 25, c. 14; Pa, s. 26, c. 9; Sl, s. 26, c. 14; Ox I, s. 27, c. 12; Fl, s. 27, c. 14; Hu, s. 28, c. 16; Me1, V23 i W10, s. 130, cc. 15, 17, 18.

„Prawdziwą i jedyną pobudką do wojny jest żądza kradzieży: porywa się bydło i plony, sprzęty, a nawet deski i gwoździe; niezczędzono też kościołów i brano jeńców”<sup>127</sup>.

Biorąc pod opiekę najuboższych, Kościół usiłował ukrócić bezbożność tego rodzaju czynów, karząc je trzyletnią pokutą, w tym rokiem postu o chlebie i wodzie. Całość uzupełnić miały czyny miłosierdzia i jałmużna. „De oppressione pauperum. Si quis per potestatem aut quolibet ingenio vel malo ordine res alienas tulerit aut invaserit, tribus annis poeniteat et res male oblatas perdat et eleemosynas faciat”<sup>128</sup>.

Jest to ciekawe świadectwo międzyludzkich stosunków epoki oraz praw czy raczej bezprawia, wynikającego z różnic stanowych. O ile jednak złe traktowanie poddanych nie musiało nikogo strasznie gorszyć (była to przecież rzecz zupełnie naturalna, jak naturalne były najazdy i kruchość ludzkiej egzystencji), o tyle inne dokonania hrabiów i znaczniejszego rycerstwa nie mogły ująć płazem w oczach Kościoła, a w wypadku *Sitz im Leben* źródeł — w opinii kleru zakonnego.

„Si quis monasteria spoliant, III annos peneteat, I ex his in pane et aqua, II sine carne et vino, et omnia, quae subtrahit, det pauperibus”<sup>129</sup>. Najazd i złupienie klasztoru to nie było jaki wyczyn i to nie w sensie kościelnej wizji świętokradztwa. Z czysto „organizacyjnego” punktu widzenia, to już wyprawa, na którą mógł poważać się nie było kto. Zazwyczaj hrabia lub biskup, którzy mieli jakieś zadrażnienia z lokalnym opatem, dokonywali takich wyczynów, nie bez ryzyka, że ich dobra padną ofiarą przeciwuderzenia ze strony klasztoru. Mimo to złupić klasztor nie było łatwo. Potrzebni byli uzbrojeni i gotowi do walki ludzie, konie gwarantujące szybkość manewru, zaskoczenie i ucieczkę z łupem, albo wozy i obstawa, która mogłaby obronić zdobycz przed próbami odbicia, gdy opat otrząśnie się z zaskoczenia lub wyswobodzi z więzów. Była to wyprawa wymagająca dużych nakładów materialnych i nic dziwnego, że zorganizować ją mógł ten, kto miał na to środki finansowe (biskup), albo ten, kto swoim autorytetem rycerza, nieustraszonego i dobrego wojownika mógł zagwarantować godziwy udział w łupach i powodzenie akcji (hrabia lub możny szlachcic)<sup>130</sup>. Tak czy inaczej klasztor i jego bogactwo: złoto, cenne przedmioty, zapasy żywności i furażu, narzędzia, wreszcie relikwie to wspinały cel ataku i wyjątkowe źródło szybkiego i łatwego zysku. Zastanawiające w tym tekście jest tylko to, że autor penitencjału zalecił, aby zrabowane przedmioty oddać biednym. Tu należałoby zachować rozsądny metodologiczny dystans, ponieważ sam gest jest piękny i chrześcijański. Rzeczywistość i realia epoki nakazywałyby raczej wierzyć w rychłą kontrakcję ze strony opata i próbę odzyskania zrabowanych dóbr, które należały już do biednych braci — mieszkańców na ówczesne czasy bogatych i obfitujących w bogactwa opactw.

<sup>127</sup> Ch. Lelong, *Życie codzienne w Galii Merowingów*, Warszawa 1967, s. 106.

<sup>128</sup> Hu, s. 36, c. 23. Analogicznie: Me1, V23 i W10, s. 131–132, cc. 21, 26; Bu, s. 33, c. 24; Bo, s. 33, c. 21; Pa, s. 34, c. 15; Sl, s. 34, c. 21; Ox I, s. 35, c. 21.

<sup>129</sup> Me1, V23 i W10, s. 152, cc. 88, 81.

<sup>130</sup> Obszernie na temat średniowiecznej sztuki wojennej i jej ewolucji traktuje Ph. Contamine, *Wojna w średniowieczu*, Gdańsk–Warszawa 2004.

## Lichwa

Lichwa była zjawiskiem dziejowym, które Kościół zwalczał z największą zaciekleścią, formułując przeciw lichwiarzom przepisy pokutne, a w czasach późniejszych — scholastyczne traktaty. Uważana za zło, które trudno było wykorzenić, lichwa potępiana przez duchowieństwo, przez nie same była uprawiana po wielokroć. *Admonitio generalis* (789 r.) powołując się na kanony soboru w Nicei i autorytet papieża Leona, surowo wzbraniało pożyczek na procent. W kapitularku Karola Wielkiego (806 r.) królewscy wysłannicy (*missi*) winni byli tępić wszelkie przejawy lichwy, którą traktowano jak łup wojenny czy też rabunek. Podobne przepisy formułowały synody epoki karolińskiej: w Paryżu (829 r., kanon 53), Meaux (845 r., kanon 55), Pawie (850 r., kanon 19). Wszystkie te zgromadzenia podkreślały, że lichwę uprawiają zarówno świeccy, jak i duchowni. Dopiero św. Tomasz z Akwinu ustalił dozwoloną wysokość oprocentowania pożyczek (według Akwinaty wynosić ona miała nawet 12%)<sup>131</sup>. Ponieważ transakcje dokonywano raczej przez wymianę i obrót „bezgotówkowy”, to właśnie duchowieństwo miało najlepszy dostęp do gotowego grosza z racji pobierania dziesięcin i ofiar pieniężnych. Chcąc wykorzenić tę odwieczną praktykę „ekonomiczną”, nakazywano surowe karanie lichwiarzy. „Si quis usuras undecumque exercuerit, tribus annis peniteat. Si clericus est, ad sacros ordines non perveniat, si diaconus aut presbyter, proprio honore privetur”<sup>132</sup>. Trzy lata pokuty dla świeckich, zaś dla lichwiarzy kleryków, czyli duchownych bez wyższych święceń, zakaz wyświęcenia na wyższe stopnie hierarchii. Lichwa obok wspomnianego wyżej samookaleczenia jest więc przeszkodą do święceń. Lichwiarze duchowni wyższych stopni tracą honor i znaczenie, przysługujące im z racji święceń szacunek i pozycję społeczną. Czy jednak taryfa nie była martwą literą w sensie społecznych konsekwencji? Przeczy temu P. Riché, zwracając uwagę na los wiejskich plebanów. „W rzeczywistości księża wiejscy byli równie ubodzy, jak ich owieczki. Dziesięcinę plonów (...) zabierał pan świecki albo duchowny. Ksiądz szukał więc innych źródeł dochodów, stawał się lichwiarzem, pożyczał pod zastaw”<sup>133</sup>. Ubogi, często niedostatecznie wyedukowany i niczym właściwie nie różniący się od swoich parafian wiejski pleban sam często chodził za plugiem, parafia była bowiem uposażona w niewielki kawałek ziemi. Gdy praca duszpasterska skutecznie przeszkadzała w zajęciach rolniczych, nic dziwnego, że wiejski ksiądz imał się pożyczania pieniędzy. Złego położenia dopełniały rozdźwięk pomiędzy jurysdykcyjną zależnością plebana od biskupa diecezjalnego i zależnością ekonomiczną (niemal poddańczą) od rycerskiej rodziny fundatorów świątyni<sup>134</sup>. Infamiséem mógł być ksiądz w opinii autora przepisu, w oczach wiejskiej społeczności pleban

<sup>131</sup> Por. *Dictionnaire de droit canonique*, sous la direction de R. Nez, t. V, Paris 1955 s. 1475–1518.

<sup>132</sup> Hu, s. 36, c. 22. Analogicznie: Bu, s. 33, c. 22; Bo, s. 22, c. 20; Pa, s. 34, c. 14; Sl, s. 34, c. 20; Ox I, s. 35, c. 17; Fl, s. 35, c. 20, Sa, s. 36, c. 13.

<sup>133</sup> P. Riché, *Życie codzienne...*, s. 105.

<sup>134</sup> Por. M. Bloch, op. cit., s. 518–519; por. także: F. L. Ganshof, *L'Église sous Pépin III et Charlemagne*, [w:] *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, t. VII, Spoleto 1957, s. 115–117.

mógł być zniechęconą osobą, ale zawsze własnym księdzem i niezbędną lokalnie instytucją kasowo–bankową, gwarantującą mieszkańcom jedyną możliwość uzyskania lichwiarskiego wprawdzie, ale za to dostępnego „kredytu”.

### Podpalenie

„Si quis domum aut arcam cuiuscumque igne cremaverit, sublata vel incensa omnia restituat et tribus annis poeniteat”<sup>135</sup>. Podpalenie pola, obejścia, wreszcie domostwa zaliczyć można w poczet zbrodni. Jej podłożem mogła być zawiść, pragnienie zemsty, chęć przepędzenia ze wsi niechcianego przybysza lub ostateczne zrujnowanie nieubliwanego sąsiada. Z socjologicznej perspektywy to straszny czyn, uderzający w samą istotę ówczesnego zakorzenienia społecznego jednostki i jej rodziny, godzący w odwieczny mir domowego pokoju, chroniącego przed wszelkim złem. Podpalenie było zatem o tyle okrutną zbrodnią, że pozbawiało dachu nad głową, wreszcie miejsca na ziemi i wśród ludzi. Spalenie pola wystawiało poszkodowanego na głód i niepewność bytu, w o wiele chyba większym stopniu niż w przypadku notowanej wyżej kradzieży zwierząt pociągowych. Podobnie jak w prawie świeckim, prawodawca kościelny wskazał na konieczność restytucji, a więc naprawy szkód wyrządzonych przez podpalacza. Nie dziwi zatem fakt, że tę samą zbrodnię oceniono o wiele surowiej w rodzinie *Merseburgense a*, zalecając kary od pięciu do siedmiu lat pokuty, z trzyletnim postem ścisłym. „Si quis domum vel aream cuiuscumque igne cremaverit, VII annos peniteat, III ex his in pane et aqua”<sup>136</sup>. „Si quis domum vel aream igne cremaverit, V annos peniteat, III ex his in pane et aqua”<sup>137</sup>.

Mniejszy ciężar gatunkowy miałyby w tym wypadku notowane w dodatku do penitencjału wiedeńskiego zrywanie cudzych owoców, winogron, wreszcie zagniecenie, może stratowanie lub ścięcie cudzej łąki. „Si quis paverit prato alieno aut pommo aut vinea aliena colligerit, uno anno peniteat, XL dies ex his in pane et aqua peniteat”<sup>138</sup>. Wydaje się, że były to dość popularne praktyki szkodenia sąsiadowi i jego materialnej pozycji. Średniowieczna społeczność wiejska wykształciła sobie szczególne modele zachowań nie tylko pozytywnych, bo o tych milczą penitencjały. Z zapisów można wnioskować, że pewne praktyki były na porządku dziennym (zrywanie cudzych owoców), inne zaś dotyczyły bliźniego w takim stopniu (podpalenie), że należało je bezwzględnie ukroić poprzez surowe kary kościelne i świeckie.

<sup>135</sup> Hu, s. 60, c. 41. Analogicznie: Bu, s. 57, c. 40; Bo, s. 57, c. 36; Pa, s. 58, c. 32; Ox I, s. 59, c. 35; Fl, s. 59, c. 37; Sa, s. 60, c. 22.

<sup>136</sup> Me1, s. 136, c. 38.

<sup>137</sup> V23, W10, s. 136, c. 43.

<sup>138</sup> W10, s. 169, c. 112.

### Krzywoprzysięstwo, *falsitas*

W czasach średniowiecza deklaracje ustne w postaci przysięgi, świadectwa lub słowa honoru miały olbrzymie znaczenie. Zrozumiała jest zatem potrzeba, a nawet konieczność odniesienia się zarówno w społecznej oraz w kościelno-pokutnej praktyce do wszystkich tych, którzy nie brali odpowiedzialności za dane słowo, czyniąc jednocześnie krzywdę bliźnim. „Si quis periuraverit, VII annos peneteat, III (IV) ex his in pane et aqua, et numquam iuret postea”<sup>139</sup>. Siedem lat pokuty, w tym cztery do trzech ścisłego postu, gdy czyn był „sciens aut per cupiditate”<sup>140</sup>, oraz dożywotni zakaz przysięgania to dotkliwa kara dla krzywoprzysięscy. Jeżeli jasny jest termin *periuratio*, to w tym kontekście *falsitas* sprawia pewną trudność interpretacyjną. W słowniku *falsitas* jest tłumaczona jako: nieprawda, fałsz, kłamstwo, podstęp, zdrada<sup>141</sup>. „Si quis falsitatem commiserit, VII annos peneteat, III ex his in pane et aqua. Qui autem consenserit, V annos peneteat”<sup>142</sup>. „Si quis dixerit falsum testimonium, VII annos in pane et aqua”<sup>143</sup>. W tym kontekście *falsitas* jest fałszywym świadectwem, naruszeniem ósmego przykazania, kłamstwem i krzywdą wyrządzoną innym ludziom, a także grzechem przeciw Bogu, gdy *periuratio* i *falsitas* miały na celu obronę własną. Oczywiście każdy mógł być zmuszony okolicznościami do złożenia fałszywego świadectwa. Takie osoby, które złożyły przysięgę pod przymusem lub też uczyniły to bezwiednie, zalecano karać trzyletnią pokutą. „Si quis coactus pro qualibet necessitate aut nesciens periuraverit, tribus annis peneteat, unum ex his in pane et aqua”<sup>144</sup>. Ważne było także, w jaki sposób i wobec kogo się przysięga. Krzywoprzysięstwo na ręce biskupa lub kapłana oraz na krzyż poświęcony karano surowiej niż ten sam grzech krzywoprzysięstwa na krzyż niepoświęcony. „Si quis iuraberit in manu episcopi aut presbyteri vel diaconi aut in cruce sacrata, III annos peneteat, et si non est crux sacrata, I annum peneteat”<sup>145</sup>. Taryfa stanowi świadectwo ówczesnego zwyczaju. Osoby duchowne — pośrednicy między niebem i ziemią, a także krzyż, najświętszy z chrześcijańskich symboli, stanowią wzmocnienie przysięgi, są jej gwarantami i nieomal boskim źródłem pewności i prawdy. Niestety, jak widać z pokutnych przepisów, często zawodziła szczerłość intencji oraz prawdomówność tego, od kogo przysięgę odbierano.

Z pomocą w pełniejszej interpretacji zjawiska znów przychodzi *Oxoniense II*. „Si quis periuraverit se voluntariae, illum sic iudicate, quasi deum contempisse et negat deum, et illis talis post multum tempus suscipiatur, quia semetipsum vellens ligavit per falsum

<sup>139</sup> Bu, s. 63, c. 5. Analogicznie: Bo, s. 69, c. 6; Pa, s. 75, c. 5; Sl, s. 83, c. 5; Hu, s. 108, c. 5.

<sup>140</sup> Por. Pa, s. 75, c. 5.

<sup>141</sup> Por. *Słownik łacińsko-polski*, pod red. M. Plezi, t. II, Warszawa 1962, s. 499 a.

<sup>142</sup> Me1, s. 134, c. 29.

<sup>143</sup> V23, s. 134, c. 33. Analogicznie: W10, s. 134, c. 33.

<sup>144</sup> Bu, s. 13, c. 6. Analogicznie: Bo, s. 13, c. 7; Pa, s. 14, c. 4; Sl, s. 14, c. 6; Fl, s. 15, c. 6; Hu, s. 16, c. 7; Sa, s. 16, c. 4.

<sup>145</sup> Me1, s. 155, c. 98. Analogicznie: V23, W10, s. 155, c. 87.

iuramentum. Si autem ligaverit se, nemo potest solvere eum. Ipse se conligavit, quia periuravit deum contempnendum et iuramento non custodiuit. Tamen nisi venerit ei egritudo, et iam si videris eum esse ad extremis exitum, non dimittas eos excommunicatus exire de hoc saeculo, reddes illis sanctam communionem; et <si> iterum sanatus fuerit, ieiuniet ebdomada quinquaginta<sup>146</sup>. Krzywoprzysięstwo traktuje się bardzo surowo, jest to grzech w zasadzie nie do odpuszczenia i dopiero na łożu śmierci wolno było pojednać wiarołomcę z Bogiem. Wiąże się to z tym, że przysięgało się na Boga lub w imię Boże. Zapiska osłania jeszcze jeden aspekt, mianowicie związane z krzywoprzysięstwem śluby i fakt ich niedotrzymania. Okłamywanie Boga i bliźniego przy pomocy wezwania Bożej mocy i imienia było wielce karygodnym czynem w ówczesnej wizji rzeczywistości, w której przenikały się wzajemnie *sacrum* i *profanum*.

### Porzucenie kapłaństwa i stanu zakonnego

Z tego typu obrazem i pojmowaniem rzeczywistości korespondują inne zapiski dotyczące specyficznych ślubów złożonych wobec Boga. „Si quis clericus, postquam se deo vovit, et iterum ad secularem habitu revertitur, id est capillos dimittit crescere, aut uxorem aut illam, quae habuit, post conversionem cognoverit, X annos peniteat, III ex his in pane et aqua, et dimittat eam. Quodsi noluerint, sancta synodus vel sedes apostolica separet eos a communione et convivio omnium catholicorum. Similiter mulier, postquam se deo vovit, id est sanctemonalis facta fuerit, si tale scelus admiserit, pari sententia subiaceat<sup>147</sup>. To jeden z dłuższych pokutnych zapisów zawartych w tym zbiorze źródeł. Dotyczy on przypadków porzucenia przez mężczyzn stanu duchownego, a przez kobiety klasztoru i zakonnej profesji. Mężczyzna na powrót zapuszczał włosy, by pozbyć się tonsury — znaku przynależności do stanu duchownego. Taryfa mówi wiele o zwyczajach lub postulatach epoki odnoszących się do osób duchownych. Wypadało, aby byli oni bezzenni, przynajmniej taką ideę lansowało duchowne środowisko mnisze. Wprost zakazano pożycia z kobietami i ożenku dopiero w 1123 r.<sup>148</sup> Bezzenność duchownych była jednak bardziej postulatem niż praktyką. Ideologicznie fakt porzucenia stanu duchownego i powrót do życia świeckiego określano bardzo dosadnie, używając zwrotu zaczerpniętego z Drugiego Listu św. Piotra: „sicut canis ad vomitum reversus<sup>149</sup>. („Spełniło się na nich to, o czym słusznie mówi przysłowie: Pies powrócił do te-

<sup>146</sup> Ox II, s. 199, c. 48.

<sup>147</sup> V24, s. 133–134, c. 14.

<sup>148</sup> Traktuje o tym kanon XXI soboru laterańskiego I: Prezbiterom, diakonom, subdiakonom i mni-chom bezwzględnie zakazujemy posiadania konkubin oraz zawierania związków małżeńskich, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. II (869–1312), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 133.

<sup>149</sup> Por. Me1, s. 134, c. 28; Bu, s. 45, c. 30; Bo, s. 45, c. 27; Pa, s. 46, c. 22; Ox I, s. 47, c. 25; Fl, s. 47, c. 28.



go, co sam zwymiotował, a świnia umyta do kałuży błota”<sup>150</sup>). Kodeks *Hubertense* zupełnie łagodnie traktuje tę sprawę, konstatując tylko, że nie należy zmieniać takich postanowień i występować z klasztoru: „Si quis votum voverit aut monachus effectus fuerit, nullatenus liceat immutari”<sup>151</sup>.

Złą rzeczą było też złamanie ślubów czystości. „Si quis vel qua virginitatem promittit et postea adiungitur uxori, non dimittat eam, sed fragenda sunt vota stulta, et III annos peniteat”<sup>152</sup>. Takie postępowanie wynikające z niedojrzałości, głupoty lub niestalości charakteru nakazano ukarać trzyletnią pokutą, szczęśliwie jednak obywało się bez konieczności rozdzielania małżonków. Cytowane wyżej przepisy o byłych mniszkach i duchownych bardzo surowo traktują takich odstępców i nakazują bezwzględnie rozdzielać małżeństwa tego typu. Skoro uciekinierzy z klasztoru czy stanu duchownego nie chcieliby dobrowolnie odstąpić od tak zawartego małżeństwa, nakazano, aby rozdzielił ich synod diecezjalny lub sama Stolica Apostolska. Jest to jedyna kategoria zapisek źródłowych, która powołuje się na instytucje kościelne (w dodatku bardzo wysokiej instancji). Powodem tego może być zatwardziały opór byłych duchownych, mnichów i mniszek. Celem jego ukrócenia władze najwyższych szczebli w Kościele mają ekskomunikować winowajców ze wspólnoty wiernych („sancta synodus vel sedes apostolica separet eos a communione et convivio omnium catholicorum”).

### Falszerstwo

Ostatnią kategorią oszustwa było fałszowanie miar i wag. Występek tak stary, jak stary jest handel i kupiecka profesja. „Si quis usuras, vel mensuras aut stateras dolosas habuerit, III annos”<sup>153</sup>. Falszerstwo wagi i miar towarów płynnych i sypkich w tym wypadku potraktowano na równi z lichwą i ukarano takim samym trzyletnim okresem rekoncylacji. Surowiej, bo siedmioletnią pokutą, proponuje karać oszustów *Merseburgense b*, przytaczając jednocześnie nową kategorię oszustwa, jaką jest fałszowanie pism i dokumentów. „Si quis comiserit falsitate quaecumque, aut scripturis aut mensuris aut in ponderibus, VII annos peniteat. Cui autem consenserit, V annos peniteat, II ex his in pane et aqua”<sup>154</sup>. Informacja zawarta *implicite* w przekazie źródłowym odsyła nas do kręgu osób duchownych. Z racji znajomości pisma i podstawowych form kancelaryjnych, ta grupa społeczna stanowiła rezerwuar potencjalnych fałszerzy pism, listów i dokumentów.

<sup>150</sup> 2 P 2,22.

<sup>151</sup> Hu, s. 48, c. 32.

<sup>152</sup> Me1, s. 164, c. 139. Analogicznie: V23, W10, s. 164, cc. 66, 68.

<sup>153</sup> Sa, s. 36, c. 13.

<sup>154</sup> Me2, s. 176, c. 25.

### Urowadzenie i sprzedaż w niewolę

Poważną gałęzią „gospodarki” ówczesnej był handel niewolnikami. Odbывał się on w sposób zorganizowany, ale także parali się nim ludzie z przypadku. „W handlu ze Wschodem największą rolę odgrywał handel niewolnikami. W wiekach VIII i IX nie tylko nie osłabił on, ale właśnie się rozwinął”<sup>155</sup> — notuje P. Riché. Posługując się tekstem opracowania czasów karolińskich, łatwo można przejść do analizy kar kościelnych za handel ludźmi. „Si quis servum aut ancilam aut quaecumque hominem per aliquo ingenio in captivitate duxerit aut transmiserit, III annus peniteat in pane et aqua”<sup>156</sup>. Zjawisko było potępiane przez duchownych. Kościół prawdopodobnie powodowany świadomością, że sprzedawani w niewolę chrześcijanie zostaną wysłani do krajów muzułmańskich, próbuje brać w obronę nie tylko wolnych, ale też sługi, niewolników i niewolnice chrześcijańskie. Można się domyślać, że jest to pewnego rodzaju głos średniowiecznego Kościoła, sprzeciwiający się nie samej pionowej organizacji społecznej, ale nieprawości, jaką było oddanie chrześcijanina w niewolę niewiernym przez innych chrześcijan. Proceder musiał być opłacalny i dość dochodowy, skoro pokusę stanowiła napaść i sprzedaż w niewolę krewnych i rodziców bliźniego, którego akurat nie było w domu, gdyż pielgrzymował lub podróżował i nie miał szans na obronę swoich bliskich. Takiego złoczyńcę pozbawia się miru wśród chrześcijan („non est dignus, ut inter christianos requiem habeat”). Jedynie zadośćuczynienie i zwrot sprzedanych w niewolę albo przeznaczenie pieniędzy, które były ceną sprzedaży na wykup innych chrześcijan oraz post mogły winowajcę, który zatracił dusze ochrzczonych przywrócić do jedności z Bogiem i chrześcijańskim społeczeństwem. „Si quis vero christianorum ambulans vel querens parentes suos inpedierit vel vendiderit, ille non est dignus, ut inter christianos requiem habeat, donec inveniat eos et redimat, quos prave vendidit. Si autem non potuerit invenire et nescient unde sint, ipsum praetium, quod accepit pro eos, alteras animas christianas redimat de servitudine et ieiuniet ebdomada VII. Si autem perdiderit ipsum praetium et non habet unde redimat, ieiuniet ebdomada XXVIII”<sup>157</sup>.

Inną zupełnie formą występku przeciwko ludzkiej wolności było porwanie kobiety. „Si quis virginem vel viduam raptus fuerit, III annos cum pane et aqua peniteat”<sup>158</sup>. Nie chodzi tu oczywiście o uprowadzenie w niewolę w takim sensie, w jakim opisane to było wyżej. Porwanie kobiety, dziewicy i panny oraz wdowy było pewnego rodzaju „zabiegiem” w ówczesnych stosunkach międzyrodzinnych i stosunkach obu płci. W przypadku panny, porywacz przyspieszał tym samym zgodę na ślub z uprowadzoną

<sup>155</sup> P. Riché, *Życie codzienne...*, s. 110–111.

<sup>156</sup> Fl, s. 59, c. 36. Analogicznie: Bu, s. 57, c. 39; Bo, s. 57, c. 35; Pa, s. 58; c. 31; Ox I, s. 59, c. 34; Hu, s. 60, c. 40; Sa, s. 60, c. 21; Me1, V23, W10, s. 136, cc. 37, 42.

<sup>157</sup> Ox II, s. 197, c. 37.

<sup>158</sup> Pa, s. 54, c. 29. Analogicznie: Bu, s. 53, c. 37; Bo, s. 53, c. 33; Ox I, s. 55, c. 32; Fl, s. 55, c. 34; Hu, s. 56, c. 38; Me1, V23, W10, s. 136, cc. 35, 40.

wybranką serca, zakładano bowiem, że czyn ten nie obył się bez szkody dla cnoty porwanej panny. Siłą rzeczy należało wydać ją za męża. W przypadku wdowy, zwłaszcza gdy była to kobieta majątna, można było w ten sposób skłonić rodzinę w obawie przed odium hańby do zgody na kolejne małżeństwo. Tym samym porywacz zyskiwał kobietę i majątek, który rodowcy mieli zamiar zachować dla siebie. Ostatnią możliwą interpretacją byłoby zwyczajne uprowadzenie w celu związanym z wykorzystaniem przez porywacza uprowadzonej kobiety.

Bez względu na charakter i skutki porwania czy uprowadzenia w niewolę, Kościół poprzez zapisy pokutne i stosowane kary zdawał się upominać o los najsłabszych, to jest sług, niewolnych, sprzedanych w niewolę, wreszcie — o los kobiet, który dalece odbiegał od popularnych naszych wyobrażeń o rycerskim traktowaniu czci i honoru damy.

### Seks, płciowość i erotyka

Jeśli chodzi o liczbę pokutnych zapisek, to największa ich część dotyczy właśnie dziedziny erotyki, płciowości, seksu oraz wszelkiego rodzaju perwersji. Nie jest rzeczą łatwą pisać ani nawet rozmawiać o intymnych sprawach tak, aby nie zwulgaryzować tej delikatnej sfery ludzkiego bytu. Nie sprzyja temu też polszczyzna dość uboga w językowe środki wyrazu. Bez wątpienia problem ten należy podjąć, gdyż, jak sądzę, nie można całej tej sfery życia zbagatelizować i zostawić bez opracowania i należytego komentarza. Taryfy pokutne stanowią przecież pomnik mentalności autorów i obyczajowości średniowiecznego społeczeństwa. To właśnie mniszy punkt widzenia ukształtował całość wizji i punkt odniesienia Kościoła do szeroko pojętej problematyki szóstego przykazania. Odblaskiem przecież dawnego zakonnego postrzegania płciowości w jej normalnych przejawach jest dziś jeszcze ideowa zasada katechizmu Kościoła katolickiego, której przewodnim motywem jest ciężki grzech, za jaki są uważane, bez względu na okoliczności, wszystkie wykroczenia przeciw szóstemu przykazaniu *sensu largo*. Tym bardziej należy przyrzeć się zjawisku, które tak mocno wpłynęło na kościelną teologię moralną, a przede wszystkim należy dokonać analizy zjawiska pod kątem możliwości, częstotliwości występowania i rzeczywistej szkodliwości bądź odrażającego charakteru czynów opisanych w penitencjałach.

Rozpoczynając analizę kar za grzechy przeciwko czystości, proponuję zacząć od najbardziej popularnych i najnaturalniejszych spośród notowanych wypadków. Dotyczą one spraw między mężczyznami i kobietami. W twej grupie grzechów wyróżniono dwa zasadnicze występki: cudzołóstwo (*adulterium cum uxore seu sponsa aliena*) oraz nierząd (*fornicatio*), czyli utrzymywanie stosunków płciowych z kobietami, jednak bez zastrzeżenia, że są one cudzymi żonami lub narzeczonymi. Nie ma więc w tym wypadku mowy o cudzołóstwie. „Si quis vero adulterium commiserit, id est cum uxore aliena aut sponsata vel virginitatem corruperit, si clericus est vel laicus, V annus penetat, II ex his

in pane et aqua, si diaconus, VII annus peniteat, III ex his in pane et aqua<sup>159</sup>. Grzech cudzołóstwa był bezwzględnie karany wieloletnią pokutą, tym większą, im wyżej w hierarchii kościelnej znajdował się winowajca. Kanon ten świadczyć może (choć koronnym argumentem wcale nie jest) o obyczajowej swobodzie kleru epoki karolińskiej.

Choć większość z przepisów pokutnych dotyczy męskiej części grzeszącej pary, to jednak nie zapomniał o okolicznościach grzechu i kobietach redaktor *Oxoniense II*: „De muliere, quae suadit alterius mulieris viro. Si autem mulier suadit alterius mulieris maritum, sit et illa excommunicata a christianis<sup>160</sup>, a także pisarz *Merseburgense b.* „Si quis adulterium commiserit, id est cum uxore alterius, aut sponsata, vel virginitatem corruperit, X annos peniteat, V ex his in pane et aqua, aut certe in exilio destinet et elemosinas plures faciat. Quodsi be<ne>egerit, transactis annis communione percipiat, quia sacri viaticum illi tantum iubet percipere. Qui vero consenserit aut locum fecerit ad hoc malum agendum, VII annos peniteat, III ex his in pane et aqua, et mulier vel sponsata, si voluntarie consenserit, simili iudicio ut vir excipiat. Quodsi vim perpressae sunt in agro aut ubi non fugitur, qui hoc egerit, dubla penitentiam ut supra excipiat. Tantum illi, cum de corpore egredietur, viaticum tribuatur. Quodsi cum virginem non disponsata vir fornicaberit, V annos peniteat, III ex his in pane et aqua, monachus vero VII, consensor V, III ex his in pane et aqua<sup>161</sup>. Przepis pokutny zawiera w sobie wiele złożonych problemów, które warto pokrótce omówić. Samo cudzołóstwo karze się dziesięcioletnią pokutą, wygnaniem lub raczej pielgrzymką (*exilium*) oraz jałmużną. Konsens, zgodę obopólną, zaplanowanie grzesznego czynu, z przygotowaniem miejsca włącznie, należy ukarać siedmioletnią pokutą. Tym razem kobieta ponosi taką samą karę, jak mężczyzna; można też domniemywać, że analogicznie postąpiłby spowiednik z niewiastą w przypadku czynu dokonanego. Autor rozróżnił czyn dobrowolny od gwałtu zadanego niewieście na odludziu, gdzie nie ma ona możliwości ucieczki lub wezwania pomocy (*in agro ubi non fugitur*). Takiego zbrodniarza należy surowo ukarać podwójnym wymiarem kary, a więc między 20 a 14 lat, a pojednać go z Bogiem można tylko w *in articulo mortis*. „Si quis mulierem alterius violaverit et fornicaverit cum ea sive in hoste sive in via, ubi sola erat, sive in alio loco, ubi non se potuit defendere ab homine (...)”<sup>162</sup>. Identyczne okoliczności gwałtu i niebezpieczeństw czyhających na samotne kobiety na pustkowiu kreśli cytowany fragment. Kara jest jednak dużo niższa (28 tygodni), bo *Oxoniense II* z zasady nie feruje ciężkich wyroków pokutnych. Jednak winowajca ma być postrzegany na równi z mordercą.

O grzechu cielesnym *cum mulieribus* w sensie nierządu mówią inne taryfy. „Si quis fornicaverit quidem cum mulieribus, si clericus V annus, diaconus vel monachus VII,

<sup>159</sup> Fl, s. 98, c. 8; analogicznie: Bu, s. 13, c. 8; Pa, s. 14, c. 7; Sl, s. 14, c. 8; Ox I, s. 15, c. 6; Hu, s. 16, c. 9; Sa, s. 16, c. 6; Me1, V23, W10, s. 129, cc. 11, 12.

<sup>160</sup> Ox II, s. 197, c. 36.

<sup>161</sup> Me2, s. 175–176, c. 23.

<sup>162</sup> Ox II, s. 210, c. 59.

sacerdos X annus peneteat”<sup>163</sup>. Widać wyraźnie, że monastyczny ruch, którego immanentną część stanowią penitencjały, stara się o wykorzenie wśród kleru zła związanego z nieczystością. Bez rozróżnienia na kler i świeckich o pozyciu intymnym z wieloma kobietami powiada *Oxoniense II*: „De eis, qui cum multis mulieribus fornicatus est. Propter fornicationem multi nesciunt numerum, cum quibus fornicati sunt, ille ieiuniet ebdomada quadraginta”<sup>164</sup>. O nierządzie jako kategorii grzechu oraz zawodzie traktuje kazus *Poenitentiale Hubertense*: „Si quis fornicaverit cum his feminis, qui cum aliis fornicaverunt et virginitatem amiserunt, vel viduis, tribus annis poeniteat, monachus autem septem”<sup>165</sup>. Autor penitencjału nadał zapisce dosadny nagłówek: *De meretricibus*. Nie wiemy jednak, czy chodzi o zawodową grupę społeczną ofiarującą swe wdzięki za opłatą nawet zakonnikom, czy po prostu skryba określił nierządnicami te niewiasty i panny, które utrzymywały kontakty płciowe z wieloma mężczyznami. Tak czy inaczej jest to jedyna forma określająca w tym kontekście niewiastę „upadłą” łacińskim terminem *meretrix*. Surowo zabronione było też branie kąpeli z kobietą, nagość w łaźni, gorąco powodowane przez wodę i parę mogło tylko podniecać zmysły i skłonić kąpiących się wspólnie do rozpusty. „Si quis in balneum cum muliere lavare presumpserit, emendatione pollicita annum I peniteat et ulterius non presumat”<sup>166</sup>.

Jak wcześniej wspomniano, środowisko zakonne wytyczając normę postępowania, usiłowało wpływać na poziom moralności nie tylko laików, lecz przede wszystkim kleru, który w taki czy inny sposób zobowiązany był do zachowania obrzędowej czystości. Wymogi te wiązały się bądź z profesją (ślubami) zakonną, bądź z koniecznością godziwego przystępowania do funkcji kapłańskich przy ołtarzu. W rzeczywistości oglądanej poprzez zakonną perspektywę moralną, nic tak nie zanieczyszczało duszy, jak właśnie grzech cielesny.

Szczególnie „chronione” zakazami były kobiety poświęcone Bogu, czyli mniszki. „Si quis fornicaverit cum sanctimoniali vel deo dicata, (cognoscat se adulterium perpetrasset,) sicut in superiori sententia [V annos — przyp. P. M.] unusquisque iuxta ordinem suum peneteat”<sup>167</sup>. „Si quis filia ut sororem ex sacro fonte vel chrismate sociaverit in coniugio, deiventur et agant penitentia annos V”. „Si quis vero fornicaverit, VII annos peniteat unusquisque, exilio proficiscant et elymosinas faciant”<sup>168</sup>. Dość surowe kary spadają na tych świeckich i duchownych oraz na kobiety, które naruszają świętość kobiecych ślubów. Wynikać mogło to zjawisko z nieszczelności klauzury kla-

<sup>163</sup> Fl, s. 23, c. 11. Z takim samym rozróżnieniem szczebli hierarchii, choć różną liczbą lat pokuty, większą czasami aż o dwa lata, notują ten przypadek inne kodeksy: Bu, s. 21, c. 11; Sl, s. 22, c. 11; Ox I, s. 23, c. 9; Me1, V23, W10, s. 129, cc. 13, 14.

<sup>164</sup> Ox II, s. 194, c. 14.

<sup>165</sup> Hu, s. 24, c. 12.

<sup>166</sup> Me2, s. 173, c. 5.

<sup>167</sup> Bu, s. 64, c. 13. Analogicznie: Bo, s. 21, c. 12; Pa, s. 22, c. 8; Sl, s. 22, c. 12; Fl, s. 23, c. 13.

<sup>168</sup> Me2, s. 173, c. 8.

sztornej, może nawet z faktu przemieszczania się mniszek bez jakiegokolwiek kontroli nad ich poczynaniami. Ciężko karze kodeks *Merseburgense b* „wyciągnięcie” z klasztoru mniszki i pojęcie jej za żonę. Wiele wieków później czyn taki ujdzie płazem księciu Mieszкови.

Złożoną rzeczą był seks i sprawy małżeńskie duchowieństwa. „Si quis clericos vel superius gradus, qui uxore abuit et post honore iterum eam cognoverit, sciat se adulterium commiserit, clericos IV, diaconus VI, sacerdos VII, episcopus XII, singuli in pane et aqua iuxta ordine suo”<sup>169</sup>. To dziwny przepis i raczej pobożny postulat braci pozostających pod wpływem ślubów czystości. Kler miał bowiem żony, nie było zatem potrzeby, aby duchowny wraz z otrzymaniem pierwszych święceń odprowadzał małżonkę ani zaprzestawał małżeńskiego pożycia. Postulat bezżenności księży pojawił się dość wcześnie, bo już na synodzie w Ancyrze (314 r.), który wymagał od kandydata na diakona celibatu, chyba że ten zastrzegł sobie wcześniej chęć ożenku. Wynikało to raczej z ubóstwa wschodnich gmin chrześcijańskich, które brały na siebie obowiązek utrzymania własnego duchownego. Wówczas to żonaty (i mający dzieci) diakon i kapłan byli dla niektórych parafii zbyt kosztowni. Kanony nicejskie (325 r.) ponowiły postulat całkowitej bezżenności kleru, jednak sprzeciwili się temu duchowni pod przewodnictwem biskupa Tebaidy — Pafnucego. Od synodu trullańskiego (692 r.) utarła się tradycja w Kościele wschodnim, że biskupem obierano zakonnika, jeśli jednak konsekrowano na biskupa żonatego kapłana, to wymagano wówczas, aby oddalił małżonkę do możliwie najdalej położonego klasztoru. Na zachodzie Europy problem celibatu podejmowały synody oraz papieże. Leon I Wielki objął obowiązkiem celibatu już subdiakonów (446 r.), podobne postulaty zgłaszano na synodach w Toledo (400 r.), Orange (441 r.), Arles (506 r.), Clermont (535 r.), Tours (567 r.)<sup>170</sup>. Ostateczne regulacje dyscyplinarne w dziedzinie konieczności zachowywania celibatu pojawiły się dużo później. Jest to jednak ważny komunikat, jaki wysłał autor penitencjału. To świadectwo myśli i nowej kościelnej ideologii reformy wewnętrznej, postulat podniesienia poprzeczki wymagań moralnych względem kleru diecezjalnego. Najlepiej byłoby, aby kapłan zamieszkiwał sam, a jeśli już musi, to niech pod jednym dachem będzie z kobietami nie mogącymi go wodzić na pokuszenie, a więc z matką, babką, siostrą. „Sacerdotibus non licet habere secum feminas extra matrem aut sororem aut aviam suam”<sup>171</sup>. Jest to niemal *in extenso* przytoczony fragment kanonu III pierwszego soboru nicejskiego: „Wielki sobór zabronił całkowicie biskupom, prezbiterom, diakonom i wszystkim

<sup>169</sup> Bo, s. 21, c. 11. Analogicznie: Hu, s. 24, c. 13; Bu, s. 21, c. 12; Sl, s. 22, c. 11; Fl, s. 23, c. 12; Me1, V23, W10, s. 129, cc. 12, 13.

<sup>170</sup> Por. *Encyklopedia katolicka*, t. II, pod red. F. Grylewicza, R. Łukaszyka, Z. Sulowskiego, Lublin 1976, s. 1394–1403.

<sup>171</sup> Me1, s. 163, c. 137.

członkom stanu duchownego, zamieszkiwać z kobietą, chyba, że jest to matka, siostra, ciotka lub inna osoba pozostająca poza wszelkimi podejrzeniami”<sup>172</sup>.

Porzucając na chwilę sprawy erotyczne w ich pełnym i finalnym kontekście bliskości kobiety i mężczyzny, proponuję rzut oka na sprawy „incydentów” erotycznych notowanych przez księgi pokutne. Należą do nich pocałunki, pieścizoty, uściski, rozbieranie i oglądanie nagości drugiej osoby. „Si quis contractaverit puellam aut mulierem, peccatum vel turpitudine earum, clericus vel laicus annum I peniteat, monachus vel sacerdos a ministerio remotus III annos peniteat”<sup>173</sup>. „Si quis labiis mechatur, IV annos peniteat, et si inter femora, II annos peniteat”<sup>174</sup>. „Osculans et amplectans eam inquinatus fuerit, III quadragesimas faciat. Diligens eam tantum mentem, VII dies peniteat”<sup>175</sup>. Surowo wzbroniona była wszelka erotyczna inicjatywa, tak ze strony duchownych, jak i świeckich. Nie wolno było ani dotykać, ani oglądać, ani tym bardziej całować. Bezwzględnie tępiąca była wszelka lubieżność już w samym jej zarodku.

Omawiana tu sfera średniowiecznej erotyki widziana jest oczywiście przez pryzmat negatywnej i represyjnej moralności zakonnej. Opisane jak dotąd akty i formy płciowej aktywności świeckich i duchownych nie wydają się ani nieprawdopodobne, ani nie do przyjęcia. Można więc poprzez wybitnie „postulatywny” i represyjny pryzmat ksiąg pokutnych podejrzeć zwykłych ludzi epoki średniowiecza w ich alkowach, nawet ze szczególnym uwzględnieniem erotycznych technik. Można też sprawdzić, jakie konsekwencje niesła seksualność w sferze *sacrum*.

Rozpoczynając od zależności erotyki i *sacrum*, należy jasno stwierdzić, że w kontekście pokutnym abstynencja seksualna, obok postu, była nieodłącznym składnikiem obostrzającym surowość zadanej kary. „Si quis penitentiam habuerit, abstineat se ab uxore sua III dies ante communionem et III in quadrag<es>ima, IV. feria et VI. et die dominico”<sup>176</sup>. Zaleca się więc, aby pokutnik nie kochał się z małżonką na trzy dni przed komunią, w wielkim poście, w środy, piątki i niedziele. Zakazane jest ogólnie pożycie intymne małżonków w niedzielę. „Si quis coitum fecerit in die dominico, a deo petat indulgentiam et III dies peniteat”<sup>177</sup>. Wystarczy zatem poprosić Boga, a raczej przeprosić w osobistej modlitwie i odprawić trzydniową pokutę. Nieco precyzyjniej, bo co do godziny, wylicza czas zakazu sąsiednia zapiska synoptyczna: „a nona sabbati usque ad nocte dominica”<sup>178</sup>. To jednak jeszcze nie wszystko. Chcąc ukrócić i stłamsić libido chrześcijanina, mającego ochotę na niedzielny seks, autor *Poenitentiale Vaticanum* podaje co grozi za tak wielką pożądlivość: „quia sine dubio de tali conceptu nascitur mu-

<sup>172</sup> Dokumenty soborów powszechnych..., t. I, s. 29.

<sup>173</sup> Me2, s. 173, c. 2.

<sup>174</sup> Me1, V23, W10, s. 143, cc. 56, 58, 59.

<sup>175</sup> V23, W10, s. 130, cc. 19, 20.

<sup>176</sup> Me1, V23, W10, s. 163, cc. 135, 112, 104.

<sup>177</sup> Me1, s. 163, c. 133.

<sup>178</sup> W10, s. 163, c. 82.

tus, daemoniosus, claudus et cum his similibus infirmitatibus”<sup>179</sup>. Wyobrazić sobie należy siłę argumentu spowiednika pouczającego z chrześcijańską dobrocią, że stuprocentowym (*sine dubio*) efektem niedzielnego seksu jest poczęcie dziecka głuchego, kulawego, kalekiego, cierpiącego na inne podobne choroby, diabolicznego mutanta. Sukces duszpasterski wydaje się być gwarantowany w równym procencie jak poczęcie monstrum. Dni abstynencji seksualnej rozszerzają się. Już nie tylko niedziela, ale cały wielki post (co nie dziwi), również wspomnienia i święta męczenników są czasem zakazu erotycznego pożycia. „Si quis cum propriam coniungem suam quadragesimorum diebus vel festivitibus martyrum vel dominicis concuberit, offerre non presumat eo die, agat penitentia et quadragesimas II ut cottidianis elymosinas faciat”<sup>180</sup>. Po erotycznych doznaniach małżeńskich nie wolno nawet iść do kościoła. Zaleca się, aby małżonkowie obmyli się, potem mogą wejść do świątyni, byleby tylko stali możliwie daleko od ołtarza. Dopiero po siedmiu, ośmiu dniach mogą iść do komunii lub ofiarować dar (chleb, wino). „Coniugati eo tempore, <quo> concubent, in ecclesia intrare non presumat, priusquam labent corpora sua. Et quamquam labent, in sancta sanctorum non intrent sed stent in inferiori loco ecclesiae et eo die nec offerre nec communicare presumat nisi septimo aut octavo die. Et si aliter fecerit, quadragesimas IV in pane et aqua peniteat”<sup>181</sup>.

Zakazem erotycznego pożycia objęte były również pewne momenty życia kobiety, takie jak czas miesiączki, ciąża, a przede wszystkim czas po porodzie, który, jak wierzono powszechnie, musiał upłynąć, aby krew kobiety położnicy uległa oczyszczeniu. „Si quis menstruo tempore coierit muliere, XL dies peneteat. Qui nupserit ante mundum sanguinis post partum, id est XL dies, XX dies peneteat”<sup>182</sup>. Miesiączka była także tym okresem, w którym (wzorem biblijnej tradycji żydowskiej) kobieta nie powinna przystępować do komunii, a nawet wchodzić do kościoła. Przepis ten dotyczył też mniszek. „Mulieres menstruo tempore non intret in ecclesia neque communicent nec sanctaemoniales nec laicae. Si presumat, tres ebdomadas peneteat”<sup>183</sup>. Niezwykle łagodne podejście prezentują zapiski rodziny *Merseburgense a*. Nie tylko nie zabraniają one wejścia do kościoła niewiastom *menstruo tempore*, ale dopuszczają ich udział w komunii, z tym zastrzeżeniem, że jeśli niewiasta sama się powstrzyma od jej przyjęcia ze względu na szacunek do *Sanctissimum*, to jest to rzeczą chwalebłą. Uznano bowiem przypadłość kobiecą za coś naturalnego i z tego powodu nie powinna ona obciążać ludzkiego sumienia ani wpływać na rytualną czystość czy stan łaski potrzebny do przyjęcia sakramentu eucharystii. „Si qua mulier, dum menstruo patitur, prohiberi ab ecclesia non deberi, quia nature superfluitas in culpa non reputabitur. Sanctam autem communionem in his-

<sup>179</sup> V23, s. 163, c. 82.

<sup>180</sup> Me2, s. 173, c. 7.

<sup>181</sup> Ibidem, s. 174, c. 13.

<sup>182</sup> Me1, s. 166, cc. 157–158.

<sup>183</sup> Fl, s. 102, c. 57.



dem diebus percipere non debet prohiberi. Si autem ex veneratione magna percipere non praesumit, non est iudicanda”<sup>184</sup>.

Kościół ingerował również w najbardziej intymne, wręcz łóżkowe sprawy swoich wiernych. Próbowano narzucić wiernym konkretny sposób uprawiania stosunków małżeńskich. Kościelna seksuologia zdecydowanie preferowała układ małżonków zakładający, że mężczyzna leżał będzie na kobiecie, a kochać się będą twarzą w twarz. Wszystkie inne pozycje (*retro*, na plecach, erotyczne konstelacje, w których kobieta byłaby na górze), tym bardziej stosunki analne były surowo wzbronione, jako nie licujące z ludzką godnością i podobne do stosunków zwierzęcych. „Si quis nupserit cum mulierem suam retro, XL dies primo. Si in terga nupserit, sic penetreat, quomodo de animal”<sup>185</sup>.

Z pewną wyrozumiałością karano pozamałżeńskie stosunki osób żonatych w przypadku, gdy małżonki długo nie było w domu. Dużo surowszą kara spadała na męża lub żonę *sub praesenti*<sup>186</sup>. Za grzech nie do odpuszczenia uważano pożycie płciowe w kościele. Zdziwiająca miejsce i okoliczności. „Qui facit furnica <ti> onem in aecclesia, penentencia eius omnibus diebus vitae suae praebeat obsequium domui dei”<sup>187</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że grupą społeczną narażoną szczególnie na seksualne wykorzystywanie były niewolnice i służące. Kobiety te nie mające żadnych praw ani możliwości obrony musiały poddać się woli dominującego nad nimi z racji ich posiadania, pozycji społecznej i siły mężczyzny. Istoty te brał w opiekę Kościół. Księgi pokutne wyraźnie nakazują uwolnienie niewolnicy, która zaszła w ciążę, winowajca zaś ma odbyć roczną pokutę: „Si quis intrat ad ancillam suam, si genuerit ex ea, liberet eam et I annum penetreat”<sup>188</sup>. Pomysł niezły, ale chyba w obliczu i tak złego traktowania sług i niewolników niewykonalny, gdyż nieopłacalny dla pana, który musiałby za każdym razem uwalniać ciężarną niewolnicę lub służącą.

Podsumowując: „Kościół zabrania stosunków małżeńskich w pewnych okresach roku: 40 dni przed Bożym Narodzeniem, 40 dni przed Wielkanocą i tydzień po Wielkanocy, tydzień po Zielonych Świątkach, w przeddzień uroczystych świąt, a także w środy i piątki; podczas brzemienności żony i przez 30 dni po urodzeniu dziecka, gdy jest to chłopiec, a przez 40 dni, gdy dziewczynka, a wreszcie podczas menstruacji i pięć dni przed przystąpieniem do komunii”<sup>189</sup>. Tak więc niewiele dni pozostawiał prawowitym małżonkom Kościół na to, by mogli w pełni cieszyć się słodkimi owocami małżeństwa.

<sup>184</sup> Me1, s. 152, c. 89. Por. także: V23, W10, s. 152, cc. 98, 95.

<sup>185</sup> Me1, s. 166, c. 155.

<sup>186</sup> Por. Ox II, s. 190–191, cc. 1–2.

<sup>187</sup> Pa, s. 78, c. 45.

<sup>188</sup> Me1, V23, W10, s. 144, cc. 60, 58.

<sup>189</sup> P. Riché, *Życie codzienne...*, s. 54.

## Aborcja i antykoncepcja

„Nie możemy ocenić wysokości przyrostu naturalnego, ale możemy, opierając się na kapitulacjach, uchwałach soborów i penitencjałach, wyrobić sobie pojęcie o tym, co dziś nazywamy »ograniczeniem urodzin« — konstatuje P. Riché<sup>190</sup>. Zapiska o niewolnicach naprowadza nas na nieuniknione konsekwencje erotyzmu związane z poczęciem dziecka. Magnetyzm erotycznej gry pierwiastka męskiego i żeńskiego, tajemnica pożądania, rozkosz spełnienia i zakazany owoc zdrady, nad tym wszystkim unosi się ryzyko poczęcia potomstwa, zupełnie nieplanowanego, a przede wszystkim niechcianego. „Narodziny dziecka były ciężkim brzemieniem dla rodziny, tak, że cywilni i kościelni prawodawcy musieli nieustannie zwalczać usuwanie ciąży i zabójstwa dzieci”<sup>191</sup>. Przyczyn zapobiegania ciąży może być wiele niezależnie od epoki. Jest to przede wszystkim chęć uniknięcia ciężaru podatkowego, odpowiedzialności, wstydu przed ludźmi, kosztów i czasu, jakie absorbować będzie dziecko, wreszcie konieczność ukrycia niewierności małżeńskiej. Jak bowiem wytłumaczyć mężowi, przypuszczalnie będącemu od ośmiu lat w podróży czy na wyprawie wojennej, że ma, dajmy na to, pięcioletniego syna? Kobiety epoki wykształciły różnego rodzaju sposoby kontroli urodzin. Najczęstszym sposobem było działanie *post factum*, a więc wtedy, gdy dziecko już się poczęło. Nie mamy żadnych danych statystycznych, które mogłyby ukazać skalę zjawiska. Pewien wgląd w istnienie tego rodzaju praktyk dają właśnie taryfy pokutne. „Si mulier avorsum fecerit voluntarie, III annos peneteat cum pane et aqua”<sup>192</sup>. Bardzo surowo karze kobiety *Poenitentiale Hubertense*: „Si quae mulier aborsum fecerit voluntarie, X annos peneteat”<sup>193</sup>. Zapobieganie ciąży i pomoc w tym innym karano trzema latami pokuty, jeśli zaś był to nierząd i dziecko zamordowano po urodzeniu, kara wynosiła 10 lat. „Si quis mulier voluntarie aborsum, id est quaecumque causa sibi aut alii fecerit, ut non concipiat aut conceptos occidat, III annos in pane et aqua peniteat. Et si fornicaverit et occiderit, quod nascitur, X annos”<sup>194</sup>. Nieco inaczej do sprawy podchodzi skryba dodatku do *Merseburgense a.* „Mulier, si occiderit filium in utero ante XL dies, annum I peneteat, si post XL dies conceptionis, ut homicida III annos peneteat”<sup>195</sup>. Innego rodzaju pozytywny wykład podaje akapit 64 *Poenitentiale Floriacense*. Pod nagłówkiem *Sinodus Anqui-riensium* czytamy co następuje: „Mulieres, qui abortium faciunt <ant>tequam animam habeant et postea, id est post quadraginta dies accepti se <mi>nis, ut homicidie peneteat, id est III <annus> in IV feria et VI in tribus quadragesimis; <si ante> XI dies,

<sup>190</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>191</sup> Idem, *Edukacja i kultura...*, s. 457.

<sup>192</sup> Bu, s. 53, c. 35. Analogicznie: Bo, s. 53, c. 31; Pa, s. 54, c. 27; Ox I, s. 55, c. 30; Fl, s. 55, c. 32; Me1, s. 135, c. 33; Me2, s. 176, c. 26.

<sup>193</sup> Hu, s. 56, c. 37.

<sup>194</sup> V23, W10, s. 135, c. 38.

<sup>195</sup> Me1, s. 166, c. 164.

I annum peneteat<sup>196</sup>. Z obydwu taryf wynika, że wysokość kary zależy od przyjętej wówczas antropologii. To, co poczęte, otrzymuje duszę ludzką w czterdziestym dniu rozwoju płodowego. Zabójstwo płodu przed upływem tego czasu nie jest więc grzechem ciężkim. Po upływie czterdziestu dni, to znaczy, gdy nastąpił już moment animizacji i dusza została wlana w ciało dziecka, jest to zabójstwo, a zatem ciężki grzech.

Czegoś więcej na temat ówczesnej antykoncepcji możemy dowiedzieć się z lektury innej taryfy. „Si quis potiones acceperit mulier, ut non concipiant, aut conceptus occiderit aut vir semen effude<rit> a cuitum mulieris, ut non concipiat, sicut filii Iude fecerunt in Thamar, ieiuniet unusquisque annos II in pane et aqua<sup>197</sup>. Skryba przekazał nam pewne świadectwo i własną nikłą zresztą wiedzę o znanych mu sposobach zapobiegania ciąży. Pierwszy związany był z jakimiś napojami (*potiones*), które sporządzały sobie kobiety. Innym sposobem był stosunek przerywany, praktykowany przez mężczyzn. Uważany za jakieś grzeszne, żydowskie dzieło (*sicut filii Iude*), niesłusznie przypisywany był synom Judy. Wiadomo bowiem z ksiąg Starego Testamentu, że to Onan stosował taką praktykę, nie chcąc wzbudzić potomstwa żonie zmarłego brata. Tak więc redaktor penitencjału miał braki w biblijnym wykształceniu, a pozostawił mimo to ciekawe świadectwo metod antykoncepcji.

### Czarownicy, zabobon i magia

Magia, czary i pogaństwo, oddawanie czci świętym drzewom, źródłom, spożywanie pokarmów poświęconych pogańskim idolom, wreszcie magia sympatyczna, wywoływanie burz, wróżby i nekromancja, to wszystko notują autorzy wszystkich penitencjałów. Liczne taryfy pokutne skierowane przeciwko magicznym praktykom pogańskim przeczą popularnym, wręcz dziecięcym wyobrażeniom o magii i czarach. Dane źródłowe nie mają nic wspólnego z przywołaną wcześniej zasadą przewidywania prawa. Ich znaczna liczba, szczegółowa klasyfikacja i rozróżnienie czynów magicznych i pogańskich zabobonów to „żywe” świadectwo misyjnego trudu mnichów. Jest to zatem przyczynek do wglądu w społeczną recepcję wiary chrześcijańskiej w Galii w jej zderzeniu i współistnieniu z głęboko zakorzenionymi dawnymi praktykami pogańskich kultów i tradycji. „Wielu bez skrupułów wywołuje dusze zmarłych i demony, wróży z płomienia w kominie z ekskrementów ptaków, koni i wołów. Nikt nie wątpi we władzę czarowników i czarownic, których spotkać można zarówno w Paryżu, jak w najbardziej zapadłych wioskach. (...) Ludzie ówcześni pojmują świat jako grę tajemnych mocy<sup>198</sup>.

Chciałbym tu przywołać sygnalizowane nieco naiwne i dziecięce wyobrażenia o czarach i magii. Księgi pokutne notują bowiem istnienie czarowników i magów. Nie byli to z pewnością panowie w szpiczastych czapkach, z różdżką i długą siwą brodą. „Si quis mathematicus fuerit, id est per invocationis daemonium hominum mentes tolleret aut

<sup>196</sup> Fl, s. 103, c. 64.

<sup>197</sup> Me2, s. 174, c. 12.

<sup>198</sup> Ch. Lelong, op. cit., s. 125–126.

bachantes eos fecerit, V annos peniteat, III ex his in pane et aqua”<sup>199</sup>. Pierwszy z magów to tajemniczy matematyk (*mathematicus*), a więc jest to postać astrologa, astronoma, osoby znającej się na biegu gwiazd, planet i na zjawiskach przyrody. Duszpasterze rozumieli jednak tę „profesję” na swój sposób. Matematyk był nekromantą, osobą kontaktującą się z demonami, ich mocą wywołujący dusze umarłych. To spirytysta tym groźniejszy, że żywych mógł przyprawiać o szaleństwo. *Poenitentiale Sangallense simplex* określa tę postać nieco inaczej, używając bardziej dla nas zrozumiałego terminu. „Si quis sortilegus aut per aliquas incantationes mentes hominum turbaverit, III annos”<sup>200</sup>. Matematyk–nekromanta jest zatem wieszczkiem i zaklinaczem, który potrafi poprzez szeptane inkantacje (zaklęcia) nękać dusze zmarłych, tym samym straszy i nęka ludzi żyjących.

Czasy średniowiecza odznaczały się swoistą kosmologią i wizją przecinających się wzajemnie światów duchowego, kosmicznego i ziemskiego. Harmonia i współdziałanie trzech sfer (światów), wszystko to sprawiało, że zaistniała potrzeba nie tyle wyjaśnienia otaczającej rzeczywistości, ile raczej konieczność panowania nad żywiołami i kontroli nad tym, czego człowiek lękał się od dawna. Zjawiskiem przyrody, które od dziecka przeraża ludzi swą gwałtownością, jest burza. Penitencjały notują w tym kontekście istnienie nowego rodzaju „magów”. „Si quis emissor tempestatum fuerit, VII annos peniteat, III ex his in pane et aqua”<sup>201</sup>. Zapiski pozostałych ksiąg pokutnych dodają jeszcze przymiotniki *maleficus*, *maledicus*<sup>202</sup>. Matematyk to prawdziwy czarnoksiężnik i bluźnierca, gotów szkodzić ludziom, wywołując i zsyłając na bezbronnych żywioł burzy. Z drugiej strony, matematyk był dla lokalnej społeczności rolniczej niezmiernie użyteczną postacią, ponieważ potrafił sprowadzić tak potrzebny uprawom, zwłaszcza w czasie suszy, ożywczy deszcz. Uzurpacja Bożych prerogatyw panowania nad przyrodą powodowała surowość kary — aż siedem lat pokuty. Jest jednak za co karać, umiejętność kierowania pogodą to dla duchowieństwa dowód zaawansowanej, wyższej szkoły magii i czarów.

Oprócz postaci parających się magią istnieje różnego rodzaju działalność i zbiór zabiegów magicznych, których mogą dokonywać poszczególne osoby, jeśli tylko się tego nauczą. Do takich aktów należy magia sympatyczna. Pragnąc rozpalic miłość mężczyzny, zatrzymać przy sobie kochanka, można było przygotować stosowny specyfik. Jego składnikiem było np. męskie nasienie, a przepis i zastosowanie znajduje się w dwóch penitencjałach rodziny *Merseburgense a*. „Si qua mulier semen viri sui in cibum miscens aut illicitas causas fecerit, ut inde plus eius amore suscipiat, III annos peniteat”<sup>203</sup>. Również innego rodzaju zabiegi związane z miłością i erotyką (*pro amore*) odnajdujemy w badanych źródłach. Chodzi tu o sporządzanie afrodyzjaków wy-

<sup>199</sup> Ox I, s. 55, c. 31. Analogicznie: Pa, s. 54, c. 31; Fl, s. 55, c. 33; Hu, s. 56, c. 36.

<sup>200</sup> Sa, s. 56, c. 11.

<sup>201</sup> Me1, s. 167, c.167.

<sup>202</sup> Por. Bu, s. 29, c. 20; Bo, s. 29, c. 18; Pa, s. 30, c. 12; Ox I, s. 31, c. 15; Fl, s. 31, c. 19; Hu, s. 32, c. 20; V23, s. 131, c. 23.

<sup>203</sup> Me1, s. 156, c. 103. Analogicznie: V23, W10, s. 156, c. 92.

wołujących lub wzmacniających miłość kobiet. „Si quis pro amore veneficus (quis maleficus) sit et neminem perdiderit, si clericus, annum integrum cum pane et aqua peneteat, si diaconus, III, unum ex his in pane et aqua, si sacerdos V, duos ex ipsis in pane et aqua. Maxime si per hoc mulieris partum quis deciperit, V quadragesimis augeat unusquisque (tres augeat annos) in pane et aqua, ne homicidii reus sit”<sup>204</sup>. W zależności od redakcji tekstu różnie są nazywani winowajcy. Raz będą to czarnoksiężnicy i zaklinacze (*maleficii*), innym razem redaktor penitencjału nazwie ich trucicielami *veneficii*. Tak czy inaczej wszelkie zabiegi magii białej i sympatycznej potępiane były przez Kościół, tym bardziej i surowiej im wyżej w hierarchii święceń stał zaklinacz — truciciel.

Do praktyk pogańskich i świętokradczych zaliczyli duszpasterze również wszelkiego rodzaju wróżby i inne praktyki przepowiadania przyszłości. W czasach biedy, niebezpieczeństw grożących ze strony przyrody i drugiego człowieka, niepewność jutra była czymś, co nie pozwalało spokojnie egzystować. Podjęcie zatem ważnych decyzji, związanych z ryzykiem wypadało skonsultować z losem i upewnić się przy pomocy wróżb i przepowiedni, jakie będą dalsze losy osoby czy przedsięwzięcia. „Si quis sacrilegium fecerit, id est quos auruspices vel incantatores vocant, qui auguria colent, id est per aves aut per quaecumque malo ingenio auguriati fuerint, III annos peniteant in pane et aqua, quia in hoc demonum est”<sup>205</sup>. Wróżenie z wnętrzości zwierzęcych, z ptaków oraz zaklęcia uważane były przez Kościół za kontakt z demonami i obrazę Boga. Trudno powiedzieć, czy przepisy te mają raczej prewencyjny charakter czy może oddają ducha epoki. Wydaje się, że powstały one pod wpływem zetknięcia się z ludową kulturą galijskiej wsi, która przyjęła chrześcijaństwo, jednak z upodobaniem oddawała się zrozumiałym dla niej praktykom dziedziczonym po pogańskich przodkach. Ciekawym zjawiskiem wróżebnym notowanym przez penitencjały są *sortes sanctorum*. „Si quis sortes, quas sanctorum contra rationem vocant, vel alias sortes habuerit vel per quaecumque malo ingenio sortitus fuerit vel veneraverit, III annus peneteat”<sup>206</sup>. Czym mogłoby być owo zjawisko? Może chodziło tu o rodzaj wróżby z księgi. Mogła to być Biblia, ewentualnie jakieś pisma Ojców Kościoła, może hagiografia. W każdym razie, dotyczyło to ludzi uczonych (w tym kontekście oznacza to osoby umięjące czytać), a więc chodziło zapewne o duchownych. Dokonywało się to poprzez otwarcie księgi na losowo wybranej stronie. Odczytanie odpowiedniego akapitu miało stanowić rozwiązanie i wynik wróżby<sup>207</sup>.

<sup>204</sup> Bu, s. 63–64, c. 10.

<sup>205</sup> Ox I, s. 35, c. 19. Analogicznie: Bu, s. 33, c. 24; Bo, s. 33, c. 20; Pa, s. 34, c. 16; Sl, s. 34, c. 22; Fl, s. 35, c. 22; Hu, s. 36, c. 24; Me1, s. 132, c. 22.

<sup>206</sup> Fl, s. 43, c. 26. Analogicznie: Bu, s. 41, c. 28; Bo, s. 41, c. 25; Pa, s. 42, c. 20; Ox I, s. 43, c. 23; Hu, s. 44, c. 29; Sa, s. 41, c. 29; Me1, V23, W10, s. 136, cc. 26, 31; W10, s. 169, c. 107.

<sup>207</sup> Wiedzę o zjawisku zaczerpnąłem z powstałej w VIII w. homilii przypisywanej św. Augustynowi, traktującej o tym, co demoniczne i pogańskie w praktyce ludowej tamtej epoki. Por. C. P. Caspari, *Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia De sacrilegiis*, Christiania 1888, s. 5–16. Przedruk w: *Sermo de sacrilegia, Patrologia Latina, Supplementum*, t. 4, fasc. 2, col. 969–973.

Sposobem uczestnictwa indywidualnego w praktykach pogańskich były osobiste wyprawy do pogańskich miejsc świętych: gajów, lasów, drzew, źródeł, etc. „Si quis ad arbores vel ad fontes aut cancellus vel ubicumque nisi in aeclesia votum voverit aut solverit, III annus penetat, I in pane et aqua, quia hos sacrilegium est, et qui ibidem comederit aut biberit, I annum penetat”<sup>208</sup>. Kościół potępiał prywatne pielgrzymki do pogańskich miejsc świętych, jednocześnie pozostawiał nam ich opis i wiarygodne źródło ich istnienia w VIII i IX w. Widać wyraźnie, że sam Kościół i jego model pobożności ówczesnej społeczności nie wystarczał, ludzie poszukiwali indywidualnego kontaktu z *sacrum* uosobianego poprzez elementy i siły przyrody. W owych miejscach składano i rozwiązywano śluby, przysięgi i zobowiązania. Sposobem wzmocnienia więzi sakralnej było spożycie tam posiłku. Przypuszczać można, że żywność ta była częścią złożonej w świętym miejscu ofiary. „De his, qui manducaverit idolis immolatum aut morticinum aut sanguinem et non fuerit necessitas, ieiuniet ebdomada XII”<sup>209</sup>. Spożywanie ofiar było więc jeszcze popularnym zjawiskiem, a wierni, jak widać, mimo chrztu wyprawiali się do lasu, by kontaktować się z „nieczystymi” mocami.

Magia służyła również innym celom. Oprócz jej szkodliwości, wymieniona wyżej magia biała i sympatyczna związana była ściśle ze sferą erotyczno–uczuciową. Rodzajem magii białej, mającej charakter ochronny, były amulety. „Si quis legatura fecerit in erbas vel qualibet ingenio malo incantaberit et super christianum ligaberit, scias eum fidem dei amisse, III annos penetat, I ex his in pane et aqua”<sup>210</sup>. Wymienione tu „ligatury” są jedynym notowanym przypadkiem. Opisane amulety mają zatem pochodzenie roślinne. Są to wszelkiego rodzaju zaklęte zioła, a może amuletami są także inne, nie wymienione magiczne przedmioty. Używano ich w celu ochrony przed czarami, urokami i chorobami. Surowa kara za ich sporządzanie i użytek podyktowana jest tym, że przeczą one wierze i stanowią akt odrzucenia Boga.

Innym notowanym raz przypadkiem występowania magicznych zabiegów jest zastosowanie magii leczniczej wobec małych dzieci. „Si qua mulier infansem suum super tectum aut in fornace ponit et vult sanare eum, V annos penetat”<sup>211</sup>. Taryfa wywołuje uśmiech i nieuniknione skojarzenie z nowelą Henryka Sienkiewicza *Antek*, jednak zasada pozostaje zasadą i co nie zabije, to zapewne pomoże. Stąd wieszanie dziecka na dachu. Nie trzeba być literacko odczytanym, zdrowy rozsądek podpowiada, że włożenie dziecka do pieca, zwłaszcza rozpalonego, jest zabiegiem szkodliwym. Należące do tej samej rodziny penitencjały z Wiednia i Watykanu, nieco inaczej oddają istotę magii medycznej. „Si quis mulier infansem suum super pectos suos posuerit aut

<sup>208</sup> Bo, s. 41, c. 26. Analogicznie: Bu, s. 41, c. 29; Pa, s. 42, c. 21; Ox I, s. 43, c. 24; Fl, s. 43, c. 27; Me1, V23, W10, s. 133, cc. 27, 32.

<sup>209</sup> Ox II, s. 191, c. 4. Por. także: Me1, V23, W10, s. 147, cc. 17, 70.

<sup>210</sup> Me1, V23, W10, s. 136, cc. 36, 41.

<sup>211</sup> Me1, s. 155, c. 99.

super puteo pensaverit, V annos peniteat”<sup>212</sup>. Zastanawiać się tylko można, czy skryba przepisał błędnie taryfę z *Merseburgense a*, czy też zetknął się z inną praktyką uzdrawiania, polegającą na noszeniu dziecka na piersiach matki (nic dziwnego) oraz na wieszaniu niemowlęcia na sznurze ponad studnię. To już dużo bardziej niebezpieczna praktyka. Widać w tym zabiegu jakieś odbicie wiary w to, że mieszkańcy podziemia (powiedzmy topielcy) zechcą zabrać zło i chorobę ze sobą i głęboko ukryją ją na dnie studni lub samej ziemi. Niestety nie wiadomo, na jakie schorzenia miałyby pomagać poświadczane przez źródła praktyki. Z zapisek i ich analizy widać wyraźnie to, co zauważył André Vauchez: „Cała sieć instytucji i praktyk, z których przynajmniej część była starej daty, spleciona została z życiem religijnym, które toczyło się na marginesie kultu chrześcijańskiego”<sup>213</sup>.

### Pogaństwo i błazenada

„Godne szczególnego zainteresowania są rozdziały penitencjałów poświęcone temu, co nazywają one »pogaństwem« parafian”<sup>214</sup>. Jako pogańskie i demoniczne zwalczał Kościół także różnego rodzaju ludowe tradycje i zabawy. „Si quis, quod in kalendas ianuarias multi faciunt, in cervolum, quod dicitur, aut vecula vadit, III annos peniteat, quia hoc daemonum est”<sup>215</sup>. Pozostałe wymienione w przypisie taryfy pokutne dodają wyjaśnienie: „quae de paganis remansit”. „W kalendy styczniowe ludzie przebierają się za krowy, jelenie, cielęta, lanie, za kobiety; nawet chrześcijanin wstaje wczesnym rankiem i obdarza wszystkich drobnymi upominkami, zwanymi kołędą, a witając przyjaciół składa im dar, zanim życzyć im będzie dobrego dnia. Ponieważ cały rok ma być odbiciem radości tego dnia, lud oddaje się zabawie i rozpuście”<sup>216</sup>. Aaron Guriewicz określa te zabiegi jako praktyki ludyczno-wróżebnego charakteru, mające zapewnić w nadchodzącym nowym roku większy dostatek, obfitość i powodzenie we wszystkich dziedzinach życia<sup>217</sup>. Zastanawiające jest, jak bardzo opisani przebierańcy przypominają rodzimych — polskich kołędników z turoniem. Wymieniona wyżej homilia przypisywana św. Augustynowi, a w ślad za nią duchowieństwo (zwłaszcza zaś smutniejsza jego część skupiona w klasztorach) potępiała te zabawy, widząc w nich nieuporządkowany relik wręcz bakchicznej orgii na cześć boga Janusa. To dwutwarzowe bóstwo miałoby personifikować początek roku, patrząc jednocześnie w odchodzącą przeszłość i widząc nadchodzącą przyszłość. Szczęśliwie, Kościołowi nie udało się wytępić zwyczaju kołędowa-

<sup>212</sup> W10, s. 155, c. 88. Analogicznie: V23, s. 155, c. 88.

<sup>213</sup> A. Vauchez, op. cit., s. 19.

<sup>214</sup> A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987, s. 131.

<sup>215</sup> Pa, s. 76, c. 26. Analogicznie: Ox I, s. 91, c. 29; Fl, s. 100, c. 31; Hu, s. 112, c. 35; Sa, s. 121, c. 28; Me1, V23, W10, s. 135, cc. 32, 37.

<sup>216</sup> Ch. Lelong, op. cit., s. 52–53.

<sup>217</sup> Por. A. Guriewicz, op. cit., s. 134.

nia. Przetrwał on, nabierając bardziej chrześcijańskich elementów związanych z Bożym Narodzeniem i herodami.

„Astrologię ludową potępiano jako przesąd. Wielu sądziło, że księżyc ma wpływ na choroby; wiadomo, że kto zachoruje w pierwszej kwadrze, będzie chorował długo; komu się to wydarzyło w drugiej kwadrze, wyzdrowieje szybko; zachorowanie w czwartej kwadrze oznaczało, że śmierć jest blisko. »Pewnego razu Hraban Maur odpoczywał w domu i obmyślał kazanie, gdy nagle usłyszał ogromny krzyk; zapytał, co się stało. Odpowiedziano mu, że to lud pomaga księżycowi, który znalazł się w zaćmieniu: »Rozległo się granie rogów, niby wezwanie na wojnę, kwiczenie świń, widziano, jak jedni ciskali strzały i groty w stronę księżycy, inni zaś we wszystkich kierunkach rzucali w niebo płonące przedmioty. (...) Utrzymywali, że jakieś potwory zagrażają księżycowi i że gdyby mu nie pospieszyc z pomocą, zostałby pożarty. Inni wreszcie rozbijali w tym celu naczynia, jakie mieli w domu«. Jest to opis *Vince luna*, »księżycu zwyciężaj«, regularnie, ale zapewne bezskutecznie potępianego na synodach”<sup>218</sup>. Ludzie epoki karolińskiej wpatrzni w niebo, szukając na nim znaków i wróżb z upodobaniem i strachem o swój los usiłowali „pomóc” księżycowi w jego comiesięcznej walce z rzekomymi potworami. Nie znalazło to zrozumienia u duchowieństwa w Kościele. Dodatek *Poenitentiale Windobonense* karze za tę praktykę odsunięciem wiernego od komunii, tak jakby był on poganinem. „Si quis *Vince luna* clamaverit aut pro tonitura tabula aut coclea battaverit aut qualibet sonum fecerit praeter psalmodia aut *Miserere mei, deus dixerit* et non emendaverit, a communione privetur sicut paganus. Tabola ad populum convocandum est facta, non ad furorem domini mitigandum”<sup>219</sup>. „Stosunki między ludźmi i zjawiskami przyrodniczymi są tu ujmowane jako wzajemne oddziaływanie albo nawet jako pomoc wzajemna (...) opierając się na wewnętrznym przeświadczeniu o intymnej jedności i wzajemnym przenikaniu się przyrody i człowieka, organicznie spokrewnionych i magicznie współuczestniczących” — sądzi A. Guriewicz<sup>220</sup>.

Zajmowanie się magią, czarami, kontakt z pogaństwem i stojącymi za nim demonami i samym szatanem nieuchronnie prowadziło do opętania. Ciekawe jest to, że w świetle analizowanych penitencjałów, diabeł atakuje tylko takiego duchownego, który ma święcenia do diakonatu włącznie. „Si clericus vexatus fuerit a daemonio, decem annis poeniteat, inter audientes sit et ad sacros ordines non adducatur. Si bene egerit et per gratiam dei liberatus fuerit, sit in reliquis officiis ecclesiasticis”<sup>221</sup>. W tym wypadku nie ma mowy o dalszej karierze jako duchownego. Nie dość, że nie może on już nigdy otrzymać święceń wyższych, to jeszcze „zepchnięty” zostaje do roli „katechumena” jako pokutnik przypisany do stanu „słuchających”. Tę samą karę, jednak bez zakazu sprawowania należnych duchownemu stanowi posług kościelnych, zalecają inne taryfy<sup>222</sup>. Wielką litość i wyrozu-

<sup>218</sup> P. Riché, *Życie codzienne...*, s. 173.

<sup>219</sup> W10, s. 169, c. 109.

<sup>220</sup> A. Guriewicz, op. cit., 133.

<sup>221</sup> Hu, s. 111, c. 31.

<sup>222</sup> Por. Me1, V23, W10, s. 157, cc. 109, 114, 106.



miałość dla opętańca, który targnie się na swoje życie, zalecają utwory rodziny *Merseburgense a.* „Si homo vexatus est a diabolo et nescit, quid faciat, et vexans se ipsum occidit, licit, ut oretur pro eo”<sup>223</sup>. Modlitwa za samobójcę opętanego, brak potępienia i litość wobec nieświadomości i skrzępowania woli tak doświadczonej jednostki rzuca promień światła łączący surowość, „suchość” i jurydyczny charakter taryf pokutnych.

Z powyższych analiz wynika niezbicie, że cytowane świadectwa są ważnym źródłem do studium nad ludowym charakterem i obrazem Kościoła VIII–IX w. Ukazana w nich słaba interioryzacja zasad wiary, przywiązanie do pogańskich tradycji zabaw i praktyk wróżebnych, wszystko to oddaje ducha i mentalność prostych ludzi, często pozbawionych podstawowej opieki duszpasterskiej i katechetycznej. Jest to także rodzaj duszpasterskiego świadectwa, „gorąca” notatka, informacja dla tych mnichów i kapłanów, którym przyjdzie pracować na terenach wiejskich, w lokalnych wspólnotach i małych parafiach.

Oprócz pogaństwa w tytule tego podrozdziału znalazł się termin „błazenada”. Nie chodzi tu wcale o rodzaj jakichkolwiek wygłupów, ale o zorganizowaną i instytucjonalną formę potępienia zawodowego aktorstwa. „Si ballationes ante ecclesia fecerit seque faciem suam transformaverit in habitu mulieri aut ferrarum seu mulier in habitu viri, emundationem pollicita VII annos peniteat”<sup>224</sup>. Analogiczny zapis, ale z dużo niższą trzyletnią pokutą znajduje się w *Poenitentiale Hubertense*<sup>225</sup>. Przepisy te są bez wątpienia wyraźnym świadectwem istnienia trup aktorskich. Na ich podstawie można też wnioskować, gdzie odbywały się przedstawienia. Otóż ich miejscem był główny plac każdej wspólnoty lokalnej, a więc miejsce przed kościołem, jeśli zaś świątynia miała schody, to aktorzy mogli skorzystać z tego podwyższenia. Na pogardę i potępienie zasłużyli sobie wędrowni aktorzy tym, że stosowali kostiumy i makijaż sceniczny. Co wedle spowiedników obrażało Pana Boga w odmianie wizerunku? Trudno powiedzieć — być może chodziło o powszechną złą opinię (*vide* dużo późniejsza sprawa pogrzebu Molière’a), wzgardę dla aktorskiej profesji i próżniaczego, bezproduktywnego i mało pożytecznego trybu życia, przeczącego jakiemukolwiek porządkowi. Sama istota grzechu polegać mogła na zaprzeczeniu aktu stworzenia (niech się nikt nie staje ani nie podaje za tego, kim nie jest w rzeczywistości). Własną interpretację przyczyn odrzucenia przez Kościół aktorów i trup wędrownych sformułował P. Riché. Taneczne figury oraz teksty piosenek często miały jego zdaniem erotyczny i filuterny charakter, a ponieważ sami duchowni brali w tych zabawach czynny udział — Kościół zdecydował się je potępić<sup>226</sup>. W istocie rzeczy zaleca się ekskomunikować aktorów, błaznów, akrobatów, linoskoczków i zonglerów. Dopiero po odbyciu przez nich kary kościelnej mogli oni wrócić do wspólnoty wiernych i przyjmować komunię. „Si quis in quacumque festivitate ad aecclesiam veniens et foris

<sup>223</sup> Me1, V23, W10, s. 160, cc. 121, 104, 98.

<sup>224</sup> Me2, s. 176, c. 29.

<sup>225</sup> Por. Hu, s. 112, c. 42.

<sup>226</sup> Por. P. Riché, *Edukacja i kultura...*, s. 496.

ballant aut saltant aut cantant cantiones amatorias, ab episcopo aut presbytero aut clerico excommunicetur, et dum paenitentiam non agit, non communicet”<sup>227</sup>.

### Małżeństwo i rodzina

Wprawdzie już wyżej niektóre sprawy małżeńskie, jak erotyka i trudności związane z wychowaniem dziecka, zostały omówione, jednak w tym podrozdziale chciałbym przyjrzeć się dwóm zagadnieniom zasadniczym: stosunkowi do rodziców i małżeństwu z punktu widzenia jego ważności i nierozzerwalności. Czwarte przykazanie mówi o czci należnej rodzicom. Rzeczywistość notowana w penitencjałach jest z zasady porządkiem na opak. Odczytać można z trzech taryf, jak karać należało tych, którzy nie szanowali własnych rodziców. „Qui patrem aut matrem suam impulsaverit, impius aut sacrilegus iudicandus est, penitet tempus, quamdiu in impietate steterit”<sup>228</sup>. „Si quis inhonoraverit patrem aut matrem, III annos poeniteat. Quodsi manum levaverit aut ferita fecerit, VII annis exsul poenitentiam agat. Quodsi per veniam parentum redierit aut ei indulserit, suscipiatur in communionem aut ibidem ederet”<sup>229</sup>. Brak szacunku dla rodziców i pobicie karano podobnie jak zbrodnię zabójstwa. Siedem lat pokuty na wygnaniu oraz konieczność przebaczenia i wola przyjęcia przez znieważonych rodziców były warunkiem komunii eucharystycznej i jedności ze społecznością chrześcijan. Mała liczba zapisów świadczyć może o znikomej skali zjawiska. Łagodnie traktowano tego, kto nie chcący zabił rodzica lub krewnego. „Si aliquis nolendo parentibus occidit hominem, det praetium, quantum consuetudo est loci illius, et penitentiam egendo ieiunnet ebdomada VII”<sup>230</sup>. Innego rodzaju jest zapiska dotycząca dzieci i ich wybryków polegających na ciągnięciu za włosy ojca i matki. „Si filius aut filia patre aut matre pro barbas aut capillos traxerit, III annos peniteat, I ex his in pane et aqua; infantes pro hoc vapuletur”<sup>231</sup>. To jedna z nielicznych taryf zalecających klapsa jako metodę wychowawczą najmłodszych. Trzyletnia pokuta dotyczyła tych osób dorosłych, które nie szanowały rodziców, dopuszczając się rękoczynów (wspomniane *ferita*) i poniewierały nimi, szarpiąc ich za włosy i brodę.

Obowiązkiem chrześcijanina był nie tylko szacunek dla starszych i rodziców, jego społecznym obowiązkiem był ożenek i założenie rodziny. Rodzic zaś miał dbać o zrodzenie i wychowanie potomstwa, zwłaszcza zaś o doprowadzenie dziecka do wiary. Stąd sygnalizowane już wyżej kary za zaniedbanie i śmierć dziecka bez chrztu. Pytanie jednak, ile razy można się żenić, pozostaje otwarte. Są różne koncepcje i wizje prezentowane przez autorów ksiąg pokutnych. Co do jednego zgoda jest powszechna. Kościół nie uznaje wielożeństwa, co rozumie się pod postacią bigamii, a nawet trigamii. „Si quis

<sup>227</sup> V23, s. 168, c. 119.

<sup>228</sup> Pa, s. 78, c. 44.

<sup>229</sup> Hu, s. 112, c. 39. Analogicznie: Me2, s. 176, c. 28.

<sup>230</sup> Ox II, s. 195, c. 18.

<sup>231</sup> W10, s. 169, c. 108.

bigamus est, II annos, et si trigamus, VII annos peniteat”<sup>232</sup>. Ile zatem razy można się ożenić w ciągu całego życia? Taryfy powiadają, że raz, do czterech razy i to w przypadku, gdy jest to rzeczą konieczną. „Si cui mortuus fuerit alicui vir aut viri mulier, licentiam habeat secundas nuptias faciendi, si necessitas fuerit. Sed tamen ieiuniet ebdomadas <III>, et si tertiam aut quartam mulierem aut mulier virum dux<erit>, ieiuniet XXXIII ebdomadas et elemosinas faciant”<sup>233</sup>. Nawet nie cztery, ale i pięć razy — odpowiada taryfa *Oxoniense II*: „De eam, qui quarto aut quinto maritum acceperit, ieiuniet ebdomada XXXI”<sup>234</sup>. Wszystkiego oczywiście można dokonać wówczas, gdy odprawiona zostanie stosunkowo niedługa i lekka pokuta.

Na pytanie, czy można oddalić żonę i pojąć inną kobietę, zasadniczo i dosadnie odpowiadają liczne świadectwa. „Si quis dimixerit uxorem suam et aliam duxerit, illam, quam ducit, postea non est eius uxor, sed meretrix. Istorum oblationem sacerdos non excipiat ne communicet neque in domo nemini intret nec conloquium cum neminem habebat nec manducet nec bibat, quosque separentur, et postea ieiunet annus III, unum ex his in pane et aqua”<sup>235</sup>. Kościół drugą kobietę, następczynię oddalonej żony, nazywa nierządnicą (*meretrix*). Takiemu związkowi na pewno nie pobłogosławi, co więcej traktuje się takich ludzi jak wyklętych, pozbawia ich sakramentów i proponuje formę chrześcijańskiego ostracyzmu społecznego. Są też tacy, którzy dopuszczają rozwiązanie małżeńskiego węzła i ponowny ślub. Przypadek taki notuje *Poenitentiale Merseburgense b* i motywuje go aktem nierządu i niewierności małżeńskiej jednej ze stron. „Maritum, si se ipsum in furtum aut in fornicatione servum fecerit, mulier habeat potestatem alterum virum accipere”<sup>236</sup>. Kościół ewidentnie upomina się tu o prawo kobiety do miłości i wierności małżeńskiej. Inne okoliczności, które sprawiają ustanie węzła małżeńskiego wiążą się z uprowadzeniem w niewolę i wywiezieniem za morze. „Si quis, cuius uxorem hostis abstulerit et non potest eam redimere, liceat eum aliam accipere. Si postea redit uxor eius, alium viro accipiat illa; sic et de servis transmari nis”<sup>237</sup>. P. Riché komentuje: „Chcąc umocnić instytucję małżeństwa, Kościół precyzuje przypadki, w jakich dopuszczalny jest rozwód: złe prowadzenie się żony albo impotencja męża”<sup>238</sup>. Widać zatem, że stanowisko Kościoła jest nader niejednoznaczne i oscyluje pomiędzy skrajnie sztywną postawą, a ideą dopuszczalności rozwiązania węzła małżeńskiego w wypadku niewierności, nierządu i uprowadzenia w niewolę. Jest to zatem ciekawy zbiór przepisów świadczących o ówczesnej myśli sakramentalnej, na którą wpływ miały chociażby niebezpieczeństwa tamtych czasów oraz przewidywana ludzka słabość.

<sup>232</sup> Me1, V23, W10, s. 156, cc. 103, 92.

<sup>233</sup> Fl, s. 101, c. 47. Analogicznie: Hu, s. 114, c. 53; Me2, s. 174, c. 14.

<sup>234</sup> Ox II, s. 197, c. 39.

<sup>235</sup> Fl, s. 101, c. 46. Analogicznie: Me1, s. 165, c. 147.

<sup>236</sup> Me2, s. 176, c. 31.

<sup>237</sup> Me1, V23, s. 154, cc. 94, 115.

<sup>238</sup> P. Riché, *Życie codzienne...*, s. 57. Żadne kanony źródła nie notują impotencji.

Pozytywny wykład istoty małżeństwa, jego roli i moralności podał dopiero synod w Paryżu (829 r.). Zebrani wokół cesarza Ludwika Pobożnego biskupi i opaci sformułowali program zawierający osiem tez skierowanych do świeckich. Pierwszorzędnymi zasadami były monogamia, egzogamia oraz nakreślenie prokreacyjnego celu pożycia płciowego małżonków. Czystość przedmałżeńska, poszanowanie i miłość należna kobiecie zeszły na plan drugi<sup>239</sup>.

### Pijaństwo

„Galia jest zapaloną miłośniczką wina. Winogrodnik starannie pielęgnuje szcep winny, przycina go na Wielkanoc, piele, wrywa chwasty, kładzie święcony wosk w czterech rogach winnicy, aby odwrócić grad i, aby odpędzić ptaki, całymi dniami cierpliwie wygrywa na kastanietach” — pisze Charles Lelong<sup>240</sup>. Powszechność i szeroki dostęp do trunku, stosunkowo łagodny klimat, wszystko to sprawiało, że społeczność średniowieczna nie gardziła pić i to czasem bez umiaru: „Bo wszędzie poza tym ludzie piją bez miary, we wszystkich środowiskach nagminny jest alkoholizm i chorobliwe niemal opilstwo”<sup>241</sup>. Pijaństwo, jak wyżej wspomniano, było przyczyną zgonów najmłodszych, a przez Kościół uważane było za preludium do rozpusty, zaś stąd już tylko krok do surowego potępienia praktyki picia. Nieliczne taryfy pokutne traktują o pijaństwie i pijakach. „Si quis assidue ebriosus fuerit, suspenditur a vino, dominicis diebus tantum percipiat vinum, ne stomachus debiliatur. Quodsi non adquieverit, tribus annis poeniteat et cotidianas eleemosynas faciat”<sup>242</sup>. Źródło podaje praktyczny przepis na wyjście z alkoholizmu. W ciągu całego tygodnia pijak ma stronić od wina, a tylko w niedzielę wolno mu się napić, by nie popsuć żołądka (*ne stomachus debiliatur*). Gdyby jednak zalecana kuracja była nieskuteczna, rezultaty miała dać trzyletnia pokuta i wydatki z własnej kieszeni na liczne jałmużny. Upijanie się okazjonalne świeckich i duchownych karane jest raczej niezbyt surowo. „Si quis clericus aut sacerdos se inebriaverit, XL dies peniteat in pane et aqua, laicus VII”<sup>243</sup>. Zapiski traktują również o duchownych pijakach. Jeśli biskup i duchowieństwo niższych rang byłiby nałogowymi alkoholikami i upijali się regularnie, jeśli nie zechcą zaprzestać pijaństwa, zaleca się, by zostali złożeni z urzędu. Zjawisko musiało być poważne, skoro do takich wniosków dochodzą autorzy taryf. Wyziera z nich raz jeszcze troska o poprawę obyczajów i podniesienie moralnego poziomu wyższego kleru. „Si quis episcopus aut sacerdos aut aliquis ordinatus, si vicium ebrietatis in consuetudinem habit, aut desinat aut de-

<sup>239</sup> Por. G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji*, Warszawa 1986, s. 32–33.

<sup>240</sup> Ch. Lelong, op. cit., s. 27.

<sup>241</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>242</sup> Hu, s. 111, c. 28.

<sup>243</sup> Me1, V23, W10, s. 142, cc. 52, 55, 57.

ponatur”<sup>244</sup>. Nie jest natomiast zbrodnią nadużywanie wina i upijanie się świeckich i duchownych, gdy chodzi o gościnność, życzliwość i ogólny zmysł towarzyski (*gratia humanitatis*). „Si quis aliquid cogit, ut inebrietur, humanitatis gratia, ut ebrius penetreat, et si odio hoc fecerit, ut humicida iudicetur”<sup>245</sup>. Upić kogoś z towarzyskiej życzliwości to nie straszny grzech, a pokuta nie jest taka dotkliwa. Upić bliźniego z nienawiści to czyn niedopuszczalny i karany jest tak, jak zabójstwo. Widać wyraźnie, że w ogólnym rozrachunku społeczność ówczesna nie stroni od pijaństwa. „Vomitum i inne przejawy skrajnego obżarstwa i upojenia raz po raz są wzmiankowane w penitencjałach. Widocznie zapanować nad tym nałogiem było bardzo trudno, wręcz niemożliwie” — konstatuje Guriewicz<sup>246</sup>. Cnota i umiar powinny jednak były rządzić ludzkim postępowaniem. Jeśli człowiek spił się i przy okazji przejadł tak, że bolał go brzuch i zapewne głowa nazajutrz, winien był pokutować, poszcząc przez cały dzień. Jeśli zaś obfitość jadła i napitku doprowadziła uczującego do torsji, należą pokutą był tydzień postu. „Si quis autem per superfluitatem ventris distinctionem doloreque satietates sentit, I die penetreat, si autem ad vomitum, si infirmitatem, VII die penetreat”.

### Pogrzeb i żałoba

Księgi pokutne w ich negatywnym i represyjnym zapisie pozostawiły także cień świadectwa dotyczącego spraw ostatecznych. Śmierć towarzyszyła ludziom na każdym kroku, złośliwym *memento* podkreślając kruchość bytu i znikomość egzystencji pospolitego człowieka. Kościół zdecydowanie pragnął położyć kres pewnym rodzajom praktyk związanych z pożegnaniem zmarłych. Po pierwsze, wyraźnie zabraniano kremacji, co dowodzi, że dawny zwyczaj jeszcze się utrzymał w VIII–IX w. „De eodem gentilis, qui conburuntur mortuum suum. Cum autem gentilis cumburunt, hos est ustulaverunt mortuos suos parentibus, nullus amicus, nemo christianorum debet iugum suum aut carrum lignum ad conburendum eos. Si quis aliquis hos fecerit contra mandatum, ille ieiuniet ebdomada IV”<sup>247</sup>. Zabroniona została nie tylko kremacja, jako obyczaj pogański. Nawet pomoc, użyczenie zaprzęgu czy wózka z drewnem powodowało zaciągnięcie winy przez chrześcijanina i sześciotygodniowy post pokutny. Innym zwyczajem, który Kościół starał się wykorzenić, był specyficzny rodzaj okazywania żałoby. Polegał on na drapaniu, nawet na ranieniu twarzy i policzków paznokciami i żelazem oraz na ścinaniu włosów. Te wyraźne oznaki żałoby były przez Kościół odbierane jako relikw pogaństwa i znak rozpaczony wyraźnie przeciwstawny chrześcijańskiej doktrynie zmartwychwstania. „Si quis comam suam inciderit propter mortem filiorum aut parentum

<sup>244</sup> Me1, V23, W10, s. 153, cc. 91, 62, 64.

<sup>245</sup> Me1, s. 142, c. 53.

<sup>246</sup> A. Guriewicz, op. cit., s. 151.

<sup>247</sup> Ox II, s. 197–198, c. 41.

aut faciem suam liniaberit cum unguis aut cum ferro, XXXVI dies peneteat<sup>248</sup>. Źródło wymienia osoby, po których śmierci ludzie kaleczyli sobie twarze. Były nimi dzieci i rodzice, a więc najbliżsi krewni. Taryfa pochodząca z *Poenitentiale Hubertense* dodaje, że rozdzierano także szaty: „Si quis se laceraverit super mortuum suum cum ferro aut unguis aut capillos traxerit aut vestimenta sciderit, XL diebus poeniteat<sup>249</sup>. Sama pokuta, choć niezbyt dokuczliwa na tle innych taryf, i tak musiała pogłębiać przygnębienie i ból duszy tego, kto w sposób widoczny i czytelny dla współsąsiadów chciał zamani-  
festować ból, rozpacz i stratę najbliższych mu ludzi.

### Kler, kult i eucharystia

Tytuł tego podrozdziału traktuje o sprawach związanych z duchowieństwem i ze sprawami dotyczącymi czystości rytu i jego przepisów. Nie znaczy to, że wyżej cytowane świadectwa o duchownych rozpustnikach, pijakach lub lichwiarzach niczego o stanie moralnym kleru nie mówiły. Ta część pracy została poświęcona nie tyle obyczajom, ile bardziej sprawom ducha, ortodoksji, służby liturgicznej i szeroko pojętym zagadnieniom teologicznym. „W świadomości ogółu Kościół stanowi świat odrębny. Duchowni odróżniają się od ludzi świeckich tonsurą, białą odzieżą i tym, że nie noszą zarostu; rządzą się bowiem prawem rzymskim; nie wolno im się żenić, a jeżeli już wstąpili w związki małżeńskie, winni żyć z żoną »jak brat z siostrą«. Nie wolno im mieć żeńskiej służby, uczestniczyć w godach weselnych, służyć zbrojnie, brać udziału w polowaniach, pożyczać na procent, dochodzić swoich praw przed trybunałem świeckim<sup>250</sup>. Opis piękny, ale już wyżej zostało dowiedzione, że bardziej postulatyczny w swej życzeniowej wymowie niż realny. Formuły pokutne w ich ideologiczno–moralnej wizji kleru są w swoim przesłaniu zgodne z obrazem Ch. Lelonga.

Nic tak nie rozpala człowieka jak odrobina przygody i współzawodnictwo, dlatego pierwszą rzeczą, która rzuca się w oczy podczas lektury kanonów o duchownych jest absolutny i kategoryczny zakaz polowania. Ta popularna rozrywka wyższych sfer miała w sobie coś ze sportu i ćwiczenia sprawności oraz tężyzny, ale także rozpalała namiętności wśród jej uczestników poprzez współzawodnictwo i możliwość wykazania się kunsztem we władaniu bronią, łowieckim szczęściem, posiadaniem dobrze ułożonych psów, rącznych koni, łownych sokołów lub specjalnie tresowanych jeleni<sup>251</sup>. Poza tym jest to doskonale zajęcie pozwalające na zdobycie pożywienia, drogiego futra i myśliwskich trofeów. Było po co się wyprawiać do średniowiecznej kniei. „Las czasem

<sup>248</sup> Me1, V23, W10, s. 162, cc. 131, 97, 94. Analogicznie: Fl, s. 101, c. 48.

<sup>249</sup> Hu, s. 114, c. 53.

<sup>250</sup> Ch. Lelong, op. cit., s. 23.

<sup>251</sup> O roli średniowiecznych polowań we Francji traktuje J. Le Goff, *Święty Ludwik*, Warszawa 2001. Por. także: R. Jaworski, *Łowy Władysława Jagiełły*, [w:] *Z biografistyki Polski późnego średniowiecza*, pod red. M. Koczerskiej, Fasciculi Historici Novi, t. IV, Warszawa 2001, s. 7–86.

przeraża, bo żyją w nim dzikie zwierzęta, nie tylko jelenie, danielle, odyńce, ale także niedźwiedzie, żubry, bawoły (*bubalus*), tury (*urus*), a przede wszystkim wilki. (...) Możnowładcy świeccy i duchowni podzielają tę namiętność do polowania. (...) Biskupi i opaci, a nawet niżsi duchowni utrzymują wielkie sfory, co spotyka się z potępieniem na soborach”<sup>252</sup>. Pasja myśliwska do tego stopnia pociągała duchownych, którzy przecież byli nieodrodnymi dziećmi średniowiecznego społeczeństwa, że niektórzy z nich opuszczali niedzielny obowiązek mszalny i zaniedbywali duszpasterstwo, byle tylko zażyć łowieckiej rozrywki<sup>253</sup>. Nic zatem dziwnego, że autorzy penitencjałów, chcąc wykorzenić ten obyczaj spośród duchownych, notują surowe zakazy polowań. „Si quis venaciones quascumque exercuerit, clericus anno, diaconus II, sacerdos III peniteat”<sup>254</sup>. Trzyletnia pokuta to dość surowy wyrok za gonitwę po lesie. Trudno zbadać, czy była ona surowo egzekwowana. Wydawać się może, że przepis pozostał w sferze postulatów moralno–etycznych. Nic bowiem nie wskazuje na to, by biskupi, opaci i możnowładcy średniowiecznego Kościoła przestali być ludźmi swej epoki, którzy odwrócili się od obyczajów, przyzwyczajęń, przyjemności, uroków wielkopańskiego życia i popularnych rozrywek swoich czasów. Nic zatem dziwnego, że nad rozprężeniem dyscypliny duchowieństwa biadał św. Bonifacy, śląc listy do Rzymu, traktujące o tym, że duchowieństwo poluje, walczy orężnie, rozlewa krew, uprawia rozpustę, oddaje się wszelkiemu łajdactwu i pijatyce. Nie dość, że lud tkwił w pogaństwie i modlił się na grobach i po lasach, to jego pasterze za nic mieli nie tylko religijną wiedzę, ale pod koniec VII w. zdarzały się chrcziny w imię ojczyzny i córki (*in nomine patriae et filiae*)<sup>255</sup>.

O ile do zaniedbania obowiązków duszpasterskich mogło dojść z powodów namiętności łowieckich, o tyle gnuśność i lenistwo w Bożej służbie karano równie surowo. Chodziło tu o zaniedbanie i lenistwo kapłana w sprawowaniu dwóch sakramentów Kościoła związanych żywotnie z eschatologicznym być albo nie być, życiem w chwale nieba lub wiecznym potępieniem. „Si infans infirmus et paganus presbytero fuerit nuntiat et postea sine baptismum mortuus fuerit, deponatur”<sup>256</sup>. Kapłan, który zaniedbał obowiązku ochrzczania słabego dziecka, ma być złożony z urzędu, a nawet traktowany jako zabójca: „Si sacerdos pro negligentia non baptizaverit infantem aut parentes neglexerint adferre aut ipsi baptizare, si perire viderit et iam ipsa hora natus sit, pro cuius neglectum paganus morierit, sicut homicida peniteat”<sup>257</sup>. To surowa kara, ale i sku-

<sup>252</sup> P. Riché, *Życie codzienne...*, s. 29–30.

<sup>253</sup> Por. *ibidem*, s. 30.

<sup>254</sup> Bu, s. 49, c. 32. Analogicznie: Pa, s. 50, c. 24; Ox I, s. 51, c. 27; Fl, s. 51, c. 30; MeI, V23, W10, s. 134, cc. 30, 35.

<sup>255</sup> Por. P. Riché, *Karolingowie: ród, który stworzył Europę*, Warszawa 1997, s. 55–56.

<sup>256</sup> MeI, s. 158, c. 111.

<sup>257</sup> W10, s. 169, c. 110.

tek braku chrztu dla duszy zmarłego niemowlęcia był, jak powszechnie uważano, godny politowania. Dusza dziecka nieochrzczonego skazana była na potępienie, gdyż trwała po śmierci w grzechu pierwotnym i nie mogła z tego powodu dostać zbawienia. Ważne jest również to, że współodpowiedzialni są rodzice, którzy zaniedbali sprawę i w obliczu niebezpieczeństwa śmierci nie udzielili chrztu. Taryfa potwierdza taką możliwość, jeśli akcja podjęta jest przez osoby świeckie *in articulo mortis*. Skrajny rygoryzm prezentuje w kwestii szafarza chrztu zapiska pochodząca z *Poenitentiale Oxoniense II*. „Nullus diaconorum usurpet se baptizare, nisi forsitan necessitas evenerit, ut non sint in propinquo presbyteri, qui debeant baptizare, et si hoc iussum fuerit aut auctoritatem acceperit episcopo. Si quis autem diaconus ausus praesente presbytero aut propinquo baptizare, ille excommunicetur et non suscipiatur, donec nuntietur hoc manifestare episcopo. Si autem episcopus longius fuerit et non potuerit hoc manifestare episcopo, examinet eum presbyter et det ieiunium ebdomada XV. Si presbyter eum iusserit baptizare, ille presbyter ieiuniet ebdomada VII”<sup>258</sup>. Za naturalnego szafarza wszystkich sakramentów Kościół zawsze uznawał biskupa, jednak zarówno kapłani, jak i diakoni byli szafarzami chrztu od czasów starożytności. Autor w swej wizji centralizmu władzy i licencji biskupiej jurysdykcji posunął się zbyt daleko. Podążając dalej tropem teologii sakramentalnej chrztu i praktycznych rozwiązań pewnych kwestii, należy poruszyć jeszcze kilka spraw. Na poszczególne kwestie odpowiadają przepisy *Merseburgense b*. Kogo należy ochrzcić powtórnie? Tego przede wszystkim, kogo ochrztili heretycy, którzy nie wyznają prawdziwej wiary trynitarnej. „Si quis vero ab heretico baptizatus est, qui recte trinitatem non credit, iterum debet baptizari”<sup>259</sup>. Domyślać się możemy, że świadectwo wskazuje tu ponad szczytami Alp na ariańskich Longobardów. Drugi raz ochrzcić trzeba także tę osobę, którą ochrzcił kapłan niezgodnie z rytym i formułą trynitarą. „Baptizato a presbytero non recte baptizante iterum debet baptizari”<sup>260</sup>. Ktokolwiek przystąpiłby do chrztu po raz drugi, jeśli uczynił to nieświadomie, nie należy go karać, ale osoba ta zaciąga tym samym przeszkodę do święceń. Jeśli zaś przyjmuje ktoś chrzest świadomie, ma być traktowany jak ten, kto ukrzyżował Chrystusa po raz drugi. Pokuta zaś ma wynosić siedem lat i trzy razy po czterdzieści dni<sup>261</sup>.

Inną rażącą formą zaniedbania obowiązków duszpasterskich i pychy była odmowa spowiedzi i pojednania grzesznika z Bogiem. Taka praktyka jest jednoznacznie potępiana i uznawana za czyn równy z duchowym zabójstwem. „Si quis sacerdos abnegat querenti penitentiam, reus erit anima eius”<sup>262</sup>. Zapiska wprawdzie nie podaje taryfy pokutnej, ale jednoznacznie stwierdza, że potępia się takiego kapłana, który odmawia sakramentalnej spowiedzi. Oddaje tym samym myśl sakramentologiczną, która nakazuje

<sup>258</sup> Ox II, s. 204, c. 65.

<sup>259</sup> Me2, s. 177, c. 39.

<sup>260</sup> Ibidem, s. 177, c. 40.

<sup>261</sup> Por. ibidem, s. 177, c. 38.

<sup>262</sup> V23, s. 159, c. 101. Analogicznie: Me1, s. 159, c. 116 i W10, s. 159, c. 97.



pojednać z Bogiem proszącego o pokutę. Nikt więc z szafarzy sakramentu nie może odrzucić prośby skruszonego grzesznika.

Zapiski penitencjałów stanowią także ciekawe i cenne źródło dostarczające informacji o osobach mających określone funkcje w liturgii kościelnej. To prawdziwy poczet nie tylko stopni święceń wyższych, ale też niższych posług kościelnych związanych ściśle ze stanem kleryckim i niższymi święceniami. Zanim jednak wymienię te funkcje, podam kogo w świetle penitencjałów nie należało i nie godziło się wyświęcać na kapłana. Dodatek *Poenitentiale Vaticanum* w dwóch zapiskach szczegółowo określa wiek uprawniający do święceń oraz niezbędne przymioty. Po pierwsze, nie należy pod żadnym pozorem wyświęcać analfabetów. „Scita, id est illitteratus, non ordinetur”<sup>263</sup>. Z takiego duchownego, który nie potrafi czytać, nie ma żadnego pożytku, bo ani mszy nie odprawi, ani ewangelii i czytań ludowi nie przeczyta, a poza tym to „Scyta”, więc ktoś dziki i nieokrzesany. Drugim, raczej życzeniowym niż stosowanym w praktyce, kanonem był postulat udzielania święceń osobom, które skończyły 30 lat. „Ante XXX annos nullus ordinetur, quia dominus noster Iesus Christus XXX annos baptizatus est”<sup>264</sup>. Przepisy penitencjałów nie są *strictissimo sensu* przepisami prawa kanonicznego. Zawarte w księgach pokutnych idee stanowią odbicie stanowisk i myśli teologicznej środowiska i mieszkańców klasztoru, w którym powstała zapiska. Nic bowiem nie stało na przeszkodzie w udzielaniu święceń młodszym mężczyznom. Wiek kanoniczny do przyjęcia święceń subdiakonatu to 20, zaś do święceń biskupich 30 lat<sup>265</sup>. Idea ta, gdyby ją doprowadzić w interpretacji *ad absurdum*, równie dobrze mogłaby dotyczyć chrztu, jak i święceń. Argument był zbyt słaby, ludzie żyli bardzo krótko, a potrzeby duszpasterskie były za duże, by pozwalać sobie na wyświęcanie wyłącznie trzydziestolatków. Co do postaci związanych z liturgią mszalną to rodzina rękopisów *Merseburgense a* wymienia tu dwie funkcje lektora i kantora. „Laicus non debet in ecclesia lectiones recitare nec alleluia cantare nisi psalmos et responsoria sine alleluia”<sup>266</sup>. O ile w starożytności akcja liturgiczna była w miarę możliwości dziełem całego zgromadzenia wiernych (eklezji) zebranych wokół ołtarza, o tyle już we wczesnym średniowieczu pojawiają się lektoria oddzielające miejsce święte i kolegium kapłańskie od ogółu wiernych. Nic też dziwnego, że akcja liturgiczna, coraz mniej zrozumiała język sprawowanej mszy wymagały pewnych „specjalizacji”, będących naturalnymi stopniami w drodze ku uzyskaniu wyższych święceń. Liturgia staje się zatem coraz bardziej dziełem specjalistów, a poprzez stopniowanie niższych posług<sup>267</sup> coraz bardziej odsuwa się od niej wiernych świeckich. Męska

<sup>263</sup> V23, s. 168, c. 116.

<sup>264</sup> Ibidem, s. 168, c. 118.

<sup>265</sup> Por. G. Le Bras, op. cit., s. 156.

<sup>266</sup> Me1, V23, W10, s. 161, cc. 125, 108, 103.

<sup>267</sup> O niższych święceniach i funkcjach w kościele od tonsury w górę, por. G. Le Bras, op. cit., s. 150–151.

część stanu duchownego usiłowała, skutecznie zresztą, odepchnąć także od służby ołtarza specjalnie wyświęcone w tym celu diakonisy. „Non licet mulieribus sindonem nec oblationem nec calicem ponere super altare neque in convivio inter sacerdotes sedere”<sup>268</sup>. Zapiska świadczy niezbicie o istnieniu kobiet ze święceniami diakońskimi, na co wskazuje tu ich rola i posługa przy ołtarzu. Opieka nad kielichem i bielizną ołtarzową podczas nabożeństwa należała do diakonów, oni też, oddzieleni od reszty wiernych, mogli zasiadać pomiędzy sprawującymi mszę kapłanami. Zapiska wyraźnie wskazuje, że pewnym środowiskom Kościoła taka rola kobiet, uświęcona przez tradycję antyczną, wyraźnie już nie odpowiadała<sup>269</sup>.

Jeśli chodzi o przepisy eucharystyczne w ścisłym tego słowa znaczeniu, to należy ująć zagadnienie w trzech zasadniczych aspektach. Pierwszy dotyczy materii sakramentu. Należą do niej chleb i wino z wodą, i tylko tych można używać. Jeśli nie ma wątpliwości, co jest chlebem, można było uchybić rytuałowi w sprawach napoju. „Vinum aqua mixtum offerendum est in sacrificium”<sup>270</sup>. Do sprawowania mszy potrzebna była więc mieszanka wody i wina. Zdarzyć się jednak mogło, że kapłan nie dokonał zmieszania substancji i odprawił na czystym winie lub, co trąci akwarystyczną herezją — na samej wodzie. Wówczas ofiara była nieważna i zalecano odprawić mszę raz jeszcze. „Si quis offert purum vinum aut puram aquam in sacrificio super altare, iste non recipit passionem domini, de cuius latere sanguinis et aqua emanavit, cito peniteat et vinum mixtum aqua incipiat immolare”<sup>271</sup>.

Innym rytualnym wymogiem było należyte obchodzenie się ze świętymi postaciami konsekrowanego chleba i wina. Zdarzało się bowiem, że podczas mszy chleb spadł na ziemię albo też rozlała się zawartość kielicha. O ile chleb można po prostu podnieść, to z płynem sytuacja pozostaje trudniejsza do opanowania. Liczne są kary i zapiski dotyczące takich wypadków. Celem zilustrowania takiej sceny i przewidywanych konsekwencji przytoczę dwa świadectwa *Merseburgense a.* „Si ceciderit sacrificium de manu offerentis in terra et non fuerit inventum, quodcumque in eum locum inventum fuerit, ubi ceciderat, conburatur et cinis abscondatur, sacerdos vero medio anno damnatur. Si vero inventum fuerit sacrificium, locus mundetur et supra ingetur, sacerdos XX dies peniteat. Si quis vero calicem per negligentiam stillaverit in terra, igne sumatur et L dies peniteat. Si super altare stillaverit calix, sorbeat minister stillam, tribus vicibus labit calicem subtus positum et ipsa aqua bibat et III dies peniteat”<sup>272</sup>. Należało więc dołożyć wszelkich starań, aby odnaleźć i spożyć konsekrowany chleb i wino, gdyby się to nie udało, należało dokładnie wyczyścić otoczenie ołtarza oraz wypalić je ogniem, popioły zaś zakopać pod ołtarzem. Tak ścisłe przepisy i wielki szacunek dla sakramen-

<sup>268</sup> Me1, V23, W10, s. 160, cc. 122, 104, 99.

<sup>269</sup> Por. L. Szafranski, *Diakonisy i ich rola w pierwotnym Kościele*, „Vox Patrum”, nr 9, Lublin 1989.

<sup>270</sup> W10, s. 150, c. 77.

<sup>271</sup> V23, s. 150, c. 77.

<sup>272</sup> Me1, s. 15, cc. 82–83.

tu przetrwały do późniejszego średniowiecza. Podobne praktyki potwierdza również Léo Moulin: „Oto jeszcze jeden aspekt wiary zakonników i rodzących się z niej skrupułów: w opactwie Le Bec, jeżeli kropla konsekrowanego wina, a więc kropla Krwi Jezusowej, upadła na kamień albo na drewno, należało płamę zeskrobać (*radatur*), potem ją zmyć, a wodę do tego użytą wypić (*lavatura vero bibetur*). Podobnie trzeba było wypić wodę, w której uprano splamiony winem obrus ołtarza. Wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa była tak silna, że (...) istniał w niektórych kościołach zwyczaj podawania po komunii kawałka chleba i łyku wina, aby ci, którzy musieli splunąć, nie narażali się na niebezpieczeństwo, że uronią jakąś cząstkę Świętego Sakramentu”<sup>273</sup>. Do przyjęcia komunii należało zatem przystępować nie tylko w stanie łaski, ale także w odpowiednim usposobieniu. Chodzi tu o zachowanie postu eucharystycznego. „Qui non communicat, non accedat ad osculo, et qui prius manducat similiter”<sup>274</sup>. Posiłek przed komunią wykluczał zatem nie tylko od przyjęcia komunii, ale także od pocałunku pokoju. Mogło się zdarzyć, że ktoś do komunii przystąpił niegodnie i ją zwymiotował. Jeśli przyczyną było obżarstwo i pijaństwo, karą był trzykrotny post po czterdzieści dni. „Si quis per aebrietatem aut verocitatem illud vomerit, tribus quadragesimas in pane et aqua paeniteat”<sup>275</sup>. Z pobożnością eucharystyczną i czcią dla *Sanctissimum*, jak widać w VIII i IX w. bywało różnie. Nieszczególnie przedstawiała się również sprawa przechowywania najświętszych postaci. Konsekrowany chleb nie był bezpieczny ani w średniowiecznych cyboriach<sup>276</sup>, ani podczas samej mszy i często padał łupem jako przysmak robaków albo przysłowiowych kościelnych myszy. „Si inveniatur vermis in eo et tamen plenum sit, pro toto comburet eum igni iusta altare et abscondit in terra sub altare, XL dies paeniteat”<sup>277</sup>. „Si quis non custodierit sacrificium et mus comederit illud, XL diebus peniteat”<sup>278</sup>.

Jak wyglądał sam obrzęd komunii wiernych, tego penitencjały nie notują. Własną rekonstrukcję na podstawie innych źródeł podaje Ch. Lelong: „Ci, którzy chcą przystąpić do komunii, podchodzą do ołtarza i stają przed nim; mężczyźni przyjmują hostię na nie osłoniętą rękę, kobiety na rękę przykrytą płótnem zwanym *dominical*, które w tym celu przynoszą ze sobą (...) (zdaje się, że praktykowana była komunია pod jedną tylko postacią, chleba)”<sup>279</sup>. Niczego też nie możemy się dowiedzieć o częstotliwości przyjmowania komunii przez osoby świeckie. Synod w Tours (813 r.) zalecał wiernym przyjmowanie komunii trzy razy do roku: na Boże Narodzenie, Wielkanoc i Zesłanie Ducha Świętego. W innych diecezjach rzecz mogła wyglądać oczywi-

<sup>273</sup> L. Moulin, *Życie codzienne zakonników w średniowieczu (X–XV wiek)*, Warszawa 1986, s. 33.

<sup>274</sup> Me2, s. 177, c. 41.

<sup>275</sup> Sl, s. 84, c. 17.

<sup>276</sup> Jak wyglądało piękne i bogato zdobione cyborium króla Arnulfa z Karyntii z ok. 870 r., por. W. Sauerländer, *Rzeźba średniowieczna*, Warszawa 2001, s. 31.

<sup>277</sup> Sl, s. 84, c. 28.

<sup>278</sup> Me1, s. 148, c. 78.

<sup>279</sup> Ch. Lelong, op. cit., s. 50.

ście nieco inaczej, rysuje się jednak stopniowe odejście od częstego przystępowania do komunii<sup>280</sup>.

Na zakończenie spraw związanych z kultem i religijnością rzut oka na dwie jakże różne formy przynależności do Kościoła. Bezcenni dla wspólnoty wiernych są katechumeni, jednak raz notowani w całym zbiorze nie mają oni dobrej opinii. Jako półpoganie mają się bowiem trzymać z daleka od ochrzczonych, nie jeść z nimi i nie przekazywać znaku (pocałunku) pokoju. „Caticuminis non licet cum christianis manducare nec pacem eis dare, quanto minus gentilibus”<sup>281</sup>. Przed samym chrztem katechumenów czekał egzamin z prawd wiary i pacierza, post, wreszcie przepisany rytuałem egzorcyzm, wyznanie wiary i wyrzeczenie się szatana<sup>282</sup>. Oczywiście wszystkie te wymagania były stosowane wyłącznie w stosunku do osób dorosłych. Na drugim biegunie stoją osoby szczególnie związane z Kościołem, czyli mnisi i mniszki. Jak nikt inny oceniani jako doskonali pod każdym względem chrześcijanie, nie byli wolni od słabości i grzechu. Osoby te nie były też wolne od ignorancji. Rodzina rękopisów *Merseburgense a* notuje przypadek ubiegania się o opacką elekcję bez znajomości reguły zakonnej. „Si quis abbati excusationem pretendit, si ignorat regulam I die peneteat, si vero agnoscit, superponatur”<sup>283</sup>. Jak widać nieznanostwo reguły to w zasadzie żadna wielka przeszkoda w staraniu się o urząd opacki, zwłaszcza jeśli było się faworytem z racji koneksji rodzinnych czy też królewskiego nadania.

Poza społecznością kościelną pozostają heretycy. Są nimi ci, którzy nie przyjmują nicejskiej rachuby wielkanocnej i obchodzą święto tak, jak to czynią kwartodecymanie i żydzi. „Si quis contempserit Nicene concilium et fecerit pascha cum iudeis XIV luna, exterminabatur ab ecclesia, nisi penitentiam agerit ante mortem”<sup>284</sup>. Są nimi także ci, którzy odstępują od wiary. „Si quis a fide dei discesserit, si necessitatem, et postea conversus fuerit, X annos peneteat, III ex his extra ecclesia”<sup>285</sup>. Jeśli zaś kapłan wymienił imiona zmarłych heretyków w kanonie mszy, również ponosił winę. „Si quis presbyteri contigerit, ubi missa cantaverat et alios recitaverit nomina mortuorum et simul numeraberit hereticum cum catholicis et post missam intellexerit, ebdomada I peneteat”<sup>286</sup>. *Notabene* pod wpływem obyczaju liturgicznego Kościoła w Rzymie zalecano nie wspominać zmarłych w niedzielę. „Secundum romanos in dominica nomina mortuorum non recitantur ad missam”<sup>287</sup>.

<sup>280</sup> Por. J. Paul, op. cit., t. II, s. 600–603.

<sup>281</sup> Me2, s. 177, c. 35.

<sup>282</sup> Por. J. Paul, op. cit., t. II, s. 597.

<sup>283</sup> Me1, V23, s. 146, cc. 71, 67.

<sup>284</sup> Me1, s. 167, c. 169.

<sup>285</sup> Ibidem, s. 162, c. 130.

<sup>286</sup> Ibidem, s. 167, c. 168.

<sup>287</sup> Me1, V23, s. 159, cc. 118, 102.

### Taryfy pokutne i zwierzęta

W pewnych określonych wypadkach taryfy pokutne odnoszą się również do zwierząt jako podmiotu prawa. Okazuje się, że los i życie zwierzęcia mogły zależeć od wyroków ferowanych przez księgi pokutne. Nieliczne zapiski traktują wprost o żywym inwentarzu, zalecając zgładzenie lub oszczędzenie zwierzęcia zależnie od sytuacji. Bezwzględnie zabić należy zwierzę zgwałcone przez człowieka. „Si animalia quoitum polluta fuerit, occidatur carnesque eorum canibus proiciatur”<sup>288</sup>. Zabić należy również pszczołę, która śmiertelnie użądli człowieka, jednak miód jako jej wytwór i owoc pracy nadaje się do jedzenia. „Apes, si occidens hominem, ipsa quoque festinanter occidi, mel tamen manducetur”<sup>289</sup>. W przypadku, gdy kury lub świnię spożyją krew ludzką, opinie są różne. Zgodne są zapiski co do tego, że zwierzęta należy zgładzić. Dodatek do *Merseburgense a* zaleca jednak spożycie drobiu lub wieprzowiny. „Si casu porci vel gallinas sanquinem hominis comedunt, non abiciendo credimus, sed manducantur”<sup>290</sup>. Innego zdania był jednak pisarz *Oxoniense II*: „De porco vel gallina, si de hominem mortuum gustaverit, nemo illum manducet. Et si non sciendum manducaverit, ieiuniet ebdomada IV, et porcos neque gallina non servetur ad seminem, sed occidantur festinanter longe de vicium, ut canis commendantur vel vulpis”<sup>291</sup>. Jak widać bezwzględnie karano śmiercią zwierzęta domowe, nie bacząc na to, czy w istocie rzeczy ponosiły one winę w czymkolwiek czy były tylko winne nadmiernej żarłoczości.

### Menu i dieta

Wiemy już, że mieszkańcy Galii lubili wino i pijatykę. Pytaniem otwartym jest, co właściwie jedli? Opracowania podają nam informacje o tym, co uprawiali ludzie w średniowieczu na terenie dzisiejszej Francji. Ówczesne pola obsiewano pszenicą, jęczmieniem, prosem, orkiszem, bobem i grochem. Na łąkach i polach leżących odłogiem rosła koniczyna i lubin<sup>292</sup>. Zanim odpowiem na to pytanie w świetle danych źródłowych, chciałbym powołać się na przepis pierwszego soboru Kościoła, który odbył się w czasach apostołskich w Jerozolimie. Apostołowie metodą negatywną ustalili, co nie wejdzie w skład chrześcijańskiego menu. „Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu”<sup>293</sup>. „To, co w naszym pojęciu jest śmiercią przedwczesną, w epoce karolińskiej uchodziło za objaw normalny. (...) Śmiertelność wśród dzieci i dorosłych jest głównie następstwem klęski głodu, które regularnie nękały ludność. (...) Stałe niedożywienie sprawia, że gdy wybuchnie epidemia lu-

<sup>288</sup> Me1, s. 165, c.143.

<sup>289</sup> Ibidem, s. 166, c. 149.

<sup>290</sup> Ibidem, s. 166, c. 150.

<sup>291</sup> Ox II, s. 200, c. 55.

<sup>292</sup> Por. R. Doehaerd, *Le Haut Moyen Âge occidental. Économies et sociétés*, Paris 1971, s. 66–71.

<sup>293</sup> Dz 15,29.

dzie mrą jak muchy”<sup>294</sup>. Dodać do tego należałoby, podnoszone przez historyków, kiepską wydajność rolnictwa, klęski żywiołowe, wszędobylską przemoc i grabież. Z wielu opracowań wynika, że ludzie społecznych dolów i wieśniacy żyli na granicy głodu i nieustannie znajdowali się w obliczu śmierci wywołanej przez stan niedożywienia. Dane, jakich dostarczają penitencjały, tylko tę tezę potwierdzają. Człowiek wsi, mieszkaniec chłopskiej chałupy spożywa wszystko, co nadaje się do jedzenia, a więc również padlinę. „Nolite manducare morticinium neque sanguinem neque animalia vel aves qui bestia vel canes seu acceptor consumaverit, si mortua inveniuntur, quia in levitico dominus ait: *quia anima carnis in sanguine est et quicumque comederit illud, interibit anima illa de populo suo*. Et iterum: *Morticinium et captum a bestia non comederit*, quia et in quarto capitulo actuum apostolorum ita praeceperunt apostoli, ut abstinerent se a fornicationem et a suffocationem, a sanguine et ab omnem idolatria. Amen. Deo Gratias”<sup>295</sup>. Penitencjał szczegółowo wymienia, czego należy unikać, dodając jeszcze szerszą biblijnie, ponieważ opartą na Starym Testamencie, formułę wyjaśniającą. „Si aves in retibus aut cetera animalia strangulantur, non licet commendere, vel si acceptor non sumaberit, quia ita praeceptum est in actibus apostolorum (...). Piscis vero liceat, quia alterius naturae est”<sup>296</sup>. Wynika z tego, że wszelkie zwierzęta złowione w sieć z wyjątkiem ryb (*alterius naturae*) nie powinny być spożywane i traktuje się je jako uduszone. O ile wspomniane przy okazji łowiectwo było domeną możnych, to „mniejszą wagę przywiązywano do rybołówstwa i pozostawiano je ubogim zawodowcom, którzy posługiwali się siecią, lub wędką z haczykiem i korkowym pływakiem, a zdobycz przechowywali w sadzawkach na dni postu”<sup>297</sup>. Nie gardzono również śniętą rybą znaną w wodzie — wnioskować o tym można z zapisów zabraniających takich praktyk. „Piscem mortuum in flumine inventum non est edendum, quia non est venatio hominis”<sup>298</sup>. Nie zabrania się również spożywania koni. „Equus non prohibetur ad manducandum, tamen non est consuetudo. Lepore licet comedere, et bonum est pro desyntheria et fel eius mixto cum piper pro dolore”<sup>299</sup>. Zabrania się zdecydowanie jedzenia padliny jeleni lub kozłów. „Si cervus aut capriam inventi fuerint mortui, non sunt comedendi”. Ze strachu przed transmutacją w wilkołaka surowo zabrania się spożywania padliny nadjedzonej przez wilki. „Nam si lupus placaverit animal mortuum fuerit inventum, nemo manducet de illum. Si autem vixerit et cucurserit et ambulaverit quantitate ea, quis gustaverit, manducetur”<sup>300</sup>. Dopuszcza się zjedzenie zwierzęcia, które przeżyje pogryzienie przez wilka. Vito Fumagalli zauważył, że do pewnego momentu ludzie i dzikie zwierzęta żyli ze sobą. „Przez długi czas ludzie i zwierzęta spotykali się, lu-

<sup>294</sup> P. Riché, *Życie codzienne...*, s. 51–52.

<sup>295</sup> Ox I, s. 93, c. 47.

<sup>296</sup> Me1, s. 159–160, c. 119. Por. także: V23, s. 159, c. 106 i W10, s. 159, c. 101.

<sup>297</sup> Ch. Lelong, op. cit., s. 94.

<sup>298</sup> Hu, s. 115, c. 59; Me2, s. 174, c. 15.

<sup>299</sup> Me2, s. 176, c. 33.

<sup>300</sup> Ox II, s. 200–201, c. 58.

dzie chodzili do lasów, wędrowali po nich, zwierzęta poruszały się w pobliżu wsi, lub nawet wewnątrz nich, zaglądały do gospodarstw, do klasztorów. Dopuszczano je tam, gdy pozbywały się swojej agresywności, gdy były łagodne i dały się oswoić<sup>301</sup>. Rozrastanie się miejscowości, poszerzenie upraw i zwiększenie pogłowia zwierząt gospodarskich, które łatwo mogły padać łupem drapieżników, doprowadziło do ogradzania domostw i zabudowań. Jednocześnie człowiek stopniowo odgradzał się w aspekcie fizycznym i cywilizacyjnym od coraz bardziej wrogiej i nieprzyjaznej mu natury. „Średniowiecze jest epoką płotów, ogrodzeń, palisad przede wszystkim u swego zarania, kiedy zadaniem wątłego jeszcze rolnictwa było przede wszystkim chronienie samego siebie. Kradzieże, pożary, gwałty zadawane przez ludzi i zwierzęta, co potwierdzają pochodzące z tego czasu opowieści, świadczą o ograniczonej liczbie osób zajmujących się rolnictwem i o powszechnej biedzie. To dlatego ludzie odmawiali zwierzętom pożywienia, a w lasach konkurowali z innymi myśliwymi — wilkami<sup>302</sup>. Wilki stanowiły prawdziwą plagę czasów średniowiecza (i były nią jeszcze do początku XIX w.), grasując na terenach niezamieszkałych i na polach<sup>303</sup>. Analogiczne regulacje dotyczą przypadków napojów i cieczy, do których wpadłyby jakieś zwierzęta. Dbając o „higieniczność” diety swych wiernych, zabrania im Kościół (nie bez racjonalnych przesłanek) pić wodę ze skażonych padliną studni. Skażone obecnością zwierzęcia wino uznaje się za definitywnie zmarnowane, olej można użyć jedynie do oświetlenia, a miodu pokropionego święconą wodą należało używać do innych — pozaspożywczych celów (jako medykament należało stosować go zewnątrz). „De surice vel gallina aut alium aliquid, si ceciderit in vino vel in aqua, de hoc nemo bibat. Et si in oleo ceciderit vel in mel, oleo spendatur in lucerna vel altera necessitate. Similiter et mel ad medicina, tamen aqua sancta antea ibidem spargatur<sup>304</sup>. Szczegółowe regulacje dotyczą również zwierzyny uznanej powszechnie za pozyskaną dzięki łowom. „Quod canis aut lupus sive acceptor mortificaverit sive fuste vel de lapidem sive de sagittas, qui non habet ferrum, et mortuum fuerit, haec omnia suffocate sunt, non manducetur. Si quis autem manducaverit, ieiuniet ebdomada VI<sup>305</sup>. Innymi słowy, każde zwierzę upolowane inaczej niż przy pomocy żelaza, choćby padłe w wyniku upływu krwi, autor uznaje za uduszone i niejadalne. W ogólnym rozrachunku rzeczywistość historyczna penitencjałów maluje się w czarnych barwach. Znowu daje o sobie znać duszpasterskie doświadczenie i znajomość realiów życia ludzi wsi. Brak żywności skłania ich do jej poszukiwania tam, gdzie tylko się da. Ludzie zatem jedzą to, co wpadnie w ręce, nie gardzą nawet padliną i dojadają po wilkach i innych drapieżcach to, co znajdują. Potwierdza taką tezę również A. Guriewicz: „Wymagania Kościoła, aby wierni powstrzymywali się od używania nieczystej lub zepsutej żywności, produktów i napojów, w które wpadły gryzonie,

<sup>301</sup> V. Fumagalli, *Świt średniowiecza*, Gdańsk, 2003, s. 104.

<sup>302</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>303</sup> Por. M. Bloch, op. cit., s. 153.

<sup>304</sup> Ox II, s. 200, c. 54.

<sup>305</sup> Ibidem, s. 200, c. 52.

piskłeta, owady, jak również padliny, prawdopodobnie niezbyt często spotykały się ze zrozumieniem parafian. Możliwe, że był to przejaw braku cywilizowania ludności żyjącej w anty-sanitarnych warunkach. (...) Najprawdopodobniej biedacy, ogólnie biorąc, nie mogli być wybredni i po prostu nie stać ich było na wyrzucanie zwłok padłych zwierząt. Kościół musiał się z tym liczyć, i w tych przypadkach, kiedy zagrożony głodem człowiek był zmuszony jeść rzeczy nieczyste, zakazy stawały się mniej katgoryczne<sup>306</sup>. Renée Doehaerd podkreślił, że głód owych czasów miał dwojaki charakter. Po pierwsze, były to niedożywienie i odczuwalny na każdym kroku niedostatek, często związane z niewielkim urodzajem, prymitywizmem narzędzi i technik rolniczych, wojną i kaprysmi przyrody. Drugie znaczenie wedle Doehaerda odnosiło się do głodu ziemi. Niewielki areal pól uprawnych wiązał się również z prymitywizmem agronomii (żelazny pług z odkładnicą wszedł w użycie pod koniec IX w.), ograniczały go także braki demograficzne oraz niedostatek środków i fizycznych sił ówczesnych ludzi<sup>307</sup>.

P. Riché, charakteryzując ludzi epoki, powiada: „Obcowanie z dziką jeszcze naturą bez wątplenia oddziaływało na mentalność ludzi epoki karolińskiej. Byli oni na pewno bardziej od nas odporni na mróz, upał i wilgoć, ale i oni cierpieli z powodu kapryśków klimatu<sup>308</sup>. Okazuje się, że ludzie ci żyli niemal na krawędzi cywilizacji, cierpiąc zaś dotkliwy głód, dzielili swój ludzki los ze zwierzęco-leśną częścią natury. M. Bloch dodaje: „Noc z powodu lichego oświetlenia były ciemniejsze, zimno, nawet w zamkowych salach, dokuczliwe. Krótko mówiąc, całe życie społeczne miało w sobie coś prymitywnego, zależne było od nieokielzanych potęg, utkane z ostrych kontrastów fizycznych<sup>309</sup>. W obliczu takiej biedy i głodu autor *Oxoniense II* uznaje jedzących padlinę i zwierzęta uduszzone za niewinnych. „Si quis vero invitus oppraessus fame manducaverit sive quadripedem sive aliud aliquid, non illorum repudatur peccatum, quia famen coactus manducavit hoc, tantum non *suffocatum* vel *sanguinem* manducaverit invitus<sup>310</sup>.”

Remedium na złą sytuację w rolnictwie i demografii miała być podjęta w początkach VIII w. akcja osadnicza wiążąca się z poszerzaniem areалу ziemi uprawnej. Biskupi, opaci i świeccy możnowładcy zorganizowali na wielką skalę akcję karczowania lasów<sup>311</sup>.

## Higiena niedzielna

Tytuł *Higiena niedzielna* jest celową formułą. Zobaczymy bowiem, co wolno było wiernym w niedzielę, a czego robić nie należało pod sankcją kary. „Si quis in dominica per neglegentiam opera fecit aut se balneat aut se tondit aut caput lavat, VII dies peniteat,

<sup>306</sup> A. Guriewicz, op. cit., s. 149.

<sup>307</sup> Por. R. Doehaerd, op. cit., s. 65.

<sup>308</sup> P. Riché, *Życie codzienne...*, s. 31.

<sup>309</sup> M. Bloch, op. cit., s. 154.

<sup>310</sup> Ox II, s. 198, c. 46.

<sup>311</sup> Szczegółowy jej przebieg w poszczególnych regionach podaje R. Doehaerd, op. cit., s. 103–109.



et si iterum facit, XL dies peniteat. Et si pro dampnatione diei hoc facit aut non emendat, expellatur ab aecclesia catholica sicut iudeus<sup>312</sup>. Kategorycznie zabrania się jakichkolwiek zabiegów higienicznych w niedzielę, kto zaś je będzie praktykował jako recydywista, ze względu na wzgardę wobec dnia świętego, winien być ukarany nawet ekskomuniką, gdyż jego życie i postępowanie podobne jest do tego, jakie wiodą Żydzi. Należący do tej samej rodziny penitencjał „matka” — *Merseburgense a* — nie stawia sprawy higieny i pracy na ostrzu noża i przede wszystkim zabrania postu w dzień niedzielny. „Si quis in die dominico per neglegentia ieiuniaberit aut opera fecerit aut se balnaverit (...)”<sup>313</sup>. Co do innych zabiegów higienicznych, to mycie głowy i nóg z użyciem mydła nie są zabronione. Zdecydowanie niewskazane jest branie kąpieli w niedzielę. „Lavacrum capitis in die dominico potest est, et in lixivio pedes lavari, balneis non licet fieri”<sup>314</sup>. Taryfy pokutne sugerują jakąś chęć zachowania osobistej higieny przez ludzi VIII i IX w., nawet kosztem pogwałcenia trzeciego przykazania.

## ZAKOŃCZENIE

Kończąc przegląd katalogowy win i kar za grzechy, trzeba podkreślić, że taryfy stanowią niezwyklej klasy źródło historyczne. Ich urok polega na balansowaniu na krawędzi oczywistości i dopuszczalności opisanego czynu, aż po jego nieprawdopodobieństwo. Zapiski pokutne stanowią ciekawy pomnik obyczajowości, są świadectwem mentalności epoki, dają wgląd w ówczesną sakramentologię, etykę, prawo kościelne, pozwalają wreszcie na poznanie niektórych aspektów życia codziennego, kreślą obraz materialnego ubóstwa społeczeństwa, słowem oddają ducha i realia epoki. Zgodzić się też należy z tezą A. Guriewicza, który upatruje w penitencjałach (wyływają one bowiem z duszpasterskiej praktyki) świadectwo Kościołów lokalnych oglądanych poprzez mikroskalę pryzmatu parafii. „Przy całej tendencyjności i niekompletności penitencjały stanowią wyjątkową wartość dla badania wierzeń i sposobu życia szerokich warstw społeczeństwa wieków średnich. Bowiem owe źródła, rozpowszechnione w całej Europie Zachodniej, zostały napisane w celach czysto praktycznych przez przedstawicieli tej części duchowieństwa, która z obowiązku swojej służby duszpasterskiej winna była interesować się życiem ludowym, ingerować w nie, wpływać na umysły i uczucia ludzi, kształtujących ich światopogląd”<sup>315</sup>. Zawarty w nich obraz długoletniej kary, ciężkiej wręcz niewykonalnej pokuty powoduje, że sprawy nie można zostawić tak so-

<sup>312</sup> V23, W10, s. 153–154, c. 83.

<sup>313</sup> Me1, s. 154, c. 94.

<sup>314</sup> Ibidem, s. 162, c. 132.

<sup>315</sup> A. Guriewicz, op. cit., s. 166.

bie na poziomie wyliczenia kazusów, nawet gdy rozważyliśmy już ich hipotetyczność czy wręcz prawdopodobieństwo występowania. Taryfy pokutne stanowią także ciekawe źródło ilustrujące nam sposób pojmowania przez ludzi średniowiecza rzeczywistości samej w sobie. Używając języka symboli, jest ona podobna do trzech woskowych nitek, które niczym warkocz splatają się ze sobą w świecę o jednym knocie. Przeplatają się ze sobą: ludzka bieda, mizerność egzystencji, grzeszność ludzkiej kondycji z perfekcją ideału chrześcijańskiej doskonałości realizowanej (na pewno postulowanej) przez świątobliwych mnichów. Trzecim elementem splatającym warkocz jest niebiańska, odkupieńcza i jednocześnie sądząca rzeczywistość Bożej ekonomii zbawienia. Esencję całości stanowi tu płomień ogrzewający całość tak, że jej części stapiają się w nim w niemożliwą do oddzielenia całość. Płomień jest więc tym, co nazwałem *conspectus Domini* — to świadomość Bożego oglądu całej rzeczywistości rozgrywanej się przed obliczem boskiej Opatrzności (*coram Deo*). Katalog grzechów i odpowiadających im taryf pokutnych może zatem pełnić dwie funkcje. Pierwsza wiąże się z próbą dotarcia do historycznej rzeczywistości i ta perspektywa poznawcza została już nakreślona. Drugi aspekt ma bardziej znaczenie hipotetyczno-badawcze. Jak bowiem miał zachować się człowiek średniowiecza, istota rzucona w epokę i jej uwarunkowania, podatna na pokusę i skłonna do grzechu, wobec instytucji, jaką stanowiła pokuta taryfowa?

Surowość kar, znaczna rozciągłość czasowa i wyjątkowa dolegliwość taryf pokutnych zmuszają do postawienia badawczej hipotezy, poruszającej zagadnienie ich praktycznego zastosowania. Ponieważ nie mamy danych statystycznych, a obowiązek spowiedzi dorocznej jest dużo późniejszy, bo wprowadził go sobór laterański IV w 1215 r., możemy tylko domyślać się, jak właściwie przedstawiała się sprawa dobrowolnego poddawania się przez wiernych rygorowi nakreślonych w katalogu kar za grzechy. Wymiar kary odstrasza nie od popełnienia grzechu, ale od przystąpienia do spowiedzi. Pierwszy, hipotetyczny wniosek nasuwa się więc taki, że analogicznie do czasów występowania pokuty kanonicznej, najlepiej było odłożyć sakramentalne pojednanie na koniec życia, by tym samym uniknąć wikłania się w plątaninę przykrych przecież następstw, konsekwentnie karzących ludzkie słabości. Czynili tak najprawdopodobniej ludzie świeccy i możni. Zresztą ci ostatni udawali się do nieba drogą na skrót z racji patronatu nad kościołem lub nad wspólnotą klasztorną. Nie można jednak wykluczyć, że w poszczególnych, zupełnie indywidualnych przypadkach przepisy pokutne były stosowane.

Nieco inaczej rzecz wygląda, jeśli chodzi o ludzi związanych ze środowiskiem powstawania penitencjałów. Zarówno duchowni wszystkich szczebli święceń, jak mnisi mogli stosować się do konkretnych przepisów. Można zakładać, że w tych środowiskach dużo częściej praktykowano spowiedź, a co za tym idzie stosowano też taryfy pokutne. Ceniując nieco założenia tej hipotezy, sądzić należy, że dużo mniej czasu i dobrej woli poświęcali na spowiedź i pokutę księża świeccy i wielcy dostojnicy ówczesnego Kościoła. Zapewne nie przejmowali się oni zbyt pijaństwem i własną rozwiązłością, ale jeśli chodzi o przepisy liturgiczne i troskę o godne sprawowanie sakramentu eucharystii, byłbym skłonny uznać, że starali się spełniać te przepisy należycie. Inaczej sprawa

ta wygląda w środowisku mniszym. Klasztor ze swoją specyfiką zamkniętej społeczności i permanentnej kontroli wymuszał na mieszkańcach zastosowanie się do reguły i zwyczajów zakonnych (*mores*). W zakonnym otoczeniu spowiedź i towarzysząca jej pokuta występować musiały z największą częstotliwością i z całą swą istotową intensywnością. W gruncie rzeczy taryfy pokutne i taka właśnie wizja rekonyliacji narodziły się w klasztorach i z nich wyszły do świata, a także w środowisku zakonnym, ceniącym stabilizację i tradycję, mogły utrzymać się najdłużej. Mimo wszystko możliwość wielokrotnego przystępowania do spowiedzi jako zasada przyjęta na kontynencie była, mimo pierwotnej surowości, znaczącym krokiem naprzód w ewolucji kościelnych instytucji liturgicznych i sakramentalnych.

Chcąc dokonać podsumowania tematu i jego oglądu w świetle źródeł, należy raz jeszcze podkreślić wielopłaszczyznowy charakter kontynentalnych ksiąg pokutnych i zawartych w nich informacji. Pierwsza zasadnicza sprawa dotyczy prawdopodobieństwa i, co za tym idzie, przydatności źródłowych zapisek do odtwarzania rzeczywistości historycznej. Wiarygodność źródeł i zawartych w nich informacji, niezbędnych do rekonstrukcji historycznej, wydaje się być sprawą złożoną i trudną do jednoznacznej oceny. Stanowią one przecież nie tylko suchy wytwór kazuistów, ale są raczej, co wielce prawdopodobne, pochodną duszpasterskiego doświadczenia i owocem własnych obserwacji autorów lub ludzi pochodzących z ich środowiska.

Rzeczywistość, jaką objawiają czytelnikowi penitencjały VIII i IX w., nie jawi się w różowych barwach. Przede wszystkim są to świadectwa i efekt doświadczeń duchowieństwa pracującego raczej wśród ludzi prostych, na wsi, w obrębie parafii. Bieda, szorstkość obyczajów, klimat wzajemnej wrogości, nieustanne zagrożenie ze strony żywiołów, możliwych, których zajęciem była wojna i zniszczenie; wreszcie głód, zabobon i permanentna walka człowieka z naturą — oto obraz życia ludzi średniowiecza. Pamiętać jednak należy, że penitencjały to specyficzne źródła i w podejściu do nich należy zachować ostrożność badawczą. Przedstawiana w nich z zasady negatywna strona życia i ludzkiej natury nie powinna przesłonić pełnego obrazu epoki karolińskiego średniowiecza. Obraz dziejów odzwierciedlony w penitencjałach odbiega od znanego nam podręcznikowego modelu wspaniałej i wysublimowanej kultury cywilizacji czasów karolińskich. Jeśli o modelach mowa, to obydwie wizje są komplementarne. O ile przyzwyczajeni jesteśmy do oglądu raczej szczytu piramidy średniowiecznego społeczeństwa, o tyle księgi pokutne dają nam możliwość wglądu w to, co leży u podstawy społecznego „trójkąta”. Obraz rekonstruowanej rzeczywistości, oglądanej poprzez mniszą perspektywę redaktorów ksiąg pokutnych, nie odnosi się jedynie do środowiska zakonnego. Można wnioskować, że dotyczy on także dolów społecznych, choć przewijają się w zapisach biskupów, to jednak sposób życia i zwyczaje na pół jeszcze pogańskie, zajadłe zwalczane przez taryfy pokutne, wydają się dostarczać ostatecznych dowodów, że udało nam się zajrzeć i uchwycić dość obszerne fragmenty i aspekty życia prostych ludzi, żyjących w VIII i IX w.

Dotykając sprawy obrazu pokuty i kary kościelnej, dzięki stworzonemu katalogowi win, widać jedną zasadniczą rzecz. Po pierwsze, bardzo surowy charakter i znaczną dolegliwość wymiaru kary za popełnione grzechy i przestępstwa. Człowieka XXI wieku, który nawykł raczej do łagodnego traktowania, taki obraz kary przeraża. Nie sądzę jednak, żeby ludzi średniowiecza znane taryfy pokutne zachęcały do podjęcia wysiłku nawrócenia przez wejście na drogę pokuty i rekonyliacji. Niezmierna surowość, opresyjny charakter nauki o grzechu oraz sprowadzanie do tej kategorii wszystkiego, co tylko się dało sprowadzić, zwłaszcza w sferze seksualności, sprawiało, że nie tylko pokuta, ale i życie ówczesnych chrześcijan stawało się koszmarem nie do zniesienia. Nic zatem dziwnego, że ludzie jak tylko mogli, tak zapewne (na miarę własnego sumienia) odkładali pojednanie z Bogiem na godzinę śmierci. Dopiero ewolucja instytucji pokutnej, która połączyła w sobie iryjski model powtarzalności aktu z łagodnym traktowaniem penitenta i rozgrzeszeniem po wyznaniu win, mogła przynieść ożywienie życia chrześcijańskiego. Analiza taryf to jednak nie wszystko. Są one suche i przez swój kazuistyczny charakter przypominają raczej uderzenia biczem niż lek dla duszy. Jeśli jednak zestawimy kazusy z treścią preambuł i komentarzami penitencjału *Oxoniense II*, otrzymamy pomnik teologicznej myśli i możliwość odtworzenia ówczesnej sakramentologii.

Czy zatem pokuta średniowieczna, nawet ta sprawowana przez mnichów bez święceń, była sakramentem? Problem należy przestudiować pokrótce w świetle teologii preambuł oraz skonfrontować ją z mało katechizmową definicją sakramentu: widzialnego znaku niewidzialnej łaski. Sądzę, że odpowiedź na to pytanie jest ważną kwestią, skoro mowa o czasach przed Piotrem Lombardem, który sklasyfikował siedem sakramentów świętych. Moja odpowiedź brzmi twierdząco — tak, akt pokutny sprawowany przez pokutnika, nawet wspólnie z kierownikiem duchowym nie będącym kapłanem, miał sakramentalny charakter. Wynika to z następujących przesłanek nakreślonych w cytowanym wstępie do penitencjału *Burgundense* oraz z definicji małego katechizmu. Pokutujący chrześcijanin, przyjąwszy zadaną mu pokutę jako lek dla duszy włączał się, dzięki woli pojednania i chęci odmiany życia, przez duchowe ćwiczenie, w drogę powrotu (*reditus*) i rekonyliacji. Poprzez widomy wszystkim lub sobie tylko znak pokutnych praktyk, postów, przynależności do *ordo poenitentiae*, modlitw i umartwień stawał się uczestnikiem i był włączony w porządek łaski, której udzielał mu Kościół już w chwili nałożenia pokuty jako leku dla duszy. Nie chodzi mi w tym wypadku o rekonyliację, pojednanie i odpuszczenie grzechu. Rozgrzeszenie nie wchodziło jeszcze w grę. Mimo to akt pokuty był sakramentem w myśl definicji i teologii pokuty zawartej w *Burgundense*. W myśl dzisiejszej definicji również inne ówczesne czynności kultowe Kościoła miały charakter sakramentalny. Poprzez widzialne znaki, poświęcenia, namaszczenia, modlitwy i błogosławieństwa, łaski i uświęcenia doznawali ludzie (chrzest, bierzmowanie, święcenia, profesja zakonna), przedmioty kultu (krzyże, paramenta), pokarmy (woda i olej, święcone i służące potem do poświęcenia), wreszcie zmarli, których ciało i dusza, dzięki obrzędowi chrześcijańskiego pogrzebu, doznawały, jak wierzono, niewidzialnej łaski — wiecznego odpoczynku dla ciała w poświęconej ziemi i nadziei uchylenia bram

nieba dla duszy. Dopiero definicja Piotra Lombarda i jej kościelna recepcja ustaliła sakramentalny kanon. Rozdzielono sakramenty i sakramentalia, ale w stosunku do czasów VIII i IX w. definicja kanoniczna Piotra Lombarda wydaje się niemożliwa do zastosowania.

Jak widać penitencjały stanowią źródło o znacznym walorze poznawczym, ujawniają bowiem całe bogactwo płaszczyzn średniowiecznej rzeczywistości, która obejmuje nie tylko surowość wymiaru pokuty, dotyka też życia codziennego, obyczajowości, religii i kultu, wreszcie świadczy o myśli teologicznej i modelu etyki. Penitencjały są więc pomnikami epoki w dwojakim znaczeniu. To pomniki prawa kościelnego (nie kanonicznego rzecz jasna) i dyscypliny pokutnej. To także i chyba przede wszystkim pisane świadectwa duszpasterskiej posługi, funkcjonalne księgi przydatne każdemu plebanowi i kapłanowi. Penitencjały są wreszcie pomnikiem i świadectwem pedagogicznego trudu kapłanów i mnichów pracujących nad podniesieniem moralnego poziomu swoich braci w kapłaństwie i zakonnej profesji. W tym samym stopniu odzwierciedlają charakter pedagogicznej i duszpasterskiej misji, którą sprawowano wśród prostych ludzi.

## WYKAZ SKRÓTÓW

P. Min.	— <i>Paenitentia minora Franciae, Italiae et Hispaniae saeculi VIII–IX</i> t. I: <i>Paenitentia minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX</i> , Turnhout 1994
Bu	— <i>Poenitentiale Burgundense</i>
Bo	— <i>Poenitentiale Bobbiense</i>
Pa	— <i>Poenitentiale Parisiense simplex</i>
Sl	— <i>Poenitentiale Sletstatense</i>
Ox I	— <i>Poenitentiale Oxoniense I</i>
Fl	— <i>Poenitentiale Floriacens</i>
Hu	— <i>Poenitentiale Hubertense</i>
Sa	— <i>Poenitentiale Sangallense simplex</i>
Me1	— <i>Poenitentiale Merseburgense a</i>
V23	— <i>Poenitentiale Vaticanum</i> [redakcja Me1]
W10	— <i>Poenitentiale Windobonense</i> [redakcja Me1]
Me2	— <i>Poenitentiale Merseburgense b</i>
Ox II	— <i>Poenitentiale Oxoniense II</i>

## BIBLIOGRAFIA

### ŹRÓDŁA

- Anonim tzw. Gall, *Kronika Polska*, przekł. R. Grodecki, Wrocław 1975.
- Caspari C. P., *Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia De sacrilegiis*, Christiania 1888.
- Decretum Gratiani. Emendatum et notationibus illustratum Gregorii XIII P. M. iussu editum*, t. I, Lipsiae 1839.
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. I (325–787), t. II (869–1312), oprac. A. Baron i H. Pietras, Kraków 2003.
- Paenitalia minora Francia, Italiae et Hispaniae saeculi VIII–IX*, t. I: *Paenitentia minora Francia et Italiae saeculi VIII–IX*, Turnhout 1994.
- Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge. Textes choisis, traduits et présentés par C. Vogel*, Paris 1969.
- Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quattuor*, Quarachi 1916.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wyd. III, Warszawa 1980.

### OPRACOWANIA

- Amann E., *L'époque carolingienne*, [w:] *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, sous la direction de A. Fliche et V. Martin, t. VI, Paris 1947.
- Andrieu M., *Les Ordines Roman du haut Moyen Âge, Textes (suites), (Ordo L)*, Louvain 1961.
- Andrieu M., *Le Pontifical Romain au Moyen Âge*, t. II: *Le pontifical de la Curie Romain au XIII s.*, Città del Vaticano 1940.
- Bączkiewicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, Opole 1957.
- Bischoff B., *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente*, [w:] *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, t. IV, Spoleto 1957, s. 121–138.
- Bloch M., *Spółczesność feudalne*, Warszawa 1981.
- Brackmans L., *Confession et communion au Moyen Âge et au Concile de Trente*, Gembleux en Belgique 1971.
- Brown P., *Narodziny zachodniego chrześcijaństwa. Tworzenie Europy*, Warszawa 2000.
- Cencetti G., *Scriptoria e scritture nel monachesimo benedettino*, [w:] *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, t. IV, Spoleto 1957, s. 187–219.
- Contamine Ph., *Wojna w średniowieczu*, Gdańsk–Warszawa 2004.
- Courtois Ch., *L'évolution du monachisme en Gaule, de St à Martin St Colomban*, [w:] *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, t. IV, Spoleto 1957, s. 47–72.
- Czerwik S., *Praktyka pokutna w Kościele na przestrzeni wieków*, [w:] *Odnowiona liturgia małżeństwa. Pokuta chrześcijańska*, Warszawa 1980, s. 150–175.
- Delumeau J., *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*, Gdańsk 1997.
- Dictionnaire de droit canonique*, sous la direction de R. Nez, t. V i VI, Paris 1955–1957.

- Doehaerd R., *Le Haut Moyen Âge occidental. Économies et sociétés*, Paris 1971.
- Duby G., *Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji*, Warszawa 1986.
- Dufour B., *La pénitence et l'onction des malades*, Paris 1989.
- Encyklopedia katolicka*, t. II, pod red. F. Grylewicza, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, Lublin 1976.
- Evans G. R., *Filozofia i teologia w średniowieczu*, Kraków 1994.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 2003.
- Fossier R., *Le Moyen Âge*, t. I: *Les mondes nouveaux (350–950)*, Paris 1982.
- Fumagalli V., *Świt średniowiecza*, Gdańsk 2003.
- Galtier P., *Aux origines de la pénitence*, Romae 1951.
- Ganshof F. L., *L'Église sous Pépin III et Charlemagne*, [w:] *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, t. VII, Spoleto 1957, s. 95–141.
- Grzech i nawrócenie a Sakrament Pokuty, pod red. Z. Perza, Warszawa 1999.
- Guriewicz A., *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987.
- Henderson G., *Wczesne średniowiecze*, Warszawa 2000.
- Historia chrześcijaństwa. Religia, kultura, polityka*, t. IV: *Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, red. G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez, Warszawa 1999.
- Jaworski R., *Łowy Władysława Jagielly*, [w:] *Z biografistyki Polski późnego średniowiecza*, pod red. M. Koczerskiej, Fasciculi Historici Novi, t. IV, Warszawa 2001, s. 7–86.
- Katolicyzm średniowieczny*, pod red. J. Kellera, Warszawa 1977.
- Kłoczowski J., *Chrześcijaństwo i historia*, Kraków 1990.
- König F., Waldenfels H., *Leksykon religii*, Warszawa 1997.
- Kosecki B., *Wyznanie grzechów w praktyce Kościoła na Zachodzie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, r. XXIX, 1976, nr 2–3, s. 65–81.
- Le Bras G., *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, [w:] *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, sous la direction de A. Fliche et V. Martin, t. XII, Paris 1959.
- Le Goff J., *Louis IX*, Paris 1996.
- Le Goff J., *Święty Ludwik*, Warszawa 2001.
- Lelong Ch., *Życie codzienne w Galii Merowingów*, Warszawa 1967.
- Marcol A., *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992.
- Modzelewski K., *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.
- Moulin L., *Życie codzienne zakonników w średniowieczu (X–XV wiek)*, Warszawa 1986.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. III: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992.
- Pastuszko M., *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999.
- Paul J., *L'Église et la culture en Occident*, t. I: *Sacrification de l'ordre temporel et spirituel*, t. II: *L'éveil évangélique et les mentalités religieuses*, Paris 1986.
- Rahner K., *Église et sacrements*, Bruges 1970.
- Resines L., *Pokuta: zbawienie grzesznika*, Kraków 2002.
- Riché P., *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI–VIII w.)*, Warszawa 1995.
- Riché P., *Karolingowie: ród który stworzył Europę*, Warszawa 1997.
- Riché P., *Życie codzienne w państwie Karola Wielkiego*, Warszawa 1979.
- Religia*. *Encyklopedia PWN*, t. VIII, pod red. M. Gadacza, B. Milerskiego, Warszawa 2002.
- Sauerländer W., *Rzeźba średniowieczna*, Warszawa 2001.
- Schenk W., *Liturgia sakramentów*, cz. II: *Paenitentia christiana — pokuta i chorych namaszczenie, consecratio mundi — kapłaństwo i małżeństwo*, Lublin 1964.



- Schmitz P., *L'influence de Saint Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de Saint-Benoît*, [w:] *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, t. IV, Spoleto 1960, s. 400–415.
- Skowronek A., *Sakramenty wiary*, t. II: *Sakrament pokuty*, Włocławek 1995.
- Smykowska E., *Liturgia prawosławna. Mały słownik*, Warszawa 2004.
- Strzelczyk J., *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987.
- Strzelczyk J., *Wyspa świętych i uczonych? Świat celtycki i Irlandia we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Narodziny średniowiecznej Europy*, pod red. H. Samsonowicza, Warszawa 1999.
- Szafrański L., *Diakonisy i ich rola w pierwotnym Kościele*, „*Vox Patrum*”, nr 9, Lublin 1989.
- Sztafrowski E., *Pokuta sakramentalna na tle praktyki pokutnej Kościoła*, „*Kielecki Przegląd Diecezjalny*”, r. XLVII, 1972, s. 221–226.
- Szymański W., *Historia teologii katolickiej we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1973.
- Szymański W., *Katolicyzm wczesnośredniowieczny*, Warszawa 1973.
- Vaucher A., *Duchowość średniowiecza*, Gdańsk 1996.
- Vogel C., *Les échanges liturgiques entre Rome et pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne*, [w:] *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, t. VII, Spoleto 1957, s. 185–295.
- Vogel C., *Le péché et la pénitence, aperçu sur l'évolution historique de la discipline pénitentielle dans l'Église latine*, [w:] *Pastorale du Péché*, Tournai 1961.
- Vogel C., *La réforme culturelle sous Pépin le Bref et sous Charlemagne*, Graz 1962.
- Zaremska H., *Banicy w średniowiecznej Europie*, Warszawa 1993.



Joanna Adamczyk

CZARY I MAGIA  
W PRAKTYCE SĄDÓW KOŚCIELNYCH  
NA ZIEMIACH POLSKICH  
W PÓŹNYM ŚREDNIOWIECZU  
(XV–POŁOWA XVI WIEKU)

WSTĘP

Procesy o czary to zagadnienie, wokół którego narosło wiele mitów. W świadomości wielu ludzi nadal funkcjonują jako symbol ciemnoty i okrucieństwa średniowiecza. Mimo że słynne polowania na czarownice były elementem rzeczywistości nowożytnej, chętnie przenosi się je na okres wcześniejszy, zwłaszcza że problem procesów średniowiecznych nie został tak gruntownie przebadany, jak dla następných wieków. Masowe prześladowania najczęściej wiąże się też z działalnością Kościoła, zapominając o tym, że autorami i wykonawcami większości krwawych wyroków były organy jurysdykcji świeckiej.

ZAKRES POJĘĆ: „CZARY” I „MAGIA”

Pierwszym, a zarazem podstawowym problemem, przed którym staje każdy badacz, zajmujący się zagadnieniem czarów, jest określenie działań, które będą przedmiotem jego zainteresowań. Definicji magii i czarów powstało niemal tyle, ile publikacji

na ten temat. Dla ukazania zaskakujących wręcz różnic, szczególnie w zakresie wzajemnych relacji pojęć „magia” i „czary”, występujących między autorami, wystarczy przytoczyć kilka przykładów.

Jedną z najważniejszych postaci dla XX-wiecznych badań z dziedziny antropologii kulturowej był James George Frazer, do którego teorii odnosiły się kolejne pokolenia etnologów. Dla niego magia jest „falszywym systemem praw przyrody i równocześnie zespołem fałszywych wskazówek postępowania”, przy czym „rozpatrywana jako system praw przyrody, to znaczy przedstawienie zasad określających następstwo wydarzeń na całym świecie, może być zwana magią teoretyczną, natomiast jako zespół przepisów, którymi ludzie muszą się kierować, by osiągnąć zamierzone cele, może być zwana praktyczną”. Domeną prymitywnych kultur jest magia praktyczna, gdyż prosty człowiek nigdy nie analizuje procesów, na których znana mu praktyka się opiera<sup>1</sup>. Zdaniem Fraze- ra, magia jest więc całym systemem myślowym, którego dopiero strona praktyczna zawiera szereg przepisów, normujących działania. Czary są tylko jednym z elementów sfery praktycznej, która „składa się nie tylko z nakazów pozytywnych, lecz zawiera również znaczną ilość nakazów negatywnych, czyli zakazów. Nakazy są czarami, zakazy — tabu”<sup>2</sup>. W tym świetle należy traktować czary jako operację techniczną, wykonywaną zgodnie z zasadami magicznymi, czyli jako zabieg, wywołujący określone zdarzenia. Tabu zaś będzie powstrzymaniem się od pewnych czynności. „Magia” jest więc pojęciem szerszym niż „czary”.

Richard Kieckhefer, zajmujący się historią magii średniowiecznej, budował swoje definicje, biorąc pod uwagę rozumienie danych pojęć przez ludzi epoki. Uznał, że „na poziomie popularnym istniała tendencja do pojmowania magii jako czegoś naturalnego, podczas gdy wśród intelektualistów zaznaczały się trzy konkurencyjne linie myślenia: wypracowany w pierwszych wiekach chrześcijaństwa pogląd, że wszelka magia co najmniej pośrednio odwołuje się do demonów; niechętnie uznanie faktu (...), że magia w znacznej części ma charakter naturalny; wreszcie obawa — nasilająca się w późnym średniowieczu wskutek istotnie bardzo rozpowszechnionych praktyk nekromanckich — że magia nazbyt często i wyraźnie ucieka się do przyzywania demonów, nawet gdy mieni się całkiem niewinną”<sup>3</sup>. Terminem „magia” posługiwał się „w odniesieniu do tych zjawisk, które owi intelektualiści uznaliby za magię demoniczną albo naturalną”. Zaproponowane definicje powstały w kontekście religii chrześcijańskiej, dlatego mają zastosowanie tylko w przypadku zjawisk z obszarów tego kręgu cywilizacyjnego. Zdaniem Kieckhefera, „tym, co sprawia, że jakieś działanie ma charakter magiczny, jest rodzaj przyzywanych przez nie sił: jeśli odwołuje się ono do Boga lub jawnych sił natury, nie jest magiczne. Jest magiczne, gdy korzysta z pomocy demonów bądź sił

<sup>1</sup> J. G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1962, s. 37.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>3</sup> R. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, Kraków 2001, s. 38.

w naturze ukrytych”<sup>4</sup>. Stosując taką terminologię, wyrzuca się poza nawias pojęcia „magia” sporą część działań, wchodzących w jego zakres u Frazera. Podstawową różnicą jest jednak rozumienie terminu „czary”, które są tu wyłącznie rodzajem magii „czarnej”, a więc szkodliwej. Kieckhefer ustawił tym samym czary w opozycji do magii leczniczej czy ochronnej<sup>5</sup>, posługując się kryterium planowanego skutku.

Jeszcze inne spojrzenie na magię i czary spotykamy w książce Kurta Baschwitz, zajmującego się głównie nowożytnymi polowaniami na czarownice. Pisał on, że „ludzie (...) z dawien dawna widzieli różnicę pomiędzy pospółstwem czarowniczym płci obojga a mistrzami magii. Magii — w przeciwieństwie do zwykłych praktyk czarowniczych — można nauczyć się jedynie drogą długich i systematycznych studiów. Szkolili się w tej dziedzinie w ogromnej większości wypadków mężczyźni. (...) Ale i wyszkoleni w magii czarnoksiężnicy nie zawsze posługują się swą sztuką jedynie w celach godziwych lub choćby tylko niewinnych. Czarnoksiężnik, choć nie należy do cechu czarownic, może również mieć złe intencje”<sup>6</sup>. Czary są więc tylko prymitywnymi praktykami, przeciwnymi magii uczonej, którą zajmują się czarnoksiężnicy. Zaproponowana kategoryzacja przeprowadzona została na podstawie kryterium uczoneści i specjalizacji działań. Mniej liczą się intencje i skutki. Edward Potkowski na wstępie deklarował, że opiera się na teorii J. G. Frazera, lecz z podanej przez niego definicji, że „magia to zespół obrzędów i gestów, słów i przedmiotów, który ma wywrzeć wpływ na określone zjawiska i fakty (zarówno na przyrodę, jak i na społeczeństwo), oczywiście zgodnie z życzeniem tego, kto zabieg magiczny stosuje”<sup>7</sup>, można wnioskować, że zajął się tylko praktyczną stroną magii, badając jedynie jej techniczne uwarunkowania. Autor pominął definicję czarów, aczkolwiek z kontekstu wynika, że stosuje to pojęcie synonimiczne w stosunku do „magii”<sup>8</sup>. Mamy tu więc do czynienia z zawężeniem pojęcia „magia”. Prawdopodobnie dokonano tego z przyczyn czysto funkcjonalnych, takie rozumienie bowiem ułatwiało analizowanie każdego przejawu magii jako zabiegu technicznego, składającego się z określonych elementów.

Anna Engelking zamieszcza w swojej pracy interesujące definicje, będące po części owocem przeprowadzonej analizy semantycznej, a częściowo własnej „potocznej intuicji językowej”. Autorka wychodząc z założenia, że słowo „magia” w Grecji i Rzymie stosowano początkowo w odniesieniu do obcych kapłanów i mędrców ze Wschodu, a następnie rozpatrując kontekst, w jakim dziś używa się określenie „magiczny”, doszła do wniosku, że o magii mówimy, „kiedy nie dostrzegamy, nie rozumiemy, czy nie umiemy w ramach własnego światopoglądu wytłumaczyć związek między jakąś przyczyną (czyimś działaniem), a jej skutkiem. Słowa *magia* czy *magiczny* użyje ten, kto zauważył, że zdarzyło się coś innego niż zwykle, niż normalnie; że skutek jakiejś czynności jest in-

<sup>4</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>6</sup> K. Baschwitz, *Czarownice*, Warszawa 1999, s. 48.

<sup>7</sup> E. Potkowski, *Czary i czarownice*, Warszawa 1970, s. 10.

<sup>8</sup> Ibidem, *passim*.

ny niż według niego — obserwatora — być powinien, że skutek ten nie potwierdza jego dotychczasowego doświadczenia zmysłowego i/lub psychicznego, że wykracza poza jego pojęcia o prawdopodobieństwie zdarzeń i oparty na tych pojęciach obraz świata i oczekiwania. (...) Ten, kto działa w sposób określany przez obserwatora jako magiczny, robi coś, by spowodować to, co chce i z przekonaniem, że to spowoduje. Natomiast ten, kto o tym mówi, jest przekonany, że to, co robi osoba działająca, takich skutków nie powinno powodować, czy też na ogół nie powoduje. *Magia* jest zatem kategorią opisową, relacjonującą, przynależną do języka obserwatorów, nie zaś wykonawców czynności. Słowa *magia* użyje ten, kto patrzy z boku, obserwuje, nazywa<sup>9</sup>. „Czary”, „czarować” są zaś słowami słowiańskimi i skojarzonymi z wyrazem „robić”. Istnieje wiele pokrewnych znaczeniowo czasowników do „czarować”, jak: „zadawać”, „zakładać”, „rzucić”, „podkładać”, „uroczyć” i in. Całkowicie brakuje natomiast określeń związanych ze słowem „magia”<sup>10</sup>. Stąd „można sądzić, że z punktu widzenia reprezentantów kultury ludowej, zjawisko nazywane *magią* w ogóle nie istnieje. Dla nich istnieje *robienie, mówienie* i *wiedza*, które znajdują wyraz w praktyce, jako niezwykle różnorodne, a często i bardzo wyspecjalizowane techniki. (...) Moc ich wszystkich to płynąca ze stosowanej wiedzy moc właściwego działania. Uogólniające ten wyspecjalizowany obszar słowo *magia* nie jest potrzebne — rzeczy nazywa się po imieniu”<sup>11</sup>. „Czary” będą tu pojęciem należącym do języka wykonawcy lub człowieka rozumiejącego zabieg. Kryterium podziału na czary i magię jest więc punkt widzenia osoby używającej terminu.

Wystarczy tylko prześledzić poglądy pięciu cytowanych wyżej badaczy na temat rozumienia podstawowych dla tej pracy pojęć, jakimi są „czary” i „magia”, aby dostrzec, jak wiele istnieje rozbieżności w literaturze przedmiotu. Dla niektórych magia jest całym systemem myślowym, a więc światopoglądem, dla innych technicznym działaniem, a czasem tylko dziwną i niezrozumiałą czynnością. Czary natomiast mogą być każdym zabiegiem magicznym, działaniem tylko na szkodę innych lub przejawem wyłącznie prymitywnej i nieuczonej ludowej magii, inaczej zwanej niską.

Dokonanie wyboru z wielu dostępnych definicji w opracowaniu zagadnienia magii i czarów w polskim średniowieczu, wpływa w sposób znaczący na treść pracy. Należy bowiem wziąć pod uwagę uwarunkowania źródłowe, czyli rodzaje aktywności, jakie źródła odnotowują. Najrozsądniej zatem posłużyć się systemem pojęciowym o znaczeniu jak najszerszym, pozwalającym uwzględnić jak najwięcej zjawisk i faktów z danej dziedziny, a równocześnie klasycznym i popularnym, by uczynić tekst przystępnym i jasnym. Z tego powodu w niniejszej pracy rozumienie słów „czary” i „magia” będzie tożsame z teorią frazerowską, zakładającą, że magia jest systemem myślowym, opartym na wierze, że dzięki dobrej znajomości praw natury, można określonymi działaniami powodować oczekiwane skutki, podczas gdy czary to techniczna i aktywna strona magii, czyli zabieg magiczny. Celowo zostało tu opuszczone twierdzenie o „falszywości”,

<sup>9</sup> A. Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000, s. 20 n.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 23 nn.

<sup>11</sup> Ibidem.

ponieważ nie należy do tematu tej pracy wartościowanie działań, podejmowanych przez występujące przed sądami osoby. O wiele bardziej istotna będzie ocena ze strony ludzi epoki, zarówno wykonujących zabiegi, jak i zwykłych obserwatorów, urzędników sądowych i innych przedstawicieli Kościoła. Terminologii Frazera są bliskie pojęcia używane przez E. Potkowskiego, które dając instrumenty badawcze do interpretacji zabiegów magicznych, będą przydatne w wielu aspektach.

## RODZAJE ŹRÓDEŁ ORAZ ZAKRES TERYTORIALNY I CHRONOLOGICZNY PRACY

Badając kwestię prawnego potępienia czarów i sądowego ścigania ich wykonawców w średniowieczu, należy przeprowadzić kwerendę wśród źródeł proveniencji kościelnej, ponieważ w świetle ówczesnego prawa, wchodziły one w zakres kompetencji Kościoła. Nie znaczy to, że organy jurysdykcji świeckiej nie podejmowały się rozstrzygnięcia tego typu spraw, jednak aż do ok. połowy XVI w. zdecydowana większość procesów odbywała się przed sądami kościelnymi<sup>12</sup>.

Podstawowymi źródłami będą więc zapiski sądów kościelnych, znajdujące się w aktach biskupich (*acta episcopalia*), aktach oficjalatów (*acta officialia*) i niekiedy aktach kapituł (*acta capitulorum*)<sup>13</sup>. Księgi instytucji kościelnych z tego okresu są niestety opublikowane w drobnym tylko procencie. Z racji niedostępności dla autorki źródeł rękopiśmiennych, konieczne było poprzestać na przebadaniu zapisek wydanych drukiem. Już sama ta okoliczność nakłada duże ograniczenia. Po pierwsze, uniemożliwia analizę pełnego materiału, uzyskanie kompletnego obrazu i wyciągnięcie dobrze udokumentowanych wniosków. Po drugie, w sposób arbitralny narzuca ramy czasowe i terytorialne pracy.

Użyte w temacie pracy sformułowanie „ziemie polskie”, jako termin opisujący obszar, na którym zjawisko czarów i magii zostanie przebadane, nie jest do końca precyzyjne. Można rozpatrywać je na kilku płaszczyznach, przede wszystkim politycznej i et-

<sup>12</sup> Dotyczy to zarówno stosunków zachodnioeuropejskich, jak i polskich. Syntetycznie na temat procesów na terenie całej Europy pisał B. P. Levack, łącząc fakt przejęcia obowiązku ścigania czarów przez władze państwowe z uznaniem ich za przestępstwo świeckie, podając jako cezurę, uogólnioną dla wszystkich obszarów, 1550 r.; por. B. P. Levack, *The witch hunt in early modern Europe*, Singapore 1995, s. 1, 84 nn.; dla ziem polskich granica połowy XVI w. jest również obowiązująca, przynajmniej w praktyce sądowej, bowiem w świetle prawa, czary nadal były przestępstwem należącym do kompetencji kościelnej. Potwierdzała to jeszcze konstytucja sejmu walnego z 1543 r. Zastrzeżono w niej już jednak, że w przypadku spowodowania krzywd materialnych, praktyki magiczne stawały się przestępstwem świeckim. Stanowiło to furtkę prawną dla sądów miejskich i innych świeckich, por. B. Baranowski, *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII w.*, Łódź 1952, s. 73; por. T. Chodźdło, *Kościół i kultura ludowa*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. III, Lublin 1969, s. 120.

<sup>13</sup> O działalności jurysdykcji kościelnej i jej dokumentacji por. rozdział: *Sądy kościelne w XV wieku* — organizacja.

niczno–kulturowej, i w każdym z przypadków będzie oznaczać ono inne terytoria. Najmniej wątpliwości budzi kryterium polityczne, gdyż w okresie XV–połowa XVI w. na jego podstawie do ziem polskich zaliczymy po prostu wszystkie ziemie należące do Korony. Będzie to więc Małopolska z Rusią Halicką i Wielkopolska. Inne jednak regiony można będzie uznać za polskie dopiero od pewnego momentu: Prusy Królewskie — od pokoju toruńskiego w 1466 r., oraz Mazowsze — dopiero od 1526 r. Wybór tego kryterium w sposób widoczny zawęża więc obszar badań i wydaje się niekorzystny. Kryterium etniczno–kulturowe jest właściwie niemożliwe do zastosowania. Przyglądając się bliżej składowi narodowościowemu, szczególnie większych miast, jak Kraków, dostrzeżemy, że kulturowo były one mieszanką różnych elementów. Nie da się jednoznacznie odgraniczyć w ten sposób obszaru „ziem polskich”. Istnieje jednak inne jeszcze kryterium, którego użycie wydaje się w tym przypadku najbardziej właściwe i adekwatne do tematu pracy. Jest to mianowicie kryterium kościelno–administracyjne, o wiele bardziej przydatne do badania zagadnienia praktyki lokalnego sądownictwa kościelnego. „Ziemie polskie” będą tu zatem obszarami podległymi zarządowi polskiej hierarchii kościelnej.

Kościół polski obejmował w tym czasie metropolię gnieźnieńską, a także od 1414 r. — lwowską. Od 1418 r., wraz z przyjęciem tytułu prymasa, arcybiskup gnieźnieński uzyskał wyższą pozycję i pewien wpływ na drugą, młodszą prowincję<sup>14</sup>, co przejawiało się choćby przyjmowaniem przez Lwów pewnych ogólnopolskich rozwiązań prawno–organizacyjnych<sup>15</sup>. W ramach prowincji gnieźnieńskiej funkcjonowały: archidiecezja gnieźnieńska, diecezje poznańska, wrocławska, krakowska, płocka, wrocławska, lubuska, wileńska i żmudzka, a lwowskiej: archidiecezja lwowska, diecezje przemyska, chełmska, włodzimierska, kamieniecka, kijowska i mołdawska. W przeciwieństwie więc do kryterium politycznego, w grę wchodzi tu o wiele większy obszar, obejmujący również regiony leżące poza granicami Królestwa Polskiego, a także obce etnicznie.

Czynnikiem zawężającym i automatycznie wykluczającym niektóre ziemie, a także ostatecznie zarysowującym ramy terytorialne badań, będzie więc dostępność źródeł. Akta konsystorskie, biskupów bądź oficjałów, zostały bowiem wydane drukiem jedynie dla archidiecezji gnieźnieńskiej, diecezji poznańskiej, wrocławskiej, płockiej, krakowskiej oraz archidiecezji lwowskiej. Publikacje aktów kapitulnych obejmują natomiast tylko kapituły gnieźnieńską, poznańską, wrocławską, krakowską, płocką i wileńską. Dlatego, z przyczyn obiektywnych, zjawisko występowania czarów i magii przed sądami

<sup>14</sup> J. Szymański, *Biskupstwa polskie w wiekach średnich. Organizacja i funkcje*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. I: *Średniowiecze*, pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków 1968, s. 171; por. W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne w Polsce przedrozbiorowej na tle powszechnego prawa kościelnego*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. I, Lublin 1969, s. 443.

<sup>15</sup> Przykładem jest przyjęcie w 1440 r. przez metropolię lwowską statutów Mikołaja Trąby z 1420 r., obowiązujących wcześniej na terenie całej prowincji gnieźnieńskiej. Fakt ten wskazuje na ujednolicenie prawne i organizacyjne obu prowincji, por. W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 450.



kościelnymi zostanie przeanalizowane wyłącznie dla terenów archidiecezji gnieźnieńskiej i lwowskiej oraz diecezji poznańskiej, wrocławskiej, krakowskiej, płockiej i wileńskiej.

Ramy czasowe pracy zostały wyznaczone, podobnie jak w przypadku ram terytorialnych, przez dostępność źródeł. Stan zachowania archiwaliów nie pozwala sięgnąć dalej niż do początku XV w. Najwcześniejsze wydane drukiem zapiski pochodzą z akt oficjalu gnieźnieńskiego oraz oficjalu poznańskiego i są datowane na 1404 r.<sup>16</sup> Granice końcowe można wyznaczać o wiele swobodniej, ponieważ archiwalny materiał źródłowy jest już bogatszy. Połowa XVI w. stanowi bez wątpienia kres średniowiecza. Dla Kościoła to lata przełomowe, lata soboru trydenckiego, odpowiedzi na reformację i tym samym pewnych wewnętrznych przeobrażeń. Najistotniejsze jednak, że to równocześnie czas, gdy następowały coraz głębsze zmiany w traktowaniu czarów, zarówno w dziedzinie mentalności, jak i prawa, zakończone w praktyce przejściem procesów o magię przez sądownictwo świeckie. Połowa XVI w. jest uznawana za cezurę w historii procesów o czary, zakończy więc pracę. Dokładnym wyznacznikiem będzie zaś granica przyjęta przez wydawców źródeł. Ostatnie zapiski konsystorskie, zamieszczone w wykorzystywanych wydawnictwach, pochodzą z Poznania z 1551 r. Akta kapituł, które odgrywają raczej rolę uzupełniającą, czasowo sięgają znacznie dalej, lecz ostatni wpis, dotyczący czarów i omówiony w pracy, datowany jest także na 1551 r.<sup>17</sup>

## KRYTYKA ŹRÓDEŁ

Zapiski sądowe to rodzaj źródeł, który odnotowuje tylko pewne fragmenty całości obrazu zjawisk. Po pierwsze, są jedynie streszczeniem wydarzeń rozgrywających się na sali sądowej. Ich autorzy — urzędnicy konsystorscy, pełniący rolę pisarzy, wypełniali swój obowiązek, sygnalizując w aktach prowadzone sprawy, zapisywali więc najważniejsze dla sądu informacje w formie oszczędnych w słowa notek. Zobligowani byli do używania sformalizowanego języka prawniczego. Po drugie, nawet gdyby dokładniej oddawano to, co odbywało się w sądzie, nie uzyskalibyśmy wszystkich informacji na temat konfliktów, popełnionych przestępstw i tła wydarzeń, ponieważ zarówno osoby występujące w charakterze powoda, jak i świadkowie, a w szczególności pozwani, przedstawiali okoliczności sprawy ze swojego punktu widzenia i w świetle im odpowiadającym. Nawet więc jeżeli osoba pozwana zajmowała się trucicielstwem i wiele ludzi wysłała na tamten świat, w sytuacji, kiedy powód skarży ją za uśmiercenie tylko swojego krewnego, proces będzie dotyczyć wyłącznie tego pojedynczego przypadku śmiertelnego. W grę wchodziły niekiedy także pomówienia, opierające się na fałszywym

<sup>16</sup> Por. AIE t. II, zap. 1–15 oraz 933–940, w tym jedna zapiska (nr 933), pochodząca z ksiąg konsystorza poznańskiego, jest datowana nawet na grudzień 1403 r.

<sup>17</sup> Zapiska ta wydana została przez Bolesława Ulanowskiego, por. *Acta capituli Plocensis ab an. 1514 ad an. 1577*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. X, Kraków 1916, zap. 207.

oskarżeniu lub plotkach, uznawanych za wystarczający powód do wszczęcia procesu z urzędu. W trakcie postępowania dowodowego odbywała się wprawdzie weryfikacja zarzutów, ale nie zawsze dowiadujemy się o jej rezultacie.

W księgach sądowych brak ciągłości spraw. Często występują w archiwaliach luki, rozciągające się nawet na kilka lub kilkanaście lat, nie mówiąc już o brakujących pojedynczych stronach. Próbując zlokalizować wszystkie wpisy dotyczące danego procesu, natykamy się na spore przeszkody. Trzeba pamiętać, że z powodu dużej liczby spraw, na całość *acta officialia* składało się od pewnego momentu kilka serii ksiąg, w których zamieszczano poszczególne notki, zależnie od ich kategorii. Prowadzono więc m.in. *acta actorum* — dla postanowień i relacji z posiedzeń sądu, *acta sententiarum* — dla wyroków, *examina testium* — z zeznaniami świadków, *constitutiones procuratorum* — odnotowujące fakt ustanowienia pełnomocnika, czy *acta obligationum* — odnotowujące zobowiązania finansowe<sup>18</sup>. Dlatego zapisek dotyczących jednej tylko sprawy powinno się poszukiwać co najmniej w trzech seriach ksiąg: aktach spraw, zeznań świadków i wyroków. Z powodu szczątkowości źródeł jest niemożliwe odtworzenie pełnego toku postępowania w jakiegokolwiek sprawie. Przeważnie mamy tylko zapisek dokumentującą wszczęcie procesu lub wyrok.

Publikowaniem ksiąg konsystorskich i kapitulnych diecezji polskich zajmował się głównie Bolesław Ulanowski, w końcu XIX wieku. Dokumentacja konsystorska zamieszczona została w II i III tomie *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, ogłoszonych w latach 1894–1908, w ramach serii Monumenta Medii Aevi Historica (t. XIII, XVI i XVIII)<sup>19</sup>. Wydawnictwo to zawiera zapiski z obszarów archidiecezji gnieźnieńskiej, diecezji poznańskiej, plockiej i wrocławskiej. Akta sądowe diecezji krakowskiej znajdują się w edycji zatytuowanej *Praktyka w sprawach małżeńskich w sądach duchownych diecezji krakowskiej w wieku XV*<sup>20</sup>. Archiwalia kapitulne zostały wydane w kilku innych publikacjach: w I tomie *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta* — gnieźnieńskie, poznańskie i wrocławskie<sup>21</sup>, następnie w *Acta capitulorum Cracoviensis et Plocensis selecta*<sup>22</sup>, *Acta capituli Plocensis ab an. 1514 ad an. 1577*<sup>23</sup>, oraz *Acta capitulorum saeculi XVI selecta. Akta kapituł poznańskiej i wrocławskiej (1519–1578)*<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Por. B. Ulanowski we wstępie do *Praktyka w sprawach małżeńskich w sądach duchownych diecezji krakowskiej w wieku XV*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, Kraków 1888, s. 90.

<sup>19</sup> AIE t. II–III, por. przyp. 16.

<sup>20</sup> *Praktyka w sprawach...*, s. 87–195.

<sup>21</sup> *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, wyd. B. Ulanowski, t. I: *Acta capitulorum Gneznensis, Poznaniensis et Wladislaviensis (1408–1530)*, Kraków 1894.

<sup>22</sup> *Acta capitulorum Cracoviensis et Plocensis selecta*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. VI, Kraków 1891.

<sup>23</sup> *Acta capituli Plocensis ab an. 1514 ad an. 1577*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. X, Kraków 1916, s. 129–305.

<sup>24</sup> *Acta capitulorum saeculi XVI selecta. Akta kapituł poznańskiej i wrocławskiej (1519–1578)*, wyd. B. Ulanowski, Acta Historica Res Gestas Poloniae Illustrantia, t. XIII, Kraków 1908.

Edycje źródłowe Bolesława Ulanowskiego, dokonane wielkim nakładem pracy, mają pewne znaczące braki. Wszystkie są opublikowane na zasadzie wyboru (*selecta*), nie zawierają więc pełnego materiału. Najbardziej przejrzysty klucz został zastosowany w zbiorze krakowskich zapisek sądowych, odnoszących się wyłącznie do spraw małżeńskich<sup>25</sup>. W pozostałych kryterium wyboru miała być przydatność w badaniach i waga historyczna. Oceny dokonał sam wydawca, uprzedzając jednak lojalnie, jakiego typu wpisy nie zostały pominięte. Ulanowski zadeklarował więc, że w przypadku kapituł w całości zostały uwzględnione „wiadomości natury ogólniejszej”, a także współudział kapituł w życiu państwowym<sup>26</sup>, natomiast w przypadku konsystorz — „wszystkie te strony stosunków Kościoła z państwem i ze społeczeństwem, które dla dziejów Polski z XV i początku XVI wieku są najdonioślejsze”, czyli sprawy dziesięcenne, spory o kompetencję sądową, procesy o herezję i lichwę, wzmianki z zakresu historii sztuki. Autor starał się też podać z każdej kategorii spraw pewną ich liczbę, w formie przykładów<sup>27</sup>. Zamieszczone we wstępie oświadczenie, że żadna z zapisek dotyczących husytyzmu nie została pominięta<sup>28</sup>, zostało potwierdzone dzięki kwerendzie archiwalnej, dokonanej przez autora monografii na temat husytów w Polsce, Pawła Krasa<sup>29</sup>. Czary są na tyle egzotycznym i budzącym zainteresowanie zjawiskiem społecznym, że być może, tak jak w przypadku herezji, Ulanowski zdecydował się włączyć do zbioru zapiski z zakresu tego zagadnienia, aczkolwiek bez kwerendy w materiale rękopiśmiennym nie osiągniemy co do tego całkowitej pewności.

Innym problemem, wiążącym się z korzystaniem z edycji B. Ulanowskiego, jest decyzja o niepublikowaniu zapisek w całości. Poszczególne wpisy zostały wydane fragmentarycznie. Przykładowo, spośród zeznań czworga świadków mamy słowa pierwszego i trzeciego. Edytor postanowił również skracać część formuł, chcąc więc zbadać np. skład konsystorza na danym posiedzeniu, nie osiągniemy wiele, takie informacje są bowiem przeważnie pominięte. Mimo to publikacje Ulanowskiego miały największe znaczenie dla tej pracy, oparte są bowiem na najszerszym materiale archiwalnym i z nich pochodzi największa liczba omawianych spraw.

Drugą ważną grupą publikacji źródłowych są wydawnictwa dotyczące rzemieślników krakowskich, a więc zawierające również ściśle wyselekcjonowane zapiski. Pierwszym zbiorem jest *Cracovia artificum*, zapoczątkowane w 1917 r. przez Jana Ptaśnika<sup>30</sup>, a kontynuowane z pomocą Mariana Friedberga w 1936 r.<sup>31</sup>, w którym zamieszczono zarówno

<sup>25</sup> *Praktyka w sprawach...*

<sup>26</sup> AC t. I, *Słowo wstępne*, s. IV.

<sup>27</sup> AIE t. II, *Słowo wstępne*, s. VI.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. VI.

<sup>29</sup> P. Kras, *Husyci w piętnastowiecznej Polsce*, Lublin 1998, s. 20.

<sup>30</sup> *Cracovia artificum*, t. I: 1300–1500, wyd. J. Ptaśnik, Źródła do Historii Sztuki i Cywilizacji w Polsce, t. IV, Kraków 1917.

<sup>31</sup> *Cracovia artificum*, t. II: 1501–1550, wyd. J. Ptaśnik, M. Friedberg, Źródła do Historii Sztuki i Cywilizacji w Polsce, t. V, Kraków 1936.

wpisy z akt instytucji kościelnych, jak i miejskich, z przewagą jednak tych ostatnich. Kilkadziesiąt lat później uzupełnienia zbioru podjął się Bolesław Przybyszewski, czego owocem są cztery kolejne tomy *Cracovia artificum. Supplementa*, na które składają się tym razem tylko zapiski z akt kapitulnych i kurialnych<sup>32</sup>. W edycjach tych znajdziemy więc tylko niektóre sprawy o czary.

Kolejnym, podobnym wydawnictwem jest *Cracovia impressorum*, ogłoszone drukiem w 1922 r., również przygotowane przez J. Ptaśnika, którego przedmiotem zainteresowań są tym razem wpisy na temat osób związanych z książką, czyli drukarzy, księgarzy, papierników czy introligatorów. Ponownie bazą archiwalną stały się nie tylko akta kościelne, lecz i świeckie, nawet metryka koronna, a zakresem terytorialnym — Kraków<sup>33</sup>.

Rezultatem kwerendy archiwalnej prowadzonej przez B. Przybyszewskiego była także publikacja: *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu. Z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich*, wydawana w wielu tomach, w latach 1960–1997, jako część serii Źródła do Dziejów Wawelu<sup>34</sup>.

Z zakresu dokumentacji instytucji kościelnych metropolii gnieźnieńskiej pozostaje jeszcze jedno wydawnictwo, streszczające postanowienia kapituły wileńskiej, ogłoszone w latach 1503–1905. Publikacji regestów wpisów, pomiędzy którymi znajduje się też sporo spraw sądowych, podjął się w 1916 r. Jan Kurczewski<sup>35</sup>. Chociaż nie znajdziemy tu pełnego brzmienia zapisek, wydawnictwo ma wartość, ponieważ jest jedynym z tego obszaru.

Ostatnim, znaczącym i wykorzystanym w pracy wydawnictwem jest dwuczęściowa edycja akt konsystorskich, sporządzona przez Władysława Rolnego: *Najstarsze akta konsystorza lwowskiego*, ogłoszona drukiem w latach 1927–1930 i zawierająca wszystkie wpisy, aczkolwiek z krótkiego okresu czasu. Obejmuje bowiem jedynie lata 1482–1492<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> *Cracovia artificum. Supplementa*, wyd. B. Przybyszewski, t. I: *Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z najdawniejszych oficjaliów krakowskich. Lata 1410–1412 oraz 1421–1424*, Wrocław 1985; t. II: *Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1433–1440*, Wrocław 1988; t. IV: *Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1441–1450*, Kraków 1993; t. V: *1462–1475. Komentarz*, Kraków 2000; t. VI: *Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1451–1460*, Kraków 2001.

<sup>33</sup> *Cracovia impressorum*, wyd. J. Ptaśnik, Leopoli 1922.

<sup>34</sup> *Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu. Z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich*, wyd. B. Przybyszewski, Źródła do Dziejów Wawelu, t. III: *1440–1500*, Kraków 1960; t. IV: *1501–1515*, Kraków 1965; t. V: *1516–1525*, Kraków 1970; t. XI/1: *1526–1529*, Kraków 1984; t. XI/2: *1530–1533*, Kraków 1986; t. XI/3: *1534–1535*, Kraków 1987; t. XII/1: *1536–1538*, Kraków 1989; t. XII/2: *1539–1541*, Kraków 1991; t. XII/3: *1542–1545*, Kraków 1997.

<sup>35</sup> J. Kurczewski, *Kościół zamkowy, czyli Katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju*, cz. III: *Streszczenie aktów kapituły wileńskiej*, Wilno 1916.

<sup>36</sup> *Najstarsze akta konsystorza lwowskiego*, cz. I: *1482–1489*, cz. II: *1490–1492*, wyd. W. Rolny, Zabytki Dziejowe. Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego we Lwowie, t. II–III, Lwów 1927–1930, dalej: *Acta officii*.

Zasadniczy zręb wydanych drukiem źródeł, tworzonych przez organy sądownictwa kościelnego i przejranych na potrzeby pracy, przedstawia się więc następująco:

Diecezja	Wytwórca akt	Lata	Miejsce wydania
Archidiecezja gnieźnieńska	Sąd w Gnieźnie	1404–1541	AIE t. II, wyd. B. Ulanowski
	Sąd w Wieluniu	1459–1512	AIE t. II, wyd. B. Ulanowski
		1513–1543	AIE t. III, wyd. B. Ulanowski
	Sąd w Kaliszu	1458–1522	AIE t. II, wyd. B. Ulanowski
		1469–1540	AIE t. II, wyd. B. Ulanowski
	Sąd w Łowiczu	1466–1532	AIE t. II, wyd. B. Ulanowski
Kapituła gnieźnieńska	1408–1530	AC t. I, wyd. B. Ulanowski	
Diecezja poznańska	Sąd w Poznaniu	1404–1551	AIE t. II, wyd. B. Ulanowski
	Sąd w Warszawie	1449–1492	AIE t. II, wyd. B. Ulanowski
	Kapituła poznańska	1428–1523	AC t. I, wyd. B. Ulanowski
		1519–1578	<i>Acta capitulorum saeculi XVI...</i> , wyd. B. Ulanowski
Diecezja włocławska	Sąd we Włocławku	1422–1533	AIE t. III, wyd. B. Ulanowski
	Sąd w Gdańsku	1468–1500	AIE t. III, wyd. B. Ulanowski
	Kapituła włocławska	1435–1518	AC t. I, wyd. B. Ulanowski
		1519–1578	<i>Acta capitulorum saeculi XVI...</i> , wyd. B. Ulanowski
Diecezja plocka	Sąd w Płocku	1449–1531	AIE t. III, wyd. B. Ulanowski
	Kapituła plocka	1438–1532	<i>Acta capitulorum Cracoviensis et Plocensis...</i> , wyd. B. Ulanowski
		1514–1577	<i>Acta capituli Plocensis...</i> , wyd. B. Ulanowski
Diecezja krakowska	Sąd w Krakowie	1410–1475	<i>Cracovia artificum</i> , wyd. J. Ptaśnik; <i>Cracovia artificum. Supplementa</i> , wyd. B. Przybyszewski
		1406–1506	<i>Cracovia impressorum</i> , wyd. J. Ptaśnik
		1410–1490	<i>Praktyka w sprawach małżeńskich...</i> , wyd. B. Ulanowski
		1440–1545	<i>Wypisy źródłowe do dziejów...</i> , wyd. B. Przybyszewski

Diecezja	Wytwórca akt	Lata	Miejsce wydania
Diecezja krakowska	Sąd w Lublinie	1410–1490	<i>Praktyka w sprawach małżeńskich...</i> , wyd. B. Ulanowski
	Kapituła krakowska	1438–1532	<i>Acta capitulorum Cracoviensis et Plocensis...</i> , wyd. B. Ulanowski
		1410–1475	<i>Cracovia artificum</i> , wyd. J. Ptaśnik; <i>Cracovia artificum. Supplementa</i> , wyd. B. Przybyszewski
		1406–1506	<i>Cracovia impressorum</i> , wyd. J. Ptaśnik
		1440–1545	<i>Wypisy źródłowe do dziejów...</i> , wyd. B. Przybyszewski
Diecezja wileńska	Kapituła wileńska	1503–1905	J. Kurczewski, <i>Kościół zamkowy...</i> , cz. III: <i>Streszczenie aktów kapituły wileńskiej</i>
Archidiecezja lwowska	Sąd we Lwowie	1482–1492	<i>Najstarsze akta konsystorza lwowskiego (Acta officii)</i> , wyd. W. Rolny

Pojedyncze zapiski lub ich rejestry zamieszczono w jeszcze innych wydawnictwach źródłowych, nie odgrywają jednak one większej roli jako publikacje źródłowe<sup>37</sup>.

Oddzielną kategorią źródeł, bez których jednak problem występowania czarów i magii przed sądami kościelnymi nie może być w pełni naświetlony, są źródła normatywne. Dokumenty prawa kanonicznego, tak powszechnego, jak i partykularnego, pomagają zrozumieć zastosowane procedury, jak również ogłoszone wyroki. Podstawą są obowiązujące w późnym średniowieczu zbiory prawa kościelnego<sup>38</sup>, uchwały soborowe<sup>39</sup>, a także — na gruncie lokalnym — przede wszystkim postanowienia synodalne<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Por. *Bibliografia. Wydawnictwa źródłowe*.

<sup>38</sup> *Decretum Gratiani*, [w:] CIC, t. I, wyd. Ae. Friedberg, Lipsk 1839 oraz *Decretalium Gregorii papae IX, Liber sextus decretalium Bonifacii papae VIII, Clementis papae V constitutiones, Extravagantes Joannis papae XXII, Extravagantes Decretales quae a diversis Romanis pontificibus post sextum emanaverunt*, [w:] CIC, t. II, wyd. Ae. Friedberg, Lipsk 1839.

<sup>39</sup> *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, wyd. A. Baron, H. Pietras, t. I–III, Kraków 2001–2004.

<sup>40</sup> Dla statutów synodów polskich podstawowym wydawnictwem jest: *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, wyd. J. Sawicki, istnieje też sporo innych edycji źródłowych, por. *Bibliografia. Wydawnictwa źródłowe*.

## STAN OPRACOWAŃ

Na temat występowania czarów i magii przed polskimi sądami kościelnymi w późnym średniowieczu powstało niewiele prac. Zagadnieniem tym zajmował się przede wszystkim znawca prawa — Karol Koranyi. Jego artykuł z 1928 r. pt. *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i pierwszej połowie XVI w.*<sup>41</sup>, zamieszczony w kwartalniku etnograficznym „Lud”, poruszał właściwie większość problemów będących przedmiotem niniejszej pracy, jednakże tylko je sygnalizując. Bazował też na nieco mniejszym materiale źródłowym, rozpatrując sprawy z dwóch wydawnictw: B. Ulanowskiego<sup>42</sup> i W. Rolnego<sup>43</sup>. Korzystał więc z mniejszej liczby zapisek, aczkolwiek te dwie edycje zawierają najwięcej spraw z zakresu tej tematyki. Autor artykułu powoływał się na niektóre dokumenty prawa, głównie formularze, lecz nie aż w takim zakresie, jak ma to miejsce w niniejszej pracy. Podstawowym ograniczeniem opracowania jest jego objętość, gdyż omówienie całości tego zagadnienia na 27 stronach z konieczności musi być tylko zarysem problematyki.

Innym opracowaniem jest artykuł Leszka Zygnera z 1998 r. pt. *Kobieta–czarownica w świetle ksiąg konsystorskich z XV i początku XVI w.*<sup>44</sup>, który porusza tylko jeden z aspektów zagadnienia, mianowicie przedstawia charakterystykę postaci zajmujących się działalnością magiczną. Autor zadeklarował, że nastawił się na dokumentację z obszaru diecezji płockiej, ograniczając tym samym materiał źródłowy. Ostatecznie przytoczył też sprawy wytoczone przed innymi sądami: w Poznaniu, Włocławku czy Gnieźnie, lecz wybiórczo. Zaletą artykułu jest przeprowadzenie kwerendy nie tylko wśród zapisek wydanych drukiem w zbiorach B. Ulanowskiego, lecz również w Archiwum Diecezjalnym w Płocku. Cytowane sprawy nie zostały jednak dogłębnie omówione, stanowią tylko rodzaj ilustracji dla też przedstawionych w skróconej formie w kilkustronicowym artykule.

Prowadzenie badań nad obecnością w życiu społeczeństwa średniowiecznego sił i praktyk magicznych oraz zabobonów jest jednym z postulatów historii kultury ludowej, dlatego problem czarów przed sądami kościelnymi pojawia się niekiedy i w pracach z tej dziedziny. Największe zasługi ma tu Stanisław Bylina, który poruszył kwestię czarów w kilku swoich pracach<sup>45</sup>, powołując się nie tylko na praktykę sądową, lecz tak-

<sup>41</sup> K. Koranyi, *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i pierwszej połowie XVI w.*, Lwów 1928.

<sup>42</sup> AC t. I; AIE t. II.

<sup>43</sup> *Acta officii*, t. I–II.

<sup>44</sup> L. Zygmier, *Kobieta–czarownica w świetle ksiąg konsystorskich z XV i początku XVI w.*, [w:] *Kobieta i rodzina w średniowieczu i na progu czasów nowożytnych*, pod red. Z. H. Nowaka, A. Radziwińskiego, Toruń 1998, s. 91–101.

<sup>45</sup> S. Bylina, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002; idem, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999; idem, *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, [w:] *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, pod red. T. Michalowa-

że na materiał kaznodziejski i wizytacyjny, a więc znacznie szerszy. Dzięki temu mógł dokonać pełniejszego zestawienia praktyk magicznych, nie tylko tych opisywanych przed sądami, ale także i innych, powszechnie występujących. Rozpatrywał je zawsze w kontekście innych zjawisk kulturowych, szczególnie zabobonów i reliktyw pogańskich, występujących w tradycyjnych społecznościach, głównie wiejskich. Badania dotyczące czarów są pewnym marginesem w stosunku do tematyki, którą się zajmuje S. Bylina.

Problem czarów przed sądami kościelnymi pojawia się i w innych kontekstach. Znajdujemy go choćby w monografii Adama Krawca pt. *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, traktującej o różnych aspektach życia erotycznego ludzi tamtego okresu<sup>46</sup>. Autor interesuje się magią miłosną, przywołuje więc tylko kilka spraw odnoszących się do niej.

## ZAŁOŻENIA PRACY

L iteratura badanego przedmiotu nie wydaje się bogata. Znacznie więcej monografii poświęcono czarom przed sądami świeckimi, szczególnie procesom z epoki nowożytnej<sup>47</sup>. Celem pracy będzie więc szczegółowe omówienie kwestii sygnalizowanych już we wspomnianych opracowaniach i uzyskanie odpowiedzi na kilka podstawowych pytań.

Po pierwsze, należy rozstrzygnąć, jak w sądach kościelnych odnoszono się do czarów, a zatem, czy w świetle prawa kanonicznego były one ciężkim przestępstwem i czy w związku z tym należało im się specjalne traktowanie. W rozdziale *Przebieg procesu o czary* zostanie prześledzona cała procedura postępowania w wypadku popełnienia takiego czynu, począwszy od okoliczności wytoczenia sprawy, kategorii osób zajmujących się czarami, w tym ewentualnych grup szczególnie narażonych na zarzuty, poprzez odpowiednie w tego rodzaju sprawach postępowanie dowodowe, a skończywszy na wyroku i nakładanych przez sędziego karach. Niezbędny będzie tu szerszy kontekst, jakim są przepisy i zalecenia prawne, z których dane postępowanie wynikało. Dzięki zestawieniu akt konsystorskich z teorią prawną, okaże się też, w jakim stopniu sędziowie w praktyce trzymali się obowiązujących wytycznych.

Ze względu na to, że wskazówki na temat traktowania osób zajmujących się czarami wynikały z wykładni Kościoła powszechnego, należy na początku prześledzić, jak ta wykładnia się kształtowała. Nie była ona stała, dlatego zostaną wyodrębnione charakterystyczne okresy i wskazane najbardziej znaczące zmiany, czemu poświęcony będzie podrozdział *Stosunek Kościoła łacińskiego do czarów w średniowieczu*. Na tym tle dopiero

---

skiej, Warszawa 1993, s. 197–215; idem, *Magia, czary i kultura ludowa w Polsce XV i XVI w.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XXXV, 1990, s. 39–52.

<sup>46</sup> A. Krawiec, *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań 2000.

<sup>47</sup> Najwięcej opracowań pozostawił Bohdan Baranowski, por. *Bibliografia*.



można interpretować partykularne prawo dotyczące czarów i działania urzędników konsystorskich oraz określić, w którym stadium rozwoju stosunku do czarów znajdował się Kościół polski w późnym średniowieczu, a więc czy zmiany obserwowane na obszarach innych, obcych diecezji, zachodziły w podobnym kształcie i natężeniu w diecezjach polskich. Dla zrozumienia funkcjonowania jurysdykcji kościelnej pomocne będą informacje na temat organizacji sądów zawarte w podrozdziale *Organizacja, kompetencje i podstawy prawne działalności sądów kościelnych w Polsce do połowy XVI w.*

Drugim problemem będzie scharakteryzowanie praktyk magicznych opisanych w aktach sądowych. Zostaną omówione sytuacje, w których ludzie zwykle posługiwali się czarami, jakie skutki zamierzali osiągnąć oraz jak wyglądały ich zabiegi. W ten sposób będzie można określić swoiste cechy magii uprawianej przez osoby występujące przed sądami kościelnymi. Poświęcony temu jest rozdział *Czary i magia opisane w aktach.*

Dążenie do wielostronnej interpretacji powoduje, że poszczególne fragmenty zapisek zostaną omówione w różnych częściach pracy, zgodnie z badanym aktualnie problemem. Stąd konieczność powtarzania pewnych informacji dotyczących danych spraw, inaczej bowiem trzeba by liczyć się z możliwością niezrozumienia tekstu.

Pewne dość znaczące kwestie zostaną pominięte. Z powodu braków źródłowych, nierównomiernego rozkładu czasowego oraz terytorialnego zachowanych i ogłoszonych drukami zapisek, nie można omówić w sposób pełny i niepodważalny zmian w traktowaniu czarów, następujących w trakcie przebadanego półtora wieku, a także różnic pomiędzy diecezjami. W odniesieniu do wielu problemów, takich jak charakterystyka postaci zajmujących się magią, liczba oskarżeń prywatnych i z urzędu, czy też rodzajów praktyk, zostały dokonane zestawienia statystyczne, lecz nie są one, w obliczu niekompletności źródeł, w pełni wiarygodne, stanowią więc tylko zestawienia dostępnych przypadków.

## WPROWADZENIE

### STOSUNEK KOŚCIOŁA ŁACIŃSKIEGO DO CZARÓW W ŚREDNIOWIECZU

Kościół chrześcijański od początku istnienia odnosił się krytycznie do czarów, uznając je za grzech, nie zawsze jednak z tych samych przyczyn. Różnice wynikały ze zmian w pojmowaniu istoty magii. Dla zagadnienia procesów o czary na ziemiach polskich najistotniejsze jest prześledzenie, jak wraz z upływem czasu kształtowało się stanowisko Kościoła łacińskiego: w teologii, w mentalności samych duchownych, a także w dziedzinie prawa. Z tego bowiem stosunku wynikały wytyczne, jakie Kościół polski otrzymywał od Kościoła powszechnego.

## U źródeł chrześcijaństwa — magia w Piśmie Świętym

Potępienie czarów tkwi w tradycji judeochrześcijańskiej. Stary Testament w wielu miejscach wypowiada się w tej sprawie negatywnie<sup>48</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że słowa „czarownik”, „mag”, użyte w dzisiejszych przekładach Biblii, mają w naszej kulturze nieco inne znaczenie niż pierwotnie. Ulegało ono zmianie stopniowo, wraz z tłumaczeniami: na grekę, łacinę<sup>49</sup> i języki narodowe. Potępiane w oryginale postaci były raczej „wieszczami”, zajmującymi się wrózeniem<sup>50</sup>. Na dworach pełniły rolę doradców czy lekarzy. Ich magia miała pochodzenie wschodnie, a główną zbrodnią było reprezentowanie fałszywego boga.

Nowy Testament doskonale wpisal się w zastałą tradycję, przedstawiając w Dziejach Apostolskich dwa portrety fałszywych proroków oszukujących czarami<sup>51</sup>. Mało typowo zaś prezentują się w tym kontekście postaci Mędrców ze Wschodu z Ewangelii św. Mateusza<sup>52</sup>, lecz na ich korzyść przemawia hold złożony Chrystusowi.

W wykładzie etycznym, jakim jest Nowy Testament, nie mogło zabraknąć groźby kary za grzechy<sup>53</sup>. Czary zaklasyfikowano jako najcięższe zbrodnie, występujące w jednym szeregu z bałwochwalstwem, zabójstwem, rozpustą i innymi winami, które potem włączono do grzechów głównych. Nie pozostawiano wątpliwości: osoby zbrukane magią nie mają szans na zbawienie. Grzeszników straszy się przyszłą karą, gdyż młode gminy nie miały możliwości nakładania i egzekucji kar doczesnych, nie dysponując instrumentami nacisku.

<sup>48</sup> Por. np. Wj 7,8–13; 9,11; Kpł 19,26.31; 20,6.27; Lb 23,23; Pwt 18,10–14; 1 Sm 15,23; 28,3.7; 2 Krł 9,22; 21,6; 23,24; 2 Krn 33,6; Iz 8,19; 47,9–15; Dn 1,17–21; 2,2–27; Ne 3,4; Ml 3,5.

<sup>49</sup> Przykładowo w 1 Sm 28,7: kobieta, do której udaje się Saul, jest nazwana przez Hieronima *mulier habens pythonem*, co budzi skojarzenia ze świątynią Apollina i Pytiami, por. D. Harmening, *Superstition*, Berlin 1979, s. 211 nn.

<sup>50</sup> K. Baschwitz, op. cit., s. 46; „czarownica”, której nie wolno pozostawić przy życiu (Wj 22,18) jest w oryginale po hebr. nazwana *kashaph*, czyli magiem, wieszczem, natomiast wiedźma z Endor to *ba'alath ob* — „pani talizmanu”; por. J. B. Russell, *Krótką historia czarownictwa*, Wrocław 2003, s. 37–38; B. P. Levack, op. cit., s. 113 n.

<sup>51</sup> Por. Dz 8,9–25; 13,6–11; Szymon, przekonany boskimi cudami, porzucił sztukę magiczną i uznał wyższość nauki apostołów, wyszło jednak na jaw, że miał w tym ukryty cel. Zgodził się na chrzest, aby otrzymać moc, która okazała się silniejsza od jego własnej. Opowieść jest obrazem walki prawdziwej siły Boga z fałszywymi sztuczkami czarodziejskimi, choć metody używane przez obie strony wydają się podobne. W Wulgacie: Szymon „erat in civitate magias faciens”, cieszył się szacunkiem „propter quod multo tempore magiis dementasset eos”, w greckiej wersji *mageia*; drugi mag — Bar-Jezus, sprzeciwiając się Słowu Bożemu, został ukarany ślepotą. Nazywany jest *vir magus*, w grece *magos*; cyt. *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1997.

<sup>52</sup> W polskim przekładzie określani zostali mianem „mędrców”, przez chrześcijan czczeni są jako „trzej królowie”, w tekście greckim występują jako *oi magoi*, po łacinie *magi*; por. Mt 2,1–12; por. R. Kieckhefer, op. cit., s. 62.

<sup>53</sup> Por. Ga 5,19–21; Ap 9,20–21; 18,23; 21,8; 22,15; w Wulgacie: u św. Pawła czary to *veneficia* (znaczą „trucicielstwo”), w grec. *farmakeia*, w Apokalipsie to samo, we wszystkich cytowanych fragmentach — i w języku greckim i łacińskim, por. *Novum Testamentum...*, op. cit.

*Superstitio* w chrześcijańskim piśmiennictwie  
późnej starożytności i wczesnego średniowiecza —  
zakres pojęcia i krytyka

Już we wczesnym chrześcijaństwie dostrzegano konieczność wykluczenia z życia społeczności wszelkich przejawów religii pogańskich. Tak sformułowano pojęcie *superstitio*, które miało objąć każde działanie kojarzone ze starymi wierzeniami. Zabobonem nazywano wiarę w bóstwa (bałwochwalstwo — *idolatria*), a także wróżby i czary, czynione w służbie bożkom.

W apologetyce chrześcijańskiej widać tendencję do wykazania fałszu w przesądach i adoracji bóstw<sup>54</sup>, zabobon zaczęto przedstawiać jako wynikający z głupoty błąd w wierze<sup>55</sup>. Dopiero chrześcijaństwo oddzieliło religię od magii, nazywanej od tej pory przesądem. Na gruncie wcześniejszych wierzeń byłoby to niemożliwe — praktyki kultowe były magicznymi. Stanowisko Kościoła w tej kwestii było dla większości niezrozumiałe, stąd trudności w jego przyswajaniu<sup>56</sup>. Dla wsparcia w walce z pogańskim magiczno-religijnym sposobem myślenia powstała literatura superstycyjna, wzbogacona przez całe średniowiecze o kolejne dzieła<sup>57</sup>.

W ramach teologii patrystycznej największy wpływ na pojęcie i stosunek do czarów wywarł św. Augustyn. Do światopoglądu chrześcijańskiego weszła teza, zakładająca ich ścisły związek z demonologią<sup>58</sup>. Zabiegi magiczne miały być wykonywane z pomocą demonów, z inicjatywy diabła. Bóg pozwalał zwodzić ludzi, żeby wystawić ich na próbę. Wprawdzie pewne środki mogą wywoływać oczekiwane rezultaty, gdyż w ich naturze tkwi moc (istnieje więc rodzaj magii naturalnej i potencjalnie skutecznej), lecz większość praktyk to fałsz<sup>59</sup>. Augustyn dokonał utożsamienia demonów z bóstwami pogańskimi<sup>60</sup> oraz wskazał Asyrię i Persję

<sup>54</sup> D. Harmening, op. cit., s. 43 n.; por. M. Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu*, Warszawa 2002, s. 7 n.

<sup>55</sup> D. Harmening, op. cit., s. 278 nn.

<sup>56</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 66 n., 77.

<sup>57</sup> Wykaz literatury superstycyjnej zawiera, wraz z konkordancją źródeł, monografia D. Harmeninga, op. cit., s. 320–337; wiele źródeł publikuje w całości lub fragmentach J. Hansen (*Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgungen im Mittelalter*, Bonn 1901).

<sup>58</sup> D. Harmening, op. cit., s. 306 nn.

<sup>59</sup> O tym wszystkim pisze Augustyn głównie w księgach: *De doctrina christiana*, *De civitate Dei*, *De divinatione daemonum*, por. D. Harmening, op. cit., s. 34 n., 109 n., 116 n., 181, 184 nn., 200, 205, 288 nn., 294 nn., passim; J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, Monachium–Lipsk 1900, s. 25 nn.; R. Kieckhefer, op. cit., s. 68; M. Olszewski, op. cit., s. 16 nn.

<sup>60</sup> Augustyn twierdził, że dawniej ludzie, przez niewiedzę, uznawali demony za bogów i zaczęli budować im świątynie: tak powstały kultury antyczne; por. J. B. Russell, op. cit., s. 46–47; D. Harmening, op. cit., s. 292 nn.

jako kolebkę magii<sup>61</sup>. Skategoryzował różne praktyki, identyfikując kilka rodzajów czarowników<sup>62</sup>, nie odróżniając przy tym *ars magica* od *maleficium*<sup>63</sup>.

Augustyn z Hippony sformułował swoją teologiczną definicję zabobonu i czarów, żyjąc na przełomie IV i V w., na obszarze wpływów cywilizacji antycznej. Wraz z pochodem barbarzyńców na południe, a chrześcijaństwa na północ, przy zjawisku mieszania się kultur pojawiła się konieczność rozprawy z wierzeniami germańskimi, celtyckimi i słowiańskimi oraz wyrzucenia ich poza obręb religii. Mimo istotnych różnic, otrzymały wspólną nazwę „pogaństwa”<sup>64</sup>, czyli wierzeń ludu, i traktowano je podobnie, jak dawne kultury antyczne<sup>65</sup>.

Chryścianizacja słowiańskich ludów usuwała w cień dawne obrzędy. Najszybciej Bóg chrześcijański zastępował kultury publiczne, najdłużej utrzymywały się prywatne. Barbarzyńcy, tak jak Rzymianie, rzucali losy, by poznać przyszłość. Zajmowali się tym kapłani, podobnie jak leczeniem i innymi praktykami z zakresu magii oraz kontaktów z *sacrum*. Po zmianie religii część mężczyzn kapłanów przystosowała się do nowych warunków, przyjmując funkcje duchownych, a część zepchnięto na margines życia religijnego. Kobiety zaś zostały znachorkami i kontynuowały działalność, już wówczas potępianą. Dawna kultura mieszała się z elementami nowej, tworząc zabobon, z którym walczył Kościół, potępiając lub asymilując niektóre jego przejawy<sup>66</sup>. Podobnie sytuacja wyglądała na ziemiach polskich, gdzie Kościół z konieczności tolerował pewne obrzędy, np. tworząc święta w roku kościelnym, będące swoistym synkretyzmem religijnym, równocześnie zwalczając czarowników i znachorów jako autorytety cieszące się uznaniem u ludu i mogące hamować wpływy chrześcijaństwa<sup>67</sup>.

Ostrzeżenia przed zabobonem na ziemiach dopiero schryścianizowanych umieszczano w kazaniach<sup>68</sup>. Wskazywano na zagrożenia ze strony cieszących się popularnością zwyczajów pogańskich i wyliczano zakazane praktyki<sup>69</sup>. Zwracano też uwagę na zjawisko mieszania się obrzędów pogańskich i chrześcijańskich. Zdarzało się bowiem stosowanie pieśni nowej religii, w sytuacjach typowych dla starej, co nazwać można „magią

<sup>61</sup> D. Harmening, op. cit., s. 303.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 34, 215; dokładne definicje rodzajów sztuk magicznych zostaną opisane dalej, w kształcie, w jakim weszły do *Dekretu Gracjana*. W tej postaci mają większe znaczenie dla tematu pracy.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 218 nn.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 275 nn.

<sup>65</sup> J. B. Russell, op. cit., s. 47.

<sup>66</sup> A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980, s. 51–56, 178 n., 206, 216, 219, 262; por. A. Zdziechiewicz, *Staropolskie polowania na czarownice*, Katowice 2004, s. 67 n.

<sup>67</sup> T. Chodźdło, op. cit., s. 118 n.

<sup>68</sup> Słynnymi twórcami tekstów byli m.in.: Cezary z Arles, Marcin z Bragi, Izydor z Sewilli, Rabanus Maurus, Reginon z Prüm, Burchardt z Wormacji, Iwo z Chartres i in. Pełna lista dzieł u Harmeninga, op. cit., s. 324–337, opracowanie i streszczenie tekstów — w tekście, passim; por. J. Hansen, *Zauberwahn...*, s. 49, 70, 79, 82, 85 nn.

<sup>69</sup> D. Harmening, op. cit., passim.

schrystianizowaną” potępianą jako nadużycie religii<sup>70</sup>. W czasach jednego ze znanych autorów kazań — Cezarego z Arles — średniowiecze dopiero się rozpoczynało. Aby dotrzeć z ewangelizacją do nieuczonych, prawdopodobnie posługiwał się miejscowym narzeczem, a tekst łaciński był tylko formą zapisu kazań. Przekład na łacinę z języka ludowego i odwrotnie oznaczał przejście z jednego systemu pojęciowego na inny. Mowa ludu nie знаła abstraktu, wyrażała myśli za pomocą konkretów<sup>71</sup>, dlatego słownictwo łacińskie stosowane do nazwania czarów pogańskich nie do końca przystawało do rzeczywistości — germańskie czynności kultowe określano terminami zaczerpniętymi ze św. Augustyna i innych wczesnych teologów.

Spisywano też wskazówki dla duszpasterzy. Najczęściej przywołuje się instrukcję dla biskupów, tzw. *Canon episcopi* Reginona z Prüm (ok. 900 r.), nakazującą wyplenić wróżbiarstwo i czary<sup>72</sup>. Ogromne znaczenie dla kształcenia postaw miały księgi pokutne, które poświęcały sporo miejsca problemowi zabobonu<sup>73</sup>. Przykładem jest tekst Burcharda z Wormacji (pocz. XI w.)<sup>74</sup>, wymieniający szereg praktyk<sup>75</sup>. Najczęstszą karą była pokuta, trwająca od roku do trzech lat. Udawali się po nią gorliwi chrześcijanie, a to oznacza, że problem nie dotyczył tylko świeżo nawróconych, lecz i wierzących<sup>76</sup>. Przesąd zakorzenił się w chrześcijaństwie, wtapiając w oficjalne praktyki religijne. Z trudem przyjmowano nową naukę, upraszczając ją i ubarwiając, a zabobon stał się częścią religijności ludu<sup>77</sup>.

Zagadnienie zabobonnych chrześcijan i stosownej dla nich kary znajdujemy też w dokumentach synodów już od IV w.<sup>78</sup> Głos zabierali również papieże, utrwa-

<sup>70</sup> Ibidem; por. R. Kieckhefer, op. cit., s. 263; A. Zdziechiewicz, op. cit., s. 63.

<sup>71</sup> A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987, s. 26–38.

<sup>72</sup> Jeśli zostaną wykryci ludzie zajmujący się magią (*ars sortilega, malefica*) mają być wygnani. Ostrzegano przed kobietami, które uwiedzione demonicznymi wizjami wierzą, że nocami latają na bestiach z boginią Dianą. Ich wiara w realność wydarzeń jest fałszem; por. J. Hansen, *Quellen...*, s. 38.

<sup>73</sup> Zachowały się dziesiątki ksiąg z VII–VIII w. Mogą służyć nie tylko do badań mentalności osób przyjmujących sakrament, ale i piszących traktaty. Dokumentują punkt widzenia dostojników Kościoła, jaki próbowano wpoić penitentom; por. A. Guriewicz, op. cit., s. 49–59; E. Potkowski, *Czary...*, s. 100; J. B. Russell, op. cit., s. 54; R. Kieckhefer, op. cit., s. 77 nn.; J. Hansen, *Zauberwahn...*, s. 43 nn.; lista ksiąg u Harmeninga, op. cit., s. 322 nn.

<sup>74</sup> A. Guriewicz, op. cit., s. 51; por. M. Olszewski, op. cit., s. 35 nn.

<sup>75</sup> A. Guriewicz, op. cit., s. 138 n.; por. fragmenty tekstu Burcharda u J. Hansena, *Quellen...*, s. 40–42.

<sup>76</sup> A. Guriewicz, op. cit., s. 130 n.

<sup>77</sup> Ibidem, s. 7 nn., 119.

<sup>78</sup> Przykładowo, w 306 r. synod w Elvirze nakazał, by winnym zabójstwa przy użyciu czarów (*maleficium*) nie udzielać komunii, nawet na łożu śmierci, ponieważ tego rodzaju czynów nie można dokonać bez udziału demonów. Synod w Ankyrze (314 r.) polecał pokutę dla wróżbiarzy, leczących magią i spędzających czarami plód. W Laodycei w 375 r. wydano zakaz dla duchowieństwa. Była w nim mowa o sporządzaniu amuletów, nawet za ich noszenie nakładano ekskomunikę. Lista synodów u Harmeninga, op. cit., s. 320 n.; por. E. Potkowski, *Czary...*, s. 98 n.; J. B. Russell, op. cit., s. 64; R. Kieckhefer, op. cit., s. 71 n.

lając swoje poglądy w listach do biskupów albo władców, przeważnie germańskich<sup>79</sup>.

We wczesnym średniowieczu ostatecznie ustalili się kanon czynności i przedmiotów łączonych z czarami, identyfikowanymi z zabobonem, więc i bałwochwalstwem. Są to rozmaite wróżby (*divinatio*, *sortilegium*, *augurium* i in.), zaklinanie (*incantatio*), amulety (*characteres*, *fyacteria*, *ligaturae*), inne środki magiczne np. zioła (*herbae*) oraz trucicielstwo (*veneficium*). Upowszechniono pojęcie *maleficium*, jako synonim *magia*, dotyczące czarów szkodliwych<sup>80</sup>. Połączono magię z kultem demonów. Natomiast głównym zarzutem wobec osób zajmujących się czarami była wiara w prawdziwość i efektywność podejmowanych działań.

### Kara za grzechy — czary w prawie kanonicznym do końca XII wieku

Kościół w średniowieczu nie pozostawał siłą wyłącznie duchową, ale wypracował bardziej lub mniej bezpośrednie „doczesne” środki nacisku na wiernych. Statuty synodalne, pasterskie listy papieża i księgi pokutne mają znaczenie nie tylko doktrynalne, lecz także dyscyplinarne. Prócz piętnowania czynności zabobonnych wyjaśniają, jak grzech wykorzystać przy użyciu mocniejszych metod niż perswazja słowna<sup>81</sup>. Kościół zdobył możliwość egzekucji prawa w IV w., gdy związał się z rzymską władzą. Przy wsparciu władz świeckich był w stanie narzucić pożądane postawy. Cywilne ustawodawstwo zawierało przepisy w sprawach religijnych, a Kościół jako instytucja tworzył jednocześnie własne prawo<sup>82</sup>.

Problem magii został opisany w drugiej części *Dekretu Gracjana*<sup>83</sup>. Przedstawiono kapłana, którego jako czarownika (*sortilegus et divinus*) doprowadzono przed biskupa. Zwierzchnik udzielił mu napomnienia, on jednak nie chciał zaprzestać zakazanych praktyk, został więc ekskomunikowany. W stanie tym przebywał aż do śmierci, kiedy rekonyliował go zwykły prezbiter, bez wiedzy biskupa. Gracjan rozstrzygał: 1. kim jest *sortilegus*, 2. czy czary (*sortilegia*) są grzechem, 3. skąd magia (*divinationes*) się wywodzi, 4. jakie są rodzaje *divinationes*, 5. wyjaśniał też wątpliwości dotyczące nakładania i zdejmowania kar za czary.

Mianem *sortilegus* Gracjan określił osobę zajmującą się głównie wróżbiarstwem. Wyprowadził znaczenie pojęcia od losów (*sors*) dla poznania rzeczy przyszłych. Mimo że sam los nie jest zły z natury, został zakazany przez prawo kanoniczne, bowiem kieru-

<sup>79</sup> Por. D. Harmening, op. cit., s. 330, 337.

<sup>80</sup> Por. J. Hansen, *Zauberwahn...*, s. 39–40; por. też w tekstach wymienionych wyżej źródeł.

<sup>81</sup> D. Harmening, op. cit., s. 67–69.

<sup>82</sup> J. Hansen, *Zauberwahn...*, s. 36 nn.; por. L. Grochowski, *Dzieje ustawodawstwa Kościoła katolickiego (do „Dekretu Gracjana”)*, [w:] *Katolicyzm wczesnośredniowieczny*, pod red. J. Kellera, Warszawa 1973, s. 455–464.

<sup>83</sup> *Decretum Gratiani*, Pars II, Causa XXVI, s. 833–907; por. M. Olszewski, op. cit., s. 43 nn.

jąc się „znakami”, człowiek zapomina o Bogu. Bóg może wprawdzie objawić przyszłość, ale czyni to niezwykle rzadko. Zabieganie o wróżbę jest zatem bezcelowe<sup>84</sup>. Inne praktyki też same w sobie nie byłyby grzechem, gdyby nie wykonywano ich w połączeniu z idolatrią. Liczy się więc intencja: jeśli ktoś zbierze dary ofiarowane demonom, a nie jest tego świadom, nie zgrzeszył. Dopiero świadomie szukając pomocy w magii, ludzie zwracają się do demonów<sup>85</sup>. *Sortilegia* i *divinationes* są potępione za odwrócenie się od Boga ku innym siłom<sup>86</sup>. Na dodatek wszystko, co uzyskane zostało od demonów, jest tylko złudzeniem<sup>87</sup>. Winni czarów grzeszą nie tylko słabą wiarą, ale i równocześnie głupotą. Demonologia i teoria paktów zaczerpnięta została w całości od Augustyna<sup>88</sup>. Podobnie wykład o pochodzeniu i rodzajach czarów<sup>89</sup>. Gracjan za Augustynem wyjaśnił także znaczenie niektórych przedmiotów<sup>90</sup>. Stosowane przez Augustyna pojęcia weszły w użycie za pośrednictwem *Dekretu Gracjana*.

Dla procesów istotna jest *Quaestio V* — o karze. Gracjan zalecał kilkuletnią pokutę, a nawet kary cielesne, jak chłosta i więzienie, opierając się na licznych dokumentach prawa<sup>91</sup>. Jest tu mowa nie tylko o zabobonach ludu. Problem stanowiła niesubordynacja ludzi Kościoła, również wyższego kleru. Proponowano, by grzesznych wydalać ze wspólnoty albo nawet odsyłać do klasztoru dla odbycia pokuty. Konieczność pozbawienia urzędu dotyczyła nie tylko uprawiających czary, ale i nawet tylko wierzących w ich moc<sup>92</sup>. Każde korzystanie z magii jest świętokradztwem (*sacrilegium*), największym jednak będzie naruszanie świętości, towarzyszące czarom. Zbrodnia *sacrilegium* w pierwotnym swoim

<sup>84</sup> *Decretum Gratiani*, Pars II, Causa XXVI, Quaestio I, s. 884 n.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 886 n.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 890.

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 892–896.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 885, 886, 888 n.

<sup>89</sup> Zgodnie z pismami Augustyna, *divini* symulują wieszczenie, utrzymując, że są „napelnieni Bogiem”. *Incantatores* wykonują magię słowa, zaklinają. *Arioli* składają ofiary idolom, przyjmują pomoc demonów. *Haruspices* wróżą z wnętrzości oraz przestrzegają dni. *Augures* przepowiadają z głosów ptaków („słuchają”), a *auspices* — z ich lotu („obserwują”). *Pythones*, nazywani tak od Pytii Apollina, wieszczą i są podobni do *divini*. *Astrologi* sporządzają wróżby na podstawie gwiazd, *genethliaci* uwzględniają dni narodzin, opisują los ludzki wedle znaków zodiaku. *Mathematici* — to popularna nazwa dla *genethliaci*, *horoscopi* wyznaczają krytyczne punkty w życiu człowieka, na podstawie urodzenia. *Sortilegi* wróżą za pomocą losów. *Salitores* (*salisatores*) przepowiadają na podstawie bicia serca (pulsu) człowieka. *Necromanci* przywracają zmarłych do życia i szukają u nich odpowiedzi. *Hydromanci* widzą cienie odbite w wodzie przywołane przez demony i na ich podstawie budują przepowiednie. *Magi*, pospolicie *malefici*, zwani tak ze względu na okropność zbrodni, wstrząsają żywiołami, umysłami ludzi słabej wiary, zabijają siłą zaklęcia (bez podania trucizny), używają krwi, ciał zmarłych, korzystają z pomocy demonów; por. *ibidem*, s. 887–888, 895.

<sup>90</sup> *Ligaturae* to związane z różnych „obrzydlivych” przedmiotów amulety, stosowane w lecznictwie, a przez oficjalną medycynę odrzucane. Wspomniane są *characteres, res suspendendi atque ligandi*, czyli amulety ze znakami pisanymi, służące do podwieszania lub związywania; por. *ibidem*, s. 895.

<sup>91</sup> Przykładowo: na statutach synodalnych i listach papieskich; *ibidem*, s. 890.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 891 n.

znaczeniu była bezprawnym sięganiem po rzeczy należące do świątyni. W prawie rzymskim za świętokradztwo uważano zatem wszelkiego rodzaju znieważanie miejsc kultu, szczególnie ich rabunki. Z czasem znaczenie rozszerzyło się na inne przestępstwa wobec religii i osób z grupy kapłanów, a także otaczanego czcią cesarza rzymskiego. Ostatecznie do kategorii świętokradców weszli czarownicy, którzy nadużywali rzeczy świętych, jak przedmioty kultu, do celów magicznych<sup>93</sup>. Gracjan podaje, że zdarzało się zabieranie szat liturgicznych i świec z kościołów. Niektórzy duchowni odważyli się celebrować msze żałobne za żywych, by wpędzić ich do grobu. Dochodziło tu do rodzaju „magii schrystianizowanej”, określanej jako *maleficium*. Winny prezbiter miał być oczyszczony pokutą pod okiem metropolity, jeśli zaś nie zmienił postępowania, czekało go pozbawienie godności i wykluczenie ze stanu. Mógł też trafić dożywotnio do domu poprawczego dla księży (*exilii perpetui ergastulo religentur*)<sup>94</sup>.

Z *Dekretu* wypływa kilka wniosków, ważnych dla określenia stosunku Kościoła do czarów. Praktykowanie magii było grzechem przede wszystkim ze względu na związki z bałwochwalstwem, świętokradztwem i słabością wiary. Realna szkodliwość nie odgrywa tu większej roli, karana ma być zatem nie tylko magia niszczycielska. Podobnie nie trzeba samodzielnie dokonywać czarów, by podlegać naganie. Winny może wyjść z grzechu dzięki zaprzestaniu i pokucie. Dla opornych przewidywano ostrzejsze środki: wydalenie ze wspólnoty, a nawet kary fizyczne. Duchowieństwo powinna spotkać specjalna kara.

Osobno potraktował Gracjan kwestię impotencji wywołanej magią (*impotentia ex maleficio*). Autor omówił ją w związku z małżeństwem<sup>95</sup>. Wyróżnia dwa typy impotencji: naturalna stanowi wystarczający powód unieważnienia związku, gdy jest spowodowana magią miłosną, wywołuje więcej wątpliwości. Uznaje się, że tego typu słabość może być rodzajem kary za grzechy, bo choć ma diabelskie korzenie, nie dzieje się bez przyzwolenia boskiego. Jedynym sposobem na jej oddalenie są modlitwy, spowiedź, posty i inne metody, jak egzorcyzmy. Nie wolno rozwiązać małżeństwa, zanim nie zastosowało się wszystkich dostępnych środków. Impotencja *ex maleficio* jest częściej, w przeciwieństwie do naturalnej, przejściowa. Sprawca jest postacią drugorzędną, nie było mowy o jego ściganiu.

### Zmiany w traktowaniu czarów od końca XII wieku

Na przełomie XII i XIII w. pod wpływem polityki papieża nasiliła się walka Kościoła z sądami oraz postawami wykraczającymi poza ortodoksję. Odbywało się to w sytuacji zagrożenia ze strony tak potężnych ruchów, jak katarzy czy waldensi. Do połowy XIII w. ustalono reguły prowadzenia batalii przeciw herezji i większość mechanizmów

<sup>93</sup> O rozwoju pojęcia *sacrilegium* pisze A. Dębiński, *Sacrilegium w prawie rzymskim*, Lublin 1995.

<sup>94</sup> *Decretum Gratiani*, Pars II, Causa XXVI, s. 894.

<sup>95</sup> *Decretum Gratiani*, Pars II, Causa XXXIII, Quaestio I, s. 997–999.



represji, które pozostały w zasadzie niezmienione do końca średniowiecza. Z jednej strony, przy użyciu środków kaznodziejskich oferowano odstępcom powrót na łono Kościoła, z drugiej — stosowano surowe kary dla tkwiących w uporze<sup>96</sup>. Początkiem inkwizycji biskupiej, mającej niszczyć herezję, była bulla *Ad abolendam* (1184 r.), skierowana raczej przeciw wielkim herezjom, nie obejmowała jeszcze czarów<sup>97</sup>. Następni papieże włączyli się w ten nurt prawodawstwa<sup>98</sup>. Dzięki pomocy świeckiej stało się możliwe nakładanie kar stojących poza zasięgiem jurysdykcji kościelnej: konfiskaty majątku, więzienia, a nawet spalenia na stosie. Zadaniem inkwizytora było wykazanie winy i oddanie oskarżonego do dyspozycji władzy świeckiej, natomiast dalszy proces przeprowadzał już sędzia świecki<sup>99</sup>. Najwyższe wyroki nie były jednak normą. Sędziom zależało przede wszystkim na doprowadzeniu do przyznania się do winy i pokucie, a także na naznaczeniu ku przestrodze dla innych. Dlatego częstsze były kary więzienia czy pohańbienia<sup>100</sup>. Heretycy skruszeni nie byli z reguły skazywani na śmierć, ale jeśli popadli w grzech powtórnie, możliwość odpuszczenia winy nie powinna być im dana<sup>101</sup>.

W konsekwencji nastąpił rozkwit piśmiennictwa inkwizycyjnego, podręczników zawierających spisy wykroczeń przeciwko wierze i wykaz pytań stawianych w trakcie śledztwa<sup>102</sup>. Okazało się, że prócz klasyfikacji popularnych herezji, autorzy poświęcali wiele miejsca sprawie magii, mimo że wykraczało to poza początkowy obszar zainteresowań inkwizycji. Przykładem jest dzieło Bernarda z Gui, od 1307 r. inkwizytora Tuluzy, wydane ok. 1323 r. pod nazwą *Practica (officii) inquisitionis haereticę pravitatis*<sup>103</sup>.

<sup>96</sup> M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, Warszawa 2002, s. 135 nn., 142 n., 247.

<sup>97</sup> Ibidem, s. 106–109; por. *Historia chrześcijaństwa*, t. V: *Ekspansja Kościoła rzymskiego 1054–1274*, red. J.–M. Mayer, Ch. i L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, J. Kłoczowski, Warszawa 2001, s. 399; J. Chelini, *Dzieje religijności w Europie Zachodniej w średniowieczu*, Warszawa 1996, s. 285.

<sup>98</sup> Innocenty III nadzorował wprowadzanie procedur inkwizycji biskupiej. Honoriusz zaangażował cesarza Fryderyka II, który zgodził się wprowadzić do prawa świeckiego pewne artykuły dotyczące inkwizycji, m.in. karę śmierci na stosie. Za Grzegorza IX, w latach 1233–1234, dla usprawnienia działalności śledczej, powstały w poszczególnych krajach i diecezjach urzędy inkwizytorów papieskich, powierzane najczęściej dominikanom i franciszkanom.; por. M. Lambert, op. cit., s. 135 n., 144 nn.; por. *Historia chrześcijaństwa*, t. V: *Ekspansja...*, s. 462, 680 n.; J. Chelini, op. cit., s. 285 n.; K. Baschwitz, op. cit., s. 55 nn., 85; E. Potkowski, *Czary...*, s. 103 n.; J. B. Russell, op. cit., s. 85; R. Kieckhefer, op. cit., s. 269 n.; K. Koranyi, *Konstytucje cesarza Fryderyka II przeciw heretykom i ich recepcja w Polsce*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, t. I, Lwów 1930, s. 317–340; zob. *Dokumenty soborów...*, t. II (869–1312), Kanony: *De haereticis*: s. 230–234, *De inquisitionibus*: s. 240–244.

<sup>99</sup> M. Lambert, op. cit., s. 149; por. E. Potkowski, *Czary...*, s. 103 n.; J. Chelini, op. cit., s. 285 n.

<sup>100</sup> *Historia chrześcijaństwa*, t. V: *Ekspansja...*, s. 684.

<sup>101</sup> M. Lambert, op. cit., s. 149; por. E. Potkowski, *Czary...*, s. 103 n.; J. Chelini, op. cit., s. 285–286; *Historia chrześcijaństwa*, t. V: *Ekspansja...*, s. 684.

<sup>102</sup> M. Lambert, op. cit., s. 148, 247; por. J. B. Russell, op. cit., s. 85.

<sup>103</sup> *Księga inkwizycji. Podręcznik napisany przez Bernarda Gui*, tłum. z łac. M. Pawlik, tłum. z niem. J. Zychowicz, Kraków 2002, s. 9–20; por. M. Lambert, op. cit., s. 249; E. Potkowski, *Czary...*, s. 111 n.

Na coraz częstsze utożsamianie magii z herezją<sup>104</sup> oraz rosnące wśród inkwizytorów zaabsorbowanie procesami o czary zareagowało papieństwo. Aleksander IV w latach 1258–1260 zakazał zajmowania się każdym przypadkiem magii. W zakres kompetencji papieskich sądów inkwizycyjnych miały wchodzić tylko i wyłącznie czary w jawny sposób z herezją powiązane. Magię, nie mającą nic wspólnego z herezją, należało pozostawić kościelnym władzom lokalnym. W związku z tym, pojawiła się konieczność fachowego rozróżniania magii heretyckiej od nieheretyckiej, a więc demonicznej od naturalnej<sup>105</sup>. O uznaniu magii za demoniczną decydował dowód zawarcia paktu z diabłem<sup>106</sup>. Należy pamiętać, że w XII i XIII w., wraz ze wzrostem zainteresowania teologii osobą diabła, o wiele poważniej traktowano demony, które miały stanowić armię szatana<sup>107</sup>. Dlatego nie mówiono już o głupocie, lecz o świadomej zbrodni przeciw religii i ludzkości. Czarownicy nie stanowili zagrożenia tylko dla siebie, lecz dla wszystkich wiernych. Nie działali już w pojedynkę pod wpływem omamów, lecz w grupach, tworząc tajne organizacje adorujące szatana. Zachowywali się jak heretycy i tak byli traktowani<sup>108</sup>. Sędziowie nadal skazywali za herezję, tyle że w jej zakres wchodziły teraz częściowo i czary<sup>109</sup>. Czarowników spotykały zatem te same kary, co heretyków. Ponadto, skoro zarzut herezji dotyczył tylko chrześcijan, zarzut magii też<sup>110</sup>. W wyniku tego zanikła, tak niegdyś oczywista, identyfikacja magii z pogaństwem.

Od początku XIV w. liczba oskarżeń rosła. Zarzut czarów stawiano przy okazji innych dochodzeń, też w sprawach o podłożu politycznym, np. w procesach waldensów i katarów<sup>111</sup>, czy templariuszy<sup>112</sup>. Magia, jako zarzut dodatkowy, miała kompromitować przeciwnika.

Podsumowując: już w XIV i XV w. czary zaczęto ściśle wiązać z herezją. Magia podlegała więc takim samym procedurom i karom, jak zwykła herezja. Największą zmianą była wiara w faktyczną moc czarowników. Tzw. polowania na czarownice były więc wywołane rzeczywistym strachem przed tajemniczymi zgromadzeniami. Od tej pory osoba zajmująca się magią była identyfikowana z czcicielem szatana. Korzenie pogańskie magii poszły w zapomnienie, podobnie nazywanie czarów zabobonem, głupotą czy słabością wiary.

<sup>104</sup> E. Potkowski, *Czary...*, s. 104 n.; por. M. Lambert, op. cit., s. 247 n.; J. B. Russell, op. cit., s. 85.

<sup>105</sup> J. B. Russell, op. cit., s. 86; por. E. Potkowski, *Czary...*, s. 105 n.; R. Kieckhefer, op. cit., s. 271 n.

<sup>106</sup> J. B. Russell, op. cit., s. 69; por. B. P. Levack, op. cit., s. 37 n.

<sup>107</sup> J. B. Russell, op. cit., s. 80.

<sup>108</sup> Ibidem, s. 40, 75 n., 88 n.; por. E. Potkowski, *Czary...*, s. 105; idem, *Haeresis et secta maleficorum. Powstanie stereotypu*, [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976, s. 472; B. P. Levack, op. cit., s. 43 n., 50 n.

<sup>109</sup> K. Baschwitz, op. cit., s. 75.

<sup>110</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>111</sup> E. Potkowski, *Czary...*, s. 147 nn.; por. B. P. Levack, op. cit., s. 42.

<sup>112</sup> J. B. Russell, op. cit., s. 92 n.; por. M. Lambert, op. cit., s. 252 n.; E. Potkowski, *Czary...*, s. 165–172.

Prawo kościelne  
obowiązujące w późnym średniowieczu w kwestii czarów

Do powyższych zmian w mentalności i przepisach należało przystosować zbiory prawa. Tekst *Dekretu* stał się już nieaktualny, ponieważ ogłoszono szereg nowych przepisów<sup>113</sup>, dlatego prawo należało ponownie uporządkować.

W *Dekretach* Grzegorza IX czarom poświęcono odrębny rozdział *De sortilegiis*<sup>114</sup>. Wskazane w nim praktyki należą do wróżbiarstwa<sup>115</sup>. Kto sporządzał wróżby miał pokutować 40 dni<sup>116</sup>. Nie jest to ostra kara w porównaniu z zapadającymi w tym okresie wyrokami. Jako wzór postępowania wobec kleryka posłużył list Aleksandra III w sprawie prezbitera, posądzonego o przywoływanie ducha i za karę pozbawionego urzędu. Oskarżony wyznał, że nie chciał wezwać demona, lecz poznać z gwiazd przyszłość swojego kościoła. Papież polecił potraktować go łagodniej: przywrócić godność i nałożyć pokutę na rok lub dwa lata<sup>117</sup>.

*Dekrety* nie uznawały jeszcze czarów za formę herezji. Odpowiednim środkiem penitencjarnym pozostawała nadal pokuta. Dopiero późniejszy *Liber decretalium Bonifacii VIII* uwzględnił zachodzące zmiany: w rozdziale *De haereticis* zawarto omawiany już tekst Aleksandra IV o inkwizytorach<sup>118</sup>. Oficjalnie powiązano niektóre czary z herezją. Faktycznie bullę można było interpretować dwuznacznie: na jej podstawie traktować magię pobłażliwie jako przejaw zabobonu podlegający jurysdykcji biskupiej albo karać śmiercią jako groźną herezję — w praktyce pozostawiała sędziom pewną dowolność i stwarzała okazję do nadużyć. Okazało się, że zbiór prawa był łagodniejszy niż przyjęta praktyka sądowa.

Czary w *Decretales* występują też w kontekście zabójstwa. *De Homicidio* zawiera definicje czynów uznanych za morderstwo. Było to np. pozbawienie życia płodu, wywołanie bezpłodności trucizną i czarami (*sortilegium*)<sup>119</sup>. Skoro praktyki te karano jak zabójstwo, wierzono w ich siłę sprawczą. Znaczenie *sortilegium* nie ma tu nic wspólnego z losami.

Inną szkodliwą magię opisuje rozdział o impotencji. *Maleficium* jest tylko jedną z jej przyczyn<sup>120</sup>. Sama słabość z powodu czarów nie została omówiona, ważniejsza jest procedura unieważnienia ślubu. Niezależnie od rodzaju przeszkód, gdy nie wykazano za-

<sup>113</sup> L. Grochowski, *Dzieje ustawodawstwa kościelnego w średniowieczu (XII–XV w.)*, [w:] *Katolicyzm średniowieczny*, pod red. J. Kellera, Warszawa 1977, s. 302.

<sup>114</sup> *Decretales Gregorii*, Liber V, Titulus XXI, [w:] CIC, t. II, s. 793–794.

<sup>115</sup> Zakazano poznawania przyszłości z tablic, ksiąg i losów, a także psalterzy i ewangelii, których nielegalnie używano do czarów, por. *ibidem*; interesujący jest cytowany fragment, w którym Honoriusz III potępił stosowanie losowania nawet przy wyborze biskupa, por. *ibidem*.

<sup>116</sup> *Decretales Gregorii*, Liber V, Titulus XXI, Caput I, s. 793.

<sup>117</sup> *Ibidem*, Caput II, s. 793 n.

<sup>118</sup> Por. *Sexti Decretales Bonifacii VIII*, Liber V, Titulus II, [w:] CIC, t. II, s. 1008.

<sup>119</sup> Por. *Decretales Gregorii*, Liber V, Titulus XII, Caput V., s. 765.

<sup>120</sup> Por. *Decretales Gregorii*, Liber IV, Titulus XV, Caput II., s. 679–680.

sadności prośby, polecano małżonkom dalsze próby współżycia<sup>121</sup>. Sprawa magii jest tu marginesowa. Nad relacją przyczynowo–skutkową czaru i impotencji *Dekretały* przeszły do porządku dziennego.

Prawo kanoniczne okresu *Dekretalów* nie oddawało w pełni klimatu tworzonych wokół czarów w tym czasie. Jedynym tropem uprawniającym do prześladowań mogła być bulla Aleksandra IV, bowiem tylko tu zestawiono czary z herezją. Stosunek do magii rozwijał się więc zgodnie ze zwyczajami regionalnymi. Kościelne prawo powszechne nie generowało polowań na czarownice, mimo że jednoznacznie krytykowało praktyki magiczne i — w przeciwieństwie do wcześniejszego piśmiennictwa — nie negowało skuteczności i realności czarów.

### Pojęcie „czarownictwa” — wizja czarów w *Malleus maleficarum*

Obraz przedstawiony przez Jakoba Sprengera i Heinricha Krämara jest właściwie kontynuacją niektórych kierunków dotychczasowej polityki Kościoła. Grunt pod powstanie *Malleus maleficarum*, wydanego w 1486 r., przygotowały procesy z XIV i XV w., ogłaszane w tym okresie bulle oraz inne pisma z zakresu demonologii<sup>122</sup>. Autorzy tylko podsumowali i rozpowszechnili wcześniejszą tradycję<sup>123</sup>. Spopularyzowali tzw. zbiorczą koncepcję czarostwa<sup>124</sup>, określaną przez część badaczy mianem „czarownictwa”<sup>125</sup>. Nie były to już czary kojarzone z przesądem<sup>126</sup>, a przynosząca wymierne szkody działalność (*maleficium*) łączona z herezją satanistyczną<sup>127</sup>. Na nowe pojęcie składało się kilka komponentów: szkodliwa magia, nocne spotkania i loty, pakt z diabłem, profanacje, orgie, ofiary z dzieci, kanibalizm czy metamorfozy czarownic<sup>128</sup>. Niektóre znane były już z *Canon Episcopi*<sup>129</sup>, inne pojawiały się jako oskarżenia wobec heretyków<sup>130</sup>, ale dopiero

<sup>121</sup> Ibidem, Caput I–VII., s. 679–682.

<sup>122</sup> E. Potkowski, *Haeresis...*, s. 474.

<sup>123</sup> B. P. Levack, op. cit., s. 54 nn.

<sup>124</sup> Takie pojęcie stosowane jest w literaturze przedmiotu przez wielu autorów, por. ibidem, s. 29; por. E. Potkowski, *Haeresis...*, s. 477 n.; K. Bracha, *Teolog, diabeł i zabobony. Świadek traktatu Mikołaja Magni z Jawora „De superstitionibus” (1405 r.)*, Warszawa 1999, s. 104.

<sup>125</sup> Nie wszyscy odróżniają „czary” od „czarownictwa”. Czyni to Russell, używając tego pojęcia w kontekście polowań na czarownice (nie zawsze konsekwentnie, jak sam stwierdza), ale odnotowuje też inne poglądy na ten temat. Autorka poszła tropem J. B. Russella (op. cit., s. 14, 82, passim); pojęcie „czarownictwo” stosuje też E. Potkowski (*Czary...*, s. 121).

<sup>126</sup> J. B. Russell, op. cit., s. 11.

<sup>127</sup> B. P. Levack, op. cit., s. 6–11; E. Potkowski, *Czary...*, s. 121.

<sup>128</sup> J. B. Russell, s. 66, 96; por. B. P. Levack, op. cit., s. 29–50; A. Zdziechiewicz, op. cit., s. 83–107; E. Potkowski, *Haeresis...*, s. 477 n.

<sup>129</sup> B. P. Levack, op. cit., s. 11 nn., 27 nn.

<sup>130</sup> J. B. Russell, s. 70 nn.

Młot na czarownice zestawiał wszystkie w jedną, spójną wizję i uznał za realne. Poza zakres „czarownictwa” wykraczały czyny magów, należące do magii wysokiej, wcześniej potępianej, teraz przywróconej do łask, bo jedyne źródło czarów to diabeł, a nie księgi. Magia oddzielono od *maleficium* i nie łączono już magii z czarami<sup>131</sup>.

Popularnym motywem stały się związki seksualne z szatanem, jako część tajemnych spotkań. Diabła przedstawiano jako osobnika płci męskiej, stąd przewaga kobiet na sabatach przegradzających się w orgie. Znikały ze sceny postacie magów męskich. Kobiety, już od czasów Ewy, miały być bardziej podatne na zmysłowe kuszenia<sup>132</sup>. Kuszący szatan posługiwał się demonami–kochankami: męskimi inkubami i żeńskimi subkubami<sup>133</sup>.

„Czarownictwo”, jako kompleks praktyk, napiętnowano w encyklice Innocentego VIII z 1484 r. (*Summis desiderantes*). Bulla nadała dziełu *Malleus maleficarum* sankcję prawną i potwierdziła poglądy śledczych<sup>134</sup>. Młot, mimo początkowej krytyki, stał się na długo podręcznikiem tropicieli czarownic. Doczekał się wielu wydań drukiem<sup>135</sup>, także w Polsce<sup>136</sup>.

Rozwój stosunku Kościoła zachodniego do czarownic można podzielić na dwa okresy. Pierwszy, do ok. XII w., wprowadził podstawowe nazewnictwo osób zajmujących się magią (np.: *divini, incantatores, sortilegi, necromanci, astrologi*), czynności oraz używanych przedmiotów (*filacteria, characteres*), oparte na słownictwie św. Augustyna dotyczącym głównie wróżbiarstwa. Pojęcia zaczerpnięte z kultury antycznej zostały zmodyfikowane na potrzeby kościołów germańskich, celtyckich i słowiańskich, zmieniając stopniowo pierwotne znaczenie. Spuścizną pierwszych wieków jest też system nacisku, w postaci pokuty i kar kościelnych, niezbyt jeszcze restrykcyjnych. Czary łączono z bałwochwalstwem (*idolatria*) i jako pozostałość kultów pogańskich — z zabobonem (*superstitio*). Z czasem zabobony, w tym i czary, stały się też wypaczeniem religii. Znikały dawne tradycje pogańskie, a ich miejsce zajmowało nadużywanie elementów kultu chrześcijańskiego. Nowa wiara wtopiła się w kulturę ludową, tworząc specyficzny rodzaj religijności, nie do końca akceptowanej przez elity Kościoła. Były błędem prostego ludu, wierzącego w moc czarowników. Czary nie musiały być szkodliwe; złem była

<sup>131</sup> Ibidem, s. 14; por. K. Baschwitz, op. cit., s. 20, 48; A. Zdziechiewicz, op. cit., s. 84.

<sup>132</sup> J. B. Russell, s. 80–82, 96; por. B. P. Levack, op. cit., s. 133 nn.; K. Baschwitz, op. cit., s. 81, 83, 124 nn.; M. Sokolowska, *Rozdeptane na chwałę Bożą*, Gdańsk 1995, passim; E. Potkowski, *Czary...*, s. 121.

<sup>133</sup> J. B. Russell, op. cit., s. 80; por. K. Baschwitz, op. cit., s. 79; B. P. Levack, op. cit., s. 32.

<sup>134</sup> K. Baschwitz, op. cit., s. 78 n., 81; por. B. P. Levack, op. cit., s. 54, 86, 163; J. B. Russell, op. cit., s. 96; A. Zdziechiewicz, op. cit., s. 73–76; E. Potkowski, *Czary...*, s. 116 n.

<sup>135</sup> Kilkadziesiąt wydań w wielu krajach i językach europejskich; por. K. Baschwitz, op. cit., s. 81; J. B. Russell, op. cit., s. 96; B. P. Levack, op. cit., s. 54; M. Sokolowska, op. cit., s. 66; E. Potkowski, *Czary...*, s. 123.

<sup>136</sup> Tłumaczenie na język polski Stanisława Ząbkowica i wydanie drukiem pochodziło z 1614 r., por. A. Zdziechiewicz, op. cit., s. 73, 78; M. Sokolowska, op. cit., s. 54; B. Baranowski, *Procesy czarownic...*, s. 22–26; E. Potkowski, *Czary...*, s. 118.

falszywa wiara w osiągnięcie korzyści poza prawem boskim. *Maleficium* to przez długi czas synonim *magia* — nie szukano rozróżnienia między czarami złymi a dobrymi, uczonymi a ludowymi. Od początku kojarzono magów z demonami działającymi na umysły i zmysły ludzkie, lecz nie na rzeczywistość.

Od końca XII w. następowały zmiany, których ukoronowaniem jest dzieło *Malleus maleficarum*, ukazujące czarowników jako członków sekty satanistycznej. Wynikało to z rozwoju demonologii, przyznającej demonom coraz to więcej mocy sprawczych. Podkreślano także aspekt seksualny i rolę kobiet. Czary zyskały status herezji, podlegały więc procedurze inkwizycyjnej i były karane surowiej niż wcześniej. Możliwość wydawania ostrzejszych wyroków zyskał Kościół dzięki współpracy z sądami świeckimi. Kluczową zmianą w mentalności była wiara w realność zła wyrażanego przez czary. Na koniec ukształtowano pojęcie „czarownictwa”, obejmujące kilka nowych przejawów aktywności czarownic, co stanowiło wstęp do wielkich nowożytnych polowań, poza nawiasem których pozostawiono niegdyś również potępianych magów uczonych.

## ORGANIZACJA, KOMPETENCJE I PODSTAWY PRAWNE DZIAŁALNOŚCI SĄDÓW KOŚCIELNYCH W POLSCE DO POŁOWY XVI WIEKU

Sądownictwo leżało w zakresie władzy biskupa, który odpowiadał za dyscyplinę w sprawach religijnych, zarówno kleru, jak i wiernych. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa na ziemiach polskich biskup nie działał samodzielnie, lecz pod patronatem księcia, egzekwującego prawo i nakładającego kary<sup>137</sup>. Niezależne sądownictwo organizowało się w walce o wolności polskiego Kościoła, prowadzonej z książętami<sup>138</sup>, a potem ze wzrastającą w siłę i również żądającą praw szlachtą<sup>139</sup>. Pierwszy cel — pełny immunitet sądowy w dobrach kościelnych osiągnięto dopiero w XIII–XIV w.<sup>140</sup>, choć pewne sprawy nadal zarezerwowane były dla władzy książęcej, mającej możliwość egzekucji kar zakazanych dla sądownictwa kościelnego, np. tzw. kar krwi, jak śmierć lub ob-

<sup>137</sup> S. Chodyński, *Sądownictwo kościelne w Polsce*, [w:] *Encyklopedia kościelna*, pod red. M. Nowodworskiego, t. XXIV, Warszawa 1900, s. 450, 460; W. Rymarz, *Kompetencja sądów kościelnych w Polsce przedrozbiorowej*, Warszawa 1970, s. 74 n.; W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo...*, s. 423, 459; por. *Historia państwa i prawa Polski*, pod red. J. Bardacha, t. I, Warszawa 1973, s. 147, 274.

<sup>138</sup> W. Rymarz, op. cit., s. 86 nn., 98; por. W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 430 n.

<sup>139</sup> W. Rymarz, op. cit., s. 246 nn.

<sup>140</sup> *Ibidem*, s. 183; por. W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 461 n.

cięcie członków<sup>141</sup>. Drugim postulatem było uzyskanie *privilegium fori*, które zostało uznane w XIII w.<sup>142</sup> Zmiany w Polsce odbywały się na tle procesów zachodzących na obszarze całego chrześcijaństwa zachodniego. Sądownictwo usprawniano od XII w., dzięki powstaniu zbioru Gracjana, zabiegom papieżstwa i ustępstwom władzy świeckiej<sup>143</sup>.

### Sądy kościelne w XV wieku — organizacja

Sądy biskupie. Podstawowymi sądami były konsystorze biskupie. Kancelaria ordynariusza prowadziła od XIV w. dokumentację wpisów w postaci *acta episcopalia*, które zawierały także zapiski sądowe<sup>144</sup>. W związku ze wzrostem aktywności sądów i liczby spraw do nich trafiających oraz wynikającym z tego obciążeniem biskupa, pojawiła się jednak konieczność powołania odrębnego urzędu sędziego<sup>145</sup>.

Oficjalia ty generalne. Oficjal<sup>146</sup> rozstrzygał sprawy w zastępstwie ordynariusza i miał prawo wymierzania kar kościelnych. Od jego wyroku nie było apelacji do miejscowego biskupa, jedynie do sądu wyższej instancji — arcybiskupa lub jego oficjalia<sup>147</sup>. Do zadań oficjalia należało prowadzenie akt, tworzył więc odrębną kancelarię. Sąd oficjalia działał w wyznaczone dni tygodnia, natomiast jako urząd administracyjny funkcjonował stale<sup>148</sup>. Księgi wpisów (*acta officialia*) zaczęto prowadzić w końcu XIV w. Na ogół zakładano jedną księgę, w której rejestrowano kolejno napływające sprawy. W XIV w. zapiski rozdzielono za równoległe uzupełniane serie ksiąg, tj.: *acta actorum* lub *acta acticata*, zawierające protokoły czynności sądowych, *acta sententiarum*, czyli księgi wyroków, oraz *examina testium* z zeznaniami świadków<sup>149</sup>.

<sup>141</sup> W. Rymarz, op. cit., s. 187, 193.

<sup>142</sup> Ibidem, s. 196 nn, 207; por. W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 466 n.

<sup>143</sup> W *Dekrety* przedstawiono wizję wyłączności sądów kościelnych we wszystkich sprawach dotyczących kleru, co sankcjonował cesarz Fryderyk II w konstytucji z 1220 r., por. W. Rymarz, op. cit., s. 64.

<sup>144</sup> M. Bielińska, *Kancelarie konsystorskie oraz ich dokumentacja w XIV–XV w.*, [w:] *Dyplomatyka wieków średnich*, Warszawa 1971, s. 245–248, 260 n.

<sup>145</sup> Ibidem, s. 221, 234 n.; por. J. Szymański, op. cit., s. 218.

<sup>146</sup> Pierwszą wzmiankę o urzędzie oficjalia zawierają statuty legata papieskiego Jakuba, archidiacona Leodium (Wrocław 1248 r.). Polecały każdemu biskupowi ustanowić wykształconego sędziego przy katedrze. Nakaz powtórzył w 1267 r. legat Gwidon; por. A. Gąsiorowski, I. Skierska, *Średniowieczni oficjaliaowie gnieźnieńscy*, „Roczniki Historyczne”, t. LXI, 1995, s. 37; por. W. Rymarz, op. cit., s. 222; W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 445, 467.

<sup>147</sup> A. Gąsiorowski, I. Skierska, *Średniowieczni oficjaliaowie...*, s. 38, 45 nn.; por. W. Rymarz, op. cit., s. 224–227; S. Chodyński, *Sądownictwo kościelne...*, s. 460; J. Szymański, op. cit., s. 218–219; A. Vetulani, *Prawne stanowisko oficjaliaów biskupich w Polsce w XV stuleciu*, [w:] *Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby*, t. I, Kraków 1938, s. 478.

<sup>148</sup> M. Bielińska, op. cit., s. 266.

<sup>149</sup> Ibidem, s. 266 n.; por. A. Gąsiorowski, I. Skierska, *Średniowieczni oficjaliaowie...*, s. 41.

W ramach metropolii gnieźnieńskiej działało w XV w. kilka konsystorzy m.in. w Gnieźnie, Krakowie, Włocławku, Poznaniu, Płocku, poza granicami Polski — we Wrocławiu oraz na Litwie — w Wilnie<sup>150</sup>. Równolegle rozwijała się od 1375 r. metropolia w Haliczu, w 1414 r. przeniesiona do Lwowa<sup>151</sup>, zjednoczona w jednym królestwie z prowincją gnieźnieńską<sup>152</sup>, przyjmująca jej wzory organizacyjne, tworząca też sądy.

Często urząd oficjała generalnego łączono z godnością wikariusza generalnego *in spiritualibus*, co wzmacniało pozycję duchownego sprawującego tę funkcję w diecezji. Sam wikariusz, jako zastępca ordynariusza, prowadził kancelarię i miał pewne uprawnienia sędziowskie<sup>153</sup>. W księgach odnotowano sprawy prowadzone przez osobę z tytułem wikariusza<sup>154</sup>.

**O f i c j a l a t y o k r ę g o w e.** Jeden oficjał w diecezji nie mógł podjąć wszystkich obowiązków, dlatego biskupi zaczęli powoływać oficjalaty okręgowe, zwane foralnymi, od wyroku których możliwa była apelacja do oficjała generalnego. Obaj oficjałowie, generalny i foralny, mogli rozpatrywać sprawy jako pierwsza instancja<sup>155</sup>. Ze względu na stan źródeł trudno określić czas powstania wszystkich sądów okręgowych<sup>156</sup>. Ich podział terytorialny ustalili się w ciągu XV w.<sup>157</sup> Kancelarie oficjałów foralnych działały podobnie, jak oficjałów generalnych, choć w węższym zakresie<sup>158</sup>.

Oficjalaty, zarówno generalne, jak i foralne, jako najsprawniejsze i z największą częstotliwością działające sądy, były instancjami rozstrzygającymi największą liczbę spraw.

<sup>150</sup> S. Chodyński, *Sądownictwo kościelne...*, s. 461; por. J. Szymański, op. cit., s. 179; por. W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 445.

<sup>151</sup> J. Szymański, op. cit., s. 171.

<sup>152</sup> W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 443.

<sup>153</sup> A. Gąsiorowski, I. Skierska, *Średniowieczni oficjałowie...*, s. 49 n.; por. J. Szymański, op. cit., s. 220.

<sup>154</sup> Por. wszystkie wydawnictwa źródłowe zawierające zapiski sądowe, *passim*.

<sup>155</sup> P. Hemperek, *Oficjalaty okręgowe w Polsce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XVIII, 1971, z. 5, s. 52 n., 68 n., 71; por. J. Szymański, op. cit., s. 219.

<sup>156</sup> Badania nad poszczególnymi sądami były prowadzone: por. np.: S. Chodyński, *Konsystorze w diecezji kujawsko-pomorskiej (włocławskiej)*, Włocławek 1914; P. Czaplewski, *Wykaz oficjałów gdańskich i pomorskich od 1467–1824*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu”, t. XIX, Toruń 1912; A. Gąsiorowski, I. Skierska, *Początki oficjalu kamińskiego archidiecezji gnieźnieńskiej (wieki XIV–XV)*, „Kwartalnik Historyczny”, nr CIII, 1996, z. 2; J. Rzepa, *Organizacja terytorialna sądownictwa kościelnego w diecezji krakowskiej do pierwszego rozbioru*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. IV, 1975, z. 3; Z. Skielczyński, *Oficjał i konsystorz generalny w Łowiczu*, „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej”, t. LXIII, 1973, nr 3–4; P. Hemperek, *Powstanie i terytorium oficjalu okręgowego w Lublinie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, r. XIX, 1972, z. 5.

<sup>157</sup> Oficjalaty okręgowe powołano w starych diecezjach metropolii gnieźnieńskiej, które pozostawały w granicach Polski. Inaczej zorganizowano sądownictwo w diecezji wrocławskiej. W diecezji wileńskiej nie utworzono do XVIII w. ani jednego oficjalu okręgowego; por. A. Vetulani, *Początki oficjalu biskupiego w Polsce*, „Nowa Polonia Sacra”, t. III, 1939, s. 54; W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 445; P. Hemperek, *Oficjalaty okręgowe...*, s. 53–64.

<sup>158</sup> Tworzyli je: notariusz (nie zawsze publiczny), instygator, pisarz i sędziowie surogaci. Oficjalaty foralne prowadziły odpowiednią dokumentację; por. M. Bielińska, op. cit., s. 237, 266 n.



Sądy inkwizycyjne. W drugiej połowie XIII w. do Polski wprowadzono inkwizycję, najpierw jako oręż w walce z biczownikami, potem z waldensami. Stałych sędziów w diecezji krakowskiej ustanowił Jan XXII w 1318 r., a w 1327 r. rozszerzono ich kompetencje na cały kraj. Działali pod opieką arcybiskupa i biskupów. Aktywność inkwizytorów wzmagala się ze wzrostem wpływów husyckich. Inkwizycja zwykla przekazywać w ręce władzy świeckiej oskarżonego, który mimo udowodnienia mu winy, nie odwołał poglądów<sup>159</sup>.

Kapituły katedralne. Pewną kompetencję sądową miały też kapituły katedralne, lecz w stosunkowo wąskim zakresie. Dotyczyła ona tylko jej członków i urzędników (w zakresie dyscypliny)<sup>160</sup>, ludności poddańczej w dobrach kapitulnych w ramach sądownictwa patrymonialnego oraz niekiedy spraw karanych kłatwą<sup>161</sup>. Kapituły miały własne kancelarie i prowadziły dokumentację wszystkich czynności prawnych, tworząc księgi *acta actorum*. Najstarsze zachowane pochodzą z kapituły gnieźnieńskiej z 1408 r.<sup>162</sup>

#### Kompetencje — rodzaje spraw podlegających jurysdykcji kościelnej. Czary jako *causae spirituales*

Sprawy podlegające sądom kościelnym nie były w średniowieczu jasno określone. Kościół miał inną wizję kompetencji sądowych niż władze świeckie i na tym tle trwał konflikt. Kilka kwestii było jednak bezspornych — czary i wróżby od początku należały do sądów biskupich, obok takich przestępstw, jak: krzywoprzysięstwo, odstępstwo od wiary, świętokradztwo<sup>163</sup>. Ponieważ oficjalaty okazały się sprawnymi organami władzy sądowniczej zdarzało się, że świeccy, korzystając z prawa wyboru sądu<sup>164</sup>, dobrowolnie oddawali im swoje sprawy. Równocześnie władca próbował ograniczyć ich uprawnienia, zawężając je tylko do forum duchownego, bez cywilnych spraw osób świeckich<sup>165</sup>. Jednak Kościół polski realizował swoją wizję jurysdykcji i tworzył własne przepisy, oparte na powszechnym prawie kanonicznym, uzupełniane o elementy lokalne — statuty synodalne i kodyfikacje<sup>166</sup>.

<sup>159</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 275 n.; por. W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 445.

<sup>160</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 274.

<sup>161</sup> M. Bielińska, op. cit., s. 241.

<sup>162</sup> Ibidem; por. też edycje źródłowe zawierające zapiski z posiedzeń kapituł, np. opracowane przez B. Ulanowskiego.

<sup>163</sup> W. Rymarz, op. cit., s. 72.

<sup>164</sup> Tzw. *prorogatio fori*, por. *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 275.

<sup>165</sup> W. Rymarz, op. cit., s. 246; por. *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 482; W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 468.

<sup>166</sup> Pierwszą, obejmującą całą prowincję kodyfikacją była kodyfikacja Jarosława Bogorii z 1357 r., tzw. „Synodyk Jarosława”, drugą — statuty Mikołaja Trąby z 1420 r., w 1440 r. przyjęte też przez prowincję lwowską. W XVI w. ważne stało się dzieło Jana Łaskiego z 1523 r. — nowelizacja statutów

W gestii sądów kościelnych leżały wszystkie sprawy, w których pozwanym był duchowny — jako następstwo tzw. *privilegium fori*, z wyjątkiem spraw o dziedziczenie dóbr i obrazę majestatu. Osoby świeckie podlegały konsystorzowi w sprawach wiary (*causae spirituales*) lub w przypadku naruszenia przepisów związanych ze sprawami duchownymi (*causae spiritualibus annexae*), np.: z kwestią małżeństwa i dziesięcin<sup>167</sup>. Ugoda duchowieństwa ze szlachtą małopolską z 1437 r. stanowiła, że sądy kościelne winny zajmować się tylko herezją, małżeństwem, zaniedbaniem corocznej komunii św. i spowiedzi, znieważeniem duchownego, testamentami i dobrowolnymi zobowiązaniami (*obligationes*)<sup>168</sup>. Ugoda nie była w pełni akceptowana przez żadną ze stron, dlatego w XVI w. podjęto kolejną próbę porozumienia<sup>169</sup>. Utworzony wtedy projekt spisu kompetencji obu rodzajów sądownictwa wszedł do statutów prowincjonalnych z 1542 r.<sup>170</sup> Czary należały do spraw wiary, razem z herezją, świętokradztwem, symonią lub zabójstwem duchownego<sup>171</sup>. Odpowiedzią szlachty był sejm krakowski z 1543 r., poddający magię również sądom duchownym<sup>172</sup>.

#### Przepisy prawne stanowiące podstawę prowadzenia procesów o czary

Powszechnie prawo kanoniczne dawało wytyczne w kwestii postępowania wobec osób podejrzanych o czary<sup>173</sup>. Pozostaje tylko pytanie o znajomość tych przepisów wśród sędziów. Osoba kierująca pracą konsystorza, niezależnie od tego, czy był to biskup, czy powołany przez niego oficjal, miała obowiązek wykazać się podstawową wiedzą z dziedziny prawa kanonicznego. Niejednokrotnie przy wydawaniu wyroku należało sięgać wprost do tekstów prawnych. Sędziowie musieli zaopatrywać się w kodyfikacje powszechnego prawa, szczególnie w *Dekret Gracjana*, *Dekretale* Grzegorza IX, *Liber sextus*

z 1420 r.; por. W. Uruszczak, *Ustawodawstwo synodów Kościoła katolickiego w Polsce w XIII i XIV wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. LI, 1999, z. 1–2, s. 136 n.; W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 450; W. Rymarz, op. cit., s. 244, 250; por. też: *Statuta synodalia Gnesnensis provinciae*, wyd. A. Z. Helcel, SPPP, t. I, Warszawa 1856, s. 331–428, i *Statuta synodu prowincjonalnego w Kaliszu z r. 1420*, wyd. W. Abraham, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego AU, t. XXII, Kraków 1888, s. 75–181; *Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie Mikołaja Trąby z 1420 r.*, wyd. ks. J. Fijałek, A. Vetulani, Kraków 1915–1951.

<sup>167</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 274 n.; por. W. Rymarz, op. cit., s. 244 n.

<sup>168</sup> W. Rymarz, op. cit., s. 255; por. *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 483; W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 468.

<sup>169</sup> Sejm krakowski z 1532 r. powołał komisję składającą się ze świeckich i duchownych, w celu dokonania podziału kompetencji. Sejm z 1534 r. odrzucił jednak projekt; por. W. Rymarz, op. cit., s. 269–273.

<sup>170</sup> Ibidem, s. 275; por. W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 468.

<sup>171</sup> *Materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce w w. XVI*, wyd. B. Ulanowski, AKP, t. I, Kraków 1885, s. 394 n.

<sup>172</sup> *Volumina legum*, t. I, Kraków 1859, s. 283; por. W. Rymarz, op. cit., s. 276.

<sup>173</sup> Przepisy zawarte w obowiązujących zbiorach prawa kanonicznego, omówione wcześniej.

Bonifacego VIII oraz Klementyny<sup>174</sup>. Znajomość zbiorów i podręczników prawa jest udokumentowana już w XI w.<sup>175</sup> Do ważniejszych ośrodków kościelnych, jak Kraków, Płock lub Wrocław, docierały systematycznie nowe zbiory dekretalów. Egzemplarze ksiąg prawnych pochodzenia zachodniego były częścią zbiorów bibliotecznych gromadzonych przy katedrach<sup>176</sup>.

Części składowe *corpus iuris canonici*, jak i liczne dzieła literatury kanonistycznej, dostały się do Polski najczęściej za pośrednictwem osób podejmujących studia na zagranicznych uniwersytetach lub podróżujących w sprawach urzędowych do Rzymu<sup>177</sup>. Studia, szczególnie prawnicze, stały się bardzo modne, ponieważ stanowiły ważny etap w karierze, dając możliwość uzyskania beneficjów kościelnych<sup>178</sup>. Polacy przedkładali naukę prawa nad teologię<sup>179</sup>. Zajmujący się sędownictwem kościelnym, dzięki zdobytemu wykształceniu, posługiwali się prawem powszechnym i mogli korzystać z jego wskazówek w sprawach dotyczących każdego przedmiotu roztrząsanego w ramach *corpus iuris canonici*.

Prawidłowe wprowadzanie prawa kanonicznego do praktyki administracyjnej i sądowej nadzorowała Stolica Apostolska. Było to wykonalne dzięki częstym prawnym interwencjom papieskim<sup>180</sup>. Kościół polski miał obowiązek przyjmować także na bieżąco postanowienia soborów, w pracy których niekiedy sam uczestniczył<sup>181</sup>.

Oprócz nauki przepisów obowiązujących w Kościele powszechnym, podstawową formą ich recepcji było tworzenie prawa partykularnego, w czym uczestniczyli legaci papiescy, ogłaszając statuty dla prowincji legackiej<sup>182</sup>. Głównymi autorami ustawo-

<sup>174</sup> A. Vetulani, *Średniowieczny Kościół polski w zasięgu łacińskiej kultury prawniczej*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. I, Lublin 1969, s. 407, 408.

<sup>175</sup> W życiu elit był Dekret Burcharda z Wormacji oraz pisma Reginona z Prüm, a następnie w początkach XII w. — kolekcja Iwona z Chartres *Trium partium*; por. A. Vetulani, *Średniowieczny Kościół polski...*, s. 395; W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 426 n.; L. Grochowski, *Dzieje ustawodawstwa Kościoła...*, s. 498.

<sup>176</sup> A. Vetulani, *Średniowieczny Kościół polski...*, s. 398, 405; por. W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, loc. cit.

<sup>177</sup> A. Vetulani, *Średniowieczny Kościół polski...*, s. 399, 408; por. W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, loc. cit.

<sup>178</sup> A. Vetulani, *Średniowieczny Kościół polski...*, s. 410.

<sup>179</sup> Ibidem, s. 399, 401, 412.

<sup>180</sup> Przykładowo: rozstrzygnięciom w różnych sporach, dyspensom czy przywilejom, o które zabiegały zarówno osoby duchowne, jak i świeckie. Kierowanie apelacji do papieża było możliwe nawet po usprawianiu sędownictwa. Stanowiło formę kontroli nad konsystorzami; por. W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 428–436; A. Vetulani, *Średniowieczny Kościół polski...*, s. 396, 400, 404.

<sup>181</sup> W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 436 n.

<sup>182</sup> Najważniejsze dokumenty prawa to: statuty Jakuba z Leodium, wydane we Wrocławiu w 1248 r., Gwidona (Wrocław, 1267 r.), Filipa z Fermo (Buda, 1279 r.) i Gentilisa (Preszburg, 1309 r.); por. W. Uruszczak, op. cit., s. 138; W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 446–448; teksty statutów zostały opublikowane kilkakrotnie, por. *Statuta synodalia Gnesnensis provinciae*, s. 331–428; *Statuta legata Gentilisa wydane dla Polski na synodzie w Preszburgu 10 listopada r. 1309*, wyd. W. Abraham, AKP, t. V, Kraków 1897, s. 1–36; *Antiquissimae constitutiones synodales provin-*

dawczego dzieła była jednak miejscowa hierarchia — metropolici wydający statuty na zwoływanych, od czasu Henryka Kietlicza znacznie częściej, synodach prowincjonalnych, w których uczestniczyli wszyscy biskupi i administratorzy diecezji<sup>183</sup>. Zgodnie z kanonem soboru laterańskiego IV, synody winny być zwoływane corocznie dla wprowadzenia w życie przepisów soborów, polepszenia obyczajów, szczególnie kleru, i karcenia wykroczeń<sup>184</sup>. Forma i treść statutów wskazują na znajomość ze strony ich autorów prawa powszechnego i korzystanie z dostępnej literatury prawniczej<sup>185</sup>. Dopelnieniem były synody w diecezjach. Ich zadania regulowały konstytucje soborowe<sup>186</sup>. Przyjmowały postanowienia wyższych instancji oraz wydawały własne przepisy. Zdarzały się zapożyczenia, nawet całych statutów, z synodów sąsiedniej diecezji. Dzięki temu prawo stawało się jednolite, z wyjątkiem lokalnych regulacji<sup>187</sup>.

Wśród dokumentów prawa partykularnego znajdują się fragmenty o wypełnianiu różnych nieakceptowanych zwyczajów ludowych<sup>188</sup>, w tym czarów. Ich zestawienie, wraz z wystawcą, datą ogłoszenia, obszarem obowiązywania i przedmiotem, zostały umieszczone w tabeli nr 1. Załączono też informację o wydaniu źródła.

Praktykę sądowniczą ułatwiały formularze, precyzujące procedurę w różnych czynnościach prawnych, zawierające wzory wyroków w poszczególnych sprawach, a także pism kancelaryjnych. Ich autorzy powoływali się na prawo powszechne lub zapiski sądowe<sup>189</sup>. Wykaz fragmentów poświęconych magii został zamieszczony w tabeli nr 2.

---

*ciae Gneznensis maxima ex parte nunc primum e codicibus manu scriptis typis mandatae*, wyd. R. Hube, Petropoli 1856.

<sup>183</sup> W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 448–452; por. W. Uruszczak, op. cit., s. 134 n.

<sup>184</sup> *Konstytucja 6. De conciliis provincialibus*, por. *Dokumenty soborów...*, t. II, s. 238.

<sup>185</sup> W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 452.

<sup>186</sup> Sobór laterański IV, 6,3, *De conciliis provincialibus*, por. *Dokumenty soborów...*, t. II, s. 236; sobór w Bazylei, *Sessio XV, 1–6, De conciliis provincialibus et synodalibus*, por. *Dokumenty soborów...*, t. III, s. 320–322.

<sup>187</sup> W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 453–455.

<sup>188</sup> Na temat krytyki zabobonów, zawartej w dokumentach prawa partykularnego, pisała m. in. Urszula Łydkowska-Sowina, *Ludowe obrzędy i zwyczaje świąteczne w świetle średniowiecznych kazań i statutów synodalnych*, „Etnografia Polska”, t. XXIV, 1980, z. 2, s. 159–172.

<sup>189</sup> *Ibidem*, s. 457; por. *Formulae ad ius canonicum spectantes, ex actis Petri Wysz, episcopi Cracoviensis (1392–1412) maxima partae depromptae* oraz *supplementum* do formularza, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, Kraków 1888, s. 265–344; *Liber formularum ad ius canonicum spectantium ex actis Jacobi de Kurdwanów episcopi Plocensis maxima parte depromptarum*, wyd. B. Ulanowski, AKP, t. I, Kraków 1895, s. 1–36; *Liber formularum ad ius Polonicum nec non canonicum spectantium in codice Regiomontano aservatarum*, wyd. B. Ulanowski, AKP, t. I, Kraków 1895, s. 169–256.

TABELA NR 1. Fragmenty statutów synodów legackich, prowincjonalnych i diecezjalnych, poruszające problem czarów

DATA	Obszar i miejsce wydania	Wystawca	Tytuł statutów	Treść, tytuł artykułu	Wydanie źródłowe
1248	Prowincja gnieźnieńska (Wrocław)	Legat apostolski Jakub, archidiakon Leodium (Liège)	<i>Constitutiones Jacobi Archidiaconi Leodiensis legati apostolici Wratislaviae anno 1248 editae</i>	§ 21. <i>De sacris fontibus, Corpore Christi, de Chrysmate et oleo, custodiendis sub sera</i>	A. Z. Helcel, SPPP, t. I <i>Antiquissima...</i> , wyd. R. Hube
1279	Prowincja gnieźnieńska i praska (Buda)	Legat apostolski Filip, biskup Firmani (Fermo)	<i>Constitutiones Philippi Episcopi Firmani legati apostolici, in concilio Budensi editae anno 1279</i>	§ 65. <i>De confessione clericorum et sortilegis et incendiarius et simoniacis et etiam furtive ordines recipientibus</i> § 84. <i>De confessione homicidarum et aliorum hominum</i>	A. Z. Helcel, SPPP, t. I <i>Antiquissima...</i> , wyd. R. Hube
1290	Diecezja wrocławska	Tomasz II biskup wrocławski	<i>Constitutio synodalis Thomae episcopi Wratislaviensis anno 1290 promulgata</i>	O sprawach zarezerwowanych dla biskupa	<i>Concilia...</i> , t. X, wyd. J. Sawicki
1320	Diecezja krakowska	Nanker biskup krakowski	<i>Statuta Synodalia Nankeri Episcopi Cracoviensis ann. 1320</i>	<i>De casibus episcopalibus</i>	U. Heyzman, SPPP, t. IV <i>Najstarsze statuty...</i> , wyd. J. Fijałek
1402	Diecezja wrocławska	Mikołaj Kurowski biskup wrocławski	<i>Statuta synodalia Nicolai Kurowski episcopi. Anno 1402</i>	O sprawach zarezerwowanych dla biskupa	<i>Statuta synodalia...</i> , wyd. Z. Chodyński
1406	Diecezja wrocławska	Wacław z Legnicy biskup wrocławski	<i>Statuta sinodalia Wenceslai episcopi Wratislaviensis anno 1406 edita</i>	<i>Primo casus episcopales Sequuntur canones penitenciales</i>	<i>Concilia...</i> , t. X, wyd. J. Sawicki
1408	Diecezja krakowska (Sandomierz / Kraków)	Piotr Wysz z Radolina biskup krakowski	<i>Rubricae statutorum in synodis Sandomieriensi et Cracoviensi a.d. 1408 promulgatorum</i>	XIX. <i>De sortilegiis</i>	B. Ulanowski, AKH, t. V

DATA	Obszar i miejsce wydania	Wystawca	Tytuł statutów	Treść, tytuł artykułu	Wydanie źródłowe
1408–1411	Archidiecezja gnieźnieńska (Łęczycza)	Mikołaj Kurowski arcybiskup gnieźnieński	<i>Statuta sinodalia Lanciciensia</i> , najstarsze statuty archidiecezji gnieźnieńskiej	76. <i>Secuntur casus episcopales in penitencia</i>	Najdawniejsze statuty..., wyd. W. Abraham
1415	Diecezja przemyska	Maciej biskup przemyski	<i>Statuta Synodi dioeceseanae Premisliensis d. 20. Junii an. 1415 celebratae</i>	<i>De casibus episcopalibus</i>	B. Ulanowski, AKH, t. V
Przed 1420	Diecezja poznańska		<i>Statuta synodalia Peyser professoris Theologie sacratissime</i> , najdawniejsze statuty synodalne z rękopisu BOZ 63	[16], [17], [19] — O zakazanych zabobonach	Najstarsze statuty..., wyd. J. Sawicki
Ok. 1415–1417	Archidiecezja lwowska		<i>Statuta provincialia breviter</i>	[16], [17], [19] — O zakazanych zabobonach	Najdawniejsze statuty..., wyd. W. Abraham
1420	Diecezja poznańska	Andrzej Godziemba z Gosławic biskup poznański	<i>Statuta synodalia Andree epi Posnaniensis</i>	VII. <i>De fonte baptismali</i> XXII. <i>De casibus episcopo reservatis</i> XXXI. <i>De incantationibus mendosis et benedictionibus</i> XXXIII. <i>De incantationibus et abusionibus carnisprivii</i>	U. Heyzmann, SPPP, t. V <i>Concilia...</i> , t. VII, wyd. J. Sawicki
1420, 1440	Prowincja gnieźnieńska i lwowska (Wieluń–Kalisz)	Mikołaj Trąba arcybiskup gnieźnieński	<i>Statuta totae provinciae Gneznensi valentia condita praeside Nicolao Trąba archiepiscopo Gneznensi in synodo provinciali Vieluno-Calissiensis a. 1420</i>	<i>De sortilegiis</i> <i>De poenitentis et remissionibus</i>	U. Heyzmann, SPPP, t. IV <i>Statuty synodalne...</i> , wyd. J. Fijałek, A. Vetulani W. Abraham, RAU whf, t. XXII

DATA	Obszar i miejsce wydania	Wystawca	Tytuł statutów	Treść, tytuł artykułu	Wydanie źródłowe
1446	Diecezja wrocławska	Konrad biskup wrocławski	<i>Statuta sinodalia episcopi Conradi anno 1446 promulgata</i>	[47] — wizytatorzy winni czuwać, by nikt nie praktykował czarów [57] — <i>Et primo casus episcopales hic sequuntur</i> <i>Sequuntur canones penitenciales</i>	<i>Concilia...</i> , t. X, wyd. J. Sawicki
Polowa XV w.	Diecezja chełmińska	Jan Biskupiec biskup chełmiński	I. Statut chełmiński	Dodatek B. — <i>Die Cene Domini isti arceantur a percipione Corporis Christi</i>	<i>Concilia...</i> , t. IV, wyd. J. Sawicki
1475	Diecezja wrocławska	Rudolf biskup wrocławski	<i>Acta synodi per dominum Rudolfum episcopum Wratislaviensem a. 1475 celebratae</i>	Wizytacje — o świadkach synodalnych, którzy mają wyszukiwać m.in. czarowników	<i>Concilia...</i> t. X, wyd. J. Sawicki
1477	Diecezja wrocławska	Zbigniew Oleśnicki biskup wrocławski	<i>Statuta dioecesana Sbignei Episcopi. Anno 1477</i>	<i>Casus dommo episcopo reservati</i>	<i>Statuta synodalia...</i> , wyd. Z. Chodyński
1482	Archidiecezja gnieźnieńska (Skierniewice)	Zbigniew Oleśnicki arcybiskup gnieźnieński	Statuty w dniu ingresu na stolicę arcybiskupią. <i>1 Ianuarii 1482, in curia archiepiscopali</i>	<i>Casus reservati pro Rmo dno Sbigneo Archiepo</i> <i>Forma inquisitionis</i>	AIE t. II, nr 651
1487	Diecezja wrocławska (Wrocław)	Piotr z Bnina biskup wrocławski	<i>Ordinationes sub regimine Petri de Bnin episcopi. Anno 1487 editae Wladislaviae</i>	Polecenia przed wizytacją	<i>Statuta synodalia...</i> , wyd. Z. Chodyński
1512	Prowincja gnieźnieńska (Łęczyca)	Jan Łaski arcybiskup gnieźnieński	Uchwały synodu prowincjonalnego łęczyckiego z r. 1512	Przeciw czarom i zabobonom w prowincji. Metropolita dostrzega problem i poleca biskupom zarządzić śledztwa, napiętnować winnych i skazać	B. Ulanowski, AKP, t. I

DATA	Obszar i miejsce wydania	Wystawca	Tytuł statutów	Treść, tytuł artykułu	Wydanie źródłowe
1519	Diecezja łucka	Paweł Holszański biskup łucki	<i>Statuta dioecisana pro dioecesi Luceoniensi</i>	Pkt. (69) Nakaz czuwania nad obyczajami, żeby czary nie miały miejsca w diecezjach	<i>Concilia...</i> , t. III, wyd. J. Sawicki
1539	Prowincja gnieźnieńska (Piotrków)	Jan Latański arcybiskup gnieźnieński	<i>Decreta synodi Piothrcoviensis pro festo Ascensionis Domini anno eiusdem 1539 (15 V 1539) celebratae</i>	O rozgraniczeniu właściwości między sądami duchownymi a świeckimi	J. Sawicki, „Prawo Kanoniczne” R. 3, 1960, nr 1/2
1542	Prowincja gnieźnieńska (Piotrków)	Piotr Gamrat arcybiskup gnieźnieński	Uchwały synodu prowincjonalnego piotrkowskiego z r. 1542	18. <i>Causae mere spirituales</i>	B. Ulanowski, AKP, t. I

TABELA NR 2. Formularze prawa stosowane w polskich diecezjach, zawierające wzory postępowania w sprawach o czary

Nazwa formularza	Czas powstania	Miejsce powstania: diecezja	Nazwa formuły	Wydanie źródłowe
<i>Liber formularum ad ius canonicum spectantium ex actis Jacobi de Kurdwanów episcopi Plocensis maxima parte depromptarum</i>	Pontyfikat Jakuba Kurdwanowa	płocka	8. <i>Citacio contra sortilegos</i> 10. <i>Absolutio sortilegi, heretici sive incantatoris</i>	B. Ulanowski, AKP, t. I
<i>Liber formularum ad ius Polonicum nec non canonicum spectantium in codice Regiomontano asservatarum</i>	Pontyfikat Wincentego Kota	gnieźnieńska	81. <i>Super prohibitione incantacionum</i>	B. Ulanowski, AKP, t. I
<i>Formulae ex codice Wladislaviensi</i>	Pontyfikat Zbigniewa Oleśnickiego	krakowska	108. <i>Sentencia contra hereticum et astrologum lapsum et postea relapsum</i>	B. Ulanowski, AKH, t. V

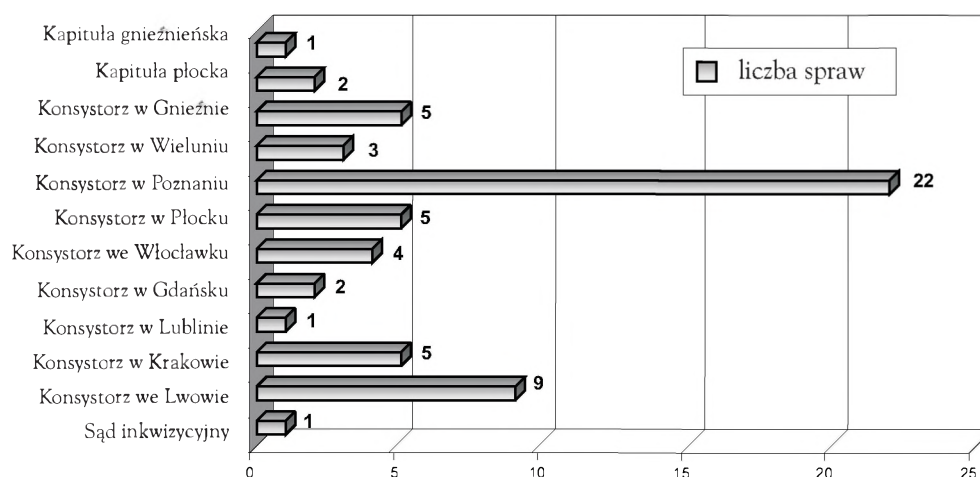


## PRZEBIEG PROCESU O CZARY

Proces o czary, tak jak każde postępowanie sądowe, podlegał procedurom prawa kanonicznego i przebiegał według toku określonego przyjętymi normami, co można dostrzec, śledząc zapiski z różnych jego stadiów. Każda sprawa zaczynała się od wniesienia oskarżenia i wystosowania pozwu. Pozwana osoba miała obowiązek pojawić się w wyznaczonym terminie w sądzie, aby odpowiedzieć na postawione zarzuty. Następnie, jeśli zaistniała taka potrzeba, zarządzano postępowanie dowodowe. W przypadku przyznania się oskarżonego do popełnienia zarzucanego mu czynu, powoda zwalniano z konieczności udowodnienia swoich racji. Końcem procesu był wyrok sędziego — uniewinniający lub nakładający karę kościelną.

Według tego schematu należałoby opisywać każdą sprawę, w której pojawiła się kwestia czarów, jednak ze względu na szczątkowość materiału źródłowego, nie jest możliwe zrelacjonowanie w całości, krok po kroku, żadnego z procesów. Zamieszczone w wydawnictwach źródłowych zapiski są fragmentaryczne, pochodzą z różnych spraw, których wszystkich etapów nie da się odtworzyć. Niekiedy mamy jedynie zapis pierwszej rozprawy, kiedy indziej zachował się sam wyrok. Część braków jest z pewnością spowodowana niezachowaniem się źródeł, tj. ksiąg oficjalatów, kapitul i akt biskupich, wiele jednak wynika z założeń planu pracy edytorskiej samych wydawców. Na podstawie tej wąskiej bazy źródłowej podjęta zostanie próba prześledzenia procedury sądowej w sprawach o czary.

W wydanych aktach sądów kościelnych z okresu od XV do połowy XVI w. znajduje się aż 65 zapisek, w których odnotowano problem czarów, co stanowi równocześnie



WYKRES NR 1. Liczba spraw prowadzonych przez poszczególne sądy kościelne (pocz. XV–połowa XVI w.)

nie 60 spraw. Procesy toczyły się przed różnymi sądami, przede wszystkim oficjalatami, ale też kapitułami, a nawet sądem inkwizytorskim. Powyżej zamieszczono wykres przedstawiający liczbę spraw rozpatrywanych przez poszczególne organy sądownictwa kościelnego.

## WEZWANIE DO SĄDU

Wystosowanie pozwu (*citatio*), czyli formalnego polecenia stawienia się w sądzie, było pierwszym krokiem procesu, wykonywanym wskutek złożenia do konsystorza skargi pisemnej (*libellus propositionis*) lub ustnej (*propositio verbalis*)<sup>190</sup>. Wyjątkiem są sytuacje, kiedy przestępcę złapano na gorącym uczynku — pojmanie przez odpowiednie władze było równoznaczne z pozwem<sup>191</sup>. Funkcjonowanie pozwu w średniowiecznej praktyce sądowej badał Adam Vetulani, opierając się jednak na źródłach świeckich<sup>192</sup>. Pozwy były zawsze adresowane do konkretnych osób, imiennie<sup>193</sup>. Pierwotnie stosowano pozew ustny, ogłaszany przez urzędnika bądź dowolnego posłańca — nawet samego powoda, zaopatrzonego w znak sędziowski, np. laskę, pierścień<sup>194</sup>. Posel sądowy, tzw. egzekutor, wybierany był najczęściej spośród niższego duchowieństwa — altarystów, wikarych<sup>195</sup>. Od XIII–XIV w. upowszechnił się pozew pisemny<sup>196</sup>, sporządzany wedle sformalizowanych reguł. Spisywano go po łacinie, w tym więc języku stawiano zarzuty. Każdy pozew musiał być datowany, zawierać imię oskarżonego oraz powoda, nazwę organu wydającego dokument, przed którym osoba ma obowiązek się stawić (np. oficjalatu), termin pierwszej rozprawy, a także przedmiot sporu. Sformułowane w nim zarzuty nie mogły ulec zmianie w trakcie procesu<sup>197</sup>. Ze względu na instancję skarżącą można podzielić pozew na dwie kategorie: prywatny i z urzędu.

### Pozew w procesie prywatnym

Proces wytoczony na skutek skargi (*querela*) prywatnej osoby zwany jest procesem skargowym bądź akuzacyjnym (od *accusatio*). Odbывał się na zasadzie sporu między dwiema równorzędnymi stronami: powodem (*actor*) i pozwanym (*reus, citatus*), ma-

<sup>190</sup> *Wypisy źródłowe...*, t. IV, s. XXVIII n.

<sup>191</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 345 n.

<sup>192</sup> A. Vetulani, *Pozew sądowy w średniowiecznym procesie polskim*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego PAU, Seria II, t. XL, nr 3, Kraków 1929.

<sup>193</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>194</sup> *Ibidem*, s. 9–22.

<sup>195</sup> *Wypisy źródłowe...*, t. IV, s. XXVIII.

<sup>196</sup> A. Vetulani, *Pozew sądowy...*, s. 34.

<sup>197</sup> *Ibidem*, s. 45–63.

jącymi obowiązek udowodnić swoje racje<sup>198</sup>. Spośród przebadanych spraw, ponad dwie trzecie (41 na 60 spraw) można zaliczyć do tej kategorii<sup>199</sup>, przy czym większość z nich nie zawiera bezpośredniego oskarżenia o czary; 35 spraw na 41 wspomina o nich dodatkowo<sup>200</sup>.

Sprawa na podstawie pozwu prywatnego trafiała przed sąd w wypadku, kiedy miało miejsce wyrządzenie szkody. W procesach o infamię niesprawiedliwość jest oczywista: polegała na pozbawieniu dobrego imienia przez fałszywe pomówienie<sup>201</sup>. W przypadku bardziej skomplikowanych konfliktów szkody były wielorakie, począwszy od obrazy, a kończąc na pobiciu. Nie zawsze krzywdy wywołane magią miały największą wagę<sup>202</sup>. W sprawach małżeńskich, wnoszonych dla unieważnienia związku, wskazywano czasem na konkretne krzywdy, np. na zdrowiu czy honorze<sup>203</sup>, ale chodziło o wykazanie niemożności wspólnego życia<sup>204</sup>, a nie ukaranie za szkody. Przy oskarżeniu o czary właśnie wymierne krzywdy, uznawane za skutek czynności magicznych, stanowiły powód wezwania przed sąd.

Szkody wyrządzane czarami były zróżnicowane gatunkowo. Przed konsystorzem gnieźnieńskim w 1428 r. toczyła się sprawa, w której w roli powoda wystąpił Mikołaj Goszczyński, pleban ze wsi nazwanej w źródłach Pyeszcz, i oskarżył Wojciecha, syna tamtejszego soltysa, o wywołanie skandalu w parafii (*scandalizavit parochiam*) przez jawne wykonywanie zabiegów magii miłosnej dla wywołania uczuć<sup>205</sup>. Krzywda w tym wypadku miała zatem wymiar moralny, a do tego publiczny. W kwestii motywów wszczęcia postępowania przypomina raczej sprawy z urzędu. Pozostaje pytanie, dlaczego proces toczył się właśnie w formie procesu prywatnego. Możliwe, że dowody były tak znikome, a tzw. szkodliwość społeczna niska, że konsystorz nie zamierzał winnego ścigać publicznie.

Bardziej wymierne i osobiste szkody mogły spowodować rzekome zaklęcia opisane w zapisce z 1486 r., pochodzącej z ksiąg konsystorza w Gdańsku, którymi Elżbieta Gro-

<sup>198</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 338, 343, 345.

<sup>199</sup> Są to sprawy: AC t. I, zap. 1507; AIE t. II: zap. 125, zap. 147, zap. 221, zap. 487, zap. 845, zap. 1016, zap. 1062, zap. 1275, zap. 1373, zap. 1660, zap. 1676, zap. 1691, zap. 1709, zap. 1726, zap. 1808, zap. 1809, zap. 1833, zap. 1835; t. III: zap. 109, zap. 291, zap. 463, zap. 600, zap. 637, zap. 892, zap. 897; *Praktyka w sprawach...*: zap. 126, zap. 129, zap. 130, zap. 192; *Acta officii*, t. I: zap. 192, zap. 491, zap. 2150, zap. 2200; t. II: zap. 252, zap. 1500, zap. 1745, zap. 1885, zap. 1929; *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621; *Cracovia artificum. Supplementa*, t. IV, zap. 317.

<sup>200</sup> Główne oskarżenie o czary zawiera tylko 6 z powyższych 41 spraw: AIE t. II: zap. 221, zap. 487, zap. 1808; t. III: zap. 637, zap. 897; *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621.

<sup>201</sup> W kwestii infamii por. sprawy: AIE t. II: zap. 1275, zap. 1373, zap. 1726, zap. 1809; t. III, zap. 892; *Acta officii*, t. I: zap. 491, zap. 2150, zap. 2200; t. II, zap. 1745.

<sup>202</sup> Przykładowo: AIE t. II, zap. 845; t. III, zap. 109; *Acta officii*, t. II, zap. 252.

<sup>203</sup> AIE t. II: zap. 487, zap. 1016, zap. 1676, zap. 1691, zap. 1709, zap. 1833, zap. 1835; t. III: zap. 291, zap. 463, zap. 600; *Praktyka w sprawach...*: zap. 126, zap. 192; *Acta officii*, t. I, zap. 192; t. II: zap. 1500, zap. 1885, zap. 1929.

<sup>204</sup> AIE t. II, zap. 125; *Praktyka w sprawach...*: zap. 129, zap. 130; *Cracovia artificum. Supplementa*, t. IV, zap. 317.

<sup>205</sup> AIE t. II, zap. 221.

nik zaczarowała powoda Jana Ludeke, a także jego żonę i bydło<sup>206</sup>. W dwóch kolejnych sprawach przed sądem w Poznaniu (1528 r.) i we Włocławku (1501 r.), mężczyźni wnosili skargę ze względu na trwającą nadal impotencję i chłodne relacje z żoną<sup>207</sup>. Najpoważniejszą szkodą był jednak uszczerbek na zdrowiu, czy wręcz zagrożenie życia. Trucicielstwo uznawano za pochodną czarów, stąd dotyczące go sprawy mieszczą się w zakresie tematycznym pracy. Przykładem jest proces w Gnieźnie z 1450 r., w którym Ambroży skarżył plebana z Wąglewa za podanie, w porozumieniu z jego własną żoną, truciźny, przez którą bliski był śmierci<sup>208</sup>.

Nietypowa w świetle powyższych przykładów jest sprawa plebana Jana z Brańska, występującego w 1473 r. przed sądem biskupa elekta plockiego Kazimierza przeciwko Stanisławowi Kuropatwie księdzu z Dobrzynia. Powód dodał zarzut wykonywania czarów na koniec oskarżenia, do listy zawierającej już pobicie, znieważenie słowne, działanie z innymi osobami na rzecz jego śmierci, przywłaszczenie dziesięciny snopowej<sup>209</sup>. Rzeczony Jan na tym samym posiedzeniu konsystorza działał w innej sprawie jako instygator z urzędu<sup>210</sup>, dlatego miał mocniejszą pozycję wyjściową jako strona oskarżająca. Wydaje się, że choć tę sprawę wniósł prywatnie — chodziło bowiem o prywatne szkody — spowodował wszczęcie procedury z urzędu. Nie ma w tej kwestii jednak całkowitej pewności — zapiska jest krótka i brak dalszej części akt. Przemawia za tym formułka, że *illum Rmo dno Electo denunciavit, quod sit incantator* i brak deklaracji wykazania winy, jak czynił to w przypadku wcześniejszych zarzutów<sup>211</sup>, lecz zdał się na biskupa, który nakazał oskarżonemu stawić się na kapitule z magicznymi akcesoriami<sup>212</sup>.

Okazuje się zatem, że gdyby osoba powoda nie poczuła się w jakikolwiek sposób — moralnie czy fizycznie — skrzywdzona, sprawa nie ujrzałaby światła dziennego i nie sformułowano by pozwu. W prywatnym postępowaniu sądowym obowiązek udowodnienia winy spoczywał na wnoszącym skargę, stąd też bez określonej przyczyny — prawdziwej bądź wymagowanej — nikt nie odważyłby się udać do sądu.

### Pozew w procesie z urzędu

Niektóre przestępstwa z racji swej wagi mogły być ścigane publicznie, czyli z urzędu — *ex officio*, bez konieczności wniesienia skargi przez osobę prywatną. Tak było w przypad-

<sup>206</sup> Ibidem, t. III, zap. 897.

<sup>207</sup> Ibidem, t. II, zap. 1808; t. III, zap. 637.

<sup>208</sup> Ibidem, t. II, zap. 487.

<sup>209</sup> Ibidem, t. III, zap. 109.

<sup>210</sup> W sprawie przeciw przełożonemu klasztoru Franciszkanów o ukrywanie ekskomunikowanych i udzielanie sakramentów bez zezwolenia Jan z Brańska występuje *instigatorio nomine*; por. ibidem.

<sup>211</sup> Por. ibidem.

<sup>212</sup> Por. ibidem: „— — cui Rmus dnus mandavit et pro termino prefixit cum eisdem litteris et suis formatis in capitulo pro festo Nativitatis s. Marie in Ploczk in proximo celebrando comparare et statui”.

ku części zbrodni podlegających sądom świeckim, głównie wymierzonym w osobę panującego i interesy państwa, np. nastawanie na życie króla, zdrada, naruszanie regaliów, albo takich, które w oczywisty sposób burzyły spokój publiczny, jak podpalenia, rozboje, gwałty. Podobnie procedowano w niektórych sprawach leżących w gestii Kościoła, uznanych za ciężkie wykroczenia przeciw religii i duchownym<sup>213</sup>. Takim przestępstwem były właśnie czary, a ich kwalifikację potwierdzały przepisy prawa kościelnego.

Czary były na tyle poważnym czynem godzącym w religię, że zgodnie z poleceniem soboru w Bazylei z 1433 r.<sup>214</sup>, walka z nimi należała do obowiązków samych ordynariuszy, a także zwoływanych przez nich synodów, mających za zadanie wspólne wypracowanie w tej kwestii odpowiednich środków zaradczych. Statuty wydawane na synodach prowincjonalnych i diecezjalnych wielokrotnie powtarzały, że paranie się wróżbiarstwem i magią podlega ekskomunice, a prawo jej zdejmowania i rozgrzeszania ma jedynie biskup.

Pierwszą informację o zakwalifikowaniu czarowników do grupy grzeszników ekskomunikowanych *ipso facto* znajdujemy w statutach legata Filipa z Fermo. Ekskomunikę ogłaszając winien miejscowy kapłan, ale zdjąć mógł tylko ordynariusz<sup>215</sup>. Powyższe zalecenie dotyczyło nie tylko osobiście wykonujących czary, nazwanych *sortilegi, divinatores, qui maleficia commiserunt*, ale też udzielających tymże pomocy lub tylko w danym przedsięwzięciu uczestniczących<sup>216</sup>.

O rozgrzeszaniu z uprawiania czarów, jako sprawy zarezerwowanej dla biskupa (*casus episcopales in penitentia, casus domino episcopo reservati*), traktowały liczne synody: dla całej prowincji gnieźnieńskiej — arcybiskupa Mikołaja Trąby z 1420 r.<sup>217</sup>, w archidiecezji gnieźnieńskiej — arcybiskupa Mikołaja Kurowskiego z ok. 1408–1411 r.<sup>218</sup> i Zbigniewa Oleśnickiego z 1482 r.<sup>219</sup>, w diecezji wrocławskiej — biskupa Tomasza

<sup>213</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 339, 320 n.

<sup>214</sup> Por. *Sessio XV, 4. De conciliis provincialibus et synodalibus, Dokumenty soborów...*, t. III, s. 322.

<sup>215</sup> Por. *Statuta synodalia Gnesnensis provinciae*, s. 418: „§ 65. De confessione clericorum et sortilegiis et incendiariis et simoniis et etiam furtive ordines recipientibus: Sciendum est, quod excommunicati sunt ipso facto, qui — — Excommunicamus sortilegia vel maleficia de sacramentis ecclesiae facientes — — Has autem sententias in suis ecclesiis frequenter nuncient sacerdotes. — — Et huiusmodi excommunicatos diocesanis episcopis iuxta formam ecclesiae, satisfactione praemissa ac eis imposita praevia [poena] competenti, permittimus posse absolvi”.

<sup>216</sup> Por. *ibidem*, s. 422: „§ 84. De confessione homicidarum et aliorum hominum: Praecipimus: quod sacerdotes maiora in confessione maioribus reservantes, mittant ad episcopum poenitentes homicidas facto — — sortilegos, divinatores et homines, qui ad illos accedunt, qui de sacramentis aliqua maleficia commiserunt, vel auxilium praestiterunt”.

<sup>217</sup> *ibidem*, s. 250 nn.; por. *Statuta synodu prowincjonalnego w Kaliszu...*, s. 75–181; por. *Statuty synodalne wieluńsko-kaliszkie...*, s. 110 nn.

<sup>218</sup> *Najdawniejsze statuty synodalne archidiecezji gnieźnieńskiej*, wyd. W. Abraham, Kraków 1920, s. 33.

<sup>219</sup> *Statuty arcybiskupa Zbigniewa z Oleśnicy wydane w Skierniewicach w 1482 r.*, wyd. B. Ulanowski, AIE t. II, nr 651, s. 278 n.

z 1290 r.<sup>220</sup>, Wacława z Legnicy z 1406 r.<sup>221</sup> i Konrada z 1446 r.<sup>222</sup>, krakowskiej — Nankera z 1320 r.<sup>223</sup>, poznańskiej — Andrzeja Godziemby z Gosławic z 1420 r.<sup>224</sup>, wrocławskiej — Mikołaja Kurowskiego z 1402 r.<sup>225</sup> i Zbigniewa Oleśnickiego z 1477 r.<sup>226</sup>, przemyskiej — Macieja z 1415 r.<sup>227</sup> Brzmienie tych przepisów było często podobne lub nawet identyczne. Powodem był obowiązek przyjmowania statutów wyższej instancji (arcybiskupich przez biskupów) oraz zwyczaj wzorowania się na postanowieniach sąsiedniej diecezji<sup>228</sup>. Czarownicy, określane jako *incantatores*, *sortilegi*, *divinatores*, *malefici*, byli zestawiani z takimi zbrodniarzami, jak: podnoszący rękę na duchownego czy rodziców, nastający na życie lub zdrowie, podpalacze, znieważający kościoły oraz cmentarze, dręczyciele potomstwa, świadomie popełniający morderstwo, łamiący przyrzeczenia i śluby, symoniacy, pomijający kolejność święceń duchownych, bluźniercy, świętokradcy, fałszerze pism, pieczęci, monet lub miar, fałszywi świadkowie, kazirodcy, cudzołożnicy, sodomici, grzeszący przeciw naturze ze zwierzętami albo mniszkami, biorący ponowny ślub za życia pierwszego małżonka, małżonkowie nastający na życie partnera, kobiety rodzące dzieci pozamałżeńskie, wykonujący aborcję lub powodujący bezpłodność — często za pomocą czarów, gwałciciele, lichwiarze, pustoszący po nocach pola, znani rozbójnicy łupiący na drogach, wylewający nasienie i krew w kościele, krzywoprzysięzcy, heretycy, schizmatycy, apostaci, przyjmujący ponownie chrzest lub bierzmowanie, klerycy zawieszeni czy ekskomunikowani wyniesieni na urząd lub celebrujący mszę, kapłani lub ministrowie kościoła, których niewiedza o sakramentach spowodowała haniebne skutki, przejmujący bezprawnie dziesięciny, kościoły albo beneficja kościelne<sup>229</sup>.

<sup>220</sup> *Concilia Poloniae...*, t. X: *Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty*, Wrocław 1963, s. 355.

<sup>221</sup> *Ibidem*, s. 364 nn.

<sup>222</sup> *Ibidem*, s. 456 nn.

<sup>223</sup> *Statuta synodalia episcoporum Cracoviensium XIV et XV saeculi*, wyd. U. Heyzman, SPPP, t. IV, Kraków 1875, s. 28 nn.; por. *Najstarsze statuty krakowskie biskupa Nankera z 2 października 1320 r.*, wyd. ks. J. Fijałek, Kraków 1915, s. 58 nn.

<sup>224</sup> *Statuta synodalia Andreae episcopi Posnaniensis*, wyd. U. Heyzman, SPPP, t. V, supplement, Kraków 1877, s. XIX; por. *Concilia Poloniae...*, t. VII: *Synody diecezji poznańskiej i ich statuty*, Poznań 1952, s. 150.

<sup>225</sup> *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeranie*, wyd. Z. Chodyński, Warszawa 1890, s. 7 n.

<sup>226</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>227</sup> *Analecta ad historiam iuris canonici in dioecesi Premisliensi*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, Kraków 1888, s. 375.

<sup>228</sup> Przykładowo: część statutów bazuje na tekście legata Filipa z Fermo; dany fragment został dosłownie zamieszczony w konstytucji Tomasza biskupa wrocławskiego z 1290 r., a także można dostrzec podobieństwo w statutach łączących Mikołaja Kurowskiego (ok. 1408–1411 r.). Natomiast tekst statutów przemyskich z 1415 r. zbliżony jest do statutów z 1320 r. Nankera biskupa krakowskiego; por. teksty źródeł w wydaniach powyżej.

<sup>229</sup> Jako przykład statutu zawierającego sprawy zarezerwowane dla biskupa, można przywołać tekst Mikołaja Trąby, obowiązujący z czasem zarówno w prowincji gnieźnieńskiej, jak i lwowskiej; por. *Statuta synodalia Gnesnensis provinciae*, s. 250 nn.

W niektórych tekstach potępiono tylko osoby wykonujące czary przy użyciu substancji sakramentów, zajmujące się rodzajem „magii schrystianizowanej”. Zdarza się jednak, że ze względu na redakcję wydania źródła, sprawa nie jest do końca jasna<sup>230</sup>. Powstają pytania, czy jest możliwe, że przed sąd biskupa miały trafiać tylko czary powiązane ze świętokradczym bezczeszczeniem sakramentów i czy inne praktyki miały być traktowane łagodniej. W statutach Mikołaja Kurowskiego z diecezji wrocławskiej z 1402 r.<sup>231</sup> oraz z archidiecezji gnieźnieńskiej z ok. 1407–1411 r.<sup>232</sup> w ramach grzechów odpuszczanych jedynie przez ordynariusza, wymieniono tylko czary z wykorzystaniem substancji sakralnych, które określono tu jako *maleficia*. W przepisach biskupa krakowskiego Nankera z 1320 r.<sup>233</sup> oraz w podobnych statutach przemyskich z 1415 r.<sup>234</sup> czary stawiano w tym rzędzie, co nadużywanie świętości, lecz jako oddzielne wykroczenie. Bardziej uporządkowana jest kodyfikacja Mikołaja Trąby wyliczająca wszystkich czarowników, lecz podkreślająca szczególnie potępienie osób bezczeszczących świętości<sup>235</sup>. Pozostałe statuty podawały różnych czarowników (*sortilegos, incantatores, divinatores*), bez wzmianki o użyciu sakramentaliów. Nie padła też nazwa *maleficium*<sup>236</sup>.

Niektórzy prawodawcy poświęcili zagadnieniu czarów oddzielne rozdziały statutów. Mikołaj Trąba w artykule *De sortilegiis* odróżnił „magię schrystianizowaną” od pozostałych jej rodzajów. Wszystkie podlegały ekskomunice, jednak mogły być rozgrzeszane wyłącznie przez własnego biskupa. Wyjątkiem była spowiedź w obliczu śmierci. Zwykli czarownicy nie musieli być traktowani tak surowo: wina miała być im darowana przez

<sup>230</sup> Teksty legata Filipa i biskupa wrocławskiego Tomasza są właściwie identyczne, z tą różnicą, że wydawcy inaczej zdecydowali się użyć znaków przestankowych. Filip nakazywał: „sortilegos, divinatores et homines, qui ad illos accedunt, qui de sacramentis aliqua maleficia commiserunt”, co można odczytać jako jedną kategorię grzeszników, natomiast wydawca statutów Tomasza J. Sawicki używając średnika, rozdzielił obie kategorie: „sacrilegos et divinatores et eos qui ad eos accedunt; qui de sacramentis aliqua commiserunt maleficia, vel auxilium prestiterunt”. Zaszła też wymiana słów *sortilegos* na *sacrilegos*, czyli bliżej nieokreślonego „świętokradcę”; por. teksty źródeł w wydaniach opisanych powyżej.

<sup>231</sup> Por. *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis...*, s. 7: „Item qui in sacramentis aliqua maleficia commiserit, vel auxilium praestiterit”.

<sup>232</sup> Por. *Najdawniejsze statuty synodalne...*, s. 33: „— — sortilegos, divinatores et huiusmodi, qui ad eos accedunt, et quidquid sacramentis aliqua maleficia”.

<sup>233</sup> Por. *Statuta synodalia episcoporum Cracoviensium...*, s. 28: „— — abutentes hostia, crismate, vel alia re sacra; sortilegi, malefici, incantatores aut ceteri huiusmodi diabolica exercentes”.

<sup>234</sup> Por. *Analecta ad historiam iuris canonici...*, s. 375: „Abutentes hostia, crismate vel alia re sacra; Sortilegi, malefici, incantatores aut huiusmodi diabolica exercentes”.

<sup>235</sup> Por. *Statuta synodalia Gnesnensis provinciae*, s. 253: „— — diuinatores, et qui ad eos accedunt — ut premissum est — et qui sacramentis aliqua maleficia commiserunt, vel auxilium, aut occasionem, vel causam prestiterunt”.

<sup>236</sup> Por. Statuty Andrzeja z Gosławic biskupa poznańskiego z 1420 r., Wacława biskupa wrocławskiego z 1406 r., Konrada biskupa wrocławskiego z 1446 r., Zbigniewa Oleśnickiego biskupa wrocławskiego z 1477 r. oraz Zbigniewa jako arcybiskupa gnieźnieńskiego z 1482 r.; por. teksty źródeł w wydaniach opisanych powyżej.

własnego prezbitera, po pokucie<sup>237</sup>. Dawało to duszpasterzom pieczę nad lokalnymi grzesznikami.

Wedle statutów krakowskich z 1408 r. już samo utrzymywanie, że czary nie stanowią grzechu i mogą być skuteczne, zostało uznane za widoczny błąd w wierze<sup>238</sup>. Z kolei statuty diecezji poznańskiej, a po nich archidiecezji lwowskiej, wyliczały niektóre działania objęte zakazem, szczególnie różnego rodzaju zaklęcia, powiązane z zabobonnym obchodem pogańskich świąt<sup>239</sup>. Zjawisko rozpowszechniania się podobnych praktyk zanotowano w statutach z początków XVI w.: dla prowincji gnieźnieńskiej wydanych w Łęczycy w 1512 r., a także dla diecezji łuckiej w 1519 r. Pierwszy synod polecał biskupom w całej prowincji wszczynać śledztwa mające zakończyć się wyrokiem i pokutą<sup>240</sup>, a drugi nakazywał plebanom pouczać ludność w parafiach o zakazie wykonywania czarów i zabobonów<sup>241</sup>.

Z przytoczonych fragmentów źródłowych wylania się oczywisty wniosek: czary w świetle prawa nie były drobnym grzechem i miały podlegać surowej karze kościelnej. Winnych należało wyszukiwać nawet za pomocą zorganizowanego śledztwa, szczególnie jeśli przy okazji swoich działań mogli dopuścić się naruszenia świętości. Dogodnym miejscem dla nałożenia pokuty i skłonienia do jej wykonania był konsystorz, dlatego pożądane było, aby sprawy o czary trafiły przed sąd nawet w sytuacji, gdy nikt nie zamierzał prywatnie wnieść skargi na grzesznika. Najlepszym wyjściem było wniesienie sprawy z urzędu.

<sup>237</sup> Por. *Statuta synodalia Gnesnensis provinciae*, s. 248: „Excommunicamus et anathematizamus omnes sortilegos, qui per invocationem demonum vel res sacras sortilegia exercerent, firmiter prohibentes, ne ab aliquo, quam a suo episcopo, nisi forte in mortis articulo, absoluantur. Ceteri vero sortilegi per presbyteros proprios, penitentia condigna imposita, absoluantur”.

<sup>238</sup> Por. *Statuty diecezjalne krakowskie z roku 1408*, w: *Kilka uwag o statutach synodów diecezjalnych krakowskich z XIV i XV stulecia*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, Kraków 1888, s. 27: „XIX. De sortilegiis. Item prohibemus, ne aliquis vel aliqua dampnabiliter presumat dicere et asserere sortilegia et divinaciones, quando nulli videntur esse in dampnum sed in profectum, non esse peccatum, quia hoc est dicere in fide errare”.

<sup>239</sup> Por. *Najstarsze statuty poznańskie z rękopisu BOZ 63*, wyd. J. Sawicki, „*Studia Źródłoznawcze*”, t. I, 1957, s. 201: „17. Item omnes incantationes et signanter que consueverunt fieri de nocte sanctorum Philippi et Jacobi apostolorum; 19. Item quia multe incantationes et superstitiones consueverunt fieri in Carnisprivio, arceatis populum vestrum a talibus desistere, a dissolutionibus effrenate consuetudinis, ut viri mulierum vestibus, nec mulieres virorum vestibus utantur”; por. wzorowane na nich statuty Andrzeja z Gosławic z 1420 r.: *Statuta synodalia Andreae episcopi...*, s. XXV–XXVI; *Statuta provincialia breviter*, wydane dla prowincji lwowskiej w latach 1415–1417, [w:] *Najdawniejsze statuty synodalne...*, s. 49.

<sup>240</sup> Por. *Materiały do historii ustawodawstwa...*, s. 364: „Preterea intelleximus in nostra provincia incantationes, maleficia, nigromantiam aliasve superstitiones invalescere, saeculares in talibus corrigendis negligentes esse; ordinarii itaque super hoc diligentem inquisitionem faciant — —”.

<sup>241</sup> Por. *Concilia Poloniae...*, t. III: *Synody diecezji łuckiej i ich statuty*, Warszawa 1949, s. 99: „Postremo exhortamur vos omnes ad bonos mores sectandos, abstinendum a viciis et ad ea quae pertinent ad ecclesiasticam disciplinam et officia singulorum, praesertim ut hii, quibus animarum cura commissa est, diebus dominicis et aliis solennibus plebem subiectam doctrinis ac monitis salutaribus instruant. Circa divinum officium sint diligentes. Dogma haereticum, erroneum aut scandalosum, seu piarum aurium offensivum, sortes, sortilegia, divinaciones, incantationes, superstitiones et quaevis diabolica figmenta diocesim nostram non inficiant”.



Do rozpoczęcia postępowania z urzędu wystarczały pogłoski lub plotki na temat prowadzenia zakazanej działalności. Wiele spraw wszczęto na podstawie *vox clamorosa, ex fama communi, ex fama fidedignorum, ex rumore hominum*<sup>242</sup>. Dopiero w trakcie procesu szukano bardziej rzetelnych dowodów. W sytuacji braku w procesie osoby powoda, rolę oskarżyciela przejmował będący członkiem konsystorza i składający oficjalną skargę instygator, który podejmował się w toku postępowania dowodowego wykazać słuszność postawionych zarzutów<sup>243</sup>. Niewątpliwie działał o wiele sprawniej niż prywatny oskarżyciel, ponieważ jako urzędnik kościelny lepiej znał przepisy prawne. Niestety, dość rzadko w wydanych fragmentach źródeł pojawia się imiennie osoba instygatora<sup>244</sup>.

Zdarzało się, że wszczynano proces z polecenia konkretnego duchownego, np. oficjała<sup>245</sup>, wikariusza parafialnego<sup>246</sup> czy opata<sup>247</sup>, który jednak, chociaż był inicjatorem sprawy, nie musiał angażować się bezpośrednio w dalszy tok procesu. Istnieje zapiska z posiedzenia kapituły katedralnej płockiej z 1526 r., w której sami kanonicy polecieli oficjałowi zająć się sprawą ekshumacji zwłok szlachcica Piotra z Jordanowic<sup>248</sup>.

Przypadki, w których dany duchowny osobiście albo poprzez pogłoski zetknął się z przestępstwem i mógł o nim donieść, nie były regułą. Nie zapewniały pełnej kontroli nad wszystkimi wiernymi i nie stwarzały możliwości napiętnowania pozostałych grzeszników. Doskonałą okazję do poszerzenia wpływów na obyczajowość parafian dawały wizytacje diecezji, których regularne przeprowadzanie, również w celu wykrycia podejrzanych o herezję, było według soboru laterańskiego IV powinnością każdego ordynariusza<sup>249</sup>. Biskup nie musiał uczestniczyć w nich osobiście, miał prawo wyznaczyć zastępstwo. Mogli nim być w archidiakonatach archidiakoni, a w dekanatach — dziekani. Niekiedy ordynariusz delegował wizytatora nadzwyczajnego, któremu przekazywał specjalne instrukcje, a następnie oczekiwał pełnego sprawozdania<sup>250</sup>. Instrukcje sporządzano dla wizytatorów albo dla tzw. świadków synodalnych<sup>251</sup>, o których wspominał sobór laterański IV, a ich instytucję precyzował sobór w Bazylei<sup>252</sup>. Świadków synodalnych, którymi mogli zostać nawet świeccy, ustanawiał synod lub biskup. Na ręce bisku-

<sup>242</sup> Por. AIE t. II: zap. 465, zap. 1477, zap. 1574, zap. 1578, zap. 1837.

<sup>243</sup> W. Wójcik, *Kościelne ustawodawstwo partykularne...*, s. 446.

<sup>244</sup> AIE t. II: zap. 1470 — Ambroży z Poznania; zap. 1574 — Jan z Oborników; t. III: zap. 241 — mgr Stanisław Dąbrówka; zap. 432 — Maciej Marella jako *procurator officii*, który złożył pozew.

<sup>245</sup> Por. *ibidem*, t. II, zap. 859.

<sup>246</sup> Por. *ibidem*, t. II, zap. 1521.

<sup>247</sup> Por. *ibidem*, t. II, zap. 465.

<sup>248</sup> Por. *Acta capituli Plocensis...*, zap. 34.

<sup>249</sup> *Dokumenty soborów...*, t. II, s. 234 (*Konstytucja 3,11 De haereticis*).

<sup>250</sup> *Wizytacje diecezji włocławskiej, cz. I: Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej*, t. I: *Opracowanie archiwalno-źródłoznawcze*, wyd. S. Librowski, z. 1: *Wstęp ogólny*, ABMK, t. VIII, 1964, s. 110 nn.; por. J. Szymański, *op. cit.*, s. 220 n., 228 n.

<sup>251</sup> *Wizytacje diecezji włocławskiej*, z. 1, s. 125.

<sup>252</sup> *Dokumenty soborów...*, t. III, s. 322 (*Sessio XV, 4–5, De conciliis provincialibus et synodalibus*).

pa lub jego wikariusza in *spiritualibus* składali przysięgę co do rzetelności<sup>253</sup>, a potem przekazywali doniesienia o nieprawidłowościach w parafiach.

Z omawianego okresu zachowało się kilka instrukcji dla wizytatorów diecezji, zawierających wskazówki, wedle których należało przeprowadzić kontrolę kleru i parafian, a następnie sporządzić protokół z wizytacji, a także podające pytania, jakie trzeba było postawić przesłuchiwanym świadkom synodalnym. Precyzyjnie określano, jakich grzeszników trzeba zgłaszać władzom kościelnym. Większość instrukcji uwzględniała czary na obszernej liście wykroczeń<sup>254</sup>.

Już najstarszy zachowany tekst instrukcji z XIII w.<sup>255</sup>, tzw. *Formularz pytań do świadków synodalnych*, kazał ujawnić wszystkich ludzi zajmujących się zabobonami i wieszaniem (*divinatio*)<sup>256</sup>. Instrukcja *Exhortatio visitationis synodalis* z obszaru diecezji wrocławskiej z połowy XIV w. zalecała pilnie sprawdzać, czy nie ma w parafii osób przywołujących demony lub otaczających je czcią<sup>257</sup>, a także czarownic (kobiet! — *incantatrices*) używających ziół i sporządzających amulety do zawieszania na szyi, zwane tu *appendicula*, potocznie *nawanszj*, wróżących przyszłość z ręki oraz z różnego rodzaju znaków: wosku, ognia, wody i ptaków. Wizytujący powinien zwrócić uwagę zarówno na takich, którzy popadli w grzech ponownie (*pro talibus habeant recursum*), jak i na takich, których przyłapano na wykroczeniu po raz pierwszy<sup>258</sup>. Niemal identyczna w brzmieniu jest *Forma inquisitionis in visitatione archidiaconi in parrochiis*, stosowana w praktyce poznańskiej<sup>259</sup>. Wspomniane *appendicula* zostały tu popularnie nazwane *nawanzj*<sup>260</sup>, czyli

<sup>253</sup> Przykład takiej przysięgi zawiera tzw. *Formularz pytań do świadków synodalnych*, [w:] *Codex epistolaris saeculi XV*, t. I, wyd. A. Sokołowski, J. Szujski, Kraków 1876, s. 350, a także *Exhortatio visitationis synodalis z diecezji wrocławskiej z wieku XIV*, wyd. W. Abraham, AKH, t. V, Kraków 1888, s. 225.

<sup>254</sup> Jedynie dwie z przebadanych instrukcji nie zawierały takich wzmianek, tj.: *Instrukcja dla wizytatorów synodalnych w prowincji gnieźnieńskiej*, [w:] *Kilka uwag o statutach synodów diecezjalnych krakowskich...*, s. 30–32; oraz *Ordo subscriptus per dominos visitatores seu nuncios synodales iste servatur*, [w:] *Liber formularum ad ius Polonicum...*, s. 253 nn.

<sup>255</sup> *Wizytacje diecezji wrocławskiej, z. 2: Wizytacje w latach 1123–1421*, wyd. S. Librowski, ABMK, t. X, 1965, s. 116 n.

<sup>256</sup> Por. *ibidem*, s. 118: „Item, si quis superstitiose aut exercere quodcunque genus sacrilegiorum aut divinationum”; por. *Formularz pytań do świadków...*, s. 350.

<sup>257</sup> Por. *Exhortatio visitationis synodalis...*, s. 227: „Item si qui invocant demones vel credunt vel colunt plures quam unum deum qui omnia creavit aut si qui adorent seu pro deo colent aves vel arbores vel alias creaturas”; por. *Wizytacje diecezji wrocławskiej, z. 2*, s. 170.

<sup>258</sup> Por. *Exhortatio visitationis synodalis...*, s. 228: „Item si qui sunt incantatrices ut puta herbas fodiennes, appendicula ad colla facientes videlicet in wlgari nawanszj vel manus inspicientes, ceram plumbum lique facta fundentes, ignem aquam aves inspicientes et ex eis futura predicentes, et si aliqui pro talibus habeant recursum ad eas et qui sunt qui currunt ad easdem”.

<sup>259</sup> *Forma inquisitionis in visitatione archidiaconi in parrochiis*, [w:] *Analecta z rękopisów bibliotek warszawskich*, wyd. J. Sawicki, „Prawo Kanoniczne”, t. III, 1960, nr 1–2, s. 317–323.

<sup>260</sup> *Ibidem*, s. 321.

nawiązy<sup>261</sup> — amulety wykonywane przez powiązanie kilku elementów składowych. Dokument *Modus inquirendi super statu ecclesiae generalis* z pierwszej połowy XV w., powstały prawdopodobnie w kancelarii metropolity gnieźnieńskiego i stosowany w ciągu całego stulecia<sup>262</sup>, nakazywał w trakcie kontroli stanu parafii dowiedzieć się, czy nie ma w okolicy osób wykonujących czary (*incantatores, divinatores*) i przy tym przywołujących demony lub tylko ich imiona — być może w zaklęciach, oraz praktykujących zabobony<sup>263</sup>, szczególnie zaś używających w celach magicznych substancji poświęconych<sup>264</sup>. Archidiakon Jan z Łukowa w instrukcji *Monita ad parochos* sformułowanej w 1488 r. na potrzeby duchowieństwa parafialnego archidiakonatu gnieźnieńskiego, przyjętej ostatecznie do praktyki całej metropolii<sup>265</sup>, wymienił czarownice–zaklinaczki (*incantatrices*), ale bez dokładniejszego opisu ich działań<sup>266</sup>. Instrukcja warszawskiego archidjakona Jana z Mrokowa z 1509 r. zawiera te same artykuły, wobec czego w sprawie czarów wypowiedzi się identycznie<sup>267</sup>. Na wymienionych instrukcjach oparto także *Zapowiedź wizytacji archidjakona krakowskiego Bartłomieja Gądkowskiego z d. 1 lipca 1546 r.*, lecz poszerzono o określenie *divinatores*<sup>268</sup>. W przepisach wizytacyjnych *Forma wizytacji kościołów, kleru i świeckich, szpitali i klasztorów z r. 1546* jest nakaz sprawdzania, czy ktoś z parafian nie żyje w ciężkim grzechu, będąc m.in. magiem, zaklinaczem albo trucicielem<sup>269</sup>. Pojęcie *magus* i *veneficus* pojawiło się tylko tutaj, poza tym słowo „zaklinacz” (*incantator*) występuje wyjątkowo w rodzaju męskim.

Dowodem na zainteresowanie wizytatorów problemem czarów w parafiach są nie tylko instrukcje. Również synody polecały przed odbyciem wizytacji diecezjalnej, aby przyjrzeć się działalności czarowników wśród wiernych. Przykładem są fragmenty sta-

<sup>261</sup> „Nawięzy”, „nawęzy” to drobne przedmioty z jakimś znakiem, zawieszane najczęściej na szyi, traktowane jako amulety posiadające moc czarodziejską; por. *Słownik staropolski*, t. V, Wrocław 1965, s. 124.

<sup>262</sup> *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, z. 2, s. 190.

<sup>263</sup> Por. *Modus inquirendi super statu ecclesiae generalis z pierwszej połowy XV stulecia*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, Kraków 1888, s. 213: „Item an sunt aliqui sacrilegi, incantatores vel divinatores cum invocacione demonum aut aliorum nominum, aut aliquas supersticiones faciantes et servantis”.

<sup>264</sup> Por. *ibidem*, s. 211: „Item an aliquae incantaciones vel supersticiones facte sunt per aliquem de sacramentis”.

<sup>265</sup> *Monita ad parochos (1488) Johannis de Łuków archidiaconi Gneznensis*, wyd. P. David, Kraków 1936, s. 3 n.

<sup>266</sup> Por. *ibidem*, s. 11: „— — incantatrices, et quecumque maleficia exercentes divinumque cultum”.

<sup>267</sup> *Instrukcja wizytacyjna archidjakona warszawskiego Jana z Mrokowa z 1509 r.*, [w:] *Statuty synodalne wieluńsko–kaliskie...*, dodatek 4, s. CLXXVIII.

<sup>268</sup> Por. *Wizytacje diecezji krakowskiej z lat 1510–1570*, wyd. T. Glemma, „Nasza Przeszłość”, t. I, 1946, s. 84: „— — divinatores, incantatrices et quaecumque maleficia exercentes divinumque cultum aut servitium perturbantes”.

<sup>269</sup> Por. *ibidem*, s. 90 n.: „An quis homicida vel patrato homicidio non sit de more reconciliatus, an quis sit usurarius, an sit magus vel incantator aut veneficus vel malis artibus victum quaeritans, an quis sacri vel publici quidpiam intervertat vel interverterit”.

tutów biskupów wrocławskich: Konrada z 1446 r. i Rudolfa z 1475 r. oraz Piotra z Bnina biskupa wrocławskiego z 1487 r. Konrad zwracał uwagę na wykonujących czary lecznicze (tu: *sortilegia*), stosujących przeciw gorączkom amulety ze znakami pisanymi (*characteres*) oraz czyniących inne zabobony *circa homines et animalia*, być może w celach uzyskania zdrowia i pomyślności<sup>270</sup>. W aktach synodu Rudolfa jest mowa o świadkach synodalnych, których zadaniem ma być przeprowadzenie śledztwa w sprawie różnego rodzaju publicznych grzeszników, w tym czarowników (*sortilegus*)<sup>271</sup>. Piotr z Bnina zacytował spotykany wielokrotnie w instrukcjach: Jana z Łukowa, Jana z Mrokowa i krakowskiej, fragment o wyszukiwaniu *divinatores, incantatrices, et quaecunque maleficia exercentes*<sup>272</sup>.

Nieraz same kapitule katedralne napominały biskupa i jego wizytatorów, aby nie zaniedbać obowiązku śledztwa. Kapituła generalna w Krakowie w 1471 r. zwróciła uwagę na potrzebę wykonywania jurysdykcji na nekromantach<sup>273</sup>, a kapituła generalna w Płocku w 1479 r. odnotowała postępowanie w sprawie zaklinaczy (*incantatores, incantatrices*)<sup>274</sup>.

Z cytowanych źródeł wynika, że doprowadzaniem przed oblicze sądu ludzi parających się magią byli zainteresowani zarówno biskupi ordynariusze, jak i inni duchowni, w tym kapitule. Egzekucja jurysdykcji na tego typu osobach nie powinna ograniczać się jedynie do przyjmowania i rozpatrywania wpływających doniesień. Miała także polegać na zorganizowanym tropieniu, które przejawiało się głównie w działalności wizytacyjnej, dającej szereg możliwości w zakresie wyszukiwania przestępców przeciw wierze. Co istotne, nie polecano objąć śledztwem tylko ludzi wyrządzających wymierne krzywdy czarami, ale też zajmujących się niewinną magią. Szkody czarowników oceniano na płaszczyźnie moralnej.

Prawo kościelne odpowiadało też na pytanie, co dalej zrobić z grzesznikiem po jego odszukaniu. Wśród formularzy prawnych z tego okresu zachowały się wzory postępowania w takich sprawach: są to dwa teksty z opisem procedury rozpoczynanej w razie doniesienia o przestępstwie. Dotyczą pozwów z urzędu. Pierwszy formularz, pochodzący ze zbioru biskupa płockiego Jakuba z Kurdwanowa, zwany *Citacio contra sortile-*

<sup>270</sup> Por. *Concilia Poloniae...*, t. X, s. 452: „[47] Item provideant visitatores deputandi circa exercentes sortilegia contra febres, scribentes contra infirmitates quascumque characteres vel figuras et nomina incognita vel quascumque alias supersticiones exercentes et hec vel similia circa homines et animalia exercentes”.

<sup>271</sup> Por. *ibidem*, s. 544: „— tanquam testes synodales, qui una cum archipresbitero vel per se scrutentur et inquirentur de publicis criminibus, maxime de publicis concubinariis vel adulteris, de sortilegis, — et his similibus et alia deferant archipresbitero, ut archipresbiter illa ad synodum deffere possit”.

<sup>272</sup> Por. *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis...*, s. 24.

<sup>273</sup> Por. *Acta capitulorum Cracoviensis...*, zap. 157: „Nigromanticos et fures domini decreverunt bene conservare, ne fugam darent, et captate tempore cum eis iusticiam fieri voluerunt, signanter cum nigromanticis, qui nondum extant iudicari”.

<sup>274</sup> Por. *ibidem*, zap. 455: „In primis de fide fuit inquisicio, si sunt heretici, aut incantatores seu incantatrices, a dnis visitoribus sua R. Ptas inquirebat”.

gos<sup>275</sup>, powstał na bazie rzeczywistej sprawy sądowej z diecezji płockiej. W liście do miejscowego plebana<sup>276</sup> biskup płocki Jakub oznajmił, że dowiedział się na podstawie wielu relacji i pogłosek (*ad audienciam nostram ex relatu multorum fidedignorum dudum pervenit et palam famatur*), że pewien człowiek zajmując się czarami (*sortilegia et dyabolicas deceptiones*) sprowadzał na złą drogę licznych wiernych. Nie jest jasne, na czym ta działalność polegała, wiadomo jednak, że miała korzenie diabelskie. Ordynariusz postanowił zareagować, aby zapobiec praktykom, które określił mianem sztuczek i kuszenia<sup>277</sup>. Poleciał plebanowi trzykrotnie napomnieć grzesznika, a potem dostarczyć mu do domu oficjalny pozew. Ów pozew winien być powtórzony w czasie mszy niedzielnej w kościele, w obecności parafian, co pozwalało napiętnować przestępcę. W razie niewykonania dyspozycji, plebanowi groziła ekskomunika<sup>278</sup>. Biskup określił termin stawienia się w sądzie. Niezależnie od stawiennictwa pozwanego, procedura zostanie wszczęta z urzędu<sup>279</sup>, aby oskarżony *malefactor et seductor* został ukarany za oszustwa diabelskie, odciągające prosty lud od Kościoła.

Drugim tekstem przekazującym wskazówki proceduralne jest formularz *Super prohibitione incantacionum* z tzw. *Kodeksu Królewieckiego*<sup>280</sup>. Pochodzi z praktyki sądowej gnieźnieńskiej i opisuje przypadek wikariusza w kościele św. Piotra na przedmieściach, który chciał być Bogu podobny, dlatego próbował zdobyć wiedzę o przyszłości zarezerwowaną dla Boga. Zbrodnią było wykonanie dla pewnej kobiety, zgodnie ze zwyczajem magów, wróżb (*divinaciones*) na bazie psalterza<sup>281</sup>, których dopuścił się, mimo dawnego zakazu Ojców Kościoła (*omnis sors et omnis divinacio, criminacio seu incantacio*)<sup>282</sup>. Zamieszczone uzasadnienie jest niezwykle cenne, ponieważ wyjaśnia, dlaczego wszelkie

<sup>275</sup> *Liber formularum ad ius canonicum...*, s. 20–21.

<sup>276</sup> List jest skierowany do osoby, do której biskup zwraca się *discreto viro*. Dalej poleca pozew ogłosić w jego własnym kościele („in ecclesia tua infra missarum solempnia”), natomiast pozywany mieszka w parafii B., w której zapewne duszpasterzem jest adresat; por. *ibidem*.

<sup>277</sup> Por. *ibidem*, s. 20: „— — propter sui nephandum ingluviem populum domini simplicem seducendo in dampnationem suorum corporis ac anime perpetuam faciat et facere publice in scandalum plurimorum minime contremescit, quare sortilegiis et deceptionibus suis ymmo potius dyabolicis deferre non valentes, prout hec debemus, sed ipsas una cum patre earum Sathana persequi et calcare cupientes, ne dominicus grex nobis commissus per huiusmodi deceptiones et sacrilegia errare quoquomodo seductionibus miserabiliter dicti P. talis illaqueatus et seductus videatur”.

<sup>278</sup> Por. *ibidem*, s. 21: „— — quare tibi sub pena excommunicationis mandamus, quam te trina monitione premissa [scias] presentibus incurrere, nisi exsecutus fueris, quod mandamus, districte iniungentes, quatinus dictum P. *ibidem* in B., si presenciam ipsius adire commode poteratis alias in domo sua, si ipsam habet et in qua habitare consuevit, et demum in ecclesia tua infra missarum solempnia coram populo publice et perexpresse ac intelligibili voce cites, quem et nos tenore presencium citamus”.

<sup>279</sup> *Ibidem*.

<sup>280</sup> *Liber formularum ad ius Polonicum...*, s. 244.

<sup>281</sup> Por. *ibidem*: „— — contra fidem et bapstum in ecclesia maiori volens Deo esse similis, propter quod et Adam de paradiso cecidit etc., psalterium more magorum traxit, et ex huiusmodi tractura cuidam mulieri divinare non expavit”.

<sup>282</sup> *Ibidem*.

przepowiednie i wieszczenie traktuje się jako grzech. Dokument zawiera też stosowne dyspozycje. List sygnowany w imieniu nieobecnego arcybiskupa przez Stanisława rektora szkoły katedralnej, członka konsystorza, skierowany był do duchownych z archidiakonu gnieźnieńskiego<sup>283</sup> i polecał skłonić owego wikariusza do osobistego stawienia się w sądzie, w celu odpowiedzi na zarzuty. Sugerował także, by napomnieć kobietę, dla której wróżby były przeznaczone, nie obejmując jej jednak postępowaniem sądowym. W przeciągu sześciu dni od wystosowania danego pisma, sprawa miała być wyjaśniona przed arcybiskupem lub jego zastępcą<sup>284</sup>. Przypadek duchownego mógł mieć konsekwencje dyscyplinarne. Pojawił się motyw nadużywania psalterza, jest to więc przykład „magii schrystianizowanej”.

Wymienione źródła odzwierciedlają przede wszystkim założenia polityki Kościoła, a nie jej realizację, ponieważ nie ma zachowanych protokołów powizytacyjnych, dokumentujących dokonane kontrole i ich następstwa prawne. Pewnych śladów działalności wizytacyjnej można poszukiwać w księgach konsystorskich. Przykładem jest proces Jana, plebana w Nowogrodzie, który odbył się w kurii biskupiej w Płocku w 1504 r. W domu plebana wizytator znalazł księgi nekromanckie ukryte między szatami liturgicznymi i puszkami z hostiami, co wywołało oskarżenie z urzędu o herezję i kult diabła (*ritus dyabolicos*)<sup>285</sup>, ponieważ tego typu praktyki kojarzono z siłami diabelskimi.

W świetle obowiązujących przepisów wydaje się więc, że działalność czarownic powinna być rygorystycznie ścigana z urzędu. Jednak w przebadanym materiale tego typu procesy są w mniejszości (18 na 60)<sup>286</sup>. Nie należy zapominać o tym, że w wielu spośród wyróżnionych 60 spraw uprawianie czarów było tylko okolicznością dodatkową. Jak się natomiast okazuje, w grupie procesów wytoczonych za stosowanie magii, na 23 sprawy aż 17 wszczęto z urzędu. Natomiast spośród wszystkich 18 procesów z urzędu, tylko jeden nie dotyczył bezpośrednio czarów. Była to sprawa z 1501 r., wytoczona przez konsystorz płocki plebanowi z Wyszkowa w kwestii jego obyczajów (*super vita, moribus et continencia*), w której wzmianki o zaklęciach pojawiają się dodatkowo i nie są ponadto udziałem samego oskarżonego<sup>287</sup>.

Następną kwestią jest udział procesów wszczętych z urzędu w liczbie wszystkich spraw zawierających elementy „magii schrystianizowanej”, więc i świętokradstwa. Z pięciu

<sup>283</sup> Ibidem.

<sup>284</sup> Por. ibidem: „— — mandamus, quatinus coram dno Wincencio Archiepo, ipso absente coram nobis Gnezne compareat, dicturus causam rationabilem, si et quare talia perpetrare presumpsit. Et nichilominus moneatis eandem mulierem, que huiusmodi divinacioni interfuit, si ipsius scire nomen poteritis, alioquin congrue et de tanto nephario onere infra sex dies a data presencium predicto dno Archiepo satisfaciat”.

<sup>285</sup> Por. AIE t. III, zap. 241.

<sup>286</sup> Są to sprawy: ibidem, t. II: zap. 465, zap. 859, zap. 1208, zap. 1252, zap. 1389, zap. 1470, zap. 1477, zap. 1521, zap. 1571, zap. 1572, zap. 1574, zap. 1575, zap. 1578, zap. 1603, zap. 1837, zap. 1994; t. III: zap. 202, zap. 241, zap. 432, zap. 553; *Acta capituli Plocensis...*: zap. 34, zap. 193, zap. 207.

<sup>287</sup> AIE t. III, zap. 202.

spraw, w których pojawia się wzmianka o takich czynach, trzy dotyczą tylko zniesławienia i dlatego wszczęto je prywatnie<sup>288</sup>, lecz pozostałe dwie wniesiono rzeczywiście z urzędu<sup>289</sup>. Trudno się spodziewać bowiem, by osobie prywatnej zależało na ukaraniu grzesznika, który dopuścił się świętokradztwa, jeśli nie pociągało to za sobą żadnej osobistej krzywdy.

Wniosek nasuwa się prosty: co prawda czary były materia, którą wedle prawa kanonicznego sądy zajmowały się z urzędu, prawdopodobnie jednak czyniły to dopiero w przypadku, gdy o sprawie stało się zbyt głośno, gdy wywołała zbyt wielkie oburzenie wśród okolicznych wiernych i pojawiły się zbyt liczne pogłoski. Inaczej można by oczekiwać większej liczby procesów o czary wszczynanych z pozwu publicznego. Z punktu widzenia Kościoła przede wszystkim świętokradztwo było niedopuszczalne. Jeśli miało miejsce przy okazji wykonywania czarów, powinno być publicznie napiętnowane, a najlepszą i niekiedy jedyną ku temu sposobnością była procedura wytaczania procesu z urzędu.

### Pozew w procesie inkwizycyjnym

Proces inkwizycyjny to z założenia proces z urzędu, natomiast prowadzony był w oddzielnym sądzie inkwizycyjnym i przed specjalnym sędzią. W dostępnym materiale źródłowym jest tylko jedna taka sprawa, z której zachował się wyłącznie wyrok<sup>290</sup>.

W świetle przepisów powszechnego prawa kanonicznego, tj. bulli papieża Aleksandra IV zamieszczonej w *Liber decretalium Bonifacii VIII* w rozdziale *De hereticis*, inkwizytorzy papiescy mogli zajmować się problemem czarów jedynie wtedy, gdy zaistniały wyraźne związki z herezją<sup>291</sup>. Tak jest w przypadku wspomnianego wyroku z ok. 1429 r.: oskarżony astrolog mistrz Henryk z Brzegu<sup>292</sup> sądzony był przede wszystkim za herezję husycką, za którą odpowiadał już wcześniej przed sądem i w którą miał popaść ponownie (*lapsus et postea relapsus*). Jego działania w zakresie astrologii<sup>293</sup> miały tu znaczenie drugorzędne, chociaż przywoływanie demonów dla poszukiwania skarbów, którego

<sup>288</sup> Ibidem, t. II: zap. 1275, zap. 1373, zap. 1809.

<sup>289</sup> Ibidem, t. II, zap. 465; t. III, zap. 553.

<sup>290</sup> Por. *Codex epistolaris...*, t. II, Kraków 1891, nr 176.

<sup>291</sup> Por. rozdział: *Prawo kościelne obowiązujące w późnym średniowieczu w kwestii czarów*.

<sup>292</sup> Postać Henryka z Brzegu jest postacią znaną, odnotowaną w źródłach (J. Długosz, *Annales*, ks. XI: 1413–1430). Jego sprawa była badana przez historyków; por. A. Birkenmajer, *Sprawa magistra Henryka Czecha*, „Collectanea Theologica”, t. XVII, 1936, s. 207–224; M. Kowalczyk, *Przyczynki do biografii Henryka Czecha i Marcina Króla z Żurawicy*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, t. XXI, 1971, s. 87–91; więcej informacji na jego temat zostanie zamieszczone w dalszej części pracy, por. s. 177 n.

<sup>293</sup> Henryk jest po prostu nazywany astrologiem („magister Henricus de Brega vocatus astrologus”), nie ma to żadnych konsekwencji dla oskarżenia i wyroku; por. *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

miał się dopuścić oskarżony, zaliczono do oczywistych przejawów herezji<sup>294</sup>, potwierdzając tym samym w danej sprawie kompetencje sądu inkwizycyjnego. Proces toczył się przed sądem biskupa krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego<sup>295</sup>, działającego we współpracy z inkwizytorem papieskim Janem z zakonu dominikanów (*frater Johannes de P., frater ordinis predicatorum inquisitor heretice pravitatis a Sede apostolica deputatus*). Pozew złożono, jak zwykle w podobnych przypadkach, przede wszystkim na podstawie pogłosek (*fama publica referente et clamorosa insinuacione id monstrante*)<sup>296</sup>. Wiadomo skądinąd, że jego działalność — przede wszystkim jako astrologa — była całkowicie jawna, a nawet publiczna. Henryk cieszył się w Krakowie dużą popularnością, oferując swoje usługi również na samym dworze królewskim<sup>297</sup>.

## POSTAWIENIE ZARZUTÓW, CZYLI OKREŚLENIE RODZAJU SPRAWY

Zarzuty formułowano w tekście pozwu i w toku dalszego postępowania nie mogły one ulegć zmianie. Mimo że w czasie procesu niekiedy wychodziły na jaw nowe okoliczności, oskarżony sądzony był tylko i wyłącznie na podstawie artykułów w ich pierwotnym brzmieniu<sup>298</sup>. Egzekutor sądowy po dostarczeniu pozwu, stawał przed notariuszem konsystorza, aby odnotować w księgach fakt jego doręczenia (*relacio de citatione*)<sup>299</sup>, wraz z informacjami o stronach, terminie i przedmiocie procesu<sup>300</sup>. Na pierwszej rozprawie, o której terminie informowano w pozwie, powtarzano skargę, którą często czytał i rozwijał sam powód (*actor*). Pozwany (*reus, citatus*) miał obowiązek stawić się wtedy w sądzie,

<sup>294</sup> Por. ibidem: „— — ad suffragia demonum cum suis certis complicibus pro inveniendis thesauris aliquociens habuit refugium — — Verum quia, an invocare demones pro inveniendis thesauris sit manifesta heresis, licet procul dubio heresim sapiat manifeste, cum non esset de hoc lucida determinatio, poterat dubitasse”.

<sup>295</sup> Por. rozdział: *Sądy kościelne w XV wieku — organizacja*.

<sup>296</sup> *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

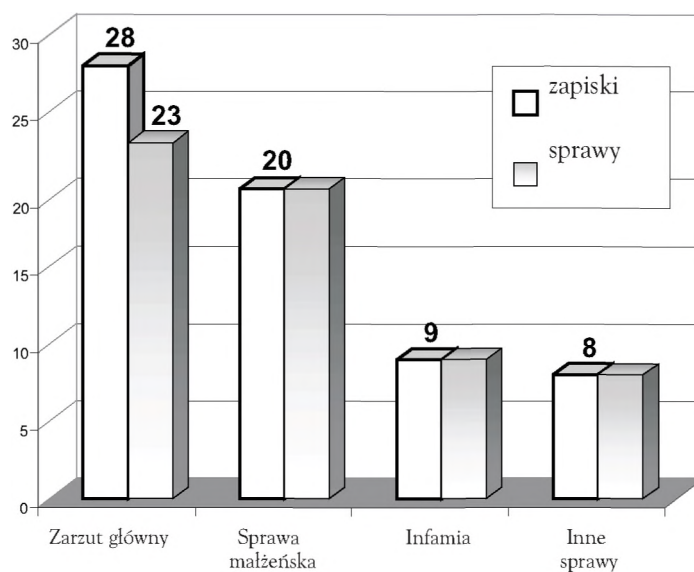
<sup>297</sup> A. Birkenmajer, *Sprawa magistra...*, s. 207 nn.; por. M. Kowalczyk, *Przyczynki...*, s. 87; por. dalej, s. 177.

<sup>298</sup> A. Vetulani, *Pozew sądowy...*, s. 41 n.; por. *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 347.

<sup>299</sup> *Wypisy źródłowe...*, t. IV, s. XXVIII.

<sup>300</sup> Por. AIE t. III, zap. 600: „Honor. dnus Nicolaus vicecustos ecclesie cathedr. Wladislaviensis retulit, quod de mandato dni Rmi ad instanciam providi Iohannis dicti Czyeslycz sartoris civis Wladislaviensis citavit Annam uxorem suam ad videndum et audiendum se peti ab eadem separari et divorciari ex causis infrascriptis.”; ibidem, t. II, zap. 1521: „— — vener. dnus Nicolaus Czaczsky canonicus Poznan. et rector ecclesie paroch. in Smygyel fecit relacionem, quod de mandato dni Officialis citavit vicarius ipsius in Smygyel prefatam Hedvigim incantatricem ad diem hodiernam”.





WYKRES NR 2. Rodzaje spraw, w których pojawiły się czary

aby odpowiedzieć na zarzuty (*responsio super propositione*)<sup>301</sup>. Treść oskarżenia zapisana była więc nie tylko w pozwie, ale i w księgach, także w zapisce z pierwszej rozprawy.

Najłatwiej ustalić zarzuty, stawiane zarówno przez prywatnego powoda, jak i instygatora z urzędu, na podstawie zachowanych materiałów z początkowej fazy procesu.

Problem czarów pojawiał się w zapiskach dotyczących różnych spraw, nie tylko przeciw czarownikom. Najczęściej towarzyszył sprawom małżeńskim oraz procesom o zniesławienie. Powyżej przedstawiono wykres obrazujący rozkład liczbowy wszystkich spraw i zapisek wspominających praktyki magiczne, przypadających na poszczególne rodzaje procesów, usystematyzowanych wedle postawionych zarzutów głównych.

### Czary jako zarzut główny

W sprawie, w której czary zamieszczono w pozwie jako zarzut główny, oskarżonego sądzono właśnie za to przestępstwo. Pochodzące z tych spraw zapiski są więc najcenniejsze, szczególnie jeśli opisują dalszy ciąg postępowania, łącznie z wyrokiem. Takie przypadki zdarzają się jednak rzadko — większość spraw dotyczy innego oskarżenia, a ponadto zostały opublikowane przeważnie tylko pojedyncze fragmenty dokumentacji

<sup>301</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 346 n.; por. *Wypisy źródłowe...*, t. IV, s. XXVIII.

z różnych etapów procesu, nie pozwalające na odtworzenie pełnego przebiegu. Dlatego nieraz, w celu ustalenia formalnie postawionego zarzutu, trzeba poprzestać na domysłach na bazie fragmentów protokołów z różnych faz procesu.

Podstawową kwestią jest odpowiedź na pytanie, czy sam fakt uprawiania czarów przez oskarżonego wystarczał, aby sformułować pozew, czy też musiały zaistnieć inne, dodatkowe okoliczności, sprawiające, że sprawa wkraczała na drogę sądową.

Pośród przeanalizowanych 60 spraw, tylko 23 wytoczono bezpośrednio przeciwko uprawiającym magię lub różnego rodzaju sztuki diabelskie<sup>302</sup>. Większość udokumentowana jest pojedynczą zapiską, aczkolwiek są wyjątki: dla trzech spraw mamy po dwie zapiski<sup>303</sup>, a dla jednej — aż trzy<sup>304</sup>. W sumie jest to więc 28 wpisów do akt sądów lub kapituł, z różnych etapów procesu. Ich rozkład na fazy procesu przedstawia tabela nr 3.

TABELA NR 3. Liczba zapisek dokumentujących poszczególne fazy procesu o czary

Faza procesu	Typ procesu wg pozwu	Zapiski	Liczba
Polecenie wystosowania pozwu	Postępowanie z urzędu	<i>Acta capituli Plocensis...</i> , zap. 193, zap. 207	2
Pierwsza rozprawa, powtórzenie pozwu	Postępowanie prywatne	AIE t. II: zap. 221, zap. 487, zap. 1808; t. III: zap. 637; <i>Wypisy źródłowe...</i> , t. XII/3, zap. 1621	5
	Postępowanie z urzędu	AIE t. II: zap. 465, zap. 1252, zap. 1470, zap. 1521; t. III: zap. 241, zap. 432	6
Kolejna rozprawa przeznaczona na postępowanie dowodowe	Postępowanie prywatne	AIE t. III, zap. 897	1
	Postępowanie z urzędu	AIE t. II, 1574; t. III, zap. 241 <sup>305</sup>	2
Wyrok, końcowe przysięgi odwołujące lub oczyszczające	Postępowanie prywatne		0
	Postępowanie z urzędu	AIE t. II: zap. 859, zap. 1208, zap. 1389, zap. 1477, zap. 1571, zap. 1572, zap. 1575, zap. 1578, zap. 1603, zap. 1837, zap. 1994; t. III: zap. 241, zap. 553; <i>Acta capituli Plocensis...</i> , zap. 34	14

<sup>302</sup> Są to sprawy: AIE t. II: zap. 221, zap. 465, zap. 487, zap. 859, zap. 1208, zap. 1252, zap. 1389, zap. 1470, zap. 1477, zap. 1521, zap. 1571, zap. 1572, zap. 1574, zap. 1575, zap. 1578, zap. 1603, zap. 1808, zap. 1837, zap. 1994; t. III: zap. 241, zap. 432, zap. 553, zap. 637, zap. 897; *Acta capituli Plocensis...*, zap. 34; *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621.

<sup>303</sup> AIE t. II: zap. 1470, zap. 1574, zap. 1578, zap. 1603.

<sup>304</sup> Ibidem, t. II: zap. 1571, zap. 1572, zap. 1575.

<sup>305</sup> Zapiska dokumentuje cały proces: zawiera rozpoczęcie sprawy, zeznania i wyrok; por. ibidem, t. III, zap. 241.

Pierwszej fazy procesu dotyczy 11 wpisów do akt i na ich podstawie można z całą pewnością rozpoznać zarzuty, oczywiście pod warunkiem kompletności zapiski. Nie ma też większych wątpliwości w przypadku wyroków, którym nieraz towarzyszy element streszczający oskarżenie, np. uzasadnienie lub przysięgi odwołujące błędy bądź oczyszczające.

W jaki sposób wyglądało oskarżenie ze strony osoby prywatnej, można wnioskować już na podstawie wcześniej dokonanych zestawień, dotyczących wytaczania procesu prywatnego<sup>306</sup>. Przedmiotem rozprawy były zawsze wymierne szkody, które zdaniem powoda wyrządziły czary pozwanego, jak choroba wskutek podania trucizny (*toxicum procurare, infirmitatem procurare*)<sup>307</sup>, impotencja czy oziębłość, wywołana czarami (*maleficia, incantationes*) i stanowiąca przeszkodę w pożyciu małżeńskim<sup>308</sup>, lub inne bliżej nie określone szkody na majątku i krzywdy w rodzinie spowodowane zaklęciami (*incantationes*)<sup>309</sup>. W procesach prywatnych sądzono oskarżonego jedynie za magię szkodliwą. Nie zawsze jest jasne, jakie miały być negatywne skutki owej magii. Przykładem jest sprawa przed konsystorzem krakowskim z 1544 r., wytoczona przez mężczyznę obsypanego zaklętym proszkiem (*conspersio pulvere incantatorio*), nie wiadomo, w jakim celu i z jakim skutkiem<sup>310</sup>. Mniej typowa jest skarga złożona przed sądem gnieźnieńskim w 1428 r. przez plebana (*de Pyszecz*) w sprawie wywołania przez syna sołtysa skandalu w parafii<sup>311</sup>, gdyż szkoda ma w tym wypadku charakter raczej publiczny i moralny, mimo to sprawa toczyła się z pozwu prywatnego.

W przypadku procesów z urzędu, z reguły okoliczność wywołania oburzenia wśród wiernych lub wywierania negatywnego wpływu na parafian stanowiła wystarczającą przyczynę do wniesienia sprawy. Jest to bowiem rodzaj szkód publicznych. W 1491 r. sam oficjał wieluński polecił pochwytać chłopkę Małgorzatę z Mosala, gdyż swymi czarami *magis detrimentum anime et scandalum Christifidelibus induxerunt*<sup>312</sup>. Także publicznie miały wykonywać czary dwie kobiety ze wsi Młodzieszyna, pozwane przez sąd poznański w 1535 r.<sup>313</sup> W 1452 r. oskarżono przed konsystorzem poznańskim o inkantacje i przepowiednie Jana Grelicha zwanego ślepcem, ze wsi Czacz, ponieważ jego usługi stały się zbyt popularne wśród ludności, nawet elity mieszczańskich i *propter quod multi in s. fide cespitantes ad eum concurrunt, eius sortilegiis et incantationibus fidem adhibent*. Dodatkowym czynnikiem był fakt, że pozwany trafił przed sąd już po raz drugi, stał się zatem recydywistą, podlegającym zaostrozonym procedurom. Rzeczoncy Jan był

<sup>306</sup> Por. rozdział: *Pozew w procesie prywatnym*.

<sup>307</sup> AIE t. II, zap. 487.

<sup>308</sup> Sprawy: ibidem, t. II, zap. 1808; t. III, zap. 637.

<sup>309</sup> Ibidem, t. III, zap. 897.

<sup>310</sup> *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621.

<sup>311</sup> AIE t. II, zap. 221.

<sup>312</sup> Ibidem, t. II, zap. 859.

<sup>313</sup> Ibidem, t. II, zap. 1837.

zawodowym wróżbitą, otrzymującym zapłatę, który nie zamierzał przerwać działalności, mimo wcześniejszych sądowych zapewnień<sup>314</sup>. Podobnie zawodowo wróżbiarstwem zajmowała się staruszka Dorota z Zakrzewa, w sprawie której zapadł wyrok w 1476 r. przed sądem poznańskim. Uzasadnienie tej sprawy miało identyczny wydźwięk: z podszeptu diabelskiego i przeciw wierze katolickiej. Wielu ludzi udawało się do niej po wróżby, a ona, niepomna o zbawienie duszy, sama tkwiła w błędach i innych też do tego skłaniała<sup>315</sup>. W tych sprawach oskarżonym zarzuca się więc nie tylko czary, ale, co ważniejsze, zły wpływ na otoczenie, polegający na gorszeniu wiernych albo nawet sprowadzaniu ich na złe ścieżki i stwarzaniu zagrożenia dla ich dusz. Niewykluczone, że zwrot o „gorszeniu chrześcijan” był tylko formułką wpisywaną do akt w określonych typach spraw, lecz należy pamiętać, że *fama* też musiała mieć jakieś źródła.

Podobną nieco sytuację opisują zapiski z posiedzeń kapituły plockiej z 1550 i 1551 r. Nie jest to, co prawda, sprawa sądowa, ale polecenie jej wszczęcia. Wydarzenia miały miejsce na dwóch kapitułach generalnych, na których poruszono bieżące problemy diecezji. W 1550 r. niejaki kanonik Modzelewski doniósł o mieszkającym w parafii Żeromin pewnym młynarzu twierdzącym, że jest natchniony duchem i ma wizje świętych. Okoliczna ludność traktowała go jak lokalnego proroka i masowo udawała się po przepowiednie<sup>316</sup>. Rzecz była ogromnie niebezpieczna, bowiem tworzył się niekontrolowany ośrodek kultu samozwańczego „świętego”. Mimo zalecenia, by zajął się tą kwestią biskup, sprawa najwidoczniej nie trafiła do sądu ani nie została załatwiona w inny sposób, skoro w 1551 r. ponownie wspomina się młynarza, a także innego mężczyznę — parafianina z Dąbrówki, który zamieszkał w okolicznych lasach i wróżył dla wielu ludzi<sup>317</sup>. Szkodliwość publiczna jest oczywista, lecz w przypadku przepowiedni dodatkowo wkracza się w kompetencje boskie, chcąc poznać rzeczy, o których śmiertelnikowi wiedzieć nie wolno. Nie wiadomo, czy sprawa obu wieszczów znalazła swój koniec przed sądem.

O wiele bardziej krytyczna sytuacja powstawała, gdy winnym wywierania złego wpływu była osoba duchowna. Z oskarżenia przed sądem w Wieluniu z 1510 r. wynika, że pewien

<sup>314</sup> Ibidem, t. II, zap. 1252.

<sup>315</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1389: „— — que quamplures homines utriusque sexus per suas ex suas dyabolo divinationes, sortilegia et incantationes contra fidem orthodoxam ad eam concurrentes, tamquam sue salutis immemor, seducebat et in devium ac errorem — — concitabat”.

<sup>316</sup> Por. *Acta capituli Plocensis...*, zap. 193: „Item delatus est per dnum Modzelewski canonicum Plocensem quidam molendinator, quem fovet dna Narzimska in parochia Zerominensi, qui multos errores seminat et seducit, asserens se habere spiritum vaticum et multas visiones sanctorum habuisse, quo pretextu multi ad illum confugiunt de scientia futurorum et aliorum secretorum investigatione contra fidem Christianam, atque ideo dni decreverunt Rmum dnum Epum exhortandum, ut eum errorem predictum cohibere dignetur”.

<sup>317</sup> Por. ibidem, zap. 207: „Item delatus est quidem rusticus molendinator de Myedziborze et alter, qui existens parochianus ecclesie Dambroviensis in silva, existente in parochia Zerominensi, faciunt se ariolos et scitulos futurorum, et multos homines ab illis de futuris inquirentes in errorem inducunt”.

prepozyt kościoła kanoników regularnych w Krzepicach czerpał korzyści majątkowe z odzyskiwania rzeczy zaginionych i skradzionych oraz wróżenia (*divinationes*) za pomocą nekromancji (*ars nephanda nigromantica*)<sup>318</sup>. Tego typu działalność nie mieściła się w ramach trybu życia żadnego duchownego, a w szczególności przełożonego zakonników. Poważnie prezentowały się zarzuty postawione przez sąd wrocławski w 1497 r. prezbiterowi z Gdańska, który, co gorsza, do podobnych celów (*pro querendis thesauris magica arte*) miał używać *hostii*<sup>319</sup>. W obu przypadkach, prócz zwyczajowych zarzutów o demoralizację ludu, mogło też wchodzić w grę złe prowadzenie się obu kleryków, a nawet rodzaj świętokradztwa.

W sprawie Witochy z Ostrowit, sądzonej w Gnieźnie w 1449 r., informacje na temat dodatkowego zarzutu świętokradztwa można wyczytać z zeznań oskarżonej. Kobieta broniła się, twierdząc, że jej niewinności dowiódł już wcześniej sam wnioskodawca pozwu — opat Trzemeszna, kiedy zrewidował jej dom i nie znalazł nic zakazanego. Okazuje się, że poszukiwał *hostii*, które zgodnie z famą kobieta miała przechowywać w skryżni<sup>320</sup>. Wynika z tego, że proces wszczęto na skutek podejrzania o popełnienie zbrodni poharńbienia świętości.

Pewnym specyficznym rodzajem świętokradztwa nakazała zająć się kapituła katedralna płocka w 1526 r. Poruszono sprawę niezjącego szlachcica Piotra z Jordanowic, który spoczywał w poświęconej ziemi, mimo że zmarł pod ekskomuniką. Mężczyzna miał się dopuścić otrucia książąt mazowieckich — Stanisława i Janusza, dlatego określony został przez kanoników mianem *maleficus et intoxicator*<sup>321</sup>. W związku ze skandalem wokół śmierci Piastów, Piotr jest wspominany sporadycznie. Krótko po śmierci Janusza, pojawiły się liczne podejrzania o otrucie obu braci, hipotezy zaś co do okoliczności zgonu były różne. Najczęściej winiono królową Bonę, lecz pierwsze podejrzanie padło na wojewodziankę płocką, Katarzynę Radziejowską, która zawiedziona w swoich politycznych ambicjach i miłosnych zapędach, odrzucona przez księcia Janusza jako kandydatka na księżną małżonkę, miała w ten sposób realizować zemstę. Piotr jako jej przyjaciel, w dodatku pozbawiony starostwa błońskiego przez księżną Annę<sup>322</sup>, występuje też niekiedy jako domniemany truciciel<sup>323</sup>. W związku z krążącymi plotkami wszczęto śledztwa w sprawie ewentualnego otrucia, czego skutkiem miało być kilkana-

<sup>318</sup> AIE t. II, zap. 1994.

<sup>319</sup> Ibidem, t. III, zap. 553.

<sup>320</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 465: „— infamata fuit de predicto scelere apud dnum abbatem predictum, qui ante quatuor septimanas volens experiri de hoc crimine venit ad domum ipsius Vythocha et aperta per eam cista, in qua dicebatur servare sacramentum, diligenter omnes res circumspexit et non reperit illud, de quo fuit infamata”.

<sup>321</sup> Por. *Acta capituli Plocensis...*, zap. 34: „— nobilis olim Petrus de Iordanowicze maleficus et intoxicator Illmi olim principis dni Stanislai d. g. ducis Mazovie et pariter moderni Illmi dni Janussi d. g. similiter ducis germanorum, ob veneni virulentam porrectionem prenomnatis Illmis dnis ducibus dnis suis capite plexus et in ecclesia parochiali Czyechonowiensi sepultus inadvertenter fuit et est homo, dum viveret, excommunicatus ad intenciam eiusdem dni scolastici”.

<sup>322</sup> Z. Wojciechowski, *Zygmunt Stary*, Warszawa 1946, s. 200.

<sup>323</sup> *Piastowie. Leksykon biograficzny*, pod red. S. Szczura, K. Ożoga, Kraków 1999, s. 351.

ście wyroków śmierci. Histerię zakończył regularny proces wszczęty na polecenie Zygmunta Starego, w wyniku którego oficjalnie stwierdzono w 1528 r., że przyczyną zgonów nie były toksyczne substancje<sup>324</sup>. Główna podejrzana — Katarzyna — nie poniosła żadnej kary, natomiast śmierć spotkała Piotra z Jordanowic<sup>325</sup>. W chwili dyskusji podjętej przez kapitułę, Piotr był już stracony, a dodatkową karą za jego grzechy — wymierzoną pośmiertnie przez kanoników — miała być ekshumacja zwłok, którą powinien zorganizować sam oficjal<sup>326</sup>. Brak w zapisie jasnych pobudek, które wywołały postulat kanoników. Najwidoczniej zbyt wiele ludzi wiedziało o tym, że rzeczony Piotr zmarł w stanie ekskomuniki, a plotki na temat jego winy mogły nadal krążyć. Nakaz mógł posłużyć jako przykład, aby wzbudzić strach przed lekceważeniem kar kościelnych.

*Fama communis* skłoniła konsystorz poznański w 1502 r. do wystosowania pozwu przeciw Małgorzacie Bytkowskiej, niosła jednak alarmującą treść: rzeczona mieszcza z Poznania miała wykonywać szkodliwe czary — *maleficia*, przypiekając w ogniu żywego nieochrzczonego chłopca i wyrabiając z niego maść. Pogłoska mogła być przejawem ogólnego oburzenia i zgorszenia. Wiadomo, że rzecz działa się w określonym czasie i miejscu (*anno, loco et die certis*)<sup>327</sup>, twórca plotki musiał mieć więc dość dokładne informacje na temat omawianego zajścia. Natomiast gdy przyszło do przedstawienia dowodów w sądzie, instygator zdecydował się na procedurę oczyszczającą. Przyczyn mogło być wiele. Prawdopodobnie nie istniały wystarczające dowody, a świadek zdarzenia nie odważył się wystąpić przed konsystorzem i poprzestał na „wypuszczeniu” plotki w świat. Możliwe też, że pogłoska była fałszywa i stanowiła tylko wyraz czyjejś osobistej niechęci. Domniemany czyn uznano za grzech tylko czarostwa, choć był przecież również zabójstwem i to wyjątkowo bezbożnym. Kobieta, uśmiercając nieochrzczone dziecko pozbawiała jego duszę nadziei zbawienia. Lecz skoro zarzut mordu nie został sformułowany, proces toczył się o *maleficium*, a nie o *homicidium*.

Najpoważniejszym oskarżeniem była herezja, trzykrotnie łączona w zarzucie głównym z działalnością magiczną i diabelską. W dwóch przypadkach chodziło o kult diabła, o który posądzono raz duchownego, a raz świeckiego. Obiektem oskarżeń stał się wspomniany już pleban z Nowogrodu, u którego wizytator znalazł księgi nekromantyczne<sup>328</sup>. Okoliczność ta wystarczyła, aby został wezwany przed sąd. Fakt posiadania ksiąg, służących do wywoływania duchów, skojarzono jednoznacznie z herezją, choć nie było innych dowodów. Wspomniany prepozyt w Krzepicach miał również stosować tę samą sztukę, lecz w jego sprawie nie postawiono zarzutu herezji<sup>329</sup>. Nie wiadomo,

<sup>324</sup> Ibidem; por. I. Gieysztorowa, A. Zahorski, *Cztery wieki Mazowsza. Szkice z dziejów 1526–1914*, Warszawa 1968, s. 10.

<sup>325</sup> S. Uruski, *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. VI, Warszawa 1909, s. 102.

<sup>326</sup> Por. *Acta capituli Plocensis...*, zap. 34: „— — commiserunt dno Officiali, mandandam exhumacionem ipsius et sepulturam extra ecclesiam funere excommunicati dignam”.

<sup>327</sup> AIE t. II, zap. 1574.

<sup>328</sup> Ibidem, t. III, zap. 241.

<sup>329</sup> Ibidem, t. II, zap. 1994.

dlaczego tak się stało w tym przypadku i dlaczego to samo przestępstwo raz jest nazwane kultem diabła i herezją, a raz nie. Tym bardziej że w sprawie prepozyta musiały być znacznie silniejsze poszlaki; wspomina się bowiem o stałej działalności wróżbiarskiej. Różnicy w interpretacji czynu nie wyjaśnia też czas, w jakim odbywały się procesy. Prepozyt krzepicki sądzony był w 1510 r., a pleban z Nowogrodu w 1504 r. Sprawy rozstrzygały jednak inne konsystorzki. Prepozyta sądzono w Wieluniu, a plebana w Płocku w kurii biskupiej. Być może właśnie to miało wpływ na treść pozwu. Kolejną przyczyną mogła być pozycja społeczna. Nazwanie przełożonego kanoników heretykiem mogło być obciążone ryzykiem, gdy zwykły pleban nie był na tyle liczącą się osobą, by obawiano się sformułować tak poważne oskarżenia. Możliwe też, że sprawa plebana, jako pokłosie wizytacji, była specjalnie, niemal wzorcowo traktowana przez sąd.

Najciekawszym przejawem kultu diabelskiego określonego mianem herezji, jest proces chłopca Jakuba Czaba z Rędzina z 1524 r., z diecezji płockiej. Pozwany miał odprawić mszę ku czci diabła, która była parodią zwykłej mszy. Jakub, udając czynności liturgiczne prezbitera, próbował konsekrować ciało Chrystusa i krew, używając wazy zamiast kielicha i stołu zamiast ołtarza. Nie tylko wywołał zgorszenie wiernych, ale dopuścił się zbezczeszczenia sakramentu eucharystii<sup>330</sup>. Fakt, że był osobą świecką, świadczył na jego niekorzyść. Jako duchowny mógłby, bez ryzyka posądzenia o herezję, mieć styczność z przedmiotami świętymi. Przedstawiciel kleru musiał bowiem publicznie i ostentacyjnie nadużywać sakramentaliów do zakazanych celów, aby trafić przed sąd. W przypadku zwykłego chłopca, każdy niekontrolowany kontakt z *sacrum* wydawał się podejrzany.

„Heretyczką” nazwano również Małgorzatę, mieszkankę z przedmieścia Poznania, w procesie przed sądem poznańskim z 1492 r. Zachował się tylko wyrok, wedle którego kobietę oskarżono o *heretica pravitas*. W aktach użyto pojęć: *errores*, *hereses*, bez podania jednak istoty owych błędów. Zbrodnię Małgorzaty określa się też jako *multiplex malignificarum pravitas*<sup>331</sup>. Wygląda na to, że kobieta nie była winna żadnej innej herezji, tylko czarów. Jeśli tak jest w istocie, to czary wprost nazywa się herezją. Sprawa toczyła się przed zwykłym oficjalatem, a nie przed sądem inkwizycyjnym, jak dopuszczało prawo kanoniczne. Małgorzata trafiła do sądu na podstawie plotek, które dotarły do biskupa (*ex fama sue Paternitati referente ac fidedignorum insinuacione delatam*), posądzona o niszczenie wiary innych kobiet. Prawdopodobnie wykonywała dla nich swoje czary lub nawet uczyła stosować je samodzielnie. Jej magia nie musiała być jednak szkodliwa, mimo że nazwano ją *maleficium*. Jej działalność wygląda całkiem niewinnie, gdyż polegała na zbieraniu korzeni i ziół oraz robieniu z nich amuletów, dla sprowadzenia urodzaju lub leczenia chorób<sup>332</sup>. Nie ma tu też mowy o świętokradztwie ani o kontaktach z diabłem. Były to dość popularne praktyki. Mając tylko fragment końcowy protokołu procesu, nie zdołamy ustalić, dlaczego w sprawie o niewinne czary postawiono zarzut herezji.

<sup>330</sup> Ibidem, t. III, zap. 432.

<sup>331</sup> Ibidem, t. II, zap. 1477.

<sup>332</sup> Ibidem.

Nasuwa się wniosek, że w praktyce sądowej czary łączono z herezją sporadycznie i niekonsekwentnie. Klasycznym dla Polski XV-wiecznej stereotypem heretyka był hussyta<sup>333</sup>, gdyż wcześniejsze zachodnioeuropejskie herezje nie miały większego wpływu na mentalność ludności tego regionu, a styczność z nimi była ograniczona<sup>334</sup>. Brak w Polsce również śladów dawniejszych podręczników inkwizytorskich i powstałej na ich bazie tradycji. Na grunt polski nie przeszczepiono także zwyczaju surowego karania heretyków<sup>335</sup>.

Niekiedy nie sposób ustalić okoliczności sprawy, z racji lakoniczności lub niekompletności zapisek. Nie zawsze precyzowano rodzaj czynności magicznych, nie mówiąc już o uzasadnieniu wezwania. Mamy wówczas do dyspozycji tylko słowa użyte dla nazwania przestępstwa, zaczerpnięte z prawa kanonicznego i nie zawsze określające bliżej czary<sup>336</sup>.

Przykładem jest oskarżony w 1491 r. przed sądem poznańskim o alchemię Kacper altarysta w kościele św. Marii Magdaleny w Poznaniu. Sam zarzut dużo mówi o występkach sprawcy, dodatkowe informacje zawiera też zeznanie oskarżonego. Brakuje zaś okoliczności, w jakich pozwany trafił przed sąd. Z akt nie wynika, by działał publicznie lub zarobkowo, nie ma też wzmianki o zgorszeniu wiernych bądź szkodzie. Mimo to, czyn nazwano zbrodnią (*crimen*) i ścigano *ex officio*<sup>337</sup>.

Niejasne są okoliczności oskarżenia z 1497 r. chłopki Jadwigi z Morownicy, kobiety zwanej zaklinaczką (*incantatrix*)<sup>338</sup>. Brak informacji wynika z niestawienia się rzeczonyj w sądzie poznańskim.

Najmniej informacji wnoszą zapiski relacjonujące fakt złożenia przysięgi, na które składa się tylko formalne wyliczenie grzechów. O Agnieszce z Pasierbic, występującej w 1446 r. przed konsystorzem poznańskim, wiemy jedynie, że w kurii biskupiej w Krobii odwołała bliżej nie określone „dekantacje”<sup>339</sup>. Małgorzata Bogdanczynka z Poznania i jej służące obiecały w 1502 r. nie czynić więcej *artem maleficiorum, sacrilegiorum, incantacionum et divinacionum*<sup>340</sup>. Okoliczności, w jakich były te czary wykonywane i dlaczego stały się obiektem zainteresowań konsystorza, nie zostały tu zamieszczone. Być może nakazano oskarżonym wyliczyć, na wszelki wypadek, wszystkie znane sądowi praktyki kojarzone z magią, podając im gotowy tekst przysięgi.

Z brakiem w aktach wskazówek w sprawie okoliczności, które wpłynęły na decyzję o wystosowaniu pozwu, spotykamy się jednak dość rzadko. Najczęściej odnotowano,

<sup>333</sup> S. Bylina, *Wizerunek heretyka w Polsce późnośredniowiecznej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XXX, 1985, s. 19 nn.

<sup>334</sup> *Ibidem*, s. 10 nn.

<sup>335</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>336</sup> Por. rozdział: *Nazewnictwo dotyczące czarów występujące w aktach sądowych*.

<sup>337</sup> AIE t. II, zap. 1603.

<sup>338</sup> *Ibidem*, t. II, zap. 1521.

<sup>339</sup> *Ibidem*, t. II, zap. 1208.

<sup>340</sup> *Ibidem*, t. II: zap. 1571, zap. 1572, zap. 1575.



że zarzucano oskarżonym nie tylko sam grzech parania się czarami, lecz przede wszystkim wynikające z tego negatywne konsekwencje. Kiedy w grę wchodziły publiczne usługi magiczne, jawne świętokradztwo czy kompromitacja stanu duchownego lub co gorsza — herezja, oficjał musiał wkraczać z urzędu. Skłaniały go do tego też rozprzestrzeniające się pogłoski na temat złej sławy danej osoby. Pytanie tylko, w jakim stopniu formułka o „budzeniu zgorznięcia licznych wiernych” była zwykłym sloganem, a w jakim miała odbicie w rzeczywistości. Wygląda na to, że prywatne praktyki nie wzbudzały zainteresowania sądu, chyba że wywołały wymierną krzywdę osobie prywatnej, domagającej się wymierzenia sprawiedliwości. Bez stwierdzenia jakiegokolwiek szkodliwości sąd nie zainteresowałby się raczej danym przypadkiem i zarzut uprawiania czarów nie zostałby postawiony.

### Sprawy małżeńskie

Sprawy małżeńskie stanowią duży procent zapissek, w których jest mowa o czarach (20 na 60)<sup>341</sup>. Z reguły są tendencyjne, zawsze bowiem chodziło o unieważnienie związku, a prośbę motywowano impotencją albo szkodą na zdrowiu lub życiu współmałżonka.

Postępowanie w przypadku impotencji jest schematyczne. W trzech sprawach osobami występującymi o rozwód (*divorciarum et separarum*) były kobiety: Małgorzata z Dziezdzic żona Grzegorza (1418 r., sąd w Gnieźnie), Katarzyna z Olchawy żona Mikołaja z Birkowa (1457 r., sąd w Krakowie) oraz Katarzyna z Paczółtkowic żona Wawrzyńca z Brzezinki (1457 r., sąd w Krakowie)<sup>342</sup>, natomiast w jednej sprawie prośba wydaje się obustronna (Piechna i Piotr, 1444 r., sąd w Krakowie)<sup>343</sup>. Po zeznaniach wnoszących pozew małżonek, wypowiadali się mężczyźni. Tylko w jednym przypadku mąż Mikołaj z Birkowa zaprzeczył i wdał się w spór sądowy (*presente eodem Nicolao animo et intencione litem legitime contestandi negante narrata*)<sup>344</sup>. Pozostali dwaj przyznali się do słabości, zastrzegli natomiast, że do czasu poślubienia powódki nigdy nie mieli problemów z potencją<sup>345</sup>. Grzegorz z Dziezdzic od razu jako przyczynę niemożności podał czary<sup>346</sup> oraz poprosił, by zmusić kobietę do dalszego współżycia. Oficjał, bez zarządzania prób, polecił małżonkom mieszkać razem i dalej starać się przez okres trzech lat, nakazał wza-

<sup>341</sup> Sprawy: *ibidem*, t. II: zap. 125, zap. 487, zap. 1016, zap. 1676, zap. 1691, zap. 1709, zap. 1833, zap. 1835; t. III: zap. 291, zap. 463, zap. 600; *Praktyka w sprawach...*: zap. 126, zap. 129, zap. 130, zap. 192; *Acta officii*, t. I, zap. 192; t. II: zap. 1500, zap. 1885, zap. 1929; *Cracovia artificum. Supplementa*, t. IV, zap. 317.

<sup>342</sup> Sprawy: AIE t. II, zap. 125; *Praktyka w sprawach...*: zap. 129, zap. 130.

<sup>343</sup> *Cracovia artificum. Supplementa*, t. IV, zap. 317.

<sup>344</sup> *Praktyka w sprawach...*, zap. 129.

<sup>345</sup> AIE t. II, zap. 125 oraz *Praktyka w sprawach...*, zap. 130.

<sup>346</sup> Por. AIE t. II, zap. 125: „— dicens se fuisse semper potentem, sed nunc temporis maleficia-tum”.

jemnie się miłować, przebywać w jednym łożu i spać razem nago<sup>347</sup>. Tym samym uznał racje męża, a nie powódki, aby nie doprowadzić do rozwiązania węzła małżeńskiego. Postąpił zresztą zgodnie z zaleceniami prawa kanonicznego, zezwalającego na unieważnienie związku z powodu impotencji naturalnej, lecz sugerującego wstrzymanie się z decyzją w przypadku niemożności wynikającej z czarów, uznawanej za przejściową<sup>348</sup>.

W pozostałych dwóch przypadkach konieczne okazały się zdaniem sądu próby, które były formą postępowania dowodowego w tego typu sprawach. Badaniu podlegały obie strony — kobieta i mężczyzna. W przypadku kobiety celem było potwierdzenie dziewictwa. Procedurę przedstawiono w procesie Katarzyny z Olchawy i Mikołaja. Sprowadzono szanowane matrony, które po zaprzysiężeniu oglądały na osobności powódkę, sprawdzając, czy jest dziewicą, a następnie zeznawały przed sądem<sup>349</sup>. Metoda badania mężczyzny została opisana z mniejszą dokładnością. Z zapiski z procesu Katarzyny i Wawrzyńca wiadomo tylko, że mąż był sprawdzany *aqua frigida*<sup>350</sup>. Próby tego typu należały do ordaliów, wśród których znany był *examen aquae frigidae*, polegający na wrzuceniu do wody związanego człowieka i jego obserwacji. W przypadku, gdy tonął, był uznany za niewinnego i wygrywał sprawę<sup>351</sup>. Sądy boże zostały oficjalnie zakazane już w 1215 r.<sup>352</sup>, w pierwszych dziesiątkach lat XIV w. wyszły z powszechnego użycia sądów kościelnych w Polsce, choć ich sporadyczne zastosowanie spotykano nadal<sup>353</sup>. Możliwe, że sprawdzian potencji wywodzi się z ordaliów. Na jego podstawie stwierdzono, że Wawrzyniec jest *impotens et maleficiatus in membro*, czyli niesprawny seksualnie z powodu zaczarowania — więc nietrwale, wskutek czego oficjał polecił przez pół roku kontynuować pożycie<sup>354</sup>. Procedurom badania podlegał też Mikołaj z Birkowa, lecz zapis ograniczył się do stwierdzenia, że *Nicolaus examinatus, maleficiatus et impotens compertus est*. W sprawie tej brak niestety wyroku<sup>355</sup>.

Ostatnia sprawa dotycząca impotencji miała nieco inny przebieg. Zamiast prób zastosowano poręczenie osób trzecich. Najpierw obie strony — Piechna z Łaganowa i Piotr z Zębocina, a następnie świadkowie, potwierdzili pod przysięgą, że małżonkowie przez okres czterech i pół roku dokładali ciągłych starań w sprawie pożycia, lecz bez-

<sup>347</sup> Por. ibidem: „— — et dominus per triennium eis invicem commanere mandavit in affectione matrimoniali ipsi se diligere mandando et simul in lecto permanere et nudis dormire”.

<sup>348</sup> Por. rozdział: *Kara za grzechy — czary w prawie kanonicznym do końca XII wieku oraz Prawo kościelne obowiązujące w późnym średniowieczu w kwestii czarów*.

<sup>349</sup> *Praktyka w sprawach...*, zap. 129.

<sup>350</sup> Ibidem, zap. 130.

<sup>351</sup> W. Rymarz, op. cit., s. 195.

<sup>352</sup> *Konstytucja 18,2 De iudicio sanguinis et duelli clericis interdicto*, por. *Dokumenty soborów...*, t. II, s. 256.

<sup>353</sup> W. Rymarz, op. cit., s. 195.

<sup>354</sup> *Praktyka w sprawach...*, zap. 130.

<sup>355</sup> Ibidem, zap. 129.

skutecznie. Na tej podstawie oficjał zasądził unieważnienie związku i zezwolił kobiecie na inne małżeństwo. Znaczenie może mieć ranga poręczycieli — jednym z nich jest szlachcic Mikołaj z Łaganowa<sup>356</sup>.

Impotencję spowodowaną przez czary traktowano najczęściej jako przejściową i nie będącą wystarczającą przyczyną unieważnienia. Nigdy nie pojawiało się pytanie o sprawcę. Stwierdzano fakt zadziałania czarów, w które w związku z tym wierzono, nie próbowano zaś szukać osoby odpowiedzialnej za dokonanie szkodliwej dla pożytku magii.

W przypadku zagrożenia zdrowia lub życia, kwestia sprawcy była oczywista: ofiara posądzała małżonka. Próby wywołania choroby środkami magicznymi są w zapiskach częste. Na 20 spraw małżeńskich, o rozwód z tego powodu wniesiono 14 spraw<sup>357</sup>. Aż 13 przypadków dotyczy trucizny<sup>358</sup>, co stanowi większość procesów o otruciu (13 na 16). Tylko raz jako przyczynę szkód podano zaklęcia (*incantationes*)<sup>359</sup>.

Przeważnie sprawę rozwodową wnosili mężczyźni, skarżąc swoje żony. Tylko jedna zapiska dokumentuje proces, w którym kobieta oskarżyła męża o podanie trucizny<sup>360</sup>.

Trudno ocenić, w jakim stopniu zarzut trucicielstwa był dla sądu powodem do separacji, gdyż tylko trzy zapiski zawierają wyroki i to o różnej treści. Poza tym strona wnosząca sprawę wspierała też swoje racje innymi zarzutami, jak cudzołóstwo<sup>361</sup>. W sprawie Michała krawca z Jaworowa i Barbary z 1483 r., administrator archidiecezji lwowskiej zdecydował o rozdzieleniu stron dla uniknięcia większego zagrożenia<sup>362</sup>. Konsystorz wrocławski w 1422 r. kazał zaś Jakubowi z Sędzina i Święchnie trwać w związku, zabezpieczając życie męża poręczeniem ojca kobiety i kaucją<sup>363</sup>. W sprawie Macieja z Szamotuł i Agnieszki z 1513 r. sąd w Poznaniu po odebraniu od kobiety przysięgi, że nie planowała otrucia, lecz starała się tylko zapewnić miłość męża (*dilectio maritalis*), polecił pod karą ekskomuniki nie zrywać małżeństwa<sup>364</sup>.

Impotencja męża oraz obawa o zdrowie i życie są popularnymi przyczynami zabiegów o separację, lecz pojawiają się też i inne. Piotr Zawarty opuścił swoją żonę, z którą żył

<sup>356</sup> *Cracovia artificum. Supplementa*, t. IV, zap. 317.

<sup>357</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 487, zap. 1676, zap. 1691, zap. 1709, zap. 1833, zap. 1835; t. III: zap. 291, zap. 463, zap. 600; *Praktyka w sprawach...*, zap. 126; *Acta officii*, t. I, zap. 192; t. II: zap. 1500, zap. 1885, zap. 1929.

<sup>358</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 487, zap. 1676, zap. 1691, zap. 1709, zap. 1833; t. III: zap. 291, zap. 463, zap. 600; *Praktyka w sprawach...*, zap. 126; *Acta officii*, t. I, zap. 192; t. II: zap. 1500, zap. 1885, zap. 1929.

<sup>359</sup> AIE t. II, zap. 1835.

<sup>360</sup> *Acta officii*, t. II, zap. 1885.

<sup>361</sup> AIE t. II: zap. 1709, zap. 1833, zap. 1835; t. III: zap. 291, zap. 600; *Acta officii*, t. II: zap. 1500, zap. 1885.

<sup>362</sup> *Acta officii*, t. I, zap. 192.

<sup>363</sup> AIE t. III, zap. 463.

<sup>364</sup> *Ibidem*, t. II, zap. 1676.

sześć lat i spłodził trójkę dzieci, gdyż została wcześniej skazana przez sąd świecki na śmierć za czary. Chociaż wyroku nie wykonano, mąż już nie ufał żonie. Kobieta postanowiła w 1430 r. sędownie domagać się powrotu męża, który twierdził jednak, że obawia się o swoją cześć i życie. Sąd poznański uznał węzeł małżeński za rzecz nadrzędną i nie przystał na prośbę Piotra<sup>365</sup>.

Z kolei w 1476 r. przed sądem w Krakowie odbył się dość dziwny proces. W aktach znajduje się wyrok, nakazujący Andrzejowi Snopkowi z Wodzisławia nadal żyć z żoną Katarzyną, mimo że miewa ona demoniczne nawiedzenia. Mąż miał obowiązek wspierać ją i pomóc wypełnić pokutę nałożoną dla pozbycia się wizji. Uzasadniając decyzję, stwierdzono, że kobieta przynależna jest mężczyźnie, a nie demonowi (*ipsa mulier viro quam demoni adhereret*)<sup>366</sup>. Nie wiadomo, czy Katarzyna sama powodowała wizje, czy wywołał je ktoś inny. Wzmianka o pokucie może sugerować pierwsze rozwiązanie, aczkolwiek w aktach nie ma wyjaśnienia.

We wszystkich sprawach małżeńskich czary pojawiały się zawsze jako uzasadnienie starań o unieważnienie ślubu. Celem rozprawy nie było więc ukaranie winnych, tylko stwierdzenie, czy fakt działania magii — z trucicielstwem włącznie — jest wystarczającym powodem do separacji. Okazuje się, że konsystorze dość rzadko udzielały na tej podstawie rozvodu, uważając małżeństwo za najwyższą wartość.

### Proces o infamię

Proces o zniesławienie był zawsze procesem prywatnym. Z czarami w sprawie o infamię spotykamy się 9 razy<sup>367</sup>. Kiedy przysporzenie złej sławy wiązało się z konkretnym oskarżeniem o czary, sytuacja mogła okazać się groźna, bowiem *fama* często wystarczała do wszczęcia przeciw danej osobie śledztwa z urzędu. Jeśli więc ktoś sam w porę nie zabiegał o oczyszczenie, istniało ryzyko, że trafi przed sąd. Czasem jednak nazwanie kogoś czarownikiem mogło być tylko rodzajem obelgi, nie niosącej ze sobą głębszych treści.

Zwykłe obelgi znajdujemy w sprawie opisującej konflikt Stefana plebana z Kościejowa z miejscowym młynarzem Janem. W 1497 r. pleban oskarżył młynarza przed sądem we Lwowie o pobicie oraz publiczne znieważenie słowami (*verbis turpibus*), przez nazwanie *deceptorem et maleficum hominem*<sup>368</sup>. Pierwsza inwektywa oznacza oszusta, zaś drugą można tłumaczyć jako czarownika bądź też złochnicę. Nie wiadomo, w jakim kontekście słowa padły, lecz celem z pewnością nie było wskazanie na plebana jako na osobę zajmującą się magią, lecz obraza.

<sup>365</sup> Ibidem, t. II, zap. 1016.

<sup>366</sup> *Praktyka w sprawach...*, zap. 192.

<sup>367</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 1275, zap. 1373, zap. 1726, zap. 1809; t. III, zap. 892; *Acta officii*, t. I: zap. 491, zap. 2150, zap. 2200; t. II, zap. 1745.

<sup>368</sup> *Acta officii*, t. II, zap. 1745.

Część zapisek podaje, o jakie czynności pomówiono daną osobę. Katarzyna z Długiej Gośliny została przez plebana Jakuba publicznie nazwana heretyczką, gdyż miała zaklinać i bluźnić eucharystii<sup>369</sup>, dlatego też w 1474 r. przed sądem w Poznaniu domagała się odszkodowania i odwołania pomówienia<sup>370</sup>. Takie same żądania postawiła w 1528 r. przed konsystorzem poznańskim Barbarze Szafrancewie Katarzyna Dokowska z Chwaliszewa, nazwana w obecności wielu ludzi czarownicą (*incantatricem et veneficam mulierem*) zaklinającą za pomocą krucyfiks<sup>371</sup>. Wydaje się, że była to obelga. Pomówienie rzucono w oczy (*ad faciam*), a towarzyszyło mu podrapanie twarzy<sup>372</sup>. Mogło być to więc eskalacją kłótni kobiet.

Fragmencem konfliktu sąsiadek są też wzajemne oskarżenia Katarzyny Śmigielskiej z Krobii i Anny Wroninki z Kołaczkowic. Sprawę do sądu poznańskiego wniosła w 1519 r. Katarzyna, która domagała się rekompensaty finansowej i odwołania infamii, twierdząc, że została nazwana czarownicą (*incantatricem et veneficiis utentem*), przygotowującą śmiertelną truciznę dla Anny. Obie panie potraktowały się też mianem cudzołóżnic, podając okoliczności tychże grzechów. Wskutek pomówienia o cudzołóstwo ze strony Katarzyny, Anna została pochwycona przez władze miejskie Krobii, przebywała dwa dni w więzieniu, a następnie została karnie wydalona z miasta. Wdając się w spór z Katarzyną przed sądem poznańskim, powtórzyła wszystkie zarzuty wobec powódki, łącznie z trucicielstwem, a także domagała się zadośćuczynienia za krzywdy<sup>373</sup>. Brak dalszych zapisek utrudnia ocenę wiarygodności wzajemnych oskarżeń, lecz zdarzenia wydają się dość prawdopodobne. Można przypuszczać, że Katarzyna udała się do sądu, by wyprzedzić pozew Anny, inaczej mogłaby być sądzona za czary.

W Gdańsku sprawę przeciw sołtysowi Piotrowi wszczęła w 1477 r. Anna, być może właśnie po to, by zapobiec własnemu oskarżeniu. Piotr i jego żona mieli pomówić powódkę o różnego rodzaju czary (*imposuissent sibi incantationem et augurium, divinationem, maleficium, nigromantiam et quod esset divinatrix*)<sup>374</sup>. Już samo zestawienie listy pojęć sugeruje, że nie chodziło o ujawnienie jakichś konkretnych praktyk Anny. Użyto różnych słów wzbudzających skojarzenie z magią. Kobieta utrzymywała, że jest niewinna i może to udowodnić. Zamiar oczyszczenia się przy pomocy dwóch osób<sup>375</sup> świadczy o obawie przed wykorzystaniem pomówień w sądzie. Prócz odzyskania sławy Anna nie oczekiwała żadnej rekompensaty.

<sup>369</sup> Por. AIE t. II, zap. 1373: „— in publica audientia appellavit eam hereticam, dicens, quod faceret incantaciones et quod blasphemaret sacramentum”.

<sup>370</sup> Ibidem.

<sup>371</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1809: „Quod ipsa imagine Crucifixi deberet incantaciones facere alias czarowacz”.

<sup>372</sup> Por. ibidem: „Ibique manu violenta ipsam in facie discerpit alias zdrapala”.

<sup>373</sup> Ibidem, t. II, zap. 1726.

<sup>374</sup> Ibidem, t. III, zap. 892.

<sup>375</sup> Ibidem.

Niektóre publiczne pomówienia o czary faktycznie miały czasem negatywne konsekwencje. Piotr dzwonnik z Sarbinowa, wskutek oskarżenia przez Bartłomieja Kwaśnego, człowieka świeckiego, o wynoszenie z kościoła krzyżma do celów magicznych, został odsunięty od służby i skazany na zapłatę 4 grzywien. Przed konsystorzem poznańskim w 1457 r. dochodził swoich praw, żądając zadośćuczynienia<sup>376</sup>. Barbara z miasta Szczerec, na wniosek plebana Mateusza, który pozbawiając ją czci nazwał czarownicą (*incantatrix*), została pochwycona przez rajców i wtrącona do więzienia. Jej mąż stwierdził przed konsystorzem lwowskim w 1488 r., że nie zasłużyła na takie potraktowanie i domagał się rekompensaty pieniężnej<sup>377</sup>. Prawdopodobnie kobieta w trakcie rozprawy przebywała nadal w więzieniu, skoro w jej imieniu występował mąż, nie wspominając ani o uwolnieniu żony, ani o tym, ile czasu była więziona. Pleban Paweł z Buska natomiast sam wymierzył karę kościelną — pokutę publiczną, od której, już po fakcie, odwoływała się we Lwowie w 1488 r. Katarzyna z Buska. Kobieta została przez pozwanego ekskomunikowana publicznie, w kościele w czasie mszy. Poprosiła o zadośćuczynienie we florenach, co ciekawe — nie żądając publicznego odwołania infamii. Katarzyna stwierdziła, że została potraktowana jak *publica malefica*<sup>378</sup>. W świetle prawa kanonicznego Paweł postąpił prawidłowo<sup>379</sup>. Okazuje się jednak, że cała sprawa miała dodatkowe okoliczności, pozwalające sądzić, że działania plebana nie były zwykłą troską duszpasterską, lecz wynikały z prywatnych porachunków. Kobieta zarzuciła plebanowi, że był w posiadaniu pewnych cennych przedmiotów należących do niej. Paweł zaprzeczył, być może nie chcąc stracić kosztowności, i było to początkiem sporu<sup>380</sup>. Pleban Mikołaj z Sokolnik nie odważył się, co prawda, posunąć tak daleko, by nałożyć pokutę publiczną, ale nie omieszkał ogłosić z ambonny, że Katarzyna Paszkowa jest czarownicą i podejrzaną kobietą (*eam esse maliciosam incantatricem et suspectam mulierem*). Dotknięta tym kobieta oszacowała swoją krzywdę w pieniądzu oraz poprosiła w 1483 r. sąd we Lwowie, by zmusić plebana do odwołania pomówienia<sup>381</sup>.

Wśród omówionych spraw są 4 przypadki zniesławienia świeckiego przez duchownego, 4 świeckiego przez świeckiego i 1 duchownego przez świeckiego. Świeckimi ofiarami pomowień przeważnie były kobiety: 2 chłopki i 5 mieszczek, a sprawcami najczęściej plebani. W sporze dwóch świeckich często kłócili się sąsiedzi. Szkodę wyliczono 8 razy. Kwoty są różne, zależnie od okoliczności i konsekwencji.

Tabela zawiera zestawienie osób pomówionych i szacowaną przez nich wartość krzywd.

<sup>376</sup> Ibidem, t. II, zap. 1275.

<sup>377</sup> *Acta officii*, t. I, zap. 2200.

<sup>378</sup> Ibidem, t. I, zap. 2150.

<sup>379</sup> Por. *Statuta synodalia Gnesnensis provinciae*, s. 248; por. rozdział: *Pozew w procesie z urzędu*.

<sup>380</sup> *Acta officii*, t. I, zap. 2150.

<sup>381</sup> Ibidem, t. I, zap. 491.

TABELA NR 4. Powodowie i pozwani w sprawach o infamię wraz z oszacowaną wartością szkód

Rok, diecezja	Ofiara	Sprawca	Kwota	Okoliczności, konsekwencje	Nr zapiski
1474 Diecezja poznańska	Świecki chłopka	Duchowny pleban	100 fl.	Publiczne nazwanie heretyczką i bluźniercą	AIE t. II, zap. 1373
1483 Archidiecezja lwowska	Świecki mieszczka	Duchowny pleban	10 grz. + koszty	Ogłoszenie czarownicą z ambony	<i>Acta officii</i> , t. I, zap. 491
1488 Archidiecezja lwowska	Świecki mieszczka	Duchowny pleban	100 fl. węg.	Zmuszenie do pokuty publicznej oraz nieoddanie cennego depozytu	<i>Acta officii</i> , t. I, zap. 2150
1488 Archidiecezja lwowska	Świecki mieszczka	Duchowny pleban	100 fl.	Wtrącenie do więzienia miejskiego	<i>Acta officii</i> , t. I, zap. 2200
1519 Diecezja poznańska	Świecki mieszczka	Świecki mieszczka	50 grz.	Oskarżenia o cudzołóstwo i trucicielstwo	AIE t. II, zap. 1726
1528 Diecezja poznańska	Świecki mieszczka	Świecki mieszczka	10 grz.	Kłótnia — podrapanie twarzy i oskarżenie o czary krzyżem	AIE t. II, zap. 1809
1477 Diecezja wrocławska	Świecki chłopka	Świecki soltys	Brak	Pomówienie o różnego rodzaju praktyki magiczne bez szczegółów	AIE t. III, zap. 892
1457 Diecezja poznańska	Świecki, lecz na służbie Kościoła (dzwonnik)	Świecki	100 grz.	Kara — odsunięcie od służby w kościele i 4 grz.	AIE t. II, zap. 1275
1497 Archidiecezja lwowska	Duchowny pleban	Świecki młynarz	100 fl. <sup>382</sup>	Wyzwiska i pobicie	<i>Acta officii</i> t. II, zap. 1745

<sup>382</sup> Kwota ma zostać wypłacona w następującej formie: por. *ibidem*, t. II, zap. 1745: „— — tres ferrones census retenti de taberna pro tribus quartalibus anni, item petit ab eo decim octo grossos et quatuor obolos pro tritico sibi iam dudum vendito residue solutionis, item petit ab eo medium

Dla wszystkich 9 spraw o infamię zachował się tylko 1 wyrok. Jest to decyzja w sprawie Katarzyny Paszkowej i plebana Mikołaja. Kobieta zażądała od pozwanego 10 grzywien, opłaty kosztów procesowych (*litis expensa*) i odwołania zniesławienia. Pleban wszystkiemu zaprzeczył, nie zgadzając się na zadośćuczynienie. Mimo to sędzia, bez zarządzenia postępowania dowodowego, nakazał odwołać pomówienia publicznie z ambony w czasie kazania niedzielnego<sup>383</sup>. Sprawa odszkodowania w pieniądzu została pominięta.

Dzięki powyższym zapiskom można stwierdzić, że publiczne nazwanie kogoś czarownicą było uznawane za pozbawienie go dobrej sławy, a także, co gorsza, mogło powodować dalsze konsekwencje dla osoby pomówionej. Stąd próby sądowego oczyszczenia się z niesławy, które mogą zabezpieczyć przed ewentualnym pozwaniem w przyszłości o czary, a także pomóc w uzyskaniu — zawsze przydatnej — finansowej rekompensaty.

### Czary jako zarzut dodatkowy pojawiający się w trakcie procesu

W wielu sprawach problem czarów pojawił się poza głównym nurtem oskarżenia, a nawet czasem zupełnie przypadkowo. Chociaż nie są to więc procesy o czary, dają pewien obraz traktowania praktyk magicznych, przede wszystkim przez urzędników konsystorza.

Konsystorz gnieźnieński, rozstrzygający w 1419 r. spór prywatny między chłopką Małgorzatą a Wojciechem plebanem z Kwieciszewa, nie uznał faktu uprawiania czarów przez powódkę za okoliczność ograniczającą jej zdolność procesową. Pełnomocnik plebana próbował zwolnić pozwanego od konieczności odpowiedzi na zarzuty właśnie pod pretekstem, że kobieta nie była wypowiedana, nie przyjmowała komunii, a także doniesiono władzy świeckiej, że czarowała. Mimo to oficjal polecił kontynuować sprawę<sup>384</sup>.

Niestety, nie ma zakończenia sprawy z 1435 r., toczonej przed sądem w Poznaniu, w której Marcin minister kościoła w Mokrym Miechorzewie skarżył Jadwigę żonę pastuszka z Chraplewa o zniesławienie. Kobieta posądziła go o kradzież pieniędzy z puszki w kościele, więc domagał się rekompensaty finansowej za poniesione straty moralne. O czarach wspomina dopiero dobrowolnie mąż pozwanej, odpowiadający w jej zastęp-

---

truncum siliginis et totidem avene pro decima missalium, quem fideiussit pro kmethone Kuthlacz ad festum sancti Martini retentum et preteritum provenientem, petens ad solvendum compelli”.

<sup>383</sup> Por. ibidem, t. I, zap. 491: „— — quod idem dnus Nicolaus ipsam Katherinam coram marito et dicte ville Sokolnyky vicinis kmethonibus et in ambona ecclesie sue prefate manifeste expurgare debet infra sermonem dominico die proximo, quod nichil de ipsa Katherina male scit, sed omne bonum, dicens eam esse honestam, venustam, deificam conthoralem mariti sui et dignam seu similem vicinis suis”.

<sup>384</sup> Por. AIE t. II, zap. 147: „— — ex adverso Romanus dixit ei non esse respondendum ex eo, quod ipsa iuxta sanctiones canonicas non est confessa nec communicavit et facit sortilegia, ipsam de hoc denunciando dno locumtenenti; et tandem dominus mandavit respondere”.



stwie na oskarżenie, twierdząc, że żona poznała tożsamość złodzieja dzięki wróżbom wykonanym za pomocą chleba i wody<sup>385</sup>. Wydawałoby się, że mąż powinien obawiać się ujawnienia profesji żony, była ona bowiem zawodową wróżbitką. Inaczej nie szukałaby sprawcy przestępstwa, które jej osobiście nie dotknęło. Musiała mieć też poważanie, skoro jej oskarżenie traktowano poważnie. Oficjał polecił kobiecie stawić się osobiście, lecz nic nie wskazuje na to, by planował nowy proces z urzędu. Sądowi zależało tylko na rozwiązaniu sprawy infamii, a nawet Marcin nie wpadł na pomysł pozwania o czary.

W obu przypadkach sprawa czarów, mimo mocnych dowodów, nie zainteresowała w najmniejszym stopniu konsystorza i nie została uwzględniona w formalnych zarzutach. W aktach znajdują się również sprawy, w których kwestia praktyk magicznych stanowiła część właściwej materii procesowej, ale była jej drugorzędny elementem. Tak było w sprawie Henryka z Brzegu, zwanego astrologiem, korzystającego z pomocy demonów dla osiągnięcia korzyści materialnych, a sądanego w Krakowie ok. 1429 r. głównie za herezję husycką<sup>386</sup>. W sprawie Jana plebana z Nieramic (1476 r., konsystorz w Wieluniu) przeciw Maciejowi karczmarzowi wiejskiemu powód podawał szereg różnych krzywd, jakie go spotkały: pobicie, publiczne znieważenie słowne, uszkodzenie bydła, ośmieszenie kucharki, a także zaklinanie przez żonę karczmarza przy drzwiach wejściowych do domu, dla przejęcia korzyści materialnych z hodowli bydła. Przy czym plebanowi nie chodziło o ukaranie karczmarki za magię, lecz o uzyskanie kwoty pieniężnej za poniesione szkody. I tak też potraktował to sędzia<sup>387</sup>. Inny pleban, Jan z Brańska, w procesie z 1473 r. przed sądem plockim, dołączył oskarżenie o leczenie gorączki inkantacjami do całej serii zarzutów przeciw Stanisławowi Kuropatwie kapłanowi z Dobrzynia: pobicia, znieważenia słownego, działania na rzecz śmierci powoda, nieoddania dziesięciny snopowej. Tym razem sędzia, biskup–elekt plocki, potraktował sprawę na tyle poważnie, aby wezwać prezbitera na posiedzenie kapituły wraz z jego instrumentami magicznymi<sup>388</sup>. Różnica może wynikać z osoby sprawcy, gdyż każdego rodzaju niesubordynację duchownego, w dodatku kapłana, biskup musiał karać. Szczególnie, jeśli był nowym ordynariuszem i chciał zrobić na podwładnych jak najlepsze wrażenie.

O wiele poważniej przedstawił w 1490 r. przed sądem we Lwowie oskarżenie o trucicielstwo Jan Krispus, pleban we wsi Prusy, choć przytoczył je jako ostatnie. Główny zarzut obejmował liczne pomówienia i wyzwiska wobec krewnej powoda, których dopuścić się miała w jego domu Katarzyna, żona Szymona. Jan domagał się rekompensaty finansowej, ale na tym nie poprzestał. Poprosił też, ze względu na groźby otrucia, o kaucję zabezpieczającą życie<sup>389</sup>.

<sup>385</sup> Ibidem, t. II, zap. 1062.

<sup>386</sup> *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176, por. wyżej, s. 52.

<sup>387</sup> AIE t. II, zap. 845.

<sup>388</sup> Ibidem, t. III, zap. 109.

<sup>389</sup> Por. *Acta officii*, t. II, zap. 252: „Item quod eadem Katherina recepit velamen pro suo precio, ut toxicum, quo cominata est, inficere aut ministrare non deberet, petens eandem ad securitatem vite caucione constringi”.

Na podstawie przytoczonych spraw można wnioskować o nikłym zainteresowaniu przypadkami uprawiania czarów, które zostały ujawnione przypadkowo przed sądem. Interesujący jest już sam fakt, że w sytuacji włączenia do procesu — w dowolnej innej sprawie — epizodu o uprawianiu czarów przez jedną ze stron, nawet w przypadku, gdy możliwe było przedstawienie dowodów, oficjał nie zmieniał kwalifikacji czynów i zakresu rozprawy. Co prawda, nie można było w trakcie procesu przekształcić treści oskarżenia, lecz konsystorz, zgodnie z prawem, winien zająć się sprawą dogłębniej i wszcząć nową procedurę z urzędu<sup>390</sup>.

### Wzmianka o praktykach magicznych osób nie będących stroną procesową

Podobnego działania należałoby oczekiwać od konsystorza w przypadkach, gdy w treści zeznań pojawiły się wzmianki o czynieniu czarów przez osoby nie będące stronami procesu, tj. świadków albo osoby trzecie, pełniące rolę doradców lub współników. W przypadku osób stawiających się przed sądem w innej sprawie, oficjał miał spore ułatwienie: imię z miejscem zamieszkania. Większe trudności sprawiało z pewnością sprowadzenie do konsystorza postaci nieznannej. Powstaje pytanie, czy jednak sąd robił coś w tym kierunku, by ścigać z urzędu przypadki czarów, o których pewne informacje już uzyskał.

Całkowicie nieznanne i bezimienne pozostały kobiety będące wykonawczyniami czarów w 5 sprawach<sup>391</sup>. W przypadku staruszki z Waliszewa (*vetula de Valiszewo*) dla sądu nie miało to znaczenia, gdyż surowa kara za zakazane praktyki została już wymierzona przez władze miejskie. Kobietę spalono na polu za miastem i dopiero pośmiertnie została odnotowana w aktach kościelnych, przy okazji sprawy przed sądem poznańskim z 1511 r.<sup>392</sup> Ukarana, choć samowolnie, została również czarownica ze sporu przed kapitułą gnieźnieńską Jakuba kustosa z Mikołajem dziedzicem z Międzylesia (1413 r.), ponieważ sam pozwany obciął jej nos<sup>393</sup>. W stosunku do innych osób konsystorz nie próbował wyciągnąć konsekwencji. Pewna kobieta z patrycjatu poznańskiego (*domina Poznanie*), której tożsamość musiała być jasna dla uczestników procesu z 1513 r., nie została w zapisce nawet nazwana po imieniu. Z jej doświadczeń w dziedzinie magii korzystała Agnieszka żona szewca z Szamotuł, strona w sprawie małżeńskiej, wzorująca się na rytuałach, które podejrziała, pełniąc u niej służbę<sup>394</sup>. Chodziło tu jednak o magię miłosną, wzbudzającą uczucia, więc teoretycznie nieszkodliwą i wykonywaną na własny użytek w domowym zaciszu. Liczącej się w Poznaniu pani z patrycjatu nie opłacało się pewnie nikomu za takie drobne przewinienia ścigać sędownie, gdyż i tak znalazłaby

<sup>390</sup> Por. rozdział: *Pozew w procesie z urzędu*.

<sup>391</sup> Sprawy: AC t. I, zap. 1507; AIE t. II: zap. 1660, zap. 1676, zap. 1691, zap. 1835.

<sup>392</sup> AIE t. II, zap. 1660.

<sup>393</sup> AC t. I, zap. 1507.

<sup>394</sup> AIE t. II, zap. 1676.

ona wielu poręczycieli niewinności. Więcej uwagi powinien poświęcić sąd poznański postaci mieszcanki z Szamotuł, wspomnianej w sprawie z 1514 r., która przyjęła zlecenie od Agnieszki Maniewy na wykonanie śmiertelnej trucizny dla męża. Transakcja nie doszła wprawdzie do skutku, ale tylko z powodu pośpiechu żony<sup>395</sup>. Ta nieznaną kobietą stanowiła znacznie poważniejsze zagrożenie, zarówno dla życia, jak i dla wiary wielu ludzi, ponieważ prowadziła działalność stałą, zawodową, czerpała z niej korzyści materialne i mogła mieć wielu klientów. Z fachowych porad innej czarownicy (*ex instructione cuiusdam incantatricis, incantabat cum quadam muliere*) korzystała zdaniem świadków mieszcanka poznańska Bogumiła, aby sprowadzić chorobę na męża Andrzeja (1532 r., sąd poznański)<sup>396</sup>. Nie wiadomo, czy instrukcje zostały przekazane prywatnie, czy sprzedane w ramach usługi. Nie ma jednak żadnych dowodów na zainteresowanie sądu tymi postaciami.

Nie ma też w aktach wzmianek mówiących o pociągnięciu do odpowiedzialności trzech innych osób, odnotowanych tym razem z imienia. Pierwszym człowiekiem był Piotr Medyk, który wspólnie z Agnieszką Maniewą przyczynić się miał do trucia jej męża, ale nie był on właściwie czarownikiem — substancję toksyczną przygotowywał wedle sztuki medycznej<sup>397</sup>. Katarzynie Śmigielskiej z Krobi pomocy w wykonaniu trucizny udzielić miał duchowny altarysta Wojciech z Krobi, aczkolwiek uznano rzecz za pomówienie i dla oczyszczenia się sama Katarzyna wszczęła w 1519 r. przed konsystorzem poznańskim proces o infamię<sup>398</sup>. Trzecią osobą jest służąca plebana w Wyszku, na temat moralności którego toczył się w Płocku w 1501 r. proces (*super vita, moribus et continencia*). Świadkowie zgodnie twierdzili, że kobieta była czarownicą (*incantatrix et divinatrix*), zaklinającą głównie bydło. Wiadomo, że nazywała się Małgorzata Błędna (*Blandna, Blanthna*), skoro jednak nie pracowała już u plebana<sup>399</sup>, raczej nie udałoby się ustalić miejsca jej pobytu.

Dziwić może natomiast brak zainteresowania sądu osobą Małgorzaty z Piasków (*de arenis*) z Poznania, zeznającej w 1532 r. w sprawie małżeńskiej kramarza Andrzeja i jego żony Bogumiły. Kobieta sama zeznała, że została przyprowadzona przez żonę do chorego męża, u którego dzięki swojej wiedzy z dziedziny magii, rozpoznała objawy zaczarowania<sup>400</sup>. Małgorzata była znachorką, tzw. *antiqua mulier*, którą polecili wezwać sami medycy<sup>401</sup>. Jest to typ zawodowej „baby” wykonującej różne usługi, w tym lecznicze, która w dodatku sama przyznała się do swojej profesji. Konsystorz poprzestał na przesłuchaniu jej tylko w takim charakterze, w jakim została wezwana na rozprawę, czyli świadka.

<sup>395</sup> Ibidem, t. II, zap. 1691.

<sup>396</sup> Ibidem, t. II, zap. 1835.

<sup>397</sup> Ibidem, t. II, zap. 1691.

<sup>398</sup> Ibidem, t. II, zap. 1726.

<sup>399</sup> Ibidem, t. III, zap. 202.

<sup>400</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1835: „Intellexit testis ex ipsa experientia, quam habet in talibus rebus, ipsum esse incantatum et incantationibus destructum”.

<sup>401</sup> Por. ibidem: „Consulerunt medici, ut mulieres antiquas super tali dolore capitis consuluerit”.

Przytoczone przykłady stanowią potwierdzenie tezy, że urzędnicy sądów kościelnych nie byli wcale gorliwymi śledczymi, tropiącymi zgodnie z przepisami wszelkie ślady zabobonu i bezbożnych praktyk magicznych. Co więcej, nawet w przypadku, gdy grzesznik, potencjalnie szkodliwy dla całej społeczności, sam znalazł się w zasięgu ich jurysdykcji, nie spieszyli się zbyt z wymierzaniem kary. Do sprawy podchodzili z rozwagą.

### Nazewnictwo dotyczące czarów występujące w aktach sądowych

Istotnym zagadnieniem jest zastosowanie w aktach pojęć określających językiem prawniczym działania związane z czarami, zarówno w procesach wytoczonych bezpośrednio o praktyki magiczne, jak i w innych sprawach. Zarzuty były spisywane po łacinie, na bazie słownictwa znanego urzędnikom sądowym<sup>402</sup>, pochodzącego z prawa kanonicznego<sup>403</sup>. Powstaje tym samym problem, ile mogły mieć wspólnego zamieszczone w aktach pojęcia z zakresu teologii i prawa z zabobonnymi czynnościami faktycznie wykonywanymi przez osoby, które przeważnie nie znały się w ogóle na przepisach prawnych i z pewnością stosowały na co dzień własne nazewnictwo *in vulgari* dla swoich praktyk.

Czasem zapiska zaczyna się formalnym opisem typu sprawy: *inquisicio super sortilegio*<sup>404</sup>, *ariollationum et veneficiorum publice*<sup>405</sup>, *ad propositiois occasione divinationum, ex officio citatus artem alchemie*<sup>406</sup>, *delata de heretica pravitate*<sup>407</sup>, *in causa incantationis*<sup>408</sup>. Tylko raz postanowiono zacytować zarzut *in vulgari* w sprawie wróżbiarki Doroty Zakrzewy (1476 r., Poznań), której zapiska ma swoisty tytuł: *Wieszczą baba Zakrzewa, scilicet czary*<sup>409</sup>.

Poniżej znajduje się zestawienie wszystkich używanych w aktach sądowych pojęć opisujących różnego rodzaju praktyki magiczne, wraz z częstotliwością występowania słownictwa. Tabela zawiera określenia zamieszczone we wszystkich omawianych sprawach, z zaznaczeniem tych, w których czary są zarzutem głównym.

<sup>402</sup> Por. rozdział: *Przepisy prawne stanowiące podstawę prowadzenia procesów o czary*.

<sup>403</sup> Por. rozdziały: *Kara za grzechy — czary w prawie kanonicznym do końca XII wieku oraz Prawo kościelne obowiązujące w późnym średniowieczu w kwestii czarów*.

<sup>404</sup> AIE t. II, zap. 465.

<sup>405</sup> Ibidem, t. II, zap. 1837.

<sup>406</sup> Ibidem, t. II, zap. 1603.

<sup>407</sup> Ibidem, t. II, zap. 1477.

<sup>408</sup> Ibidem, t. III, zap. 897.

<sup>409</sup> Ibidem, t. II, zap. 1389.

TABELA NR 5. Częstość występowania w aktach słownictwa określającego różnego rodzaju praktyki magiczne oraz praktyki im pokrewne i łączone w materiale źródłowym z czarami — zestawienie na bazie wszystkich zapisek

Słownictwo w aktach	Wszystkie sprawy	Liczba	W tym o czary	Liczba
<i>Maleficium</i> <i>Malefica, maleficus</i>	AIE t. II: zap. 125, 1477, 1571 (i 1572, 1575), 1574 (i 1578), 1660, 1808; t. III: zap. 637, 892; <i>Praktyka w sprawach...</i> : zap. 129, 130; <i>Acta officii</i> , t. I, zap. 2150; t. II, zap. 1745; <i>Acta capituli Plocensis...</i> , zap. 34; <i>Cracovia artificum. Supplementa</i> , t. IV, zap. 317	14	AIE t. II: zap. 1477, 1571 (i 1572, 1575), 1574 (i 1578), 1808; t. III, zap. 637; <i>Acta capituli Plocensis...</i> , zap. 34	6
<i>Incantatio, incantare</i> <i>Incantatrix, incantator</i>	AIE t. II: zap. 221, 845, 1062, 1252, 1275, 1373, 1389, 1521, 1571 (i 1572, 1575), 1726, 1808, 1809, 1835, 1994; t. III: zap. 109, 202, 637, 892, 897; <i>Acta officii</i> , t. I: zap. 491, 2200; <i>Wypisy źródłowe...</i> , t. XII/3, zap. 1621	22	AIE t. II: zap. 221, 1252, 1389, 1521, 1571 (i 1572, 1575), 1808, 1994; t. III: zap. 637, 897; <i>Wypisy źródłowe...</i> , t. XII/3, zap. 1621	10
<i>Decantatio</i>	AIE t. II., zap. 1208	1	AIE t. II, zap. 1208	1
<i>Sortilegium</i> <i>Sortilegus</i>	AC t. I, zap. 1507; AIE t. II: zap. 147, 465, 859, 1016, 1062, 1252, 1389	8	AIE t. II: zap. 465, 859, 1252, 1389	4
<i>Divinatio, divinare</i> <i>Divinatrix</i>	AIE t. II: zap. 1389, 1571 (i 1572, 1575), 1837, 1994; t. III: zap. 202, 892	6	AIE t. II: zap. 1389, 1571 (i 1572, 1575), 1837, 1994	4
<i>Augurium</i>	AIE t. III, zap. 892	1		0
<i>Ariollatio, ariolus</i>	AIE t. II: zap. 1062, 1837; <i>Acta capituli Plocensis...</i> , zap. 193 (i 207)	3	AIE t. II, zap. 1837; <i>Acta capituli Plocensis...</i> , zap. 193 (i 207)	2
<i>Magica ars</i>	AIE t. III, zap. 553	1	AIE t. III, zap. 553	1
<i>Sacrilegium</i> (użyte wymiennie za <i>sortilegium</i> )	AIE t. II: zap. 1062, 1571 (i 1572, 1575)	2	AIE t. II, zap. 1571 (i 1572, 1575)	1
<i>Supersticiosa res</i>	AIE t. II, zap. 859	1	AIE t. II, zap. 859	1
<i>Prenosticacio</i>	AIE t. II, zap. 1252	1	AIE t. II, zap. 1252	1
<i>Scitulus futurorum</i>	<i>Acta capituli Plocensis...</i> , zap. 193 (i 207)	1	<i>Acta capituli Plocensis...</i> , zap. 193 (i 207)	1
<i>Toxicum procurare, intoxicare, intoxicator</i>	AIE t. II: zap. 487, 1676, 1691, 1709, 1726, 1833; t. III: zap. 291, 463, 600; <i>Praktyka w sprawach...</i> , zap. 126; <i>Acta officii</i> , t. I, zap. 192; t. II: zap. 252, 1500, 1885, 1929; <i>Acta captuli Plocensis...</i> , zap. 34	16	AIE t. II., zap. 487; <i>Acta capituli Plocensis...</i> , zap. 34	2

Słownictwo w aktach	Wszystkie sprawy	Liczba	W tym o czary	Liczba
<i>Venenum, veneficium venefica</i>	AIE t. II: zap. 1660, 1691, 1726, 1809, 1837; t. III, zap. 600; <i>Acta officii</i> , t. I, zap. 192	7	AIE t. II, zap. 1837	1
<i>Heretica pravitas</i>	AIE t. II: zap. 1373, 1477; t. III: zap. 241, 432; <i>Codex epistolaris...</i> , t. II, nr 176	5	AIE t. II: zap. 1477; t. III: zap. 241, 432; <i>Codex epistolaris...</i> , t. II, nr 176.	4
<i>Alchymia</i>	AIE t. II, zap. 1470 (i 1603)	1	AIE t. II, zap. 1470 (i 1603)	1
<i>Astrologus</i>	<i>Codex epistolaris...</i> , t. II, nr 176	1		0
<i>Ars nigromantica</i>	AIE t. II, zap. 1994; t. III: zap. 241, 892	3	AIE t. II, zap. 1994; t. III, zap. 241.	2
<i>Visiones et fantasmae demonum succubus</i>	<i>Praktyka w sprawach...</i> , zap. 192	1		0
<i>Ritus diabolicus</i>	AIE t. III, zap. 241, 432	2	AIE t. III: zap. 241, 432	2
<i>Coniurationes</i>	AIE t. II, zap. 221	1	AIE t. II, zap. 221	1
<i>Czari, czarowacz</i>	AIE t. II: zap. 1389, 1809	2	AIE t. II, zap. 1389	1
<i>Wieszca baba</i>	AIE t. II: zap. 1389	1	AIE t. II, zap. 1389	1

Najpopularniejszym słowem łacińskim stosowanym w aktach jest *incantare*, ze wszelkimi jego pochodnymi, tj. mianem sprawcy, zarówno płci męskiej, jak i żeńskiej, oraz produktem — inkantacjami. *Incantare*, już u św. Augustyna, we wczesnochrześcijańskich pismach superstycyjnych, a następnie w *Dekrecie* Gracjana, oznaczało czynność zaklęcia<sup>410</sup>, czyli oddziaływania wypowiedzianym słowem lub pieśnią magiczną na poddawany czarom obiekt. Nie ma żadnych wskazówek, aby podejrzewać, że pierwotne znaczenie uległo zmianie, aczkolwiek nie mamy także fragmentów zapisek wyjaśniających bliżej, co powszechnie rozumiano pod tym pojęciem. Nie zamieszczono w księgach opisu zaklęcia, zawierającego np. tekst pieśni. Idąc jednak tropem zgodności znaczenia z pierwotnym, można przypuszczać, że najczęściej spotykaną formą czarów były formułki magiczne. Wymagały od wykonawcy tylko wyuczenia się na pamięć odpowiednich fraz na odpowiednie okazje i powtarzania ich wedle znanego zwyczaju. Nie absorbowały go w takim stopniu, jak bardziej rozbudowane rytuały. Były dokonywane szybciej i bez pozostawiania potencjalnie niebezpiecznych śladów. Jednakże zwykle nie traktowano ich jako jedyne środki magiczne, stosując łącznie z innymi czynnościami lub przedmiotami. W źródłach występuje równoczesne użycie krzyża (*imagine Crucifixi deberet*

<sup>410</sup> Por. rozdziały: „*Superstitio*” w chrześcijańskim piśmiennictwie późnej starożytności i wczesnego średniowiecza — zakres pojęcia i krytyka oraz *Kara za grzechy — czary w prawie kanonicznym do końca XII wieku*.

*incantationes facere*) (1528 r., sąd w Poznaniu)<sup>411</sup> lub krzyżma (1457 r., Poznań)<sup>412</sup>, ziół i różnych innych „instrumentów” (*incantationes — — per quasdam herbas ac instrumenta alia concitabat*) (1476 r., Poznań)<sup>413</sup>, bliżej nie określonej suchej i mokrej substancji (*materia fetida liquida et sicca incantasset*) (1483 r., Gdańsk)<sup>414</sup>, czy kart z pismem (*litteris seu scripturis*) (1473 r., Płock)<sup>415</sup>. Dla syna sołtysa wsi Pyszczek inkantacje były częścią skomplikowanego rytuału, aby zdobyć bowiem uczucia kobiety, zaklinając, obchodził ją w koło z lampami i dzbanem piwa (1419 r., Gniezno)<sup>416</sup>. Małgorzata mieszcza poznańska w trakcie zaklęć wywołujących chorobę wkładała kamienie grzewcze z laźni i sól do ognia (1532 r., Poznań)<sup>417</sup>. Można było także czynić zaklęcie nad preparowaną substancją, użytą następnie do czarów, jak to miało zapewne miejsce w sprawie o obsypanie „zaklętym proszkiem” (*conspersionis pulveris incantatorio*) (1544 r., Kraków)<sup>418</sup>. Najwięcej różnorodnych środków stosował Jan Grelich, wróżący za opłatą i pragnący być może tym sposobem stworzyć wrażenie profesjonalizmu. Zaklinał słowem, znakami i przedmiotami magicznymi (1452 r., Poznań)<sup>419</sup>.

*Incantare* zostało w jednym przypadku zestawione z odpowiednikiem polskim. Rzezczonego dotyczy wprawdzie sporu o infamię, rozstrzyganego w 1528 r. przed konsystorzem poznańskim, a nie oskarżenia o czary, lecz jej akta zawierają istotne zdanie: *quod ipsa — — deberet incantationes facere, alias czarowacz*<sup>420</sup>. Polski odpowiednik — słowo „czarować” byłoby więc bezpośrednim tłumaczeniem określenia czynności zaklinania. Natomiast we wspomnianym już „nagłówku” sprawy Doroty — *Wieszczka baba Zakrzewa, scilicet czar*<sup>421</sup>, słowo „czary” jest wyraźnie skojarzone z „wieszczeniem”, czyli raczej odpowiednikiem czasownika *divinare*. Powstaje zatem pytanie, czy używano pojęcia „czary” na nazwanie wszelkiego rodzaju praktyk magicznych, ponieważ język potoczny nie umożliwiał czynienia tak subtelnych rozróżnień, jak język łaciński, czy też znajomość niuansów pojęć łacińskich zanikła, a miana znane z prawa kanonicznego traktowano jako synonimy określające wszystkie czary, których rozróżnienie i klasyfikacja *in vulgari* była dla każdego oczywista.

Pierwotne znaczenie słowa „czar” miało opisywać czynność bardzo konkretną, polegającą na wróżeniu poprzez kreślenie linii w popiele<sup>422</sup>. Nie było to więc „wieszczenie”, do którego niezbędny, prócz rytuału, był rodzaj nawiedzenia. Jako pozostałość kultu pogańskiego, pojęcie mogło rozszerzyć się w powszechnym mniemaniu na inne prakty-

<sup>411</sup> AIE t. II, zap. 1809.

<sup>412</sup> Ibidem, t. II, zap. 1275.

<sup>413</sup> Ibidem, t. II, zap. 1389.

<sup>414</sup> Ibidem, t. III, zap. 897.

<sup>415</sup> Ibidem, t. III, zap. 109.

<sup>416</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 221: „— — cum luminibus et amfora cervisie girando eam, alias obchodzancz, ei quasdam coniuraciones et incantaciones faciendo”.

<sup>417</sup> Ibidem, t. II, zap. 1835.

<sup>418</sup> *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621.

<sup>419</sup> AIE t. II, zap. 1252.

<sup>420</sup> Ibidem, t. II, zap. 1809.

<sup>421</sup> Ibidem, t. II, zap. 1389.

<sup>422</sup> A. Brückner, op. cit., s. 56, 264.

ki kojarzone z dawnymi kapłanami, także na leczenie i inne działania lub nawet przedmioty<sup>423</sup>.

Dowodem na potwierdzenie tezy o synonimicznym traktowaniu pojęć łacińskich pochodzenia antycznego jest zastosowanie w aktach słownictwa pokrewnego z *sors*, tj. czynności *sortilegium* i wykonawcy — co ciekawe tylko w rodzaju męskim — *sortilegus*. *Sortilegium* miało początkowo bardzo ograniczone znaczenie — ciągnięcie losów, głównie w celu dokonania dobrego wyboru przy wsparciu sił wyższych. Stopniowo ulegało ono zmianie, co widać w fachowej literaturze wczesnego i pełnego średniowiecza<sup>424</sup>.

Na posiedzeniu kapituły gnieźnieńskiej z 1413 r. rozstrzygano spór, w którym między innymi postawiono zarzut obcięcia nosa pewnej kobiecie. Rzeczoną miała zagrażać powodowi swoimi czarami i dlatego została w taki sposób przez pozwanego potraktowana. W zapisce pojawiło się sformułowanie: *ne fuisset per sortilegia destructus*<sup>425</sup>. Zastosowane tu znaczenie w dużym stopniu odbiega od podstawowego, gdyż z założenia posługiwanie się losami nie mogło być szkodliwe w sensie fizycznym, najwyżej tylko duchowym — ze względu na oddalanie się od Boga i zuchwałość, i to tylko dla ludzi biorących świadomie i dobrowolnie udział w przedsięwzięciu. W tym wypadku *sortilegium* ma sens tożsamy z nie wymienionym tu *maleficium*. Destrukcja jest bowiem niszczeniem zamierzonym i nakierowanym na wyznaczony obiekt. Podobnie nie można nazwać ciągnięciem losów umieszczania w kadzi — w ramach procesu warzenia piwa — palców wisielców (sprawa z 1430 r., przed sądem poznańskim)<sup>426</sup> albo ziół (sprawa z 1449 r., przed sądem gnieźnieńskim)<sup>427</sup>.

Zbliżone charakterem do antycznego losowania były wróżby (*sortilegia*) wspomnianego wyżej Jana Grelicha, odnajdującego rzeczy skradzione i zagubione przy pomocy zaklęć, przedmiotów magicznych, wskazującego magiczną różdżką odpowiednie imię z listy<sup>428</sup>, a także Jadwigi pastuszki, która czyniąc *sortilegia* chlebem i wodą, wykryła sprawcę kradzieży pieniędzy z kościoła. Co ważne, informację o czarach Jadwigi zawdzięczamy mężowi zeznającemu w 1435 r. przed konsystorzem poznańskim w imieniu pozwanej w sprawie o zniesławienie domniemanego złodzieja — Marcina ministra kościoła w Mokrym Miechorzewie. Sam powód stwierdził, że został pomówiony na podstawie zaklęć i świętokradztwa (*per incantaciones suas et sacrilegia*)<sup>429</sup>. Różnica może wynikać z niekonsekwentnego posługiwania się przez pisarza sądowego słownictwem o nieco odmiennym znaczeniu, ale kluczem może być też osoba relacjonująca czyn. Mąż Jadwigi, będący blisko z wykonawczynią, wiedział doskonale, jaki typ magii praktykowała jego

<sup>423</sup> Ibidem, s. 262 nn.

<sup>424</sup> Por. rozdział: *Stosunek Kościoła łacińskiego do czarów w średniowieczu*.

<sup>425</sup> AC t. I, zap. 1507.

<sup>426</sup> AIE t. II, zap. 1016.

<sup>427</sup> Ibidem, t. II, zap. 465.

<sup>428</sup> Ibidem, t. II, zap. 1252.

<sup>429</sup> Ibidem, t. II, zap. 1062.



zona, w przeciwieństwie do powoda, szafującego dość swobodnie znanym mu skądinąd słownictwem. Należy pamiętać też o tym, że zeznania, szczególnie kmiecia, nie zawierały skomplikowanych formuł łacińskich. Zapis określonych słów w danym kontekście był zatem sprawą pisarza konsystorza. Bardziej świadomy znaczenia pojęć zawartych w tekście oskarżenia musiał być znający łacinę Marcin, który mimo wszystko chyba pomylił nazwy *sortilegium* z *sacrilegium*.

Na podstawie przebadanych spraw nie można z pewnością stwierdzić, czy od pierwotnego znaczenia oddaliło się pojęcie *divinatio*. Przeważnie jest ono w pozwie wyliczane jednym ciągiem z innymi określeniami, bez podania charakterystyki. Drobną wskazówką odnotowano tylko w zapisce z akt sądu w Wieluniu z 1510 r., z procesu prepozyta z Krzepic, parającego się wedle oskarżenia nekromancją, a także odnajdywaniem na zlecenie rzeczy zagubionych, skradzionych oraz skarbów (*faciebat divinaciones hominibus ad eum pro furtis et amissis recursum habentibus ac etiam thezauris inveniendis*)<sup>430</sup>. Dla zdobycia potrzebnych informacji mógł „wieszczyć”, korzystając z nawiedzenia przez duchy zmarłych, ale też mógł poszukiwać potrzebnej wiedzy innymi metodami. Sprawa nie jest więc jasna. Interesujące wydaje się, że w tej grupie wyrazów, w przeciwieństwie do pokrewnych z *sors*, wykształciła się nazwa żeńska na osobę sprawcy (*divinatrix*)<sup>431</sup>, brak zaś w aktach męskiej postaci (*divinator*).

W aktach sądowych występują również inne spośród starożytnych sztuk wróżbiarskich, takie jak *ariollatio* czy *augurium*, aczkolwiek stanowią margines. Posądzenie o wykonywanie auguriów pojawia się tylko w jednej sprawie o infamię (1477 r., Gdańsk) i to w dodatku jako synonim innych znanych mniej lub bardziej działań magicznych, nagromadzonych dla spotęgowania obelgi<sup>432</sup>. Podobnie postąpiono z zarzutem *ariollatio* w sprawie o czary przeciw dwu chłopkom z Młodzieszyna — Dorocie Skoczkowej i Dorocie Durczynie (1535 r., Poznań). Instygator, może dla podkreślenia wielkości ich zbrodni, postanowił wymienić kilka określeń, bez wgłębiania się w ich znaczenie<sup>433</sup>. Jedynie wspomniana już zapiska z kapituły plockiej w kwestii dwóch lokalnych proroków łączy postać zwaną *ariolus* z kimś poznającym przyszłość (1550 i 1551 r.)<sup>434</sup>. Zbyt mało jest więc wzmianek, aby rozstrzygnąć, czy ówczesne rozumienie tych pojęć było identyczne ze starożytnym. Wydaje się to jednak mało prawdopodobne, choćby ze względu na specyfikę związanych z nim czynności wykonywanych w antycznym Rzymie. Najprawdopodobniej znaczenie musiało ulec rozszerzeniu lub nieco zatrzeć się.

Z pewnością taka sytuacja nie mogła mieć miejsca w przypadku najbardziej charakterystycznego pojęcia: *maleficium*. Występuje ono z dużą częstotliwością, plasując się

<sup>430</sup> Ibidem, t. II, zap. 1994.

<sup>431</sup> Ibidem, t. III, zap. 202 oraz zap. 892.

<sup>432</sup> Por. ibidem, t. III, zap. 892: „Imposuissent sibi incantationem et augurium, divinationem, maleficium, nigromantiam et quod esset divinatrix”.

<sup>433</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1837: „Ad propositionem occasione divinationum, ariollationum et veneficiorum”.

<sup>434</sup> Por. *Acta capituli Plocensis...*, zap. 207: „Faciunt se ariolos et scitulos futurorum, et multos homines ab illis de futuris inquirentes”.

w statystykach zaraz po inkantacjach. Budzi także najmniej wątpliwości — niezależnie od rodzaju zastosowanych praktyk magicznych wywoływało z założenia negatywne skutki. Powodowało impotencję i niezgodę między małżonkami<sup>435</sup>. Przez *maleficium* można było zniszczyć piwo z browarów — jak uczynić to miała staruszka spalona w 1511 r. w Waliszewie na podstawie wyroku sądu miejskiego<sup>436</sup>, albo zabić — jak Piotr z Jordanowic, z zapiski kapituły plockiej z 1526 r.<sup>437</sup> Także maść wykonana z nieochrzczonego chłopca, która nie jest substancją naturalną, lecz jednym z najbardziej obrzydliwych środków, jakie może sporządzić czarownik, przeznaczona była zdaniem instygatora do czynienia *maleficium* (1502 r., Poznań)<sup>438</sup>. Zupełnie inne zastosowanie znajdowały „różnorodne *maleficia*” (*multiplex malificarum pravitas*) ze sprawy Małgorzaty mieszkarki z przedmieść Poznania (1492 r.), która nie tylko leczyła choroby, ale też sprowadzała urodzaj i pomagała przy wypieku chleba<sup>439</sup>. Jest to jednak wyjątek, bowiem w większości przypadków to pojęcie jest postrzegane jednoznacznie pejoratywnie i stosowane w podobnym kontekście.

Kolejną ważną grupą słów występujących w aktach są pojęcia z zakresu trucicielstwa. Ich percepcja, nawet wśród prostej ludności, nie budzi żadnych wątpliwości. Trucizna była zawsze trucizną, kojarzoną wtedy z dziedziną magii. Łacińskie nazewnictwo jest dwojakie: pierwsza grupa pochodzi od substancji *toxicum* (*toxicum procurare, intoxicare, intoxicator*), a druga od *venenum* (*venenum procurare, veneficium, venefica*). Bardziej popularne wydają się określenia z pierwszej grupy, zawierającej odpowiedni czasownik, z której w dodatku wywiedziono miano dla mężczyzny truciciela, choć słowo *veneficus* również istnieje. Kobieta raz nazwano *venefica mulier* — co ciekawe, w jednej sprawie o infamię z 1528 r., traktując to właściwie jako synonim *incantatrix*<sup>440</sup>.

Jednoznacznie rozumiano pojęcia z kategorii uczonych sztuk magicznych, jak *alchemia*<sup>441</sup>, *nekromancja*<sup>442</sup>, *astrologia*<sup>443</sup>. Występują rzadko, ale z reguły mają właściwy sens. Wyjątkiem jest omówiona już sprawa o infamię (1477 r., Gdańsk), w której powódka skarżyła się na pomówienia o *incantacionem et augurium, divinationem, maleficium, nigromantiam*<sup>444</sup>, które miały najprawdopodobniej powiększyć niesławę, a nie wykazać fakt po-

<sup>435</sup> AIE t. II: zap. 1808, zap. 125, zap. 637; *Praktyka w sprawach...*: zap. 129, zap. 130; *Cracovia artificum. Supplementa*, t. IV, zap. 317.

<sup>436</sup> AIE t. II, zap. 1660.

<sup>437</sup> *Acta capituli Plocensis...*, zap. 34.

<sup>438</sup> AIE t. II, zap. 1574.

<sup>439</sup> *Ibidem*, t. II, zap. 1477.

<sup>440</sup> Por. *ibidem*, t. II, zap. 1809: „Ad faciam appellando ipsam incantatricem et veneficam mulierem”.

<sup>441</sup> *Ibidem*, t. II: zap. 1470, zap. 1603.

<sup>442</sup> *Ibidem*, t. II, zap. 1994; t. III: zap. 241, zap. 892.

<sup>443</sup> *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

<sup>444</sup> AIE t. III, zap. 892.

pełnienia konkretnych czynów, do których kobieta musiałaby mieć z pewnością specjalistyczną wiedzę.

Inne określenia występują w źródłach rzadziej. Są to pojedyncze przypadki, jak *ars magica* łączone z wynoszeniem hostii z kościoła i nie mające raczej nic wspólnego z magią naukową (1497 r., Włocławek)<sup>445</sup>, czy *decantatio* będące odmienną wersją inkantacji (1446 r., Poznań)<sup>446</sup>, lub *coniurationes* syna sołtysa urządzającego rytuały z piwem i lampami dla zdobycia serca dziewczyny (1428 r., Gniezno)<sup>447</sup>.

Okazuje się, że większość z używanego słownictwa powinna być raczej rozumiana we właściwy i tradycyjny sposób. Ostatecznie najczęściej wątpliwości budzą pojęcia stosowane dość często — *sortilegium* o znaczeniu z pewnością odmiennym od pierwotnego oraz nazwy rozmaitych, nierozróżnialnych najprawdopodobniej praktyk wróżebnych: *divinatio*, *ariollatio*, *augurium*. Często poszczególne określenia stosowano jako synonimy, aby spotęgować ciężar winy, albo — w przysiędze odwołującej czy oczyszczającej — zabezpieczyć się przed wszelkimi możliwymi bezceństwami z zakresu magii. Wydaje się także, że najłatwiej posługiwano się zrozumiałymi, ale także pojemnymi pojęciami *incantatio* i *maleficium*, dla nazwania różnych praktyk. Najbardziej precyzyjne było słownictwo odnoszące się do trucicielstwa.

### Odpowiedź na zarzuty

Kiedy już pozwany usłyszał ponownie w sądzie skierowane przeciw niemu zarzuty, miał obowiązek na pierwszej rozprawie na nie odpowiedzieć i w przypadku, kiedy uznawał zasadność skargi i akceptował żądania powoda, zawierano ugodę kończącą sprawę. W sytuacji sprzeciwu dochodziło do zawiązania sporu (*litis contestatio*)<sup>448</sup>. W razie zlekceważenia terminu i nieobecności w sądzie albo braku odpowiedzi na skargę, sąd mógł uznać pozwanego za stawiającego opór (*contumax*), co wiązało się z dalszymi konsekwencjami, także prawnymi, w tym możliwością wydania zaocznie niekorzystnego wyroku albo nałożenia klątwy kościelnej<sup>449</sup>.

Groźbą orzeczenia kontumacji straszył instygator oskarżonych w sprawie z urzędu o alchemię — Kacpra bakalarza altarystę i Macieja (1491 r., Poznań)<sup>450</sup>. Za niestawiającego się i „opornego” mógł zostać uznany też Marcin Peszel z małżeńskiej sprawy rozwodowej z 1498 r., jeśli nie zdecydowałby się usprawiedliwić nieobecności

<sup>445</sup> Ibidem, t. III, zap. 553.

<sup>446</sup> Ibidem, t. II, zap. 1208.

<sup>447</sup> Ibidem, t. II, zap. 221.

<sup>448</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 346 n.

<sup>449</sup> Ibidem, t. II, s. 417; por. *Wypisy źródłowe...*, t. IV, s. XXIX.

<sup>450</sup> Por. AIE t. II, zap. 1470: „— — mgr. Ambrosius de Poznania instigator Officii.. produxit articulos in scriptis, petens mandari responderi alias pronunciarum contumaces”.

i wreszcie pojawić w sądzie lwowskim z obiecany prokuratorem<sup>451</sup>. Orzeczono kontumację, kiedy Jadwiga z Morownicy, pozwana z urzędu o czary, nie przysłała w 1497 r. na sprawę do sądu w Poznaniu. Po odczekaniu zwyczajowej godziny nazwano ją „oporną”<sup>452</sup>.

Osoby odpowiadające na zarzuty nie musiały czynić tego osobiście. Istniała prawna możliwość wyznaczenia w zastępstwie strony procesowej pełnomocnika — prokuratora, która dotyczyła zarówno pozwanego, jak i powoda. Prokurator był osobą związaną z konsystorzem i wykazującą się dużo lepszą znajomością prawa niż strony procesu<sup>453</sup>. Dlatego czasem korzystano z jego fachowej pomocy. Pełnomocnik tylko oskarżonego występuje w trzech sprawach<sup>454</sup>, natomiast powoda w dwóch<sup>455</sup>. W dwóch kolejnych sprawach mamy do czynienia z ustanowieniem prokuratorów przez obie strony<sup>456</sup>. Instytucja prokuratora była praktykowana w sprawach prywatnych, ale nie tylko przez osoby świeckie, nie mające z reguły orientacji w prawie. Zdarza się też, że na pełnomocnika decydowali się duchowni<sup>457</sup>.

W procesach z urzędu konieczność osobistego stawiennictwa w sądzie traktowano znacznie poważniej. Często pozwany miał obowiązek odpowiadać na zarzuty po złożeniu osobistej przysięgi na krzyż (*iuramentum corporale*), potwierdzającej prawdomówność<sup>458</sup>.

W sytuacji zawiązania sporu sędzia polecał stronom udokumentować swoje racje. Następną fazą procesu to postępowanie dowodowe odbywające się w wyznaczonym terminie.

<sup>451</sup> Por. *Acta officii*, t. II, zap. 1885: „— — Ideo petit ab eo separari, probare premissa intendens in contumaciam partis non comparentis. Presentibus. Et ibidem rediit reus principalis et constituit suum legitimum procuratorem”; na temat usprawiedliwienia się z nieobecności lub braku prokuratora por. *Wypisy źródłowe...*, t. IV, s. XXX.

<sup>452</sup> Por. AIE t. II, zap. 1521: „— — citavit — — prefatam Hedvigim incantatricem ad diem hodiernam.. ad respondendum certis articulis ex officio dni Officialis per instigatorem obiciendis et proponendis, quam dnus Officialis.. non comparentem diucius et ultra horam solitam expectatam.. contumacem pronunciauit”.

<sup>453</sup> *Wypisy źródłowe...*, t. IV, s. XXVIII.

<sup>454</sup> Sprawy: *Acta officii*, t. II: zap. 252, zap. 1885, zap. 1929.

<sup>455</sup> Sprawy: AIE t. II, zap. 1062 oraz *Acta officii*, t. I, zap. 2150.

<sup>456</sup> Sprawy: AIE t. II, zap. 1691 oraz *Acta officii*, t. II, zap. 1745.

<sup>457</sup> Sprawy: AIE t. II, zap. 1062 oraz *Acta officii*, t. II, zap. 1745.

<sup>458</sup> Por. AIE t. II, zap. 465: „— — inprimis recepit iuramentum ab eadem super dicenda veritate de eodem crimine et aliis articulis sibi dandis, et ipsa ibidem prestitit iuramentum corporale super imaginem Crucifixi”; por. *ibidem*, t. II, zap. 1252: „— — requirens praefatum Grelich prefatus dnus Officialis, quatinus per iuramentum super huiusmodi articulis sibi obiectis coram dominis de capitulo Poznan. et coram aliis personis spiritualibus et secularibus, tunc ad hoc ipsum factum convocatis, responderet; qui ibidem tacta ymagine Crucifixi iuravit fideliter respondere, per quod iuramentum confessus est omnes articulos sibi obiectos fecisse, commisisse et patrasse”; *ibidem*, t. III, zap. 432: „— — petens eundem ad respondendum medio iuramento cogi”.

## OSOBA WYKONUJĄCA CZARY, CZYLI PORTRET CZAROWNICY

Większość badaczy zajmujących się zagadnieniem czarów stawiało sobie za cel stworzenie pewnego modelu czarownicy, czyli osoby potencjalnie podejrzanej o paranie się magią. Dla epoki nowożytnej, a więc czasów wielkich polowań na czarownice, szczególnie na terenach państw Europy Zachodniej, wykonano wiele takich modeli. Portret czarownicy wyodrębniano, określając charakterystyczne cechy w ramach kilku kategorii: płci, wieku, stanu cywilnego, statusu społecznego i materialnego. Skonstruowali go m.in. Brian P. Levack<sup>459</sup>, Kurt Baschwitz<sup>460</sup>, Jeffrey B. Russell<sup>461</sup>. Powstaje pytanie, w jakim stopniu zbudowany schemat może być reprezentatywny dla wszystkich znanych przypadków, skoro z założenia jest tylko pewnym uogólnieniem. Drugi problem to przystawanie modelu zachodnioeuropejskiego do polskich warunków. Dla nowożytnych rodzimych czarownic, wzorzec opracowywali tacy autorzy, jak Bohdan Baranowski<sup>462</sup>, częściowo też Edward Potkowski<sup>463</sup>, Alicja Zdziechiewicz<sup>464</sup>, a nawet Janusz Tazbir<sup>465</sup>, bazując na aktach procesów przed sądami świeckimi i wynikach badań dotyczących innych regionów. Na badanym na potrzeby niniejszej pracy materiale źródłowym proveniencji kościelnej pracował Stanisław Bylina<sup>466</sup>, a także Leszek Zygmunt<sup>467</sup>.

### Wzorcowy portret nowożytnej czarownicy

Kurt Baschwitz nazwał okres nowożytnych polowań na czarownice czasem „walki ze starszymi kobietami”, które jako schorowane i słabowite były szczególnie bezbronne wobec prześladowców. Równocześnie żyjąc samotnie, na marginesie życia społeczności, nie umiejscowione niekiedy w jej strukturach, pozbawione męża i innej męskiej opieki, wydawały się obiektami zbędnymi, a także podejrzаныmi, choćby nawet nie były

<sup>459</sup> B. P. Levack, op. cit.

<sup>460</sup> K. Baschwitz, op. cit.

<sup>461</sup> J. B. Russell, op. cit.

<sup>462</sup> B. Baranowski, *Procesy czarownic...*; idem, *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1965; idem, *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Łódź 1981; idem, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach*, Łódź 1988; idem, *Nietolerancja i zabobon w Polsce w XVII i XVIII w.*, Warszawa 1987; autor przeprowadził badania statystyczne, jednak ich wyniki są już od jakiegoś czasu zdecydowanie podważane.

<sup>463</sup> E. Potkowski, *Czary...*

<sup>464</sup> A. Zdziechiewicz, op. cit.

<sup>465</sup> J. Tazbir, *Procesy czarownic*, [w:] *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, s. 139–163.

<sup>466</sup> S. Bylina, *Magia, czary...*; idem, *Kultura ludowa Polski...*, s. 168–185.

<sup>467</sup> L. Zygmunt, op. cit., s. 91–101.

winne zarzucanych im czynów. Dlatego w świadomości ludzkiej postać czarownicy kojarzyła się najczęściej ze starą, zgrzybiałą, schorowaną i zabiedzoną kobietą. Natomiast, kiedy szal polowań wzrastał, śledztwa zataczały coraz szersze kręgi, obejmowały także inne niewiasty, również młode dziewczęta, a nawet małe dzieci, nie pomijając też zamożnych mieszczanek. Zdarzało się to jednak tylko przy okazji masowych procesów z wieloma aktami oskarżenia<sup>468</sup>. Z badań statystycznych B. P. Levacka wynika, że sumarycznie odsetek mężatek może być jednak dość duży, ale tylko w nielicznych regionach Europy Zachodniej (nawet do 70%)<sup>469</sup>. Przewaga kobiet wśród czarownic wynika m.in. z podkreślanego przez inkwizytorów seksualnego aspektu wizji nowożytnego czarownictwa<sup>470</sup>. Oskarżano osoby o niskim statusie ekonomicznym, gdyż sądzono, że dzięki czarom zamierzały wzbogacić się, zaś człowiek zamożny, o wyższej pozycji społecznej, nie byłby skłonny ulegać podszeptom diabła obiecującego liche korzyści materialne<sup>471</sup>. Do stania się czarownicą predestynował także wykonywany zawód lub zajęcie. W szczególności sposób podejrzane były znające się na leczeniu znachorki, umiejące spędzać płód prostytutki, akuszerki wielokrotnie obwiniane o śmierć dziecka czy służebne mające dostęp do takich miejsc, jak kuchnia, obora z bydlęciem i oskarżane o niepowodzenia materialne pana<sup>472</sup>.

Aby zweryfikować, w jakim stopniu tezy dotyczące okresu polowań na czarownice mają odniesienie do stosunków polskich już w końcu średniowiecza, należy na wstępie dokonać pewnych założeń. Po pierwsze, zamierzając określić tzw. grupę największego ryzyka, możemy mówić tylko o postaciach pozwanych przed konsystorz za uprawianie magii, a nie o wszystkich wspomnianych w zapiskach ludziach zajmujących się, co prawda czarami, ale nie sądzonych za nie. Po drugie, największe znaczenie mają w tym przypadku występujący w procesach z urzędu, ponieważ w sytuacji oskarżenia ze strony osoby fizycznej, w grę wchodziło wiele innych czynników, prócz przystawiania wzorcowego obrazu do potencjalnej czarownicy. Pozwy prywatne są przeważnie skutkiem osobistych porachunków.

Istotną będzie ocena, czy postaci opisane w źródłach reprezentują typ osoby, na którą zawsze kierowano pierwsze oskarżenia o wszelkie szkody i nieszczęścia, spadające na sąsiadów, czy też są to ludzie faktycznie wykonujący pewne czynności o charakterze magicznym i zabobonnym, którzy znaleźli się przed obliczem sądu w różnych okolicznościach, innych jednak od atmosfery klasycznego „pogromu czarownic”.

Najłatwiej opisać postaci pozwane o czary, bowiem występowały osobiście przed konsystorzem i są zarejestrowane w aktach. Mniej informacji można uzyskać o osobach

<sup>468</sup> K. Baschwitz, op. cit., s. 124 nn.; podobnie wypowiadają się inni autorzy. Najdokładniejsze badanie przeprowadził B. P. Levack, dokonując licznych zestawień i obliczeń, por. B. P. Levack, op. cit., s. 133 nn.

<sup>469</sup> B. P. Levack, op. cit., s. 146.

<sup>470</sup> Por. rozdział: *Pojęcie „czarownictwa” — wizja czarów w „Malleus maleficarum”*.

<sup>471</sup> B. P. Levack, op. cit., s. 149 nn.

<sup>472</sup> B. Baranowski, *O hultajach, wiedźmach...*, s. 134 nn.

trzech, których działalność czarowska została jedynie wspomniana, a które wielokrotnie są pozbawione imion, statusu społecznego i innych cech. Pewnym wyznacznikiem jest zawsze płeć. Próba utworzenia modelu czarownicy będzie obejmować charakterystykę każdej postaci pojawiającej się w dowolnej formie w aktach oraz wszystkie jej cechy możliwe, choć w przybliżeniu, do określenia, z uwzględnieniem osób sądzonych za czary. Należy pamiętać, że liczba sprawców nie jest równa liczbie procesów. Nie raz nie mówiono nic o wykonawcy czarów, a czasem opisanych w sprawie jest kilku, nawet jeśli nie stanęli przed sądem.

### Portret średniowiecznej czarownicy w świetle źródeł kościelnych

**P**ŁEĆ. Na 60 spraw, pojawiło się w aktach aż 68 osób mających zajmować się czarami, albo w roli oskarżonego o praktyki magiczne (30 os.)<sup>473</sup>, albo w innych sprawach, m.in. małżeńskich (15 os.)<sup>474</sup>, o infamii (11 os.)<sup>475</sup>, o herezję husycką (1 os.)<sup>476</sup>. Kobiety stanowią w tej grupie zdecydowaną większość: 49 osób<sup>477</sup>, gdy mężczyźni jest tylko 19<sup>478</sup>. Należy pamiętać, że mniej niż połowa wspomnianych w źródłach była za swoje czyny sądzona: tylko wobec 17 kobiet<sup>479</sup> (w tym 12 z urzędu<sup>480</sup>) i 13 mężczyzn<sup>481</sup> (w tym 7 z urzę-

<sup>473</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 221, zap. 465, zap. 487, zap. 859, zap. 1208, zap. 1252, zap. 1389, zap. 1470 (i 1603), zap. 1477, zap. 1521, zap. 1571 (i 1572, 1575), zap. 1574 (i 1578), zap. 1808, zap. 1837, zap. 1994; t. III: zap. 109, zap. 241, zap. 432, zap. 553, zap. 637, zap. 897; *Acta capituli Plocensis...*: zap. 34, zap. 193 (i 207); *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621.

<sup>474</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 1016, zap. 1676, zap. 1691, zap. 1709, zap. 1833, zap. 1835; t. III: zap. 291, zap. 463, zap. 600; *Praktyka w sprawach...*: zap. 126, zap. 192; *Acta officii*, t. I, zap. 192; t. II: zap. 1500, zap. 1885, zap. 1929.

<sup>475</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 1373, zap. 1726, zap. 1809; t. III, zap. 892; *Acta officii*, t. I: zap. 491, zap. 2150, zap. 2200; t. II: zap. 252, zap. 1745.

<sup>476</sup> Sprawa: *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

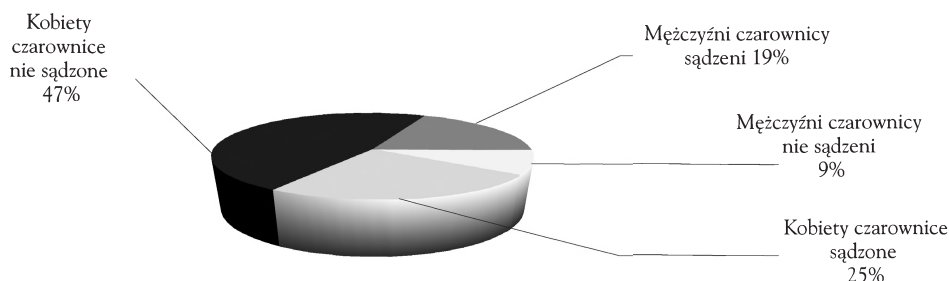
<sup>477</sup> Sprawy: AC t. I, zap. 1507; AIE t. II: zap. 147, zap. 465, zap. 487, zap. 845, zap. 859, zap. 1016, zap. 1062, zap. 1208, zap. 1373, zap. 1389, zap. 1477, zap. 1521, zap. 1571 (i 1572, 1575), zap. 1574 (i 1578), zap. 1660, zap. 1676, zap. 1691, zap. 1709, zap. 1726, zap. 1808, zap. 1809, zap. 1833, zap. 1835, zap. 1837; t. III: zap. 202, zap. 291, zap. 463, zap. 600, zap. 637, zap. 892, zap. 897; *Praktyka w sprawach...*: zap. 126, zap. 192; *Acta officii*, t. I: zap. 192, zap. 491, zap. 2150, zap. 2200; t. II: zap. 252, zap. 1500, zap. 1929; *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621.

<sup>478</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 221, zap. 487, zap. 1252, zap. 1470 (i 1603), zap. 1691, zap. 1726, zap. 1994; t. III: zap. 109, zap. 241, zap. 432, zap. 553; *Acta officii*, t. II: zap. 1745, zap. 1885; *Acta capituli Plocensis...*, zap. 34, zap. 193 (i 207); *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

<sup>479</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 465, zap. 487, zap. 859, zap. 1208, zap. 1389, zap. 1477, zap. 1521, zap. 1571 (i 1572, 1575), zap. 1574 (i 1578), zap. 1808, zap. 1837; t. III: zap. 637, zap. 897; *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621.

<sup>480</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 465, zap. 859, zap. 1208, zap. 1389, zap. 1477, zap. 1521, zap. 1571 (i 1572, 1575), zap. 1574 (i 1578), zap. 1837.

<sup>481</sup> Sprawy: ibidem, t. II: zap. 221, zap. 487, zap. 1252, zap. 1470 (i 1603), zap. 1994; t. III: zap. 109, zap. 241, zap. 432, zap. 553; *Acta capituli Plocensis...*: zap. 34, zap. 193 (i 207).



WYKRES NR 3. Płeć osób zajmujących się czarami – sędzonych i nie sędzonych za swoje czyny

du, a sprawy 2 przekazała kapituła biskupowi do rozpatrzenia<sup>482</sup>), sformułowano zarzut wykonywania praktyk magicznych. Wśród mężczyzn przeważają wezwani za czary przed oblicze sędziego.

**W**IEK. Często nie sposób rozpoznać wieku osób występujących przed sądem. One same nie podawały, ile mają lat, w większości przypadków najprawdopodobniej nie wiedziały tego dokładnie. Poza tym zapis tego typu nie był w aktach wymagany. Niekiedy zanotowano pewne określenia wskazujące w przybliżeniu na wiek danej osoby, lecz występują one rzadko i dotyczą ludzi starszych. Takimi określeniami są: *vetula*, *mulier antiqua*. Aczkolwiek należy pamiętać, że podobne przydomki nadawała ludność albo nawet sam pisarz sporządzający akta — dla łatwiejszej identyfikacji osoby, opierając się jednak na swojej subiektywnej ocenie, a nie na metryce urodzenia. Dlatego kobieta zwana *mulier antiqua* nie musiała być wiekowa, lecz z pewnością na taką wyglądała, często po prostu zniszczona chorobami i trudami życia.

Miano *vetula* pojawiło się tylko raz w zapisie dotyczącej sporu między kanonikiem poznańskim a mieszkańcami Waliszewa, wspominającej o spaleniu w 1511 r. nie znanej z imienia starszej kobiety<sup>483</sup>. Z określeniem *mulier antiqua* mamy do czynienia dwukrotnie. Pierwszy raz w sprawie z urzędu z 1476 r., w której Dorota Zakrzewa, nazwana „wieszczą babą”, skazana została za zawodowe wykonywanie usług magicznych, do których sama się przyznała<sup>484</sup>. Druga kobieta to Małgorzata z Piasków (*de arenis*) z Poznania, zeznająca w sprawie małżeńskiej z 1532 r. i chętnie zdradzająca publicznie swoją profesję — była znachorką i zajmowała się leczeniem, także magicznym. Jako świadek, nie została osądzona za swoje dochodowe zajęcie<sup>485</sup>. Okazuje się, że nazwa *mulier anti-*

<sup>482</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 1252, 1470 (i 1603), zap. 1994; t. III: zap. 109, zap. 241, zap. 432 — z urzędu; *Acta capituli Plocensis...*: zap. 193 (i 207) — polecenie kapituły.

<sup>483</sup> AIE t. II, zap. 1660.

<sup>484</sup> Ibidem, t. II, zap. 1389.

<sup>485</sup> Ibidem, t. II, zap. 1835.



*qua* nie jest tylko określeniem wieku, lecz raczej profesji — obejmuje kobiety mające doświadczenie i wiedzę w dziedzinie ludowej medycyny<sup>486</sup>.

O wieku innych osób występujących w źródłach można wnioskować na podstawie okoliczności procesu. Istnieje jednak pewne ryzyko błędu. Wojciech ze wsi Pyeszecz, sądzony w Gnieźnie w 1428 r. syn sołtysa, organizował rytuały magiczne, aby zdobyć serce pewnej młodej panny (*virgo*), można przypuszczać więc, że sam był młodzieńcem<sup>487</sup>. Podobnie młodą dziewczyną mogła być Anna Kartownicza z procesu z 1544 r. przed sądem w Krakowie, stosująca zaklęte proszki na mężczyźnie, który obiecał ją poślubić i nie chciał się wywiązać z przyrzeczenia. O panieństwie może świadczyć także jej nazwisko<sup>488</sup>. W pełni dojrzałymi kobietami były na pewno: Elżbieta z Poznania, żona felczera, w chwili procesu (1517 r., Poznań) już od 15 lat cudzołożąca z różnymi mężczyznami<sup>489</sup>, a także Katarzyna Śmigielska z Krobii, której syn był już na tyle dorosły, by cudzołożyć z jej przeciwniczką sądową (1519 r., Poznań)<sup>490</sup>. Przeważają osoby w średnim wieku, dojrzałym, lecz nie podeszłym. Wielokrotnie kobiety są nazywane *mulier*, nie należą więc do kategorii młodych dziewcząt. W przypadku postaci pozbawionych określeń możemy domyślać się też raczej średniego wieku, którego podkreślenie w aktach nie wydawało się nikomu konieczne.

Informacje zawarte w źródłach nie stanowią wystarczającej podstawy do postawienia stanowczych tez na temat wieku przeciętnego czarownika. Zauważalna jest z pewnością reprezentacja typu staruszki wiedźmy; wydaje się jednak, że wiek nie jest tu wyznacznikiem osoby parającej się magią. Z czarami kojarzone są osoby z różnych kategorii wiekowych, prócz dzieci, które w procesach zachodnioeuropejskich stawały się nieraz oskarżonymi.

**S**TAN CYWILNY. Stan cywilny najłatwiej określić w przypadku spraw małżeńskich, a także pozwów i zeznań zamężnych kobiet, których tożsamość doprecyzowano w aktach poprzez podanie imienia małżonka. Na 68 osób z całą pewnością w związku małżeńskim pozostawało 27 kobiet (na 49)<sup>491</sup> oraz jeden mężczyzna<sup>492</sup>. Większość kobiet nie należała więc do grupy samotnych, lecz wprost przeciwnie, egzystowała w rodzinie zakorzeniona w swoim środowisku. Mężatki stanowią specjalną grupę czarownic, oskarżonych o czary często przez swoich partnerów życiowych, występujących na tej podstawie o unieważnienie związku.

<sup>486</sup> Por. rozdział: *Stan i pozycja społeczna oraz wykonywane zajęcia*.

<sup>487</sup> AIE t. II, zap. 221.

<sup>488</sup> *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621.

<sup>489</sup> AIE t. II, zap. 1709.

<sup>490</sup> *Ibidem*, t. II, zap. 1726.

<sup>491</sup> Sprawy: *ibidem*, t. II: zap. 487, zap. 845, zap. 1016, zap. 1062, zap. 1477, zap. 1571, zap. 1676, zap. 1691, zap. 1709, zap. 1726, zap. 1808, zap. 1809, zap. 1833, zap. 1835; t. III: zap. 291, zap. 463, zap. 600, zap. 897; *Praktyka w sprawach...*: zap. 126, zap. 192; *Acta officii*, t. I: zap. 192, zap. 491, zap. 2200; t. II: zap. 252, zap. 1500, zap. 1929.

<sup>492</sup> Sprawa *Acta officii*, t. II, zap. 1885.

Przy pomocy okoliczności procesu można uznać za pannę wspomnianą wyżej Annę Kartowniczkę, usiłującą prawdopodobnie skłonić Stanisława do wywiązania się z małżeńskiej obietnicy. Na temat stanu cywilnego pozostałych osób nie sposób nic powiedzieć. Wyjątkiem są duchowni<sup>493</sup>, którzy, z racji funkcji kapłańskich, powinni być bezżenni.

**STAN I POZYCJA SPOŁECZNA ORAZ WYKONYWANE ZAJĘCIA. Mieszczanie.** Jeśli chodzi o stan społeczny, to przeważają mieszczanie (36 os.), których połowa pochodziła z dużych ośrodków, jak Poznań, Włocławek, Gdańsk, Kraków, Lwów, czy Pultusk<sup>494</sup>, a reszta z mniejszych, jak Szamotuły, Krobia, Waliszewo, Oborniki, Wyszaków, Sokolniki, Jaworowo, Szczercz, Busko, Wodzisław, Kleparowo<sup>495</sup>. Nie zawsze można określić ich status społeczny i materialny. Wydaje się jednak, że nie pochodzili z najuboższych warstw. W przeważającej liczbie jest pospółstwo: aż 15 kobiet zapisano z przydomkiem *honesta*<sup>496</sup>, przy czym jedna z nich zatrudniała dwie służące z takim tytułem, więc można sądzić o jej przynależności nawet do patrycjatu. Jedna kobieta, bliżej nie znana mieszcza z Poznania, została wprost nazwana w aktach z 1513 r. *domina*<sup>497</sup>. Z pospółstwa są z pewnością wszystkie żony rzemieślników, niezależnie od tego, czy zostały zapisane z przydomkiem *honesta* (np. Małgorzata z Poznania żona rybaka, Agnieszka z Szamotuł szewcowa, Elżbieta z Poznania felczerowa<sup>498</sup>), czy też bez (np. przyjmująca poręczenia od sukienników Małgorzata Bytkowska z Poznania, Anna z Włocławka żona krawca, Barbara z Jaworowa żona krawca, Barbara ze Szczercza żona rzemieślnika<sup>499</sup>). Jest i służba<sup>500</sup>: zwane *honesti* — Agnieszka i Jadwiga, służące u Małgorzaty Bogdanczynki z Poznania, Agnieszka szewcowa z Szamotuł, niegdyś służąca u patrycjuszki w Poznaniu, Dorota kucharka kanonika włocławskiego, a także bez żadnego przydomka stanowego — Małgorzata kucharka plebana w Wyszakowie.

Przekrój społeczny mężczyzn, przy małej ich liczbie, jest większy<sup>501</sup>: medyk — Piotr z Szamotuł, przedstawiciel pospółstwa — mąż kobiety zwanej *honesti*, Marcin Peszel

<sup>493</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 487, zap. 1470 (i 1603), zap. 1726, zap. 1994; t. III: zap. 109, zap. 241, zap. 553; *Acta officii*, t. II, zap. 1745.

<sup>494</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 1016, zap. 1477, zap. 1571 (i 1572, 1575), zap. 1574 (i 1578), zap. 1676, zap. 1709, zap. 1835; t. III: zap. 291, zap. 600, zap. 637, zap. 897; *Acta officii*, t. II, zap. 1885; *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621; *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

<sup>495</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 1208, zap. 1660, zap. 1676, zap. 1691, zap. 1726, zap. 1808, zap. 1809, zap. 1833; t. II, zap. 202; *Praktyka w sprawach...*: zap. 126, zap. 192; *Acta officii*, t. I: zap. 192, zap. 491, zap. 2150, zap. 2200; t. II, zap. 1500.

<sup>496</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 1208, zap. 1477, zap. 1571 (i 1572, 1575), zap. 1676, zap. 1691, zap. 1709, zap. 1809, zap. 1835; t. III: zap. 291, zap. 637; *Acta officii*, t. I: zap. 491, zap. 2150; *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621.

<sup>497</sup> Sprawa AIE, t. II, zap. 1676.

<sup>498</sup> Po kolei sprawy: ibidem, t. II: zap. 1477, zap. 1676, zap. 1709.

<sup>499</sup> Po kolei sprawy: ibidem, t. II, zap. 1574 (i 1578); t. III, zap. 600; *Acta officii*, t. I, zap. 192.

<sup>500</sup> Po kolei sprawy: AIE t. II: zap. 1572, zap. 1575, zap. 1676; t. III: zap. 637, zap. 202.

<sup>501</sup> Po kolei sprawy: ibidem, t. II, zap. 1691; *Acta officii*, t. II, zap. 1885; *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

ze Lwowa, a także uczony — sądzony za herezję Henryk z Brzegu, astrolog z tytułem mistrza.

Henryk to przypadek wyjątkowy, gdyż jako człowiek wykształcony, musiał mieć choćby niższe święcenia. W zapisie z ok. 1429 r. wystąpił jednak jako *laicus* i jako taki został uwzględniony w tej pracy. Tropem wiążącym go niegdyś z duchowieństwem jest też fakt przysięgania w pierwszym procesie na Ewangelię, nie zaś, jak przystało na świeckiego, na krzyż<sup>502</sup>. Sprawę Henryka z Brzegu badano już szerzej, identyfikowano go z Henrykiem Czechem, astrologiem na dworze Władysława Jagielly, przepowiadającym losy młodych królewiczów tuż po ich narodzeniu. W związku z tym miał on działać przy rodzinie panującej co najmniej w latach 1424–1427<sup>503</sup>, czyli niedługo przed drugim procesem z ok. 1429 r.<sup>504</sup> O jego wcześniejszych losach nie wiadomo prawie nic. To samo dotyczy pochodzenia. Istnieje przypuszczenie, że nie przybył z Brzegu na Śląsku, lecz z Pragi (*de Praga*)<sup>505</sup>. Wiadomo natomiast, że zanim dotarł do Krakowa, przebywał we Wrocławiu, gdzie również miał być podejrzewany o husytyzm<sup>506</sup>. Nie ma pewności w kwestii tytułu mistrza sztuk, co pociąga za sobą wątpliwości co do wykształcenia, a także stanu duchownego<sup>507</sup>. Wydaje się jednak, że skoro nie był znany w środowisku uniwersytetu w Krakowie, musiał przybyć z innej uczelni<sup>508</sup>, prawdopodobnie praskiej, z której to przywiózł księgi husyckie<sup>509</sup>.

W grupie 36 osób, tylko 10 znalazło się przed sądem w sprawie czarów, z czego 6 wezwano z oskarżenia publicznego (4 sprawy)<sup>510</sup>, a 4 prywatnie<sup>511</sup>. Na tej podstawie trudno opisać tzw. grupę ryzyka. Za czary pozwano tylko kobiety, zarówno z urzędu, jak i prywatnie.

Oskarżone przez osoby prywatne mogły stać się ofiarami osobistych porachunków, co nie wyklucza jednak stosowania przez nie środków magicznych. Anna Kartownic-

<sup>502</sup> Sprawa *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176; w sprawie przysięgi duchownych na Ewangelię, por. *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 351.

<sup>503</sup> A. Birkenmajer, *Sprawa magistra...*, s. 207 n.; por. idem, *Henryk Czech*, PSB, t. IX, Wrocław 1961, s. 419 n.

<sup>504</sup> *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

<sup>505</sup> Błąd może wynikać z mylnego zapisu, dostępna jest bowiem jedynie kopia wyroku, por. A. Birkenmajer, *Sprawa magistra...*, s. 223; idem, *Henryk Czech*, s. 419.

<sup>506</sup> Ibidem.

<sup>507</sup> W zasadność tytułowania się przez Henryka mistrzem wątpił już komentujący proces Stanisław ze Skarbimierza, którego uwagi zamieszczono w zbiorze aktów prawnych, przytaczanych w artykule o Henryku przez Aleksandra Birkenmajera, por. A. Birkenmajer, *Sprawa magistra...*, s. 214; w notce biograficznej w PSB Henryk został określony wprost jako człowiek świecki, lecz równocześnie podkreślono jego związki z uniwersytetem praskim, a następnie krakowskim, por. idem, *Henryk Czech*, s. 420.

<sup>508</sup> Idem, *Sprawa magistra...*, s. 223 oraz przyp. 16, s. 214.

<sup>509</sup> *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

<sup>510</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 1208, zap. 1477, zap. 1571 (i 1572, 1575), zap. 1574 (i 1578).

<sup>511</sup> Sprawy: ibidem, t. II, zap. 1808; t. III: zap. 637, zap. 897; *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621.

ka znalazła się w 1544 r. w sądzie krakowskim za posypanie zaklętym proszkiem Stanisława, który miał wcześniej kobiecie przysiąc małżeństwo. Dla powoda okoliczności procesowe mogły zatem stanowić doskonałą okazję do uwolnienia się od niechcianej kochanki<sup>512</sup>. W osobie Jadwigi Szalonej Piotrowej powód znalazł przyczynę własnych męskich słabości. Skoro jednak wyraźnie poprosił przed sądem poznańskim w 1528 r. o odwołanie czarów, musiał głęboko wierzyć, że rzeczywiście stał się ich ofiarą<sup>513</sup>. Nie sposób wśród pozwanych z oskarżenia prywatnego doszukiwać się zwartej grupy. Za każdym razem sprawa ma wymiar indywidualny. Za krzywdy z reguły obwiniano kogoś z otoczenia, z którym codzienne relacje nie układały się dobrze. Czary zaś stosowane były w celach prywatnych.

W miastach, w sprawach z urzędu pozywano również kobiety wykonujące swoje sztuki magiczne raczej na użytek domowy. Wszystkie tytułowane są *honestae*, nie należały zatem do plebsu, posiadały jakieś źródła dochodu i nie musiały uciekać się do zarobkowania czarami. Zdziwienie budzi zainteresowanie w 1502 r. konsystorza Małgorzatą Bogdanczynką, którą wezwano z urzędu. Jako żona obywatela Poznania (*civis*) Jana Kani, wygląda na osobę o wysokiej pozycji i zamożną. Szczególnie że zatrudniała dwie nie pochodzące z plebsu służące. Jej sprawa pociągnęła za sobą jeszcze pozwy wobec obu służących<sup>514</sup>. Jest to jedyny przypadek większego procesu, w którym postawiono kilka aktów oskarżenia.

O trzech pozostałych kobietach nie można nic więcej powiedzieć, prócz tego, że jedna z nich — Małgorzata z procesu w Poznaniu z 1492 r. — była żoną rybaka oraz po sąsiedzku rozdawała ochronne talizmany<sup>515</sup>. Wszystkie sześć jednak przyznało się do winy — ich przypadki ilustrują zatem charakterystykę osób faktycznie zajmujących się czarami w zaciszu domowym, a nie postaci z marginesu społeczności, wzbudzających nienawiść i skupiających podejrzenia.

W aktach znajdujemy stosunkowo mało miejskich stereotypowych wiedźm, czyli osób zbliżonych do portretu nakreślonego przez badaczy okresu nowożytnego. Tylko jedna kobieta mogłaby ewentualnie odpowiadać wzorcowi czarownicy samotnej i pogardzanej. Przypadek staruszki (*vetula*) z Waliszewa, która oskarżona o niszczenie magią browarów i truciznami zdrowia ludzkiego została prawdopodobnie przez sąd świecki skazana w 1511 r. na śmierć, a potem spalona na polach za miastem<sup>516</sup>, jest symptomatyczny dla polowań na czarownice.

Do kategorii osób zagrożonych procesem o czary należały też kobiety znachorki. Małgorzata z Piasków z Poznania wchodziła w skład grupy nazwanej w źródle *antiquae mulieres*, czyli starych kobiet, znajdujących się na leczeniu. Zaskakujące jest, że mimo to

<sup>512</sup> *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621.

<sup>513</sup> AIE t. II, zap. 1808.

<sup>514</sup> Ibidem, t. II, zap. 1571, 1572, 1575.

<sup>515</sup> Ibidem, t. II, zap. 1477.

<sup>516</sup> Ibidem, t. II, zap. 1660.

występowała jako *honest*, co świadczy o pochodzeniu z pospólstwa. Została wezwana do chorego, powoda w sprawie z 1532 r. Kobieta miała wyleczyć ciężki ból głowy, z którym nie mogli poradzić sobie medycy. Charakterystyczne jest to, że sami lekarze polecieli żonie pacjenta sprowadzić znachorkę, musieli zatem uznawać umiejętności i doświadczenie takich kobiet. Z zapiski wynika, że owych „starszych bab” świadczących usługi medyczne było w mieście więcej. Małgorzata pojawiła się przed sądem tylko w roli świadka, nie sądzono jej zatem za wykonywaną profesję, mimo że publicznie przyznawała się do jej wykonywania<sup>517</sup>. Druga kobieta to znachorka wspomniana w tej samej sprawie, opisana tylko jako *quaedam mulier* i *quaedam incantatrix*, która miała przekazać żonie oskarżonej o spowodowanie choroby, odpowiednie wskazówki<sup>518</sup>. Trucicielstwem na zlecenie trudniła się też pewna *femina* z Szamotuł, wspomniana w aktach sprawy z 1514 r., która miała przekazać gotową substancję innej niezadowolonej z pożycia mężatce<sup>519</sup>. Żadnej z nich nie wezwano do sądu w sprawie ich praktyki zawodowej. Natomiast mamy pewność, że wszystkie musiały być winne przestępstwa uprawiania czarów, o czym prawdopodobnie wiedziała cała okolica, łącznie z duchowieństwem.

Na obecność w polskiej ludowej kulturze średniowiecza osób, głównie kobiet, specjalizujących się w różnego rodzaju praktykach magicznych, funkcjonujących w każdym środowisku, zarówno miejskim, jak i wiejskim, wskazywało wielu autorów, m.in. S. Bylina<sup>520</sup>, L. Zygmunt<sup>521</sup>, a także znawca kultury ludowej — Aleksander Brückner<sup>522</sup>. Okoliczna ludność powszechnie wierzyła, że mają one pewną moc i spore doświadczenie w sprawach nadprzyrodzonych i niezrozumiałych, a ich zabiegi, przede wszystkim wróżbiarskie, ochronne i lecznicze, towarzyszące wielu zwykłym i codziennym czynnościom, są użyteczne i niezbędne dla zachowania bezpieczeństwa i uzyskania pomyślności. Zawodowe czarownice leczyły ludzi, zwierzęta, wykonywały zabiegi w celu ochrony przed złą magią, nieprzewidywanymi okolicznościami przyrody oraz dla zwiększenia zysków z uprawy roli, produkcji rzemiosła czy chowu bydła. Były potrzebne, a ich usługi popularne, jednak z powodu otaczającej je aury tajemniczości, dziwnych, niekiedy obrzydliwych instrumentów i zaklęć, były traktowane z respektem i dystansem, pomieszany ze strachem. W konsekwencji postacie takie żyły nieraz na marginesie, zarówno w rozumieniu przenośnym, tj. obok struktur społecznych, jak i dosłownym, czyli na obrzeżach osady. Utrzymywały się tylko z praktyk magicznych, znachorstwa, zielarstwa

<sup>517</sup> Ibidem, t. II, zap. 1835.

<sup>518</sup> Ibidem.

<sup>519</sup> Ibidem, t. II, zap. 1691.

<sup>520</sup> S. Bylina, *Magia, czary...*, s. 41 nn.; por. idem, *Kultura ludowa Polski...*, s. 170 nn.; idem, *Chryścianizacja wsi...*, s. 189 nn.

<sup>521</sup> Zygmunt, op. cit., s. 97 n.

<sup>522</sup> A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, cz. II, Rozprawy Wydziału Filologicznego AU, t. XXIV, Kraków 1895, s. 335.

i wróżbiarstwa. Często ich podeszły wiek był gwarancją życiowego doświadczenia i wiedzy. Potocznie nazywano je „starymi babami”, „wieszczymi babami”. Ich życie wyglądało na ogół spokojnie, do chwili, gdy przydarzyło się w okolicy nieszczęście, którego winnych trudno było znaleźć, np. epidemia, nieurodzaj. Wtedy „baby”, jako samotne, z nikim nie związane i przez nikogo nie chronione, a także budzące obawę, stawały się obiektem oskarżeń.

Nie tylko „starsze baby” oferowały podobne usługi. Medyk Piotr z Szamotuł wspomniany został przed sądem w Poznaniu w 1514 r. przez Wojciecha, skarżącego żonę o próby otrucia, jako człowiek, który miał dostarczyć truciznę<sup>523</sup>. Piotr mógł sprzedawać podobne substancje na marginesie swojej praktyki lekarskiej. Okazuje się, że zawód medyka, zawsze mężczyzny, był potencjalnie podejrzany o magię. Trucicielstwo zaś to specyficzny rodzaj czarów, którego sprawca nie musiał stosować formulek magicznych, lecz środki będące pochodnymi leków.

Nie odnotowano więcej przedstawicieli podejrzanych środowisk. Większość członków tej zbiorowości wiodło spokojny żywot miejski i nic nie wskazuje na to, by mogli należeć do grupy ryzyka.

*C h ł o p i.* Tylko 19 osób żyło na wsi<sup>524</sup>. Wiele z nich nie sposób bliżej opisać. Można określić pod względem pozycji i zawodu trzy kobiety:<sup>525</sup> karczmarkę Witochę z Ostrowit, karczmarkę z Nieramic, pasterkę Jadwigę z Chraplewa, i dwóch mężczyzn<sup>526</sup>: Wojciecha syna soltysa i bezimiennego młynarza z Międzyborza. Inni prawdopodobnie pochodzili z rodzin kmiecych.

Przed sądem oskarżono o czary aż 12 osób, w tym 7 kobiet<sup>527</sup> oraz 5 mężczyzn<sup>528</sup>. W porównaniu do miasta znacznie więcej osób odpowiadało za swoje praktyki, a mniej zostało jedynie wspomniane w zapiskach. Częstsze są przypadki wzywania mężczyzn. Przeważają sprawy z urzędu — tylko jedna kobieta i jeden mężczyzna zostali oskarżeni prywatnie: Anna z Wąglewa przez męża o trucicielstwo<sup>529</sup>, a syn soltysa ze wsi *Pyeszecz* przez plebana za „gorszenie wiernych”<sup>530</sup>. Nasuwa się podejrzenie, że mieszkańcy wsi czuli się mniej pewnie przed sądami niż mieszczanie, dlatego woleli operować plotkami, które stawały się powodem wszczęcia postępowania publicznego odciążającego ich od obowiązku udowodnienia winy.

<sup>523</sup> AIE t. II, zap. 1691.

<sup>524</sup> Sprawy: AC t. I, zap. 1507; AIE t. II: zap. 147, zap. 221, zap. 465, zap. 487, zap. 845, zap. 859, zap. 1062, zap. 1252, zap. 1373, zap. 1389, zap. 1521, zap. 1837; t. III: zap. 432, zap. 463; *Acta officii*, t. II, zap. 252; *Acta capituli Plocensis...*, zap. 193 (i 207).

<sup>525</sup> Po kolei sprawy: AIE t. II: zap. 465, zap. 845, zap. 1062.

<sup>526</sup> Po kolei sprawy: ibidem, t. II, zap. 221; *Acta capituli Plocensis...*, zap. 193 (i 207).

<sup>527</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 465, zap. 487, zap. 859, zap. 1389, zap. 1521, zap. 1837.

<sup>528</sup> Sprawy: ibidem, t. II: zap. 221, zap. 1252; t. III, zap. 432; *Acta capituli Plocensis...*, zap. 193 (i 207).

<sup>529</sup> AIE t. II, zap. 487.

<sup>530</sup> Ibidem, t. II, zap. 221.

Do stereotypu kobiety czarownicy najbardziej pasuje Dorota Zakrzewa, *mulier antiqua*, zwana „wieszczą babą”, zawodowa znachorka i wróżbiarka, używająca ziół i innych „instrumentów”, żyjąca z usług dla ludności. Można jednak wątpić o jej samotności i odrzuceniu przez środowisko, ponieważ w sytuacji grożącego jej wyroku śmierci, udało jej się pozyskać poręcznie pod kaucją kmięcia Adama z Dusznik. Co ciekawe, Dorota jest jedyną w źródłach wróżącą znachorką sądzoną w 1476 r. za czary i to z urzędu — przez konsystorz w Poznaniu<sup>531</sup>, pomimo że takich kobiet musiało działać w różnych środowiskach znacznie więcej. Publicznie sądzono też wróżbiarza, Jana Grelicha ze wsi Czacz, którego sława dotarła do rajców poznańskich. Mężczyzna znalazł się w 1452 r. na sali sądowej już po raz wtóry, ponownie za to samo przestępstwo<sup>532</sup>. Opisany został jako ślepiec, co może wiązać się z podeszłym wiekiem, lecz i z chorobą. W każdym razie był osobą słabą fizycznie, żyjącą tylko z wykonywanych czarów. Z klasycznym wzorcem nie współgra tylko jedna cecha: płeć. Obydwoje znachorzy–wróżbici są realnymi postaciami, zajmującymi się czarami i z tego żyjącymi, a nie typem ofiar. Ich sprawy znalazły swój finał w sądzie, inaczej niż w przypadku znachorek miejskich.

W procesach z udziałem ludności wiejskiej odnajdujemy jeszcze jeden podejrzany zawód — karczmarz. Karczmarką wykonującą czary nad piwem była Witocha z Ostrowit, wezwana w 1449 r. do sądu gnieźnieńskiego z urzędu na polecenie wikariusza, nie przyznająca się jednak do winy<sup>533</sup>. Innego typu zaklęcia miała czynić żona karczmarza Macieja z Nieramic, usiłując pozbawić korzyści materialnych swoją ofiarę. O wszystkim doniósł poszkodowany — tamtejszy pleban, w 1476 r. pozywając prywatnie przed konsystorz w Wieluniu za wielorakie krzywdy i zniewagi tylko karczmarza<sup>534</sup>. Oba przypadki są skrajnie różne: pierwszy jest rzeczywiście przykładem oskarżenia karczmarki o machinację nad browarem, drugi zaś przedstawia klasyczny spór dwóch postaci ze społeczności wiejskiej, mający o wiele bardziej skomplikowane podłoże. W obu możemy tylko przypuszczać o winie kobiet. Brak potwierdzenia zarzutów przez Witochę nie musi świadczyć o jej niewinności.

Pomimo większej niż w mieście liczby spraw wytoczonych z urzędu osobom o cechach i zajęciach wzbudzających podejrzenie, nie ma wystarczających przesłanek, by postawić tezę o zwyczaju pozywania postaci odpowiadających wzorcowi wiedźmy. Również na wsi każda sprawa ma swój indywidualny charakter i okoliczności, a osoby z chłopstwa pozwane lub tylko wspomniane w kontekście innych spraw najczęściej prowadziły życie całkiem przeciętne, praktyki magiczne wplatając w codzienność i zajęcia domowe. Przypadki zawodowych czarowników, specjalistów od usług magicznych, są sporadyczne.

S z l a c h t a. W aktach odnotowany został tylko jeden przedstawiciel szlachty — Piotr z Jordanowic, przeciw któremu wszczęto postępowanie pośmiertnie (kapituła

<sup>531</sup> Ibidem, t. II, zap. 1389.

<sup>532</sup> Ibidem, t. II, zap. 1252.

<sup>533</sup> Ibidem, t. II, zap. 465.

<sup>534</sup> Ibidem, t. II, zap. 845.

płocka, 1526 r.)<sup>535</sup>. Brak polskich czarownic szlacheckiego pochodzenia tłumaczył J. Tazbir, a za nim L. Zygmier, istnieniem w sądownictwie zasady *neminem captivabimus*, wiążącej się z koniecznością przedstawienia konkretnych dowodów oraz zakazem stosowania tortur<sup>536</sup>. Należy pamiętać, że znajduje to zastosowanie w praktyce sądów świeckich, nie zaś konsystorz, które ani nie zajmowały się dochodzeniem prawdy metodą tortur, ani nie wydawały krwawych wyroków. Rozsądnym wytłumaczeniem może być praktyczna trudność pozwania osoby pochodzenia szlacheckiego. Nie sposób wyobrazić sobie, żeby poddany kmięć albo lokalny pleban postanowił oskarżyć szlachcica, a sama szlachta rzadko wносиła swoje sprawy przed sądy kościelne. Istniała możliwość pozwania z urzędu, ale w przypadku osoby wpływowej wiązała się z pewnym ryzykiem.

D u c h o w n i. Oddzielną kategorią są duchowni, stanowiący ponad połowę mężczyzn wspomnianych w aktach (9 os.). Pośród nich znajdują się przedstawiciele prostego i średniego kleru: Maciej pleban wiejski z Wąglewa (1450 r., sąd w Gnieźnie)<sup>537</sup>, Stefan pleban wiejski z Kościejowa (1497 r., Lwów)<sup>538</sup>, Wojciech pleban z miasta Kołaczkowice, Wojciech altarysta z Krobii (1519 r., Poznań)<sup>539</sup>, Jan pleban z Nowogrodu (1504 r., Płock)<sup>540</sup>, Stanisław Kuropatwa ksiądz w Dobrzyniu (1473 r., Płock)<sup>541</sup>, Maciej Kikebosch ksiądz w Gdańsku (1497 r., Włocławek)<sup>542</sup>, ale także inni: Kacper altarysta z kościoła św. Marii Magdaleny w Poznaniu ze stopniem bakałarza (1491, 1502 r., Poznań)<sup>543</sup>, a nawet Paweł prepozyt kanoników regularnych w Krzepicach (1510 r., Wieluń)<sup>544</sup>. Należy pamiętać, że nie wszyscy odpowiadali przed sądem jako oskarżeni. Byli to tylko: Maciej z Wąglewa — prywatnie, za pomoc w trucicielstwie, Stanisław Kuropatwa z Dobrzynia — początkowo prywatnie, za usługi lecznicze, Jan z Nowogrodu — z urzędu, po wizytacji, za przechowywanie zakazanych ksiąg, Maciej z Gdańska — z urzędu, za szukanie skarbów za pomocą hostii, Kacper altarysta — z urzędu, za alchemię, Paweł prepozyt — z urzędu, za działalność usługową i nekromancję. Stefan z Kościejowa wystąpił w roli powoda w sprawie o infamię, natomiast pozostali — Wojciech z Krobii i Wojciech z Kołaczkowic — pojawili się w podobnej sprawie, ale tylko wspomniani. Nasuwa się wniosek, że jeśli duchowny trafił przed konsystorz w związku z czarami, przeważnie odbywało się to na mocy pozwu publicznego.

<sup>535</sup> *Acta capituli Plocensis...*, zap. 34.

<sup>536</sup> J. Tazbir, *Procesy o czary*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XXIII, 1978, s. 166; por. idem, *Procesy czarownic...*, s. 153; L. Zygmier, op. cit., s. 96.

<sup>537</sup> AIE t. II, zap. 487.

<sup>538</sup> *Acta officii*, t. II, zap. 1745.

<sup>539</sup> AIE t. II, zap. 1726.

<sup>540</sup> Ibidem, t. III, zap. 241.

<sup>541</sup> Ibidem, t. III, zap. 109.

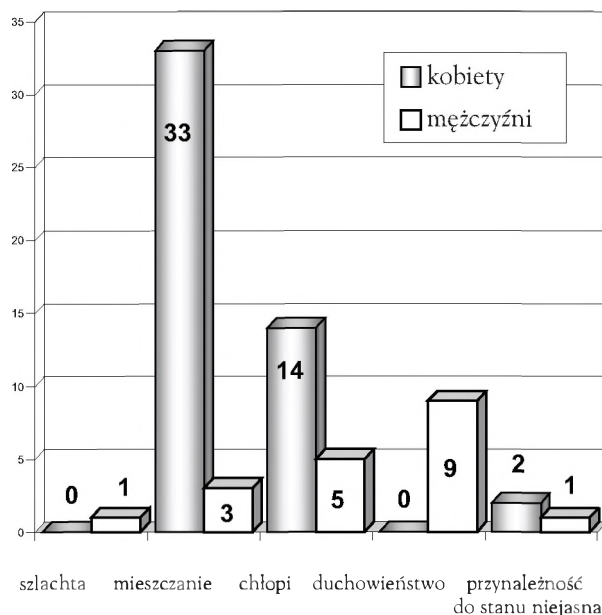
<sup>542</sup> Ibidem, t. III, zap. 553.

<sup>543</sup> Ibidem, t. II, zap. 1470 oraz 1603.

<sup>544</sup> Ibidem, t. II, zap. 1994.



Liczbowy rozkład osób uznawanych za sprawców czarów, na stany społeczne oraz — w ich ramach — na płeć, przedstawia wykres nr 4.



WYKRES NR 4. Osoby zajmujące się czarami ze względu na stan społeczny i płeć

Na podstawie przebadanych spraw rysuje się obraz czarownika występującego przed polskimi sądami kościelnymi w późnym średniowieczu, który odbiega od schematów żywych w Europie Zachodniej i wzorców nowożytnych. Portret nie jest spójny i jednoznaczny, nie zawiera cech predestynujących do oskarżeń. Postacie zwyczajowych ofiar obwinianych przez sąsiadów za wszelkie krzywdy są rzadkie, zaś większość to ludzie rzeczywiście szukający szczęścia w zabiegach magicznych, czyniący je na własny użytek i na małą skalę. Kolejna grupa to jednostki oskarżone w ramach zemsty lub złośliwości, które w sprawach o infamie żądały odwołania pomówień. Ostatnia kategoria to osoby parające się magią profesjonalnie i za korzyści materialne, żyjące w wielu środowiskach i działające na marginesie społeczności, które mimo większej szkodliwości, wcale nie musiały być wezwane przed konsystorz.

W księgach najwięcej jest kobiet, w dodatku mieszcerek. Nie musi to świadczyć o większej popularności magii w życiu codziennym tego stanu, lecz może o częstszym korzystaniu z sądownictwa kościelnego.

## POSTĘPOWANIE DOWODOWE W SPRAWACH O CZARY

Przedstawienie dowodów w sprawie było obowiązkiem każdego powoda w procesie prywatnym oraz każdego instygatora w procesie z urzędu, a także pozwanego zapewnającego o swojej niewinności. Na przygotowanie ich był określony czas, np. dwa tygodnie<sup>545</sup>, lub nawet mniej<sup>546</sup>, wtedy bowiem odbywało się kolejne posiedzenie konsystorza w terminie wyznaczonym przez biskupa lub oficjała. Pierwszeństwo oddawano pozwanemu, chyba że powód pochodził z wyższego stanu albo był w posiadaniu lepszego dowodu. W przypadku, gdy dowód pierwszej strony przesądzał sprawę, druga nie musiała już być dopuszczona do głosu. Dowody nie miały równej wagi. Za najlepszy uznawano dokument, na drugim miejscu pod względem wartości były zeznania świadków, a dalej plasowały się przysięgi stron<sup>547</sup>. Koronnym dowodem było pochwycenie na „gorącym uczynku”, przyspieszające wydanie wyroku. Sędzia miał też prawo wszcząć uproszczoną procedurę, polegającą na zastosowaniu postępowania oczyszczającego (*purgatio canonica*), kończącego się z założenia zwolnieniem<sup>548</sup>.

### Pochwycenie winnego na „gorącym uczynku”

Na „gorącym uczynku”, czyli w chwili wykonywania czarów, udawało się przyłapać nielicznych. Wśród przebadanych zapisek znajdujemy tylko dwie takie sytuacje. Pierwszą osobą jest Jan pleban z Nowogrodu, u którego w czasie wizytacji znaleziono zakazane księgi nekromanckie, co przyczyniło się do wytoczenia w 1504 r. oskarżenia z urzędu. Pozwanemu udało się jednak wybronić, lecz stało się to tylko dzięki odpowiednim poręczeniom niewinności<sup>549</sup>. Prawdopodobnie w trakcie zabiegów magicznych zauważono Małgorzatę Bogdanczynkę. W konsekwencji odbył się w 1502 r. proces z urzędu. Potwierdzono winę i nakazano odwołać czary<sup>550</sup>.

Najmocniejszy z dowodów starano się zdobyć w sprawie Witochy karczmarki z Ostrowit, którą zamierzano przyłapać na schowaniu konsekrowanych hostii używanych

<sup>545</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 147: „— — et dominus ad probandum hincide terminum ad XIII dies [assignavit]”; por. *Praktyka w sprawach...*, zap. 126: „Et datur terminus ad iurandum de calumpnia ad quindenam”.

<sup>546</sup> Por. AIE t. II, zap. 487: „— — dominus prefixit terminum pro prima dilacione ad feriam quartam ad probandum suam intencionem”; ibidem, t. II, zap. 1574: „— — in termino ad diem hodiernam per dnum vicarium ad probandum propositionem suam”.

<sup>547</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 348 nn.

<sup>548</sup> Ibidem, s. 341.

<sup>549</sup> AIE t. III, zap. 241.

<sup>550</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1572: „— — maleficia per eandem patrata ac de eisdam convicta et confessa”.

do czarów. Zanim wszczęto proces z urzędu na podstawie plotek, inicjator dochodzenia — opat z Trzemeszna, odwiedził kobietę w jej domu i poszukiwał skrzyni, w której miała znajdować się hostia. Nie udało się jednak znaleźć niczego, co obciążałoby karczmarkę. Ten fakt wykorzystala Witocha w 1449 r. w zeznaniach przed konsystorzem gnieźnieńskim na poparcie swej niewinności<sup>551</sup>.

Najczęściej pochwylenie sprawcy na wykonywaniu czynności lub po odnalezieniu przy nim dowodów rzeczowych w postaci przedmiotów kojarzonych z magią wydaje się mało prawdopodobne w czasach, gdy możliwości kontroli policyjnej były znikome. Ale nie w przypadkach zawodowych czarowników, o których działalności powszechnie wiedzano i których domostwa były pełne tajemniczych instrumentów magicznych. Wystarczyłaby jedna wizyta, by uzyskać niepodważalne dowody ich winy. Okazuje się jednak, że takiej metody zdobywania dowodów nie praktykowano. Konsystorze były organami rozpatrującymi sprawy, a nie poszukującymi przestępców, a o rezultatach wizytacji wiadomo niewiele. Wydaje się, że władze kościelne traktowały najczęściej takie postacie z pobłażliwością i lekceważeniem, a w rozpoczętych już procesach bazowały na przedstawionych dowodach innego typu.

#### Postępowanie oczyszczające (*purgatio canonica*)

Arbitralne zarządzenie oczyszczenia z zarzutów, jako forma uproszczenia i skrócenia procesu, było zgodne z prawem kanonicznym, co potwierdzają zapisy w aktach<sup>552</sup>. Stosowano je dla zamknięcia sprawy z wynikiem uniewinniającym, bez badania jakichkolwiek dowodów, choćby nawet takie istniały. Wydawać się może, że taka procedura sądowa pozwalała unikać kary licznym przestępcom, którzy po złożeniu prostej przysięgi byli wypuszczani na wolność bez poniesienia jakichkolwiek konsekwencji swoich czynów. Nie należy zapominać jednak, że oczyszczenie miało charakter sakralny. Forma i rota były ściśle określone przepisami prawnymi. Świeccy składali przysięgę na krzyż w kościele lub przed kościołem na cmentarzu, duchowni zaś na Ewangelię. W przypadku, gdy forma została naruszona, choćby nawet poprzez niewłaściwe ułożenie ręki, uznawano procedurę za nieważną, a pozwanego za osobę winną<sup>553</sup>. Składający fałszywą przysięgę stawał się w związku z tym krzywoprzysięzcą najgorszego rodzaju,

<sup>551</sup> Ibidem, t. II, zap. 465.

<sup>552</sup> Uzasadnienie zastosowania procedury oczyszczającej podaje w sprawie Małgorzaty Bytkowskiej instygator z urzędu — Jan z Oborników: por. ibidem, t. II, zap. 1574: „In causa officii contra Margaretham Bythkowska, honor. dnus Iohannes de Obornyky instigator officii — — continuato allegavit, quod quamvis eam ipsam propositionem suam sufficienter probare posset, tamen propter certos respectus et presertim ut ipsa causa cicius ad suum debitum posset deduci finem, se probationibus exonerando purgationi canonice per eandem Margaretham Bytkowska faciente detulit, quam per dominum eidem Margarethe indici et assignari, prout sacri censent canones, et ad eandem faciendum ipsam compelli petiit, alias allegationi sue responderi”.

<sup>553</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 351.

gdyż kłamał nie tylko wobec sądu, ale wobec Boga. Konsekwencją mogła być utrata szansy zbawienia i męki piekielne<sup>554</sup>.

Z przysięgą oczyszczającą spotykamy się trzykrotnie. Najwięcej informacji zawierają akta sprawy mieszczki z Poznania Małgorzaty Bogdanczynki pochodzące z 1502 r., w których przytoczono kompletną rotę przysięgi. Złożenie przysięgi zaproponował sam instygator, który w ten sposób uwolnił siebie od konieczności przeprowadzenia postępowania dowodowego<sup>555</sup>. Najpierw, w wyznaczonym terminie — dwa tygodnie od ostatniej rozprawy, w porze tercji<sup>556</sup> — oczyszczała się osobiście oskarżona, przysięgając na swoją duszę, że nie czyniła żadnych czarów w Poznaniu ani gdzie indziej, a także, że nie uczyła nikogo ich wykonywać. Obowiązkowe było także potwierdzenie prawowierności i zgodności z nauką Kościoła. Rota kończyła się obietnicą, że kobieta nie będzie od tej pory czarować ani wiedzy na temat czarów przekazywać<sup>557</sup>. Następny krok procedury *purgatio canonica* to oczyszczenie przez współprzysięgających (*compurgatores*), specjalnie w tym celu wezwanych. Początkowo sędzia polecił Małgorzacie sprowadzić sześć osób dowolnej płci, cieszących się dobrą sławą<sup>558</sup>. W zapisce z ceremoniału oczyszczenia odnotowano tylko cztery osoby<sup>559</sup>. Nie jest jasne, czy różnica wynika z błędu zapisu w aktach, czy też pozwanej nie udało się zgromadzić więcej poręczycieli. Faktem zaś jest rozbieżność. Liczba wymaganych współprzysięgających była zależna od rangi przestępstwa z którego oczyszczał się oskarżony. Dla największych zbrodni, jak zdrady, zabójstwa, rabunku, konieczne było przyprowadzenie aż dwunastu osób, zaś w przypadku np. pobicia chłopca przez rycerza, wystarczały dwie. Sześciu osób wymagano np. przy oczyszczaniu z zarzutu kradzieży<sup>560</sup>. Zawsze wiadomo, kim

<sup>554</sup> Na temat panicznego strachu przed karami boskimi za grzech fałszywego przysięgania w sądzie i o różnych próbach zabezpieczenia się przed konsekwencjami krzywoprzysięstwa pisał m.in. Karol Koranyi. Przytoczył różne przypadki wykorzystywania środków magicznych, jak maści, amulety i in., stosowanych przede wszystkim przy ordaliach, torturach, ale i zwykłych przysięgach sądowych. Składający przysięgę obawiał się nie tylko skutków świadomego krzywoprzysięstwa, lecz także zwykłej pomyłki, wynikającej z zapomnienia lub po prostu niedopełnienia wymogów formalnych. Zdarzało się, że w obawie przed karami piekielnymi, strona w procesie wołała przegrać sprawę, niż zdecydować się na przysięgę; por. K. Koranyi, *Czary w postępowaniu sądowym*, „Lud”, t. XXV, 1926, s. 7 nn.

<sup>555</sup> AIE t. II, zap. 1574; por. przyp. 552.

<sup>556</sup> Ibidem.

<sup>557</sup> Por. AIE t. II, zap. 1578: „— et primo ipsamet Bythkowska sub hac forma iuravit: Ego Margaretha iuro et ad animam meam recipio, quod nulla maleficia in civitate Poznan. neque alias exercui, nec eadem aliquem hominum faciendum informavi, credoque et profiteor s. fidem katolicam, quam docet s. Romana ecclesia et tenet, et ab hora in ante ea nulla maleficia perficiam, neque ea aliquem informabo, ita me Deus adiuvet et imago Christi crucifixi”.

<sup>558</sup> Ibidem, t. II, zap. 1574.

<sup>559</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1578: „— IV laicos, videlicet: Nicolaum Myklas de Sandomiria, Iohannem Socha de Poznania, Valentinum Sperka de Costen et Iohannem de Brzeszcze pannifices bone fame pro compurgatoribus induxit”.

<sup>560</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 352.

byli współprzysięgający, gdyż odnotowywano ich imienne. Były to osoby ze środowiska oskarżonej — sukiennicy, nie tylko z Poznania. Małgorzata miała znajomości w innych miastach i zapewne prowadziła handlowe interesy. Każdy z towarzyszy był zobowiązany złożyć przysięgę określonej treści. Stwierdzał, że wierzy w niewinność oskarżonej<sup>561</sup>. Roty kończyła formułka: *ita me Deus adiuuet et imago Christi Crucifixi*, podkreślająca sakralny charakter.

Mniej dokładny opis, bowiem pozbawiony rot, znajdujemy w źródłach dla *purgatio canonica* duchownego. Procedurę oczyszczenia wszczęto w 1510 r. w sprawie Pawła prepozyta kanoników regularnych w Krzepicach, zgodnie z zaleceniem arcybiskupa gnieźnieńskiego<sup>562</sup>. Paweł, przysięgając na Ewangelię, oczyszczał się z zarzuconych mu przestępstw, potwierdzał, że nie wykonywał dla nikogo czarów ani nie otrzymywał za nie zapłaty. Zapewniał też, że msze odprawia poprawnie i nigdy świadomie w obecności ekskomunikowanych<sup>563</sup>. W przypadku kapłana, upewniano się nie tylko co do prawowierności, ale także co do poprawnego wykonywania liturgii. Dalej następowała przysięga współocyszczających. Pozycja oskarżonego wymagała udziału wielu osobistości okolicznej hierarchii Kościoła<sup>564</sup>. Wszyscy oni potwierdzali, że uważają Pawła za oczyszczonego, nie wątpią w szczerść jego przysięgi oraz uważają go za człowieka dobrej sławy<sup>565</sup>. Tym samym prepozyt został uwolniony od zarzutów.

Zanotowano przypadek oczyszczenia przez współoskarżonego w sprawie. Procedura nie została opisana, stwierdzono tylko fakt, uzasadniając wycofanie zarzutów. Chodziło o proces z 1492 r. o alchemię, w którym pozwano z urzędu dwóch mężczyzn

<sup>561</sup> Por. AIE t. II, zap. 1578: „— — demum prefati compurgatores sui similiter iuraverunt et quilibet eorum sub hac forma iuravit: ego N. iuro et ad animam meam recipio, quia credo, quod Margaretha Bythkowska nulla maleficia unquam exercuit, nec eadem aliquem hominum faciendum informavit; similiter credo, quod iuste iuravit, ita me Deus adiuuet et imago Christi crucifixi”.

<sup>562</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1994: „— — iuxta sententiam diffinitivam Rmi. dni Iohannis D. g. s. ecclesie Gnezn. Archiepi et primatis R. P”.

<sup>563</sup> Por. ibidem: „— — expurgando se de criminibus sibi obiectis et propositis iuravit ad s. Dei Ewangeliā se immunem fore ab arte nephanda nigromantica incantacionibusque ac divinacionibus prohibitis, et quod faciebat divinaciones hominibus ad eum pro furtis et ammissis recursum habentibus ac etiam thezauris inveniendis nec talibus aliquando usus fuit et neque in hactenus utitur et quod missas iuxta ritum s. Romane ecclesie celebrat rite, verba consecracionis essentialia Corporis Christi legitime profert, nichil dimittendo neque scienter aliquem errorem faciendo, et quod de sacramento Corporis Christi tanquam verus Cristianus bene credit et intellegit quodque etiam nunquam coram excommunicatis scienter celebravit neque celebrare permisit”.

<sup>564</sup> Por. ibidem: „— — cum honor. dnis fratre Iohanne priore et plebano in antiqua Crzepicze et fratre Martino professis presbiteris de Crzepicze, Iacobo vicario perpetuo Vyelunensi, Thoma de Coszyeleczech plebano in Cadlub et mansionario Vyelunensi, Gregorio plebano in Zythnyow, Alberto Piperek in Dzyaloschyn, Mathia de Pyotrów in Cothow plebanis”.

<sup>565</sup> Por. ibidem: „— — dicti vero sui compurgatores similiter ad s. Dei Ewangeliā iurarunt, quod ipsum Paulum prepositum expurgatorem veraciter et fideliter iurasse credunt sciuntque hominem bone fame et nichil mali de eo talis audiverunt”.

— Kacpra altarystę z Poznania oraz niejakiego Macieja, który zeznał pod przysięgą, że jest niewinny, co potwierdził, też pod przysięgą, Kacper<sup>566</sup>. Dalej nie ma już wzmianki o Macieju<sup>567</sup>.

### Świadkowie w sprawie

W przypadku zachowania zwykłej procedury, przedstawiano dowody winy lub niewinności pozwanego. Najczęściej były to zeznania świadków, najpierw zaakceptowanych przez sąd i drugą stronę procesu, a potem odpowiadających pod przysięgą<sup>568</sup>. W wydaniach źródeł zamieszczono je tylko dla nielicznych spraw, niestety, dotyczących innych zarzutów.

Zachowały się fragmenty zeznań świadków w sporze z kanonikiem Kostrzyńskim z 1511 r. Nie są one skierowane przeciw czarownikowi, gdyż zajmująca się magią *vetula* z Waliszewa nie była wezwana do sądu, jest tylko wspomniana, w dodatku już jako spalona na stosie<sup>569</sup>. Świadkowie z 1501 r. w sprawie obyczajowości (*super vita, moribus et continencia*) plebana z Wyszkowa podobnie nie oskarżali kapłana o czary, lecz stwierdzali, że magią zajmowała się jego służąca. Ich zeznania były więc dowodem na przebywanie plebana w złym towarzystwie, a tylko pośrednio — na winę rzeczonyj Bładny, która nie była oskarżona w tym procesie<sup>570</sup>.

W sprawach małżeńskich spotykamy się z nieco odmienną sytuacją. Co prawda, zeznania świadków wskazują bezpośrednio na winę strony pozwanej, aczkolwiek ich celem nie jest przekonanie sądu o konieczności ukarania za czary, lecz rozwiązanie małżeństwa. W dodatku wykonywanie zabiegów magicznych nie jest najczęściej jedynym powodem wniesienia o rozwód. Z procesu mieszczanina Stanisława Kopcia przeciw żonie Katarzynie, wytoczonego w 1532 r., mamy opublikowane zeznania dwóch świadków, choć wiadomo, że było ich więcej<sup>571</sup>. Elżbieta z Waliszewa, określona w zapisce jako *honesta*, lokatorka w domu państwa, opowiedziała przed sądem, jak zasłyszała od innej kobiety, że pozwana sporządziła zaklęty proszek, którym miała obsypywać męża i tym sposobem wywołać ciężką chorobę. Jej zeznanie nie jest w pełni wiarygodne, bowiem sama przyznała, że o wszystkim wiedziała na podstawie plotek sąsiadów i innych lokatorów, natomiast osobiście nic nie widziała. Informacje z pewniejszego źródła zdobył kolejny świadek — Florian cieśla z Waliszewa, który miał o całej historii usłyszeć z ust samej Katarzyny, rozmawiającej na ten temat z mężem. Chociaż składał zeznanie dla stro-

<sup>566</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1470: „Et Mathias negavit articulos litis.. et.. iuravit nichil de crimine, super quo est accusatus.. scire; similiter dnus Casper eum expurgando iuravit”.

<sup>567</sup> Ibidem, t. II, zap. 1603.

<sup>568</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 352n.

<sup>569</sup> AIE t. II, zap. 1660.

<sup>570</sup> Ibidem, t. III, zap. 202.

<sup>571</sup> Pierwszy zanotowany świadek — kobieta — jest zapisany jako *prima*, natomiast następny jako *tertius*. W wydaniu został więc pominięty co najmniej jeden świadek, por. ibidem, t. II, zap. 1833.

ny powoda<sup>572</sup>, okazało się, że w kwestii magii szkodliwej dowiódł niewinności kobiety. Stwierdził bowiem, że nie wykonywała czarów dla zatrucia męża, lecz aby mieć z nim potomstwo. Świadcstwo to zwalniało Katarzynę z zarzutu trucicielstwa, pozostawał jednak problem magii miłosnej. Czary nie były tu jedynym faktem działającym na rzecz rozwiązania małżeństwa. Florian opowiedział też o cudzołóstwie małżonki<sup>573</sup>. Świadkowie ze strony powoda należeli do dość bliskiego otoczenia, znali małżonków osobiście, spotykali ich na co dzień. Żaden jednak nie widział omawianego proceduru. Ponieważ nie znamy wyroku, nie dowiemy się, czy te zeznania wystarczyły sądowi do podjęcia decyzji.

Dla innej, aczkolwiek podobnej sprawy Andrzeja kramarza przeciw żonie Bogumile, wytoczonej w 1532 r., wydane zostały zeznania dwóch z co najmniej pięciu świadków<sup>574</sup>. Obie zeznające kobiety potwierdziły zgodnie winę pozwanej w kwestii wykonania na mężu zabiegów magii szkodliwej. Pierwsza miała z pewnością mocne dowody, bowiem opierała się na własnych obserwacjach i słowach samej Bogumili, lecz ze względu na własną profesję, nie powinna być uznawana za wiarygodnego świadka. Małgorzata z Piasków, chociaż określono ją mianem *honestae*, należała do grupy funkcjonującej raczej na marginesie społeczności, ponieważ była starszą (*antiqua mulier*) znachorką. Wcześniej mogła nie mieć żadnych związków z rodziną Andrzeja. Została sprowadzona do łóża chorego na polecenie medyków, nie radzących sobie zwykłymi metodami ze słabością kramarza. Dzięki swojemu doświadczeniu w sprawach czarowania, rozumiała, że magia jest powodem dolegliwości<sup>575</sup>. Bogumila miała diagnozę potwierdzić, przyznać się do zastosowania czarów i poprosić o zachowanie dyskrecji. Pochodzenie świadectwa Małgorzaty było zatem dość pewne, gorzej z jej reputacją. Okazało się jednak, że zajęcie kobiety mogło być w tym przypadku atutem, skoro powód zdecydował się ją wezwać, a sędzia zatwierdzić w roli świadka. Fakt zawodowego uprawiania czarów nie wpłynął na ograniczenie zdolności procesowych, lecz nie wiadomo, w jakim stopniu sąd uznał jej słowa za wiarygodne, gdyż brakuje wyroku. Pytanie o wagę zeznań dotyczy i drugiego świadka, Jadwigi ze Srody, która prócz relacji w sprawie oglądanego na własne oczy cudzołóstwa, doniosła o magicznych próbach uśmiercenia męża pozwanej, nie podając jednak, skąd o nich wiedziała. Nie jest też jasne, w jakich relacjach była z rodziną. Z zeznań wynika, że odwiedzała małżonków nawet nocą, kiedy przylapała pozwaną na wspólnym z kochankiem<sup>576</sup>. Mogła przebywać w domu czasowo

<sup>572</sup> Por. ibidem: „Testes pro parte providi Stanislai Kopecz contra Katherinam uxorem suam legitimam”.

<sup>573</sup> Ibidem.

<sup>574</sup> Pierwsza osoba jest opisana jako *tertia testis*, a druga — *quinta testis*, por. ibidem, t. II, zap. 1835.

<sup>575</sup> Por. ibidem: „Et caput eius tangendo intellexit testis ex ipsa experientia quam habet in talibus rebus, ipsum esse incantatum et incantationibus destructum”.

<sup>576</sup> Por. ibidem: „— — deposuit, quod.. Bogumilla.. adulterata est cum quodam Iudeo David.. videntur que bina vice Bogumillam.. adulterantem et iacentem noctu in uno cubiculo et in uno lecto cum dicto Iudeo David”.

albo nawet na stałe. Z pewnością była bliższa stronom i lepiej poinformowana o kłopotach w domu niż znaczorka.

Trzecia zapiska małżeńska z 1509 r. odnotowuje zeznania trzech świadków<sup>577</sup>. Wszyscy zgodnie potwierdzili cudzołóstwo Anny, pozwanej przez męża Grzegorza mieszczanina z Pułtuska, natomiast tylko jeden wspomniał o jej próbach uśmiercenia małżonka. Dorota z Pułtuska, żona Wita, tytułowana *honest*, już na zakończenie zeznań dodała, że pozwana chciała otruć męża, podając mu pająki w posiłku, o czym sama miała poinformować świadka<sup>578</sup>. Opowieść wydaje się dość wiarygodna, trucicielstwo jest jednak wątkiem pobocznym w tej sprawie.

Pośród zapisek o sprawach małżeńskich są jeszcze dwie, mówiące o przyprowadzaniu świadków. Doszło do ich zaprzysiężenia, brak zaś przytoczonych zeznań. W sprawie Benedykta chirurga poznańskiego, proszącego w 1517 r. o separację od Elżbiety, świadkowie zostali wezwani, by potwierdzić wielokrotne cudzołóstwa ze strony żony, a także próbę otrucia męża arsenikiem<sup>579</sup>. Inny małżonek, raczony trucizną, zdradzany i pokrzywdzony stylem życia żony — Grzegorz Biały z Kleparowa, doprowadził w 1495 r. do przyjęcia przez sąd dwóch nazwanych imiennie świadków<sup>580</sup>.

Zapowiedź przesłuchania świadków występuje również w sprawie Anny, pomówionej o zajmowanie się czarami i odwołującej się w 1477 r. od tego zniesławienia przed konsystorzem gdańskim. Kobieta żądała poparcia dowodami nadanej jej sławy czarownicy i w celu potwierdzenia swej niewinności sama przyprowadziła dwóch świadków, których oficjalnie zaprzysięgi<sup>581</sup>.

Mimo braku zeznań w sprawach wytoczonych bezpośrednio o czary, znajdujemy jednak potwierdzenie tego, że w oskarżeniu o uprawianie magii również stosowano przesłuchania świadków jako metodę postępowania dowodowego. W procesie Doroty Durczyny i Doroty Skoczkowej, wytoczonym z urzędu w 1535 r., biskup poznański zdecydował się na karę więzienia właśnie na podstawie informacji, pochodzących od bliżej nieokreślonych świadków („Et Rmus dnus Epus receptis in continenti testibus pro summaria informatione officii sui, ibidem ex rumore communi testificantibus, easdem in carceres duci mandavit”)<sup>582</sup>.

Zeznania świadków były więc dość popularnym środkiem dowodowym, dla wielu powodów, składających pozwy prywatne, pewnie i jedynym możliwym do przedstawie-

<sup>577</sup> Bez opuszczenia zeznań części świadków: jest *primus, secundus* i *tertius*, por. ibidem, t. III, zap. 291.

<sup>578</sup> Ibidem.

<sup>579</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1709: „Et ibidem ipse Benedictus.. [testes] induxit...”

<sup>580</sup> Por. *Acta officii*, t. II, zap. 1500: „Et ibidem testes citati inducti, videlicet dnus Alexander filius olim dni Stano de Leopoli et Martinus Hamala, iuraverunt, quorum testium examen dominus michi eorundem commisit”.

<sup>581</sup> Por. AIE t. III, zap. 892: „Anna exhibuit se probaturam et duos testes induxit fidedignos.. Dominus.. admissis testibus iuratis partibus hincide statuit terminum ad audiendum...”

<sup>582</sup> Ibidem, t. II, zap. 1837.



nia. Sprowadzano do sądu najczęściej osoby znajome. Nie zawsze byli to świadkowie naoczni, w dzisiejszym tego słowa rozumieniu, a tacy, którzy odważyli się pod przysięgą powtarzać wszystkie plotki na temat posądzanej osoby. Ogromne znaczenie miała przysięga świadków, nadająca ich wypowiedziom sakralny charakter. Wskutek tego, składający fałszywe zeznania popełniał ciężki grzech krzywoprzysięstwa. Gwarancja ta była wystarczająca, dlatego zbędne były dowody rzeczowe, które są podstawą w dzisiejszej jurysdykcji.

### Dokument — dowód na piśmie

Dokument pisemny był dowodem mocniejszym niż zeznania świadków, ale rzadziej spotykanym. W sprawie o czary pojawił się raz, w 1504 r., w procesie Jana plebana z Nowogrodu, u którego znaleziono między sprzętami liturgicznymi księgi nekromantyczne. Kapłanowi groziło pozbawienie urzędu, święceń, a nawet kara śmierci, gdyż uznany został za heretyka i czciciela diabła. W swojej obronie zeznał, że księgi dostał w formie szczelnego zawiniątka i nie wiedział, jakie treści zawierają. Został poproszony jedynie o przechowanie pakunków, do których nie zaglądał. Dowodem potwierdzającym jego słowa był list od człowieka, który powierzył oskarżonemu księgi — Marcina Białego z Miśni. Pismo przytoczono w całości, podając datę i miejsce wystawienia<sup>583</sup>. Autor listu twierdził, że przekazując pakunek, był przekonany, że zawiera relikwie. Otrzymał go od swojego zwierzchnika i zobowiązał się pod przysięgą nie otwierać zawiniątka oraz strzec go pilnie. Dla bezpieczeństwa przekazał depozyt Janowi. Księgi spoczywały nie-  
tknięte u plebana tylko trzy dni. Sprawa skończyła się uniewinnieniem na podstawie listu, ale również i innych informacji zebranych na ten temat.

### Próby (*ordalia*) jako środek dowodowy

W zakresie przebadanych procesów próby stosowano tylko w sprawach małżeńskich, w przypadku orzekania impotencji. Były więc środkiem dowodowym pośrednio używanym w kontekście czarów. Na ich podstawie stwierdzano, czy mężczyzna cierpiał na słabość, a także — co najbardziej istotne — czy słabość ta pochodziła z przyczyn naturalnych czy magicznych. Próby nakazano dwukrotnie. W obu przypadkach ostatecznie uznano, że mężczyzna jest *impotens et maleficiatus in membro*<sup>584</sup>, a co za tym idzie — potwierdzono faktyczne działanie czarów<sup>585</sup>.

<sup>583</sup> Ibidem, t. III, zap. 241.

<sup>584</sup> Sprawy: *Praktyka w sprawach...*: zap. 129 oraz zap. 130.

<sup>585</sup> Por. rozdział: *Sprawy małżeńskie*.

### Przyznanie się do winy, przysięga akuzacyjna

Ten element ma duże znaczenie dla zbadania mentalności osób występujących przed sądami, gdyż w razie potwierdzenia własnej winy, jest dowód na faktyczne wykonywanie czarów, co więcej — na wiarę oskarżonego w ich przewidywaną skuteczność. Pozostaje pytanie, czy przyznanie się mogło być wymuszone. W dobie postępowania opartego na zeznaniach świadków, bez tortur, trudno podejrzewać — szczególnie w sprawach prywatnych — by sędziom zależało na nakłanianiu do składania fałszywych wyjaśnień. Pozostaje możliwość przyznania się dla „świętego spokoju”, aby sprawę zakończyć i nie narazić się uporem na większą karę.

Wielokrotnie oskarżeni wprost zaprzeczali zarzutom o uprawianie magii<sup>586</sup>. Nawet w sytuacji, gdy brak w zapisce bezpośredniej informacji o sprzeciwie, każda okoliczność wdania się w spór świadczy o tym, że do negacji dojść musiało. Formą deklaracji własnej niewinności były również przysięgi oczyszczające<sup>587</sup>, a także potraktowanie zarzutów jako zniesławienie — infamię, od której odwoływano się sędownie<sup>588</sup>. Nie jest jasne, czy osoby protestujące przeciw posądzeniu o czary były faktycznie niewinne, czy też zdecydowały się przyjąć taką linię obrony. Pewne jest natomiast, że nie potwierdziły swojej winy i wypierały się uprawiania magii. W podobny sposób zachowywała się większość pozwanych.

Część pozwanych zdecydowała jednak, żeby bez konieczności udowadniania im zasadności zarzutów, przyznać się do popełnienia przestępstwa. Z potwierdzeniem własnej winy tuż po odczytaniu pozwu na sali sądowej spotykamy się kilkakrotnie<sup>589</sup>. Zdarzało się też, że dana osoba swobodnie opowiadała na temat swoich praktyk, w procesie dotyczącym innej sprawy lub występując w innej roli niż pozwany<sup>590</sup>. Dzięki niektórym zapiskom dowiadujemy się też, że ktoś został już skazany wcześniej za podobną działalność czarowską, albo przez sąd kościelny<sup>591</sup>, albo świecki<sup>592</sup>, co także może wskazywać na faktyczne uprawianie przez niego magii. Najbardziej uroczystą formą potwierdzenia winy przez samego oskarżonego w procesie było złożenie przysięgi oskarżającej, czyli akuzacyjnej.

Przysięga akuzacyjna była jednym ze środków dowodowych, w sposób ostateczny potwierdzającym winę oskarżonego. Miała, podobnie jak przysięga oczyszczająca, charak-

<sup>586</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 465, zap. 487, zap. 1470, zap. 1709, zap. 1808; t. III: zap. 432, zap. 553, zap. 637; *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621.

<sup>587</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 1574, zap. 1578, zap. 1994; t. III, zap. 241.

<sup>588</sup> Sprawy: *ibidem*, t. II: zap. 1275, zap. 1373, zap. 1726, zap. 1809; t. III, zap. 892; *Acta officii*, t. I: zap. 491, zap. 2150, zap. 2200; t. II, zap. 1745.

<sup>589</sup> Przykładowo: AIE t. II: zap. 1252, zap. 1470, zap. 1477; t. III: zap. 463, zap. 600; *Praktyka w sprawach...*, zap. 126.

<sup>590</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 1062, zap. 1676, zap. 1835.

<sup>591</sup> Sprawa *ibidem*, t. II, zap. 1252.

<sup>592</sup> Sprawy: *ibidem*, t. II: zap. 147, zap. 1016, zap. 1660; *Acta officii*, t. II, zap. 1500.

ter sakralny i odbywała się wedle podobnego ceremoniału<sup>593</sup>. Określony był tekst roty, który, prócz potwierdzenia winy, zawierał wyparcie się grzechu. W przypadku magii, składający przysięgę odwoływał wszystkie uczynione dotychczas czary, a także przyrzekał nie wykonywać nigdy więcej podobnych praktyk. Taka formuła potwierdzała do pewnego stopnia wiarę śledczych w skuteczność magii, której skutki należało również odwoływać. Przysięgający musiał potwierdzić swoją prawowierność, gdyż praktyki magiczne były, jako zabobon, błędem w wierze. Przysięga, nakazana wyrokiem, była równocześnie elementem procesu kończącym sprawę i niekiedy jedyną — dla winnego — konsekwencją postępowania karnego.

Z przysięgą odwołującą spotykamy się kilkakrotnie<sup>594</sup>. Najdokładniej przedstawiono ceremonię w zapisie z 1502 r., dotyczącej sprawy mieszczyki poznańskiej Małgorzaty Bogdanczynki, w której zacytowano rotę przysięgi. Podobnie przyznały się i odwołały swoje błędy jej służące — Agnieszka i Jadwiga<sup>595</sup>. Procedurę przeprowadzono także w stosunku do innych oskarżonych o czary: Małgorzaty z Mosala (1491 r., Wieluń)<sup>596</sup>, Agnieszki z Pasierbic (1446 r., Poznań)<sup>597</sup>, Doroty Zakrzewy (1476 r., Poznań)<sup>598</sup>. Złożyć przysięgę kazano Dorocie Durczyni i Dorocie Skoczkowej z Młodzieszyna (1535 r., Poznań), jednak nie wiemy, czy polecenie wykonano, bowiem wydane akta nie zawierają tej informacji. W tym wypadku przysięga odgrywała raczej rolę odwołującą, bowiem nie brakowało innych dowodów na potwierdzenie winy obu kobiet<sup>599</sup>. Podobnie nie mamy pewności, czy złożona została przysięga, do której odesłano Małgorzatę, żonę rybaka z przedmieścia Poznania (1492 r.)<sup>600</sup>. Faktem jest jednak, że wszystkie kobiety z pewnością wyraziły zgodę na takie zamknięcie procesu, przyznając się w ten sposób do uczestnictwa w grzesznej działalności czarowskiej.

Pośród osób odwołujących czary pod przysięgą, przy widocznej przewadze kobiet, spotykamy także jednego mężczyznę. Wróżbita Jan Grelich zajmował się magią jawnie, a prowadzone postępowania sądowe nie były w stanie przerwać jego działalności. Przy okazji drugiego procesu z 1452 r. wspomniano pierwszy, w którym wróżbita już składał przysięgę, potwierdzając winę i obiecując nie trwać w grzechu. Mimo to, spotykamy się z nim ponownie na kolejnej sprawie, kiedy sam w zeznaniach przyznał się do zarzuczanych mu czynów<sup>601</sup>.

Wiele opublikowanych zapisek pochodzi z pierwszej fazy procesów, nie zbadamy więc na ich podstawie, ile wszystkich spraw o czary kończyło się przyznaniem się do wi-

<sup>593</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 351.

<sup>594</sup> Por. rozdział: *Przysięga odwołująca*.

<sup>595</sup> AIE t. II: zap. 1571 i 1572, zap. 1575.

<sup>596</sup> *Ibidem*, t. II, zap. 859.

<sup>597</sup> *Ibidem*, t. II, zap. 1208.

<sup>598</sup> *Ibidem*, t. II, zap. 1389.

<sup>599</sup> *Ibidem*, t. II, zap. 1837.

<sup>600</sup> *Ibidem*, t. II, zap. 1477.

<sup>601</sup> *Ibidem*, t. II, zap. 1252.

ny lub przysięgą potwierdzającą i odwołującą czary. Przysięga była metodą niekiedy najprostszą, bo choć wymagała zachowania odpowiednich procedur, mogła zastąpić inne dowody, których przedstawienie wymagałoby czasu i kolejnych posiedzeń sądu. Czasem występowała obok innych środków dowodowych, będąc uzupełnieniem. W przypadku oskarżeń o magię, jej celem było nie tylko potwierdzenie winy, lecz też odwołanie błędów. Dlatego konsystorz wymagał jej nie tylko w ramach postępowania dowodowego, ale także już po wykazaniu winy.

Brakuje informacji dla zbyt wielu procesów, aby tworzyć wiarygodne statystyki, ukazujące grupę osób przyznających się do praktykowania magii, jednak wydaje się, że wielu oskarżonych nie obawiało się potwierdzenia swojej winy. Powodem śmiałości były z pewnością wydawane wyroki, które nie zawierały najczęściej zbyt surowych kar.

## WYROK

W ostatniej fazie procesu na podstawie dowodów wydawano wyrok orzekający o winie. Sędzia wyrokował tylko w zakresie postawionych w pozwie zarzutów, a karę zasądzał w odniesieniu do propozycji powoda lub instygatora. Decyzja sędziego musiała być zgodna z prawem kanonicznym, a także z wytycznymi obowiązującymi w lokalnej praktyce sędziowskiej.

Sędzia kościelny nie miał możliwości nakładania wszystkich znanych i stosowanych w średniowieczu kar. W zakres jego kompetencji wchodziły jedynie kary kościelne. Dlatego, w wyjątkowych sytuacjach, sięgano po pomoc świecką, odsyłając winnego do sądu mającego prawo zasądzania również innych kar, jak kary krwi, w tym pozbawienie życia. Także kara spalenia na stosie, uznawana za wyjątkowo surową i zaliczana do tzw. kar kwalifikowanych, czyli przeznaczonych dla największych zbrodniarzy, wykonywana była tylko przy pomocy jurysdykcji świeckiej<sup>602</sup>. Jednak nie świadczyło to o bezsilności jurysdykcji kościelnej. Ordynariusz czy oficjał dysponowali całym arsenałem kar, od tradycyjnego środka przeciw grzesznikom — pokuty, poprzez kary majątkowe, jak grzywny, pozbawienie duchownego beneficjum, karę więzienia — przede wszystkim dla niezdyscyplinowanego kleru, ale i heretyków, kończąc na najgroźniejszych dla duszy metodach represji, jakim były ekskomunika i interdykt<sup>603</sup>. Które z nich zastosował konsystorz wobec winnego czarów, zależało od wielu czynników, w tym przepisów, zwyczajów i surowości sędziego.

Dysponujemy tylko jednym formularzem, który zawiera wzór wyroku przeciwko heretykowi i astrologowi, popadłemu w grzech ponownie (*Sententia contra hereticum et as-*

<sup>602</sup> Por. rozdział: *Organizacja, kompetencje i podstawy prawne działalności sądów kościelnych w Polsce do połowy XVI wieku* oraz o współpracy w zakresie ścigania heretyków, por. rozdział: *Zmiany w traktowaniu czarów od końca XII wieku*.

<sup>603</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 334 n.

trologum lapsum et postea relapsum)<sup>604</sup> po wcześniejszym skazaniu i uroczystym odwołaniu błędów<sup>605</sup>. Okazuje się, że jest to dosłownie przytoczony wyrok Henryka z Brzegu w sprawie o herezję husycką, rozstrzyganą wspólnie przez biskupa Zbigniewa Oleśnickiego i inkwizytora ok. 1429 r.<sup>606</sup> Formularz miał zatem zastosowanie przede wszystkim dla procesu o herezję husycką, nie zaś dla sprawy o czary, bowiem chociaż oskarżony zwany jest tu astrologiem, znalazł się przed sądem za poglądy heretyckie, nie zaś za stosowanie magii naukowej. Sprawa poszukiwania skarbów za pomocą sztuk magicznych i przywołania demonów została wprawdzie uznana za jeden z przejawów herezji, lecz nie była głównym punktem oskarżenia. Wskutek wszystkich przestępstw rozważano, czy nie odesłać Henryka do sądu świeckiego. W ten sposób mógł działać sąd w przypadku ponownie popadłych (*relapsi*) w herezję i błędy<sup>607</sup>. Dla recydywistów przewidziane były kary szczególne, o czym przypominało wszystkim skazanym za czary, a wypuszczanym na wolność<sup>608</sup>. Najgorszym wyjściem był wyrok oddający przestępcę w ręce świeckie, lecz konsystorz wcale nie miał obowiązku tak postąpić. Henryk, mimo powtórnego sądu, został potraktowany łagodniej. Sędzia, ochraniając go przed karą śmierci, nałożył pokutę w postaci dożywotniego więzienia<sup>609</sup>. Taka decyzja sądu mogła być poddyktowana wieloma względami. Oficjalnie kierowano się miłosierdziem, faktycznie wiadomo, że wpływ na wyrok miały naciski henrykowego protektora — dworu, a także krakowskiej ulicy, opowiadającej się wyraźnie po stronie oskarżonego<sup>610</sup>.

Urzędnik konsystorza wydający wyrok, który opierał się na powyższym formularzu, miał możliwość zastosowania kilku rodzajów kar. W sytuacji pierwszego oskarżenia, kiedy to na podstawie dowodów oskarżonego uznawano winnym i popadłym w błędy (*lapsus*), formularz proponował złożenie przysięgi odwołującej, jaka miała miejsce w pierwszym wspomnianym procesie Henryka o herezję husycką. W przypadku człowieka ponownie popadłego w błędy (*relapsus*) sędzia mógł przekazać go jurysdykcji

<sup>604</sup> *Formulae ex codice Wladislaviensi, Supplementum*, [w:] *Formulae ad ius canonicum spectantes...*, s. 335 n.

<sup>605</sup> Por. *ibidem*, s. 335: „— — inventus fuisset in eisdem culpabilis et vehementer suspectus, indicta sibi purgacione easdem asserciones frivolas constitutus coram predictis, scilicet Johanne et magistro P., in iudicio tactis sacrosanctis ewangeliis in forma consueta revocavit”.

<sup>606</sup> Por. *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

<sup>607</sup> Por. *ibidem*: „— — ipsum constabat esse relapsum iudicio sapientum et ob hoc curie seculari tradendum”; por. A. Birkenmajer, *Sprawa magistra...*, s. 216.

<sup>608</sup> Por. rozdział: *Przysięga odwołująca*.

<sup>609</sup> Por. *Formulae ex codice Wladislaviensi...*, s. 336: „Quia vero certe cause et pregnantas ad mitigandum penam canonis circa ipsum nos movebant, rigorem mansuetudine temperantes dicimus et pronunciamus asserciones predictas erroneas, fidei dissonas, heresim manifestam sapientes et quatinus quasdam tenuit animose et defendit hereticas fuisse ipsumque prius lapsum et postea relapsum in heresim fuisse, quidem quoque ex mansuetudine certis de causis rigore canonis temperato perpetuis carceribus ad agendum penitentiam dispensabiliter tamen detrudendum fore et detrudimus ac mancipandum carceri assignamus”.

<sup>610</sup> A. Birkenmajer, *Sprawa magistra...*, s. 217; por. *idem*, *Henryk Czech*, s. 419.

świeckiej, ale wzorując się na łagodności przytoczonego wyroku inkwizytora papieskiego i biskupa krakowskiego, mógł też zdecydować się na mniej represyjne metody, jak pokuta i więzienie. Powyższy schemat postępowania obowiązywał jednak w przypadku jawnego powiązania z herezją.

### Uniewinnienie

Nie zawsze dowody przedstawione w procesie potwierdzały winę oskarżonego. Co prawda z wydaniem wyroku uniewinniającego spotykamy się tylko w pięciu sprawach, lecz nie ma orzeczeń ze wszystkich procesów. Najczęściej uwalniano od zarzutów na mocy złożonej przysięgi oczyszczającej, czyli oczyszczenia kanonicznego (*purgatio canonica*)<sup>611</sup>, o której możemy przeczytać w aktach trzech procesów: Małgorzaty Bytkowskiej (1502 r., sąd w Poznaniu)<sup>612</sup>, Pawła prepozyta w Krzepicach (1510 r., sąd w Wieluniu)<sup>613</sup> i Macieja, oskarżonego w sprawie Kacpra bakalarza alchemika (1492 r., sąd w Poznaniu)<sup>614</sup>.

Na podstawie dowodów, tj. listu oraz dobrych opinii, zwolniono Jana, który trafił przed sąd za księgi nekromanckie (1504 r., Płock)<sup>615</sup>. W procesie Elżbiety Gronik, wniesionym prywatnie przez Jana Ludeke (1483 r., Gdańsk), okazało się, że powód nie jest w stanie przedstawić dowodów. W związku z tym pozwana automatycznie stała się niewinna, a sąd oddalił zarzuty. Podjęto decyzję o przewidywanej dla Jana karze 100 grzywien, w przypadku powrotu do raz zamkniętej sprawy<sup>616</sup>, co świadczyło o tym, że orzeczenie sądu jest ostateczne i niepodważalne.

### Przysięga odwołująca

Przysięga odwołująca funkcjonowała również jako środek dowodowy akuzacyjny, ponieważ w przypadku braku innych dowodów osoba zgadzająca się na jej złożenie ostatecznie potwierdzała swoją winę. Zawsze miała sakralny charakter i przebiegała wedle ustalonych przepisów<sup>617</sup>. Najczęściej w sprawach, w których nakazywano na mocy wyroku złożyć przysięgę odwołującą czary, nie orzekano już innej kary. Samo publiczne i uroczyste przyznanie się do winy oraz obietnica niepowracania do błędów w wierze stanowiły zdaniem sądu wystarczające zadośćuczynienie za grzech. Przysięga była rów-

<sup>611</sup> Por. rozdział: *Postępowanie oczyszczające („purgatio canonica”)*.

<sup>612</sup> AIE t. II; zap. 1574 i 1578.

<sup>613</sup> Ibidem, t. II, zap. 1994.

<sup>614</sup> Ibidem, t. II, zap. 1470.

<sup>615</sup> Ibidem, t. III, zap. 241; por. rozdział: *Dokument — dowód na piśmie*.

<sup>616</sup> AIE t. III, zap. 897.

<sup>617</sup> Por. rozdział: *Przyznanie się do winy, przysięga akuzacyjna*.

niez wyraźnym ostrzeżeniem, że w sytuacji ponownego popełnienia zbrodni, kara może być bardziej surowa.

Forma przysięgi była ściśle określona przepisami prawa kanonicznego. Jej wzór zamieszczono w zbiorze biskupa plockiego Jakuba z Kurdwanowa, w formularzu dotyczącym odpuszczania grzechu czarów i herezji (*Absolutio sortilegi, heretici sive incantatoris*)<sup>618</sup>. Opis nie jest co prawda zbyt szczegółowy, gdyż nie zawiera słów roty, miejsca ani odpowiednich dla rytuału terminów. Dokument został opracowany na podstawie autentycznych wydarzeń. Damian, duchowny z Borukowa (Borkowa) w diecezji plockiej, miał z powodu herezji i czarów (*propter sortilegam ac incantatoriam sive divinatoriam artem*) oraz innych błędów w wierze, zostać wezwany przed oblicze biskupa. Jego sprawę zbadano zgodnie z prawem kanonicznym (*iuxta sanctiones canonicas*). Oskarżony przyznał się do winy, a następnie skruszony, dotykając krzyża, odwołał wszystkie błędy i obiecał zachowywać prawowierność. Na koniec poprosił o zwolnienie go z kar kościelnych przewidywanych za przestępstwo, które popełnił<sup>619</sup>. Wszystkie opisy przysięg odnotowanych w aktach sądowych odpowiadają w ogólności temu wzorcowi, są natomiast niekiedy jeszcze wzbogacone o szczegóły.

Nakaz lub fakt złożenia przysięgi odwołującej czary spotykamy kilka razy, najczęściej w księgach konsystorza poznańskiego. Nie ma ani jednego przypadku z diecezji plockiej, do którego można by bezpośrednio odnieść wzór z formularza. Tylko raz przytoczono dokładną rotę przysięgi. Znajdziemy ją w zapisce z 1502 r. ze sprawy Małgorzaty Bogdanczynki, mieszkanki poznańskiej, żony Jana Kani. Opisano też okoliczności towarzyszące ceremonii. Wszystko odbyło się w porze tercji, w katedrze poznańskiej, przed ołtarzem św. Trójcy. Klęcząca kobieta odwoływała czary przez siebie przygotowane, na których została złapana i do których przyznała się, składając przysięgę osobistą (*medio iuramento corporali*) na ręce Jana z Łukowa, dziekana i poznańskiego wikariusza *in spiritualibus*<sup>620</sup>. Przrzekła, że od tej pory będzie zachowywać wiarę katolicką, nie popadnie więcej w żadne błędy oraz nie będzie wykonywać czynności zabronionych, a szczególnie sztuki czarodziejskiej, zaklęć czy wróżb (*artem maleficiorum, sacrilegiorum, incantacionum et divinacionum*) pochodzących z podszeptu diabelskiego. Obiecała, że nie będzie czynić tego ani osobiście, ani z pomocą innych. Zobowiązanie obejmowało zakaz przekazywania wiedzy w tej dziedzinie. Musiała zgodzić się też na możliwość nałożenia surowej kary przeciw recydywistom (*contra relapsos*), w przypadku niedotrzymania obietnicy i ponownego trafienia przed sąd. Rotę

<sup>618</sup> *Liber formularum ad ius canonicum...*, s. 21.

<sup>619</sup> Por. ibidem: „— zelo professionis Christianitatis et fidei catholice religionis compunctus et canonicis ac fidei catholice regulis inductus huiusmodi erroribus abrenunciavit et ligno dominice crucis corporaliter tacto inantea et deinceps tenere et exercere coram nobis abiuravit et se unum deum in substantia et trinum in personis credere ac articulos fidei per sanctos apostolos editos tenere et credere professus est ac sub penis contra tales per sacros canones promulgatos tenere promisit sequē cum magna cordis contricione ab huiusmodi sentenciis et censuris absolvi petivit”.

<sup>620</sup> AIE t. II, zap. 1571.

kończyła zwyczajowa formułka *sic me Deus adiuuet*<sup>621</sup>. Taką samą przysięgę składały obie służące Małgorzaty: Agnieszka z Januszewa<sup>622</sup> i Jadwiga<sup>623</sup>. Rota nie została już odnotowana, gdyż pisarz ograniczył się do formułki: *abiuravit in eadem forma, que scripta superius*<sup>624</sup>.

W kilku sprawach przysięga została tylko streszczona bez dokładnego opisu okoliczności i roty. Chłopka Małgorzata z Mosala, na polecenie konsystorza wieluńskiego, dotykając rękami krzyża i składając przysięgę, wyrzekła się w 1491 r. (*est abrenunciata*) wszystkich czynionych przez siebie czarów (*sortilegia et supersticiosas res*) i obiecała podobnych rzeczy więcej nie czynić<sup>625</sup>. Mieszczka Agnieszka z Pasierbic wykonała w 1446 r. podobny rytuał w obliczu biskupa poznańskiego. Dotykając krzyża i przysięgając *in forma debita*, odwołała wszystkie swoje czary (*omnes decantationes*) i przyrzekła, że w razie ponownego popadnięcia w grzech, podporządkuje się każdej karze nałożonej przez ordynariusza<sup>626</sup>. Swoje błędy odwoływał również po pierwszym procesie Henryk z Brzegu<sup>627</sup>. Tego typu formułki miały stanowić gwarancję zaprzestania zakazanej działalności. Groźba powtórzenia się przed sądem była poważna, bowiem kolejny proces o czary mógł skończyć się odesłaniem do sądu świeckiego, a w konsekwencji śmiercią. Nie omieszkało tego przypomnieć Dorocie Zakrzewie — wieszczki babie, która składała w 1476 r. przysięgę odwołującą czary także przed sądem poznańskim. Kobieta w obecności oficjale i kanoników potwierdziła swoją winę, a następnie przysięgła na krzyż, że jeśli zostanie ponownie wezwana za takie wykroczenie, stawi się

<sup>621</sup> Por. ibidem: „Ego Margaretha iuro, quod extunc et in posterum firmiter et perpetuo tenere et servare volo fidem catholicam, quam tenet et docet s. Romana ecclesia, et quod de cetero in nullos errores aut opera prohibita et eidem fidei catolice contraria deviare et relabi nolo et presertim abiuro et reclamo artem maleficiorum, sacrilegiorum, incantacionum et divinacionum, quam diabolo suadente feci et exercui, et iuro ac promitto, quod eam per se vel alios facere et exercere aut ququam docere nolo sub pena contra relapsos a iure promulgata, et quod penitentiam, quam michi iniunxeritis, iuxta posse meum adimplere conabor et adimplebo, sic me Deus adiuuet et imago Cristi crucifixi”.

<sup>622</sup> Ibidem, t. II, zap. 1572.

<sup>623</sup> Ibidem, t. II, zap. 1575.

<sup>624</sup> Ibidem, t. II, zap. 1572.

<sup>625</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 859: „— propter eius sortilegiis et supersticiosas res, que ex salubri inductione ab omnibus sortilegiis et supersticiosis ac prophanis curis, que magis detrimentum anime et scandalum Christifidelibus induxerunt, est abrenunciata, et tactis manibus ad imaginem Crucifixi medio iuramento in eternum nullis sortilegiis, nullis supersticiosis verbis et ab ecclesia cassatis ac interdictis, errorem inducentibus magis quam salutem, est compromissa”.

<sup>626</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1208: „Honeste Agnes de Passirbicze tacto ligno vite digitis suis iuravit in forma debita abnegans amplius omnes decantationes et nolens dyabolicas fraudes sequi, quod si deinceps contra eam probatum foret, extunc submisit se penis, quibus digna esset et ad quas per dnum Epum decerneretur”.

<sup>627</sup> *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.



w sądzie i podporządkuje każdemu wyrokowi, nawet gdyby czekało ją spalenie na stosie<sup>628</sup>.

W niektórych sprawach pojawia się w aktach tylko zapis o poleceniu złożenia przysięgi odwołującej. Przed sądem w Poznaniu rozstrzygnięto w 1535 r. sprawę Doroty Durczyny i Doroty Skoczkowej z Młodzieszyna, kobiet, dla których wysokiej kary — więzienia lub nawet spalenia — domagał się instygator. Ostatecznie, dzięki poręczeniu i kaucji dwóch kmieci, biskup postanowił ograniczyć karę do przymusu publicznego odwołania i zaprzestania czarów (*ariollationes et divinationes*). Więzienie groziło oskarżonym tylko w wypadku, gdyby polecenia nie wykonały. Co istotne, uroczystość składania przysięgi miała odbyć się w jakieś święto kościelne, w tym niedzielę (*aliquo die festo*), nie zaś w zwykły dzień<sup>629</sup>. Z akt nie wynika, jak potoczyły się dalsze losy sprawy. Podobnie na mocy wyroku (*sententia diffinitiva*) konsystorza poznańskiego z 1492 r., złożenie przysięgi odwołującej czary nakazano Małgorzacie, żonie rybaka z przedmieścia Poznania<sup>630</sup>. Miała towarzyszyć jej także pokuta.

Przysięga, nawet jeśli została złożona poprawnie, nie musiała w praktyce oznaczać końca działalności danej osoby. Okazuje się, że nie zawsze stanowiła gwarancję zachowania na przyszłość prawowierności. Szczególnie w przypadku ludzi zawodowo zajmujących się magią, dla których zakazane czynności były jedynym i dość dobrym źródłem dochodu. Mimo zastosowania postępowania odwołującego, zdarzały się przypadki powtórnego sądenia czarowników. Przykładem jest ślepiec Jan Grelich, recydywista, który miał już wcześniej złożyć odpowiednią przysięgę<sup>631</sup>, a mimo to dalej świadczył usługi. Z tego powodu w kolejnym procesie z 1452 r. mógł spodziewać się kary cięższej niż za pierwszym razem, ale nie dowiemy się ze źródeł, czy go spotkała<sup>632</sup>. Również Henryka z Brzegu fakt złożenia przysięgi nie powstrzymał przed dalszą działalnością, zarówno

<sup>628</sup> Por. AIE t. II, zap. 1389: „— — in parte sola confessa est publice coram dnis Officiali ac prelati et canonicis ecclesie Poznan. id fecisse et formasse, iuravit ad ymaginem Crucifixi, quod debet iuri parere et, dum citata fuerit ad presenciam dni nostri Rmi Epi aut ipsius dni officialis, debet personaliter comparare ac ad obiecta respondere et id, quod contra eam sentenciatum fuerit, pati sub combustione sui corporis nequissimi ac aliis penis sibi pro patratu per ipsam scandalis et facinoribus infligendis se submittendo”.

<sup>629</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1837: „— — quod videlicet ab eisdem suis ariollationibus et divinationibus cessabunt et quod aliquo die festo post cautionem impetrato silentii intervallo easdem divinationibus publice revocare et abrenunciare penitus debebunt iuxta sue Ptis Rme determinationem sub pena earundem XX sexagenarum in defectu satisfactionis alicuius ex premissis Rmo domino solvendarum, petens illas a carceribus dimitti”.

<sup>630</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1477: „— — ipsam admisit ad iuratorium et abiuratorium cautionem, faciendo ipsam in presenciarum prefatas hereses et errores et omnem aliam heresim publice abiurare”.

<sup>631</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1252: „— — item quomodo ipse Grelich super huiusmodi dampnatis factis, sortilegiis, incantacionibus et prenosticacionibus per dnum Nicolaum de Costen licentiatum in decretis tunc officialem Poznan. tractus fuit, quod tunc coram eo confessus fuit, qui iuravit in manibus dicti dni Officialis per amplius per eum prius factas incantaciones et sortilegia non facere”.

<sup>632</sup> Ibidem.

no w wyznawaniu herezji husyckiej, jak i astrologii oraz nekromancji, za co był sądzony powtórnie ok. 1429 r.<sup>633</sup>

Zakończenie sprawy przysięgą odwołującą wydaje się dosyć łagodną postacią kary. Z reguły osoba, która wypełniła nakaz sądu i odwołała w uroczystej ceremonii swoje błędy i czary, była puszczana wolno do domu i nie spotykały jej żadne nieprzyjemne konsekwencje, prócz niesławy. Sędziemu, który wydawał taki wyrok, zależało na zakończeniu sprawy i napiętnowaniu grzechu, nie zaś na ukaraniu za wyrządzone moralne i materialne szkody. Nie można zapominać jednak o sakralnym charakterze przysięgi i moralnych konsekwencjach, sprawiających, że jej składanie było także karą niezwykle stresującą.

### Pokuta

Pokuta była tradycyjnym środkiem zaradczym dla grzechów i przestępstw religijnych, również takich jak czary<sup>634</sup>. Początkowo traktowano ją jako dobrodziejstwo oczyszczenia, od X w. jednak wyraźnie występuje już, także w Polsce, jako kara<sup>635</sup>. Pierwotnie zawsze miała charakter publiczny, od XIII w. zaś przestrzegano wprowadzonego podziału na różne jej rodzaje, zależnie od wagi i specyfiki przewinienia. Nadal stosowano pokutę publiczną (*poenitentia publica*) wobec grzeszników jawnych i wywołujących publiczne szkody, w tym czarowników. W przypadku mniejszych grzechów popularna stała się jednak pokuta prywatna (*poenitentia privata*), czyniona mniej ostentacyjnie. Największą rangę miała pokuta uroczysta (*sollemnia*), czyli publiczna, odbywana w sposób szczególnie pokazowy<sup>636</sup>. Pokuta publiczna przybierała różne formy, m.in. wystawiania penitenta na widok całej społeczności, przywiązania do pręgierza, chłosty, więzienia czy nawet wygnania<sup>637</sup>. Karę pokuty zasądzał przedstawiciel Kościoła, zależnie od przewinienia — ordynariusz lub zwykły pleban<sup>638</sup>, lecz w przypadku problemów z egzekucją, istniała możliwość zwrócenia się po pomoc świecką<sup>639</sup>.

Pochodzące z tego okresu penitencjały z obszaru diecezji wrocławskiej określały, jak długą pokutę powinien odbyć czarownik. Statuty synodalne biskupa Waclawa z 1406 r., a za nimi biskupa Konrada z 1446 r., w akapitach poświęconych temu zagadnieniu (*canones penitenciales*), zalecały pokutę czterdziestodniową dla osoby określonej mianem *sortilegus*. Człowiek próbujący poznać przyszłość z gwiazd, używający przed-

<sup>633</sup> *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

<sup>634</sup> B. Ulanowski, *O pokucie publicznej w Polsce* (odbitka z „Rozpraw i Sprawozdań Wydziału Historyczno-Filozoficznego AU”, t. XXIII), Kraków 1888, s. 40 n.

<sup>635</sup> *Ibidem*, s. 10 n.

<sup>636</sup> *Ibidem*, s. 87 n.; por. *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 335 n.

<sup>637</sup> *Historia państwa i prawa...*, t. I, s. 335 n.; por. B. Ulanowski, *O pokucie publicznej...*, s. 36, 39, 40.

<sup>638</sup> Biskup nakładał pokutę i udzielał absencji w przypadku spraw dla niego zarezerwowanych (*causae episcopales*); por. rozdział: *Pozew w procesie z urzędu*.

<sup>639</sup> B. Ulanowski, *O pokucie publicznej...*, s. 40.

miotu zwanego *astrolabium*, powinien pokutować aż dwa lata. Najdłuższa, bo pięcioletnia pokuta, została przewidziana dla człowieka sprowadzającego do własnego domu zaklinaczy (*magici et incantatores*), w celu wykonania zabiegów magicznych, prawdopodobnie najczęściej ochronnych<sup>640</sup>. Są to wprawdzie przepisy z diecezji, której działalność sądownicza wykracza poza zakres tej pracy, ale wspomniane penitencjały dają pewien obraz pokuty czarowników. Co ciekawe, obraz ten nie przekłada się w pełni na rzeczywistość, proponowane pokuty są bowiem o wiele dłuższe niż faktycznie nakładane przez sędziów wydających wyroki.

Wzór pokuty publicznej i rozgrzeszania czarownika zawiera wspomniany już fragment formularza Jakuba z Kurdwanowa (*Absolucio sortilegi, heretici sive incantatoris*)<sup>641</sup>. Nakazano w nim, aby pokutnik kroczył boso i z odkrytą głową przed procesją okrążającą kościół parafialny. W chwili, gdy procesja powróci do kościoła, powinien — obnażony do pasa — paść na ziemię przed drzwiami świątyni, a następnie na głos, wobec zgromadzonych na modlitwę wiernych, przyznać się do grzechów i odwołać błędy. Nad wszystkim miał czuwać pleban, żeby pokutę wykonano prawidłowo<sup>642</sup>. Zadaniem ceremonii było naznaczenie i upokorzenie. W roli obserwatorów uczestniczyć miała społeczność parafialna, która była tym samym pouczana, słowami plebana i naocznym przykładem, w sprawie błędów w wierze. Pokuta publiczna miała wymiar dydaktyczny, dla penitenta i dla świadków wydarzenia.

Zbliżony kształt miała pokuta publiczna nałożona w 1492 r. przez oficjała na Małgorzatę z Poznania<sup>643</sup>. Kobieta najpierw musiała złożyć przysięgę odwołującą, a potem polecono jej stać w najbliższą niedzielę przed drzwiami kościoła św. Marcina, w czasie wyjścia i powrotu procesji. W ręku miała trzymać wosk o wadze dwóch talentów, który następnie powinna złożyć na ołtarzu. Na tym pokuta się jednak nie kończyła. Kolejnym etapem miał być trwający cały rok we wszystkie wigilie świąt maryjnych post o chlebie i wodzie<sup>644</sup>. Pierwsza część pokuty służyła więc, podobnie jak w formularzu Jakuba

<sup>640</sup> Por. *Concilia Poloniae...*, t. X, s. 382–383: „XXXII. Sortilegus quadraginta diebus peniteat. XXXIII. Qui videt in astrolabio, duobus annis peniteat. XLII. Qui lustrat domum suam cum magicis et incantatoribus, quinque annis peniteat”; por. *ibidem*, s. 464–465.

<sup>641</sup> *Liber formularum ad ius canonicum...*, s. 21.

<sup>642</sup> Por. *ibidem*: „— — volumus tamen, quod in partem penitencie vestris in ecclesiis ante processionem, cum ecclesia circuitur, discalceatis pedibus et capite discoperto vadet et in reversione processionis se ante fores ecclesie prosternet corpore usque ad cingulum nudato, quem vos et quilibet vestrum in signum penitencie bis feriis quartis, in B. quinta et in P. feria 2–a, coram multitudine populorum ad fora venientium per preconem convocantium (s) errorem suum alta et intelligibili voce recognoscat et per huiusmodi iuramentum sic prestitum per ipsum deinceps se non permittat cui in dictis revocationibus assistere et ipsum, ut bono modo revocet, informare debetis et quilibet vestrum debeat sub excommunicationis pena et assistet”.

<sup>643</sup> AIE t. II, zap. 1477.

<sup>644</sup> Por. *ibidem*: „— — quod teneatur et debet proximo die dominico ad portam ecclesie s. Martini, dum processiones solite inde exhibunt et redibunt, cum cereo ponderis duorum talentorum in publico stare et offerre ad altare cereum eundem, et vigiliis b. Virginis Marie in pane et aqua per integrum annum ieiunare”.

z Kurdwanowa, naznaczeniu grzesznika i jego winy. Ważnym elementem jest ofiara w postaci wosku. Bardziej prywatny wymiar ma post. Kobieta miała być całkowicie oczyszczona z grzechu dopiero po roku, wyrok więc jest, w porównaniu z innymi, dość surowy. Jednakże wydany został w procesie z urzędu o czary skojarzone z herezją (*heretica pravitas, maleficarum pravitas*), szczególnie niebezpieczną, bo rozprzestrzeganą w sercach i umysłach innych kobiet<sup>645</sup>. Podano rozbudowane uzasadnienie decyzji, w którym karę uznano i tak za mało srogą. Oficjał chciał podążyć w wymierzaniu sprawiedliwości śladem Boga, który jest miłosierny i nie zamierza nikogo krzywdzić. Bóg sam niekiedy miał pozwalać na błędy i herezję, mając w tym swój ukryty cel. Dzięki odstępcom od wiary, ludzie Kościoła wykształcili się w pismach i wymowie, ucząc się polemiki i walki z herezją. Losy grzeszników mogą wszystkim służyć za przykład, również oficjałowi przekazując, że zbrodnie powinny zostać napiętnowane<sup>646</sup>. Sędzia postąpił miłosiernie, ograniczając karę do przysięgi odwołującej i pokuty.

Formą pokuty miało być także dożywotnie więzienie, zasądzone przez inkwizytora papieskiego Jana i biskupa Zbigniewa Oleśnickiego w sprawie ponownie popadłego w grzech Henryka z Brzegu (ok. 1429 r.). W tym przypadku mamy jednak do czynienia z jawną herezją, dlatego wszelkie surowe kary wydają się być uzasadnione<sup>647</sup>. Pokuta jest tu także przejawem złagodzenia proponowanej kary, nałożona została bowiem zamiast przekazania delikwenta do sądu świeckiego, a co za tym idzie, możliwej kary śmierci.

W źródłach znajdujemy jeszcze jeden dość dokładny opis pokuty publicznej czarownicy (*publica malefica*), w przeciwieństwie do poprzednich, nie nałożonej przez sąd, lecz samego plebana<sup>648</sup>. W przypadku prostych praktyk magicznych, bez użycia przedmiotów świętych i bez jawnych związków z herezją, pleban miał prawo samodzielnie wymierzyć karę i udzielić rozgrzeszenia. Było to zgodne ze statutami Mikołaja Trąby<sup>649</sup>. Lecz w tym wypadku sytuacja nie okazała się tak jednoznaczna i prosta. Przed konsyrtorem lwowskim zjawiała się w 1488 r. w roli powódki Katarzyna z Buska, oskarżając

<sup>645</sup> Por. ibidem: „— — delatam de heretica pravitate ac propterea ex officio credito, ut sanctam fidem Catholicam in cordibus hominum complantaret ac pravitatem hereticam ab eorum mentibus enervaret, per prefatum dnum Officialem rite et legitime processum et requisitum fuisse et esse, in quo processu inventum ipsam propria ex confessione in iudicio recepto iuramento corporali in multiplici malificarum pravitate corrumpendo aliarum mulierum fidem”.

<sup>646</sup> Por. ibidem: „— — verum cum misericors et misereator Dominus nonnullas prolabi permittat aliquando in hereses et errores, non solum ut viri catholici literati in sacris eloquiis fiant et ne crimina remaneant impunita, ut esset ceteris delinquentibus in exemplum, ex quo ad informationem prefati dni Officialis et aliorum proborum adherendo consilio seniorum ad gremium s. matris ecclesie et ad eius unitatem salubriter evolutam predictos errores detestando ac fidei s. catholice irrefragabilem agnoscendo veritatem suis internis visceribus infigendo, propter quod illius vestigiis inherendo, qui neminem vult perire”.

<sup>647</sup> *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

<sup>648</sup> *Acta officii*, t. I, zap. 2150.

<sup>649</sup> Por. *Statuta synodalia Gnesnensis provinciae*, s. 248: „Ceteri vero sortilegi per presbyteros proprios, penitentia condigna imposita, absoluantur”; por. rozdział: *Pozew w procesie z urzędu*.

plebana Pawła o zniesławienie i to właśnie ona zrelacjonowała przed sądem dokładnie, jakiej pokucie niesłusznie została poddana. Kapłan skorzystał z pomocy służb miejskich, które siłą pochwyliły rzekomą czarownicę. Następnie kobieta została przywiązana do słupa i posypana popiołem. W tej pozycji musiała trwać w trakcie procesji, po której w kościele, wobec zebranej społeczności wiernych, pleban ogłosił jej ekskomunikę<sup>650</sup>. Pleban nie potraktował zatem podjętych represji jako oczyszczenia z grzechu, skoro na koniec ekskomunikę nałożył, a nie zdjął. Katarzyna nie omieszkała odwołać się sędownie od tej zniewagi. Niesławę wyceniła na 100 florenów węgierskich<sup>651</sup>.

Wzmiankę o pokucie mamy w 1476 r. w sprawie Andrzeja Snopka i Katarzyny z Wodziszława. Mąż zabiegał o separację od żony z powodu jej wizji demonicznych i nawiedzeń subkubów. Oficjał nie uznał racji mężczyzny, polecając małżonkom żyć razem, a mężowi — wspierać Katarzynę przy odbywaniu pokuty, którą na nią nałożono (*ut ipsa Katherina confiteatur et penitenciam iniungendam suscipiat*)<sup>652</sup>. Nie wyjaśniono, kto i w jakim wymiarze pokutę zalecił.

Okazuje się, że z pokutą spotykamy się dość rzadko, choć wydaje się ona jednym z podstawowych środków wyplenających grzech. O wiele częściej stosowano przysięgi odwołujące, które były o wiele mniej dotkliwe dla skazanego. Wśród przypadków pokuty są tylko sprawy łączone z herezją, a nie zwykle czary. Większość osób, którym udowodniono winę, była traktowana bardzo wyrozumiale, nie zmuszana nawet do odpokutowania grzechu.

### Kara śmierci

Kara śmierci, która była zalecana przez powszechne prawo kanoniczne dla wszelkiego rodzaju heretyków, w tym niektórych czarowników<sup>653</sup>, była karą krwi. Nie leżała zatem w zakresie jurysdykcji kościelnej. Jej zasądzenie i wykonanie było możliwe jedynie przez odwołanie się do pomocy władzy świeckiej. W aktach konsystorza odnotowano tylko jeden przypadek egzekucji takiej kary, prawdopodobnie przez sąd miejski. Wzmianka pochodzi z zapiski ze sporu mieszczan z Waliszewa z Janem Kostrzyńskim. Świadkowie opowiedzieli o rozmowie, w której poruszono kwestię spalenia w 1511 r. na stosie na polach pod Waliszewem staruszki. Kobieta została ukarana śmiercią za magię szkodliwą, polegającą na niszczeniu browarów i trucicielstwie<sup>654</sup>. W literaturze przedmiotu

<sup>650</sup> Por. *Acta officii*, t. I, zap. 2150: „Item proponit, quod ipsam mandavit servitoribus civitatis detinere et ad publicam penitenciam in cimiterio circa columnam cathena affigere et infra processionem permisit stare tanquam publicam maleficam. Item, quod ipsam excommunicavit et denunciavit in facie ecclesie coram communi populo ad divina congregato”.

<sup>651</sup> Ibidem.

<sup>652</sup> *Praktyka w sprawach...*, zap. 192.

<sup>653</sup> Por. rozdziały: *Zmiany w traktowaniu czarów od końca XII wieku oraz Prawo kościelne obowiązujące w późnym średniowieczu w kwestii czarów*.

<sup>654</sup> Por. AIE t. II, zap. 1660: „— postquam vetula erat combusta in campo extra oppidum Valisshewo — iam combussistis vetulam illam? — combussistis vetulam? qui respondit: combus-

powyższą historię przedstawia się jako pierwszy znany przypadek spalenia na stosie za czary na ziemiach polskich<sup>655</sup>. Z zeznań wynika, że kanonik miał ucieszyć się z wiadomości, mówiąc o konieczności spalenia wszystkich grzeszników<sup>656</sup>. Są to relacje świadków, występujących w sądzie przeciw Janowi, lecz jeśli rzeczywiście optował on za wykonywaniem kary śmierci na wszystkich czarownikach, byłby jednym z nielicznych przykładów aż takiego radykalizmu.

Sędziowie kościelni nieraz grozili karą śmierci na stosie, nie kwapili się jednak zbyt z realizacją pogroźek. Kara spalenia należała się recydywistom, co jasno i wyraźnie zakomunikował sąd Dorocie Zakrzewie (1476 r.)<sup>657</sup>. W przypadku zaś, gdy groźbę należałoby wykonać, wystarczało poręczenie, by wypuścić winnego na wolność, zamiast przekazać go w ręce świeckie. W ten sposób postąpiono z Dorotą Skoczkową i Dorotą Durczyną, o których śmierć wnioskował z urzędu instygator (1535 r.)<sup>658</sup>. Sędzia polecił wtrącić obie do więzienia<sup>659</sup>, jednak i tego nie wykonano, gdyż za kobiety poręczyło pod kaucją dwóch kmieci. Od oskarżonych wymagano ostatecznie tylko odwołania błędów<sup>660</sup>. Nie zdecydowano się też na przekazanie jurysdykcji świeckiej Henryka z Brzegu, wynikało to jednak głównie z poparcia, jakim się cieszył. W ramach kary wtrącono go do więzienia, traktując areszt jako formę pokuty (ok. 1429 r.)<sup>661</sup>.

Akta zawierają informacje na temat niewykonanych wyroków śmierci, wydanych przez sądy świeckie. Za poręczeniem wypuszczono na wolność Jadwigę mieszkankę poznańską, o czym wspomina się w sprawie z 1430 r.<sup>662</sup> Konsystorz został poinformowany o tym przez jej męża Piotra Zawartego, który uzasadniał w ten sposób niechęć do dal-

---

simus; eodem baccalario interrogante: quid mali fecit? et Valentinus respondit: maleficio suo destruxit sex braxatoria cervisie et afficiebat veneno multos homines ac alia multa mala fecit”.

<sup>655</sup> B. Baranowski, *Procesy czarownic...*, s. 22 n.

<sup>656</sup> Por. AIE t. II, zap. 1660: „— — et vos comburent, omnes ibi estis mali homines, latrones, servatis malos homines, quos expellunt de civitate; — — baccalarius dixit: Deus det, ut omnes maleficas et malos homines comburant”.

<sup>657</sup> Por. AIE t. II, zap. 1389: „— — dum citata fuerit — — debet personaliter comparare ac ad obiecta respondere et id, quod contra eam sentenciatum fuerit, pati sub combustione sui corporis nequissimi ac aliis penis sibi pro patratibus per ipsam scandalis et facinoribus infligendis se submittendo”.

<sup>658</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1837: „— — petens utramque illarum ob easdem divinationes notorias carceribus protrudi et tandem ad penam cremationis condemnari”.

<sup>659</sup> Por. ibidem: „Et Rmus dnus Epus — — easdem in carceres duci mandavit”.

<sup>660</sup> Por. ibidem: „— — quo facto laboriosi Petrus Sowa et Laurentius Zabka coloni de Młodzieszin cautionem pro eisdem mulieribus, evincendo illas de carceribus, Rmo dno sub pena XX sexagenarum prestiterunt, quod videlicet ab eisdem suis ariolationibus et divinationibus cessabunt et quod aliquo die festo post cautionem impetrato silentii intervallo easdem divinationibus publice revocare et abrenunciare penitus debebunt iuxta sue Ptis Rme determinationem sub pena earundem XX sexagenarum in defectu satisfactionis alicuius ex premissis Rmo domino solvendarum, petens illas a carceribus dimitti”.

<sup>661</sup> *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

<sup>662</sup> Por. AIE t. II, zap. 1016: „— — propter quod honore iudicialiter est privata, ymmo ad mortem fuit condemnata, nisi ad preces et ad petitionem multorum hominum fuisset emissa”.

szego życia z kobietą. Za wstawiennictwem męża natomiast została zwolniona Zofia z Kleparowa, o czym wiemy ze sprawy małżeńskiej przed sądem lwowskim z 1495 r., wniesionej przez małżonka, obawiającego się prób otrucia ze strony żony<sup>663</sup>.

Wydaje się, że w późnym średniowieczu do wykonywania na czarownikach kary śmierci przez spalenie musiało dochodzić dość rzadko, skoro nawet w przypadku niepodważalnych dowodów i skazującego wyroku sądu świeckiego, istniała możliwość wypuszczenia na wolność po zwykłym poręczeniu. W rozprawach przed sądami kościelnymi tym bardziej nie mamy takich egzekucji, jedynie nakazy odesłania do władz świeckich, a raczej głównie tego groźba, również sporadycznie wykonywana.

### Ekshumacja zwłok

Żądanie ekshumacji zwłok pojawiło się tylko w jednej, dość szczególnej sytuacji. Chodziło o szlachcica Piotra z Jordanowic, który miał być odpowiedzialny za zatrucie ostatnich książąt mazowieckich — co istotne, winę mu udowodniono, a na mocy wyroku skazano na śmierć. Ekshumacji domagała się od oficjała w 1526 r. kapituła płocka. Piotr uznany był za czarownika i truciciela (*maleficus et intoxicator*), jednak został pogrzebany po śmierci w poświęconej ziemi, mimo że w chwili zgonu podlegał ekskomunice, nałożonej przez scholastyka. Zdaniem kapituły, dla człowieka ekskomunikowanego jedynym godnym miejscem spoczynku jest ziemia poza kościołem<sup>664</sup>. Piotr zaś był pochowany na cmentarzu w Ciechanowie<sup>665</sup>. Prawdopodobnie leżał w grobie rodzinnym, o czym musieli zdecydować krewni za pozwoleniem plebana. W aktach nie odnotowano, czy i jakie kroki wszczął oficjał.

### Kary dla duchownych

Duchowni stanowili specjalną grupę wśród grzeszników. Zajmowali ważniejszą pozycję w społeczności wiernych, wymagano zatem od nich więcej niż od świeckich, zarówno w dziedzinie moralności, jak i zgodności z doktryną. Największym zagrożeniem była niesubordynacja i błędy kapłana, osoby mającej wyższe święcenia i sprawującej liturgię. Dzięki hierarchicznej organizacji kleru, ordynariusz dysponował też lepszymi środkami kontroli i nacisku, mogąc wobec winnego wyciągnąć konsekwencje dyscyplinarne. Duchowny mógł być poddany pokucie publicznej, jednak pod warunkiem że nie sprawował służby liturgicznej i nie zajmował urzędu<sup>666</sup>. Pierwszą i podstawową karą dla kle-

<sup>663</sup> Por. *Acta officii*, t. II, zap. 1500: „— — ipsum intoxicavit, quod in foro seculari probavit, et ad mortem fuisset condemnata, sed in spem melioris emende sibi pepercit et eam sibi reconciliavit”.

<sup>664</sup> Por. *Acta capituli Plocensis...*, zap. 34: „— — qua relatione dni exaudita, commiserunt dno Officiali, mandandam exhumacionem ipsius et sepulturam extra ecclesiam funere excommunicati dignam”.

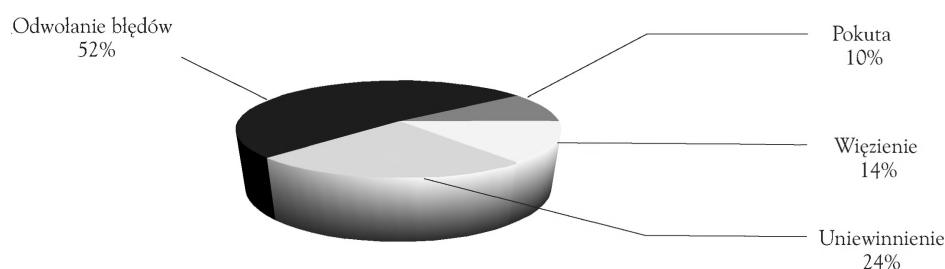
<sup>665</sup> Por. *ibidem*.

<sup>666</sup> B. Ulanowski, *O pokucie publicznej...*, s. 96.

ru było zatem suspendowanie, a co za tym idzie — zakaz odprawiania mszy i pozbawienie beneficjum, czyli dochodów. W zawieszeniu praw kapłańskich trwać miał grzesznik do odpokutowania i wyjścia z błędów. Nakładano też i inne, dodatkowe kary, zależnie od okoliczności i wagi przewinienia. W aktach dotyczących czarów nie ma wielu przykładów karania kleru.

Najznaczniejszym pod względem godności oskarżonym był Paweł, prepozyt kościoła kanoników regularnych w Krzepicach. Po oczyszczeniu kanonicznym w 1510 r. zwolniono go ze wszystkich zarzutów. Dowiadujemy się jednak, że przed rozprawą musiał być suspendowany, skoro po ogłoszeniu wyroku przywrócono go do obowiązków liturgicznych, a także oddano zarekwirowany majątek<sup>667</sup>. Podobnie, po ustaleniu niewinności, polecono przywrócić prawo do posiadania parafii Janowi plebanowi z Nowogrodu, oskarżonemu w 1504 r. o nekromancję<sup>668</sup>.

W przypadku samodzielnego używania konsekrowanych hostii do poszukiwania skarbów, sprawcę spotkała surowsza kara. Maciej Kikebosch, kapłan z Gdańska, uznany za winnego, został w 1497 r. przez biskupa wtrącony do więzienia<sup>669</sup>. Kara więzienia mogła być traktowana jako forma pokuty publicznej<sup>670</sup>. Z pewnością wcześniej pozbawiono Macieja wszystkich godności i zawieszono święcenia kapłańskie, choć w aktach nie zostało to zamieszczone.



WYKRES NR 5. Wyroki ostateczne sądów kościelnych w sprawach o czary

Zapiski sądowe, odnotowujące wyroki i kary w stosunku do duchownych, choć nie-liczne i ubogie, potwierdzają fakt stosowania suspensy jako podstawowej kary oraz podają inne środki, jakie również stosowano — kara pieniężna, konfiskata majątku oraz więzienie.

<sup>667</sup> Por. AIE t. II, zap. 1994: „— — prefatum dnum Paulum prepositum pronunciauit bene et iuste canonice fore expurgatum ipsumque ad divina officia peragenda restituit, a suspensione pariter et a criminibus absoluit et sequestrem relaxavit, litteras necessarias eidem in forma decernendo”.

<sup>668</sup> Por. ibidem, t. III, zap. 241: „— — ibidem in parochia et locis circumvicinis recipiendam decrevit”.

<sup>669</sup> Por. ibidem, t. III, zap. 553: „Rmus dnu carcere puniendum deputavit”.

<sup>670</sup> B. Ulanowski, *O pokucie publicznej...*, s. 40.



Po przeanalizowaniu wszystkich dostępnych wyroków i kar kościelnych zawartych w aktach konsystorzów widzimy wyraźnie, że decyzje sądów w kwestii czarów nie były zbyt surowe. Na mocy odnotowanych wyroków konsystorzów wobec 19 osób<sup>671</sup>, uniewinniono 5. Pozostałym wymierzono w sumie 18 kar: nakaz odwołania błędów — 11, pokuty — 3 (w tym jedna łącznie z przysięgą odwołującą), więzienia — 4 (w tym jedna połączona z pokutą, a dwie darowane i wymieniona na odwołanie błędów). Mimo gróźb, ani razu nie przekazano sprawy sądom świeckim. Wobec duchownych zastosowano suspensę, ale po uniewinnieniu zawsze ją znoszono. Rozkład liczbowy wymierzonych ostatecznie kar przedstawia wykres nr 5.

## CZARY I MAGIA OPISANE W AKTACH

Wpisy do akt sądowych są tekstami oszczędnymi w słowa, mimo to niekiedy można wyłowić z nich fragmenty opisów magii zastosowanej przez ludzi postawionych w stan oskarżenia lub występujących w zapiskach w innym charakterze. Najcenniejsze, bo najbardziej wiarygodne i pełne, są informacje uzyskane z zeznań samych sprawców, gdyż, w przeciwieństwie do świadków zdarzeń, byli oni świadomi celu wykonywanych zabiegów, a także znali doskonale ich pełny przebieg. Obserwatorzy, nie znający się na magii, są w stanie zrelacjonować jedynie niektóre czynności, przeważnie bez objaśnienia ich znaczeń. Podobnie mało kompletne dane zawierają formułki sądowe, takie jak wykazy zarzutów zawarte w pozwach, które służą do określenia kategorii i wagi przestępstwa, a nie całkowitego objaśnienia okoliczności. Poza problemem wynikającym z gatunku badanego źródła, należy uświadomić sobie możliwość istnienia braków spowodowanych zasadami, którymi kierowali się wydawcy źródeł. Co za tym idzie, nie jest realne kompletne odtworzenie wszystkich praktyk magicznych.

Aby otrzymać obraz użytej magii, należałoby dla każdego zabiegu skonstruować schematyczny opis, z uwzględnieniem wszystkich składników czaru oraz zasady magicznej, na której został on oparty. W każdym zabiegu magicznym, będącym mniej lub bardziej skomplikowanym obrzędem, wykonywanym dla osiągnięcia zamierzonych celów, da się wyróżnić kilka podstawowych elementów składowych. Występują one równocześnie bądź w dowolnych konfiguracjach. Można próbować wyodrębnić je ze szczegółowych nieraz opisów zawartych w aktach.

<sup>671</sup> Dotyczy wszystkich wyroków za czary zamieszczonych w aktach — sprawy: AIE t. II: zap. 859, zap. 1208, zap. 1389, zap. 1470 (i 1603), zap. 1477, zap. 1571 (i 1572, 1575), zap. 1574 (i 1578), zap. 1837, zap. 1994; t. III: zap. 241, zap. 553, zap. 897; *Praktyka w sprawach...*, zap. 192; *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176 oraz jednego wcześniejszego — przytoczonych w przypadku ponownego popełnienia zbrodni (Jan Grelich, sprawa AIE t. II, zap. 1252).

Po pierwsze, bardzo często spotykamy się w magii z przedmiotami. Są to nieraz rzeczy codziennego użytku, które wobec działania czarownika osiągają wartość magiczną. Mogą posiadać moc chwilowo, czyli tylko w momencie samego zabiegu, bądź na dłuższy czas. Przedmiotami obdarzonymi właściwościami stałymi są amulety, talizmany<sup>672</sup>, posiadające najczęściej właściwości ochronne. Surowce używane do ich sporządzania miały pochodzenie naturalne: roślinne, zwierzęce, skalne. Pewną rolę odgrywały też relikwie, sakramentalia i rzeczy święte, co było szczególnym obiektem potępienia ze strony Kościoła<sup>673</sup>. Popularnością cieszyły się amulety z pismem, tzw. *characteres*, zawierającym najczęściej wersety biblijne lub inne słowa święte, jak imiona Boga, świętych lub aniołów. Pierwowzorem były amulety starożytne, z tekstami z kręgu antycznego, jak wersety Homera czy Wergiliusza oraz z kręgu germańskiego, jak runy. Chrześcijanie zaczęli stosować teksty sakralne własnej religii. Tego typu przedmioty przygotowywali raczej duchowni, do ich wytworzenia konieczna była bowiem elementarna znajomość pisma<sup>674</sup>. Odrębną grupę przedmiotów stanowiły leki magiczne: maści, napoje, proszki<sup>675</sup>, w tym często stosowane zioła lub substancje pochodzenia zwierzęcego. Każdej roślinie i każdemu organowi przypisywano określone właściwości, zalecając zażywanie przeciw danym chorobom. Sporządzeniu leków towarzyszyły nieraz skomplikowane obrzędy<sup>676</sup>. Niektóre przedmioty miały praktyczne znaczenie dla rytuału, nosząc cechy kojarzone z upragnionym rezultatem<sup>677</sup>.

Drugim elementem zabiegu były zaklęcia, czyli słowa o magicznym oddziaływaniu, warunkowanym treścią albo tylko samą formą. Niekiedy opierały się na efektach dźwiękowych, mając wywołać udawane zjawisko, np. udawano świst dla sprowadzenia wiatru, lub zawierały opis celu czy wręcz rozkaz<sup>678</sup>. Znaczenie miało brzmienie, słowa wypowiadano więc w odpowiedniej tonacji, często szeptem (*murmurum*) lub krzykiem. Część zaklęć powinna być wygłaszana wierszem albo nawet śpiewana<sup>679</sup>. Pewnym rodzajem szkodliwego słowa była klątwa<sup>680</sup>. Za formę zaklęcia uznawano też chrześcijańskie modlitwy, błogosławieństwa i egzorcyzmy, które występując w innym niż w trady-

<sup>672</sup> E. Potkowski, *Czary...*, s. 38 nn.

<sup>673</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 119 nn.

<sup>674</sup> K. Bracha, *Teolog...*, s. 165 nn.; por. S. Bylina, *Kultura ludowa a pismo w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Kultura piśmienna średniowiecza i czasów nowożytnych. Problemy i konteksty badawcze*, Lublin 1998, s. 26.

<sup>675</sup> E. Potkowski, *Czary...*, s. 38 nn.

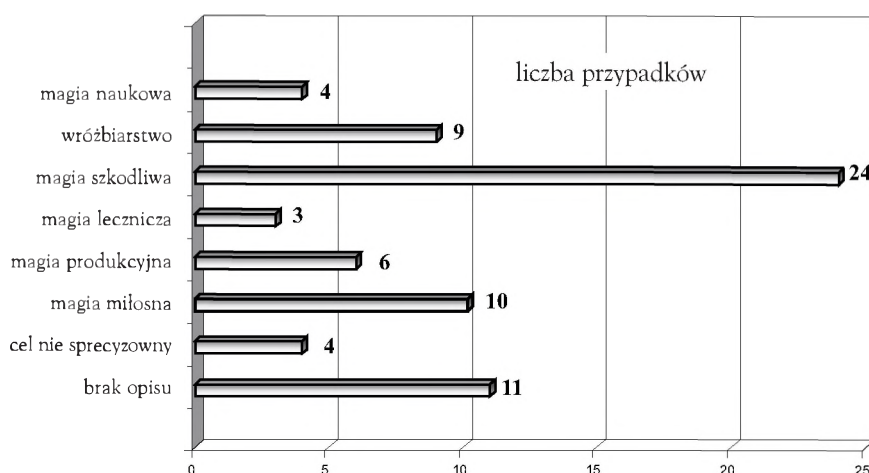
<sup>676</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 107 n.

<sup>677</sup> J. G. Frazer, op. cit., s. 55 n.

<sup>678</sup> E. Potkowski, *Czary...*, s. 50 nn.

<sup>679</sup> K. Bracha, *Magia słowa. Świadectwa teologów i wierzenia popularne w XV wieku*, „Kwartalnik Historyczny”, t. XCVIII, 1991, nr 3, s. 28 n.; por. idem, *Teolog...*, s. 173 nn.

<sup>680</sup> Więcej na ten temat w pracach Anny Engelking, por. A. Engelking, *Klątwa...*; por. eadem, *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Język a kultura*, pod red. J. Anusiewicz, J. Bartmińskiego, t. I, Wrocław 1991.



WYKRES NR 6. Liczba występujących w aktach przypadków stosowania różnych rodzajów magii

cyjnym kontekście, nabierały cech magicznych<sup>681</sup>. Elementy kultu chętnie wplatan do zaklinań ludowych, wzbogacając je o inwokacje do wyższych instancji, jak Bóg, Chrystus i święci, mających wzmocnić swym autorytetem rzucany czar. Odwoływano się też do rzeczy świętych, takich jak krzyż, relikwie, Pismo Święte<sup>682</sup>. Magia słowa szybko uległa chrystianizacji<sup>683</sup>.

Kolejnym składnikiem były znaki używane w trakcie wykonywania zabiegu, jak runy lub rysunki, którym przyporządkowywano specjalne znaczenie<sup>684</sup>. Podobnie traktowano pismo łacińskie, gdyż kojarzone z *sacrum* chrześcijańskim, nabywało właściwości przekaznika cudownej mocy<sup>685</sup>.

W zabiegach występuje też rytuał, czyli zespół gestów i ruchów wykonywanych przy obrzędzie, odtwarzanych zgodnie z przepisami i tradycją. Zachowanie czarownika z reguły miało związek z pożądanym celem, udawał on określone czynności lub ich skutki<sup>686</sup>.

Dla zinterpretowania znaczenia zabiegu magicznego istotne są mechanizmy nim rządzące. Wielu badaczy<sup>687</sup> posługuje się kryteriami wyznaczonymi przez Jamesa George'a Frazera, autora z przełomu XIX i XX w., który stworzył podwaliny pod etnograficz-

<sup>681</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 111 nn.; por. K. Bracha, *Magia słowa...*, s. 18 nn.; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg 1909, passim; K. Bracha, *Teolog...*, s. 176 nn.

<sup>682</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 111 nn.; por. K. Bracha, *Teolog...*, s. 161.

<sup>683</sup> K. Bracha, *Teolog...*, s. 164.

<sup>684</sup> E. Potkowski, *Czary...*, s. 45 nn.

<sup>685</sup> S. Bylina, *Kultura ludowa a pismo...*, s. 25 nn.

<sup>686</sup> E. Potkowski, *Czary...*, s. 48 nn.

<sup>687</sup> Por. np. B. Malinowski, *Magia, nauka i religia. Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, a także E. Potkowski, *Czary...*

ną analizę zwyczajów magicznych w różnych kulturach. Jego dziełem była teza o „sympatyczności” magii, której istotą jest wiara w obustronne tzw. sympatyczne wpływy ludzi i przedmiotów, działające na odległość, oparte na prawie ich powinowactwa<sup>688</sup>. Zasada wzajemnej sympatii<sup>689</sup> jest podstawowa dla wszystkich praktyk magicznych<sup>690</sup>. Z prawa powinowactwa wynika dwojakie działanie magii: homeopatia i przenoszenie. Magia homeopatyczna (naśladowcza) opiera się na prawie podobieństwa, czyli twierdzeniu, że podobne zawsze wywołuje podobne. Skutek musi być zatem zbliżony do przyczyny, dlatego, aby wywołać określone zdarzenie, trzeba dokonać czegoś, co je przypomina. Najbardziej znanym tego przykładem jest ranienie człowieka, poprzez niszczenie jego figuralnego wizerunku. Drugi rodzaj działania to magia przenośna, czyli kontaktowa, która opiera się na prawie styczności, zakładającym, że wszystkie rzeczy, jakie kiedykolwiek pozostawały ze sobą w styczności, nadal wpływają na siebie, nawet jeśli kontakt fizyczny został zerwany. Na tej podstawie wykonywano zabiegi na przedmiotach będących własnością danej osoby<sup>691</sup>.

W celu dokonania kategoryzacji według powyższych schematów, trzeba mieć dość dokładne informacje na temat przebiegu wszystkich magicznych ceremonii. Większość czarów można natomiast uszeregować na podstawie celu ich wykonywania. Dlatego podstawowym kryterium, porządkującym w tej pracy przypadki zastosowania magii, będzie planowany skutek. Na tej podstawie zostanie wyodrębnionych kilka rodzajów magii: naukowa, wróżbiarstwo, szkodliwa, dobroczynna (lecnicza i produkcyjna), a także miłosa. Oddzielnie przeanalizowane będą przypadki tzw. magii schryścianizowanej, bazującej na elementach *sacrum* chrześcijańskiego i ocierającej się o świętokradztwo, a także „czarownictwa”, łączonego z kultem diabelskim i demonami, będącego tworem końca średniowiecza i wkładem inkwizytorów, takich jak Sprenger i Krämer, w historię walki z czarami. Wykres nr 6 przedstawia liczbę przypadków poszczególnych rodzajów magii.

Obserwacja powyższego wykresu nasuwa już pewne wnioski: przeważała magia szkodliwa. Ma to ścisły związek ze specyfiką źródeł, ponieważ do sądu wnoszono sprawy przede wszystkim w sytuacji, gdy wystąpiła czyjaś krzywda<sup>692</sup>. Najrzadziej spotykamy

<sup>688</sup> J. G. Frazer, op. cit., s. 48, 38.

<sup>689</sup> Termin „sympatia” zastosowany w kontekście magii może budzić pewne wątpliwości, jest to jednak problem związany z tłumaczeniem pojęć używanych przez Frazera, o czym wspomina Jan Lutyński we wprowadzeniu do wydania z 1962 r. „Magia sympatyczna” jest dosłownym przekładem „sympathic magic”, pojęciem, które w oryginale nie budzi tego typu skojarzeń, jak w tłumaczeniu, oznaczając po prostu pewne powinowactwo czy ukryty związek zjawisk bądź przedmiotów, por. ibidem, s. 21 n.

<sup>690</sup> Teza o podleganiu wszystkich przejawów działań magicznych zasadzie sympatii, postawiona przez Frazera, była nieraz podważana. Zaznacza to we wstępie Jan Lutyński, por. ibidem, s. 18.

<sup>691</sup> Ibidem, s. 37 nn.

<sup>692</sup> Por. rozdziały: *Wezwanie do sądu* oraz *Czary jako zarzut główny*.

magię leczniczą<sup>693</sup>, która, jako dobroczynna, nie budziła aż takiej wrogości wśród otoczenia, a nawet wydawała się potrzebna. Stosunkowo mało jest również przykładów magii produkcyjnej, która towarzyszyła wielu codziennym czynnościom w społecznościach agrarnych.

Nie zostało opisanych 11 przypadków, dlatego nie sposób określić zamierzonych skutków zabiegów, a tym bardziej prześledzić i zinterpretować ich przebiegu. W tych sprawach postawienie zarzutu miało charakter czysto formalny, bez podania okoliczności<sup>694</sup>. Czasem także, mimo zrelacjonowania czynności, nie objaśniono celu. Należy pamiętać także o tym, że liczba wszystkich przypadków użycia czarów nie jest równa liczbie spraw sądowych.

## MAGIA NAUKOWA

Magia naukowa to specyficzny rodzaj magii, praktykowanej głównie przez elity. Inaczej zwana wysoką, jako wyrafinowana sztuka wymagała ściśle określonej wiedzy, dostępnej jedynie osobom o pewnym poziomie wykształcenia. Jej najpopularniejsze formy to alchemia, nekromancja i astrologia, pomagające zdobyć wiedzę tajemną, także na temat przyszłości<sup>695</sup>. W okresie humanizmu magia wysoka cieszyła się poważaniem, zyskując rangę nauki starożytnej. Parali się nią głównie uczeni mężczyźni — magowie. Zajmowali nieraz wysoką pozycję na dworach, a ich działań nie kojarzono już ze zwykłymi czarami<sup>696</sup>. Magia uczona to jednak nie tylko magia renesansowa. Spotykamy ją również w średniowieczu. Piśmiennictwo z tej dziedziny krążyło po Europie już od XII w., w związku ze wzrostem zainteresowania kulturą antyczną. Mając silne związki z filozofią, przedstawiała pewną koncepcję człowieka i jego miejsca w świecie. Badala równocześnie jego możliwości panowania nad przyrodą, regulowania jej i przekształcania, warunkując je dobrą znajomością praw natury<sup>697</sup>. To, w jaki sposób i w jakim celu moc była używana przez maga, wpływało na ocenę jego działań. Magia wysoka

<sup>693</sup> M. Kowalczyk, *Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, t. XXIX, 1979, s. 7 n.

<sup>694</sup> Są to sprawy: AIE t. II: zap. 147, zap. 859, zap. 1208, zap. 1521, zap. 1571 (i 1572, 1575), zap. 1837; t. III, zap. 892; *Acta officii*, t. I: zap. 491, zap. 2150, zap. 2200; t. II, zap. 1745. Nie zawsze są to procesy o czary, czasem tylko wzmianki o ich uprawianiu. Nazewnictwo określające praktyki magiczne nie mówi wiele o ich charakterze, szczególnie gdy użyte jest jako forma obelgi albo w przysiędze odwołującej wszystkie możliwe czary, np.: *sortilegia, supersticiosae res, decantationes, incantationes, ars maleficorum, ars sacrilegiorum, ars incantationum, ars divinationum, divinationes, ariollationes, veneficia, augurium, nigromantia* i in.; por. rozdział: *Nazewnictwo dotyczące czarów występujące w aktach sądowych*.

<sup>695</sup> B. P. Levack, op. cit., s. 7.

<sup>696</sup> K. Baschwitz, op. cit., s. 20 nn.; por. R. Kieckhefer, op. cit., s. 210 nn.; o rozdzieleniu pojęcia *magus* od *maleficus*, por. rozdział: *Pojęcie „czarownictwa” — wizja czarów w „Malleus maleficarum”*.

<sup>697</sup> E. Garin, *Rozważania na temat magii*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XV, 1970, s. 7 nn.

mogła być zarówno dobroczynna, jak i niszczycielska. Akceptowano praktyki wykonywane w celach naukowych, wzbogacające wiedzę o świecie, a także umożliwiające jej wykorzystanie, zgodnie z prawami boskimi i naturalnymi, dla ogólnego dobra, np. budowania machin, leczenia, prognozowania zjawisk. Magię polegającą na obserwacji i wyciąganiu z niej wniosków zwano też naturalną bądź białą. Zła magia działała wbrew prawom boskim, posługując się siłami diabelskimi, podważając porządek świata dla prywatnych celów sprawcy, który nie ograniczał się do obserwacji, ale wpływał aktywnie na otoczenie, rozkazując naturze, a także przywoływanym demonom. Taką magię zwano więc demoniczną.

W aktach kościelnych nie ma wiele przykładów magii naukowej, choćby z powodu jej niedostępności dla zwykłego człowieka, a także akceptowania pewnych jej przejawów.

### Alchemia

Alchemia zyskała rangę dziedziny samodzielnej, choć z magią stale związanej i jej towarzyszącej<sup>698</sup>. Polegała na poszukiwaniu eliksiru, czyli „kamienia filozoficznego”, umożliwiającego przemianę pospolitych metali w szlachetne<sup>699</sup>. Wymagała nie tylko odpowiedniej wiedzy, lecz i niezbędnych przyrządów, jak piece, naczynia, chemikalia. Osoba bez wykształcenia i funduszy na badania nie mogła parać się alchemią. Do XII w. sztuka ta rozwijała się głównie w świecie bizantyńskim i muzułmańskim. Opierała się na starożytnej filozofii, tworząc koncepcję sprowadzającą całą materię do czterech elementów — żywiołów: ziemi, powietrza, ognia i wody, która zakładała, że łączenie ich w odpowiednich proporcjach i kombinacjach, przy użyciu eliksiru, tzw. piątej esencji, generuje nowe substancje<sup>700</sup>.

O alchemii wspomina tylko zapiska z 1491 r., dotycząca procesu, w którym w stan oskarżenia postawiono z urzędu dwie osoby — Kacpra i Macieja. Kacper był altarystą w kościele św. Marii Magdaleny w Poznaniu i posługiwał się tytułem bakalarza<sup>701</sup>, miał zatem wykształcenie uniwersyteckie w zakresie sztuk wyzwolonych, a co za tym idzie — wiedzę i kontakty pozwalające zająć się doświadczeniami z zakresu alchemii. O Macieju nic nie wiemy, nie jest to jednak aż tak bardzo istotne, bo został on szybko oczyszczony z zarzutów<sup>702</sup>. Kacpra natomiast znajdujemy w aktach z dalszej części procesu, w zapisce aż z 1506 r.<sup>703</sup> Sprawa toczyła się więc dość długo. Oskarżony sam zeznał, że przy pomocy wody wypalał „piątą esencję”, czyli złoto „do picia”

<sup>698</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>699</sup> B. P. Levack, op. cit., s. 7.

<sup>700</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 196 nn.

<sup>701</sup> AIE t. II, zap. 1470 oraz 1603.

<sup>702</sup> Ibidem.

<sup>703</sup> Ibidem, t. II, zap. 1603.

(*aurum potabile*)<sup>704</sup>. Substancja miała posiadać bogate właściwości, nie tylko przemieniające metale i przetwarzające rozmaite materie, ale również lecznicze<sup>705</sup>. Sąd zakazał uprawiania alchemii, sporządzania wód (płynów) i substancji oddzielających złoto od srebra<sup>706</sup>.

### Nekromancja

Nekromancja polegała na osiągnięciu zamierzonych celów z pomocą duchów zmarłych. Stosowano ją do oddziaływania na umysły i wolę innych, również zwierząt, doprowadzając wybrany obiekt do szaleństwa, rozpalając w nim miłość bądź nienawiść, skłaniając do wykonania wbrew woli jakiejś czynności. Czarownik mógł tworzyć różnego rodzaju iluzje, np. przedmiotów czy postaci. Przy jej użyciu przeprowadzano też wróżby, poznając wiedzę tajemną o rzeczach przeszłych, obecnych i przyszłych<sup>707</sup>. Nazwa sztuki wywodzi się właśnie od tego typu technik (oi nekroi + e manteia)<sup>708</sup>. Nekromantką miała być biblijna wiedźma z Endoru<sup>709</sup>. Autorzy średniowieczni, uznając, że nie można przywracać do życia zmarłych, automatycznie utożsamili owe duchy z demonami, nadając nekromancji charakter magii demonicznej<sup>710</sup>. Techniki nekromanckie przybierały różne formy, czasem rozbudowane, ale sprowadzały się do kilku zasadniczych elementów, jak koła magiczne, zaklęcia lub ofiary<sup>711</sup>. Przywołanie duchów nie wymagało wyszukanej, szkolnej uczoności, wiązało się jednak z doświadczeniem i znajomością formuł. Ducha należało usidlić, by samemu nie stać się jemu podległym, prawdziwy bowiem nekromanta miał być panem i rozkazodawcą, a nie sługą<sup>712</sup>. Dlatego eksperymentów z nekromancją podejmowali się głównie duchowni, posiadający choć minimum wykształcenia, a także dostęp do ksiąg z rytuałami, zaklęciami i imionami duchów<sup>713</sup>. Dodatkową okolicznością wiążącą duchowieństwo z tym procederem są związki ceremonialów z egzorcyzmami. Nekromancja to mieszanina rozmaitych ry-

<sup>704</sup> Por. *ibidem*, t. II, zap. 1470: „Et ibidem Casper per se confessus est se aquam quinte essencie seu aurum potabile combussisse et non aliam artem, ut puto, alchymyam”.

<sup>705</sup> R. Kieckhefer, *op. cit.*, s. 201.

<sup>706</sup> Por. AIE t. II, zap. 1603: „— artem alchimie praticare neque aliquas aquas ad eandem artem pertinentes et presertim, prout confessus est, que separat aurum ab argento, facere nec in domo —”.

<sup>707</sup> R. Kieckhefer, *op. cit.*, s. 229 n.; por. B. P. Levack, *op. cit.*, s. 7.

<sup>708</sup> R. Kieckhefer, *op. cit.*, s. 221.

<sup>709</sup> Por. rozdział: *U źródle chrześcijaństwa — magia w Piśmie Świętym*.

<sup>710</sup> R. Kieckhefer, *op. cit.*, s. 221.

<sup>711</sup> *Ibidem*, s. 230.

<sup>712</sup> B. P. Levack, *op. cit.*, s. 36, 38.

<sup>713</sup> R. Kieckhefer, *op. cit.*, s. 225.

tuałów, także zabiegów sympatycznych, magii astralnej i właśnie czynności wypędzania duchów i demonów, pozwalających zapanować nad przywoływanymi siłami<sup>714</sup>.

Zarzut nekromancji pojawił się w źródłach trzykrotnie. W dwóch przypadkach sprawa jest jasna, użyto bowiem słowa *nigromantia*, w trzecim o rodzaju praktyk wykonywanych przez oskarżonego wnioskujemy na podstawie opisanych czynności.

O stosowanie sztuki nekromancji (*ars nephanda nigromantica*) został oskarżony w 1510 r. Paweł prepozyt kościoła kanoników regularnych w Krzepicach, lecz dzięki procedurze oczyszczenia kanonicznego, uwolniono go od zarzutów. W aktach nie opisano rytuałów przez niego wykonywanych, natomiast podano cel praktyk. Zabiegi magiczne były przeznaczone dla ludzi, przychodzących do prepozyta po pomoc w odnajdowaniu rzeczy ukradzionych bądź zaginionych, a także przeprowadzane w celu poszukiwania skarbów. Oskarżony miał czerpać z działalności korzyści, prawdopodobnie majątkowe<sup>715</sup>, jego usługi mogły być zatem płatne. Jest to przykład klasycznego wróżbiarstwa przy pomocy sztuki nekromancji, pozwalającego zdobyć niedostępną wiedzę na temat miejsc spoczywania pożądaných przedmiotów.

Poszukiwaniem skarbów przy pomocy demonów zajmował się również Henryk z Brzegu, oskarżony ok. 1429 r. o herezję husycką przed sądem inkwizycyjnym. Jego postępkę nie nazwano w księgach wprost nekromancją, lecz herezją<sup>716</sup>, ale z kontekstu możemy się domyślać, że o tego typu praktyki chodziło. Pozwany miał uniwersyteckie wykształcenie. Z zapiski wynika, że posiadał tytuł mistrza i prawdopodobnie studiował w Pradze, stamtąd bowiem przywoził heretyckie księgi. Postać ta odpowiada wizerunkowi nekromanty–kleroika. W aktach nazwany został świeckim (*laicus*), ale z racji podjętych studiów mógł wcześniej być duchownym, posiadającym niższe święcenia<sup>717</sup>. Dzięki bogatym kontaktom w środowiskach akademickich, miał z pewnością możliwość zdobycia kwalifikacji do przywoływania demonów.

Ostatnim nekromantą miał być Jan, pleban z Nowogródka, oskarżony w 1504 r. po znalezieniu u niego zawiniątka z księgami nekromanckimi (*libri nigromantici*). Nie dowiemy się, o jakie księgi chodziło, ponieważ oskarżony utrzymywał, że nie znał zawartości paczki<sup>718</sup>. Od ok. XII w. krążyło po Europie, szczególnie w rejonach ośrodków uniwersyteckich, wiele różnego rodzaju tekstów poświęconych nekromancji i pełniących rolę podręczników. Niektóre

<sup>714</sup> Ibidem, s. 238 nn.

<sup>715</sup> Por. AIE t. II, zap. 1994: „— — arte nephanda nigromantica incantacionibusque ac divinacionibus prohibitis, et quod faciebat divinaciones hominibus ad eum pro furtis et ammissis recursum habentibus ac eciam thezauris inveniendis nec talibus aliquando usus fuit et neque in hactenus utitur”.

<sup>716</sup> Por. *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176: „— — ad suffragia demonum cum suis certis complicitibus pro inveniendis thesauris aliquociens habuit refugium, — — Verum quia, an invocare demones pro inveniendis thezauris sit manifesta heresis, licet procul dubio heresim sapiat manifeste”.

<sup>717</sup> Ibidem; na temat przynależności Henryka do stanu duchownego, por. rozdział: *Stan i pozycja społeczna oraz wykonywane zajęcia*.

<sup>718</sup> AIE t. III, zap. 241; na temat okoliczności por. rozdział: *Dokument — dowód na piśmie*.



znane są i dzisiejszym badaczom tego zagadnienia<sup>719</sup>. Nie ma jednak żadnych wskazówek pozwalających zidentyfikować pisma, które stały się dowodem w sprawie. Pewnym tropem może być pochodzenie ksiąg, jednak prócz tego, że przekazał je Marcin Biały z Miśni, bakałarz sztuk wyzwolonych<sup>720</sup>, który otrzymał pakunek od mistrza generalnego Krzyżaków w Królewcu, a ten zaś od księcia Miśni, nie podano nic więcej<sup>721</sup>. Brak też informacji o wykształceniu plebana, lecz skoro nie był użytkownikiem pism, nie musiał znać się na magii.

Wszystkie przypadki oskarżenia o nekromancję dotyczą osób z grona kleru. Dwóch z pozwanych zostało oczyszczonych, dlatego nie możemy z całą pewnością traktować ich jako przedstawicieli tej profesji. Winnym uznano tylko Henryka, który miał jak najlepsze warunki do tego, by zetknąć się ze środowiskami nekromantów i zająć podobnymi praktykami.

### Astrologia

Praktyki astrologiczne mogły być zarówno częścią magii wysokiej, jak i ludowej. Kwalifikacja zależy od stopnia naukowości działań, używanych instrumentów, treści dostrzeżanych w gwiazdach<sup>722</sup>. Wydaje się, że aż do XII w., rzadka była w Europie astrologia naukowa, oparta na skrupulatnej obserwacji nieba i wymagająca sporej wiedzy. Astrologia ludowa zaś kwitła przez całe średniowiecze, zajmowała się jednak bardzo uproszczonymi badaniami, ograniczając do wnioskowania na podstawie księżyca, pomijając ruchy innych ciał niebieskich. W zakres astrologii ludowej wchodziło przestrzeganie dobrych i złych dni<sup>723</sup>.

Czynności uczonych astrologów należały do bardziej skomplikowanych. Sporządzali oni horoskopy, biorąc pod uwagę konfigurację planet w chwili narodzin. Rozpoznawali więcej ciał niebieskich niż prosta ludność, posiadając większą wiedzę i odpowiednie przyrządy. Pomagali planować przedsięwzięcia, przewidując skutki działań i zdarzeń z życia człowieka. Zadaniem astrologów było też interpretowanie zjawisk o charakterze globalnym, np. znaczenia komety dla ludzkości. Astrologia miała swoje skutki dla medycyny, wskazując czas podjęcia operacji czy zaaplikowania leków. Ciało ludzkie trak-

<sup>719</sup> Richard Kieckhefer w swoim opracowaniu na temat magii średniowiecznej, charakteryzując nekromancję tego okresu, opiera się przede wszystkim na tego typu podręcznikach. Wspominany jest m.in. tzw. podręcznik monachijski czy *Picatrix*, por. R. Kieckhefer, op. cit., s. 219–251.

<sup>720</sup> Por. AIE t. III, zap. 241: „Martinus Albinus de Misna bonarum arcium baccalarius”.

<sup>721</sup> Por. ibidem: „— — que predictae res fuerunt misse per dnum ducem Mynensem domino meo magistro generali in Kongesburgk”.

<sup>722</sup> K. Bracha, *Teolog...*, s. 120.

<sup>723</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 135 n.; na temat przestrzegania czasu i potępiania tego procederu już przez piśmiennictwo wczesnego średniowiecza por. rozdziały: „*Superstitio*” w *chrześcijańskim piśmiennictwie późnej starożytności i wczesnego średniowiecza — zakres pojęcia i krytyka oraz Kara za grzechy — czary w prawie kanonicznym do końca XII wieku*.

towano jak mikrokosmos, kojarząc części ciała z konstelacjami i na tej podstawie stawiając diagnozę<sup>724</sup>.

W Europie późnego średniowiecza pewne fundamentalne zastosowania astrologii nie budziły zastrzeżeń. Uznając wpływ nieba na ludzkie ciało i klimat, uciekano się do niej w leczeniu i prognozowaniu pogody. Więcej wątpliwości rodziło przewidywanie ludzkich zachowań, a szczególnie teza o zdeterminowaniu losów przez gwiazdy. Powoływano się m.in. na św. Augustyna, który odrzucał przyczynowość ruchów ciał niebieskich, podkreślając rolę wolnej woli<sup>725</sup>. Od astrologii naukowej oddzielano więc zabobonną, praktykowaną w celu przewidzenia życia ludzkiego i potępianą<sup>726</sup>. Największe zastrzeżenia budziła tzw. magia astralna, uprawiana nie tylko dla poznania losu człowieka, lecz także dla jego przemiany<sup>727</sup>.

W aktach sądowych występuje tylko jeden astrolog, nekromanta i husyta — wielokrotnie wspomniany już Henryk z Brzegu. Na temat jego zainteresowań ciałami niebieskimi z akt nie dowiemy się niczego, świadczy o nich jedynie przydomek<sup>728</sup>. Z zapiski wynika, że nie był on sądzony za zabiegi z zakresu astrologii, lecz za herezję i przywoływanie demonów. Świadczy to o częściowej akceptacji jego praktyk, tak ze strony otoczenia nadającego przydomek, jak i sędziów<sup>729</sup>. Dopiero dzięki dokonaniu identyfikacji ze znanym astrologiem Henrykiem Czechem, poszerzono informacje o jego technikach astrologicznych. Wiadomo, że przepowiadał przyszłość rodziny rządzącej, tworząc horoskopy dla kolejno rodzących się synów Jagielly<sup>730</sup>. Stanisław ze Skarbimierza, pełniący w procesie rolę eksperta<sup>731</sup>, stwierdził, że wnioskowanie z gwiazd w sprawach uwarunkowanych ruchami ciał niebieskich, jak odpływy czy susze, nie jest zabronione, lecz nie wolno w ten sposób poznawać losów ludzkich<sup>732</sup>. Z tego wynika, że działalność Henryka była godna potępienia. Zagadką wydaje się brak w wyroku rozstrzygnięć tych kwestii. Przestaje to dziwić, gdy wspomni się o zleceniodawcy astrologa — samym dworze królewskim.

<sup>724</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 176 nn., 182 nn.; na temat zależności ciał niebieskich i leków, por. B. Wojciechowska, „O purgowaniu w ziołach, prochu i w korzeniu”, czyli o lekach i ich dozowaniu w Polsce w XV i XVI w., [w:] *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, Warszawa 2000, s. 205.

<sup>725</sup> B. Wojciechowska, op. cit., s. 186 nn.; por. K. Bracha, *Teolog...*, s. 121 nn.

<sup>726</sup> E. Garin, op. cit., s. 13 nn.

<sup>727</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 192 nn.

<sup>728</sup> Por. *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

<sup>729</sup> W tej sprawie sędziami byli inkwizytor papieski i biskup krakowski Zbigniew Oleśnicki, co podnosiło wagę procesu; por. ibidem.

<sup>730</sup> A. Birkenmajer, *Sprawa magistra...*, s. 207 n.

<sup>731</sup> Ibidem, passim; Stanisław był autorem kazań na temat zabobonów, por. M. Olszewski, op. cit., a także przeciw husytom. Mógł też występować w sprawie Henryka w roli oskarżyciela na pierwszym procesie, jako wikariusz. Trzy traktaty jego autorstwa zachowały się w zbiorze prawnym, zawierającym różne pisma, którego odnaleziony rękopis miał być autografem jednego z doktorów dekretów — Marcina z Holeszowa, por. A. Birkenmajer, *Sprawa magistra...*, s. 208 n., 223 n.

<sup>732</sup> Ibidem, s. 211.

Chociaż w wydanych aktach występuje niewiele przypadków magii naukowej, dostępny materiał pozwala nam wyodrębnić pewne charakterystyczne cechy tego typu praktyk. Po pierwsze, zawsze uprawiali je mężczyźni. Po drugie, najprawdopodobniej wszyscy sprawcy mieli wykształcenie uniwersyteckie, które dawało odpowiednią wiedzę w dziedzinie magii, a także stwarzało możliwości do nawiązania potrzebnych w tej branży kontaktów i uzyskania podręczników z tej dziedziny. Były to zatem osoby z grona duchownego. Po trzecie, nie wszystkie przejawy magii naukowej były równie potępiane. Już pod koniec średniowiecza próbowano oddzielać część magii, postrzeganą jako naukę, od zabobonu.

## WRÓŻBIARSTWO

Różne formy wróżbiarstwa, jak przepowiadanie przyszłości, odkrywanie nieznanych faktów z przeszłości, odnajdywanie rzeczy zagubionych albo identyfikowanie wrogów i sprawców złych czynów, należały do białej magii, czyli nieszkodliwej<sup>733</sup>. Zależnie od użytych metod, mogły być zaliczane do magii wysokiej lub niskiej. Temat „uczzonego” wróżbiarstwa, korzystającego z nekromancji i astrologii, został omówiony wcześniej<sup>734</sup>. Chęcią poznania rzeczy niedostępnych zwykłemu człowiekowi pałały jednak nie tylko wykształcone elity. Wróżby były bardzo popularne również wśród prostego ludu. Pisarze chrześcijańscy wczesnego średniowiecza, wyliczając przejawy ludowych czynności magicznych, dużo uwagi poświęcali różnym odmianom wróżbiarstwa<sup>735</sup>. Niektóre jego formy miały charakter bierny, ograniczając działanie wykonawcy do obserwacji znaków, unikania pewnych zdarzeń i przestrzegania zakazów tabu. Inne zakładały aktywność wróżbiarza, stosującego różne techniki i przedmioty: księgi, kości, a nawet zioła, również na podstawie zasad magii sympatycznej<sup>736</sup>. Typem wróżbiarstwa jest wieszczenie (klasyczne *divinatio*), należące do „sztuk tajemnych”, którego istota tkwi w zaangażowaniu sił zewnętrznych — duchów czy demonów. Zgodnie z powszechną w XV w. interpretacją augustiańsko-tomistyczną, takich działań nie można nazwać magią naturalną, lecz demoniczną<sup>737</sup>.

<sup>733</sup> B. P. Levack, op. cit., s. 11; por. E. Potkowski, *Czary...*, s. 23.

<sup>734</sup> Por. rozdział: *Magia naukowa*.

<sup>735</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 134 nn.; por. rozdziały: „*Superstitio*” w *chrześcijańskim piśmiennictwie późnej starożytności i wczesnego średniowiecza — zakres pojęcia i krytyka oraz Kara za grzechy — czary w prawie kanonicznym do końca XII wieku*.

<sup>736</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 137 nn.

<sup>737</sup> K. Bracha, *Teolog...*, s. 112 nn.

### Przepowiadanie przyszłości

Uzyskiwanie wiedzy o rzeczach przyszłych było jednym z podstawowych celów wróżbiarstwa. W aktach odnotowano cztery takie przypadki, aczkolwiek tego typu magia musiała być o wiele bardziej popularna i szerzej praktykowana<sup>738</sup>. Jako nieszkodliwa jednak, nie trafiała najczęściej przed sąd, szczególnie gdy wykonywano ją w zaciszu domowym, w celach prywatnych. Odmiennie traktowano wróżby przeprowadzane dla większego grona ludzi, publiczne, jako odznaczające się większą szkodliwością społeczną<sup>739</sup>.

Pierwszy odnotowany wróżbita to wspomniany już Jan Grelich ze sprawy z 1452 r., który wykonywał swoje zabiegi zawodowo i zyskał sławę. Po wieści na temat swojego losu przybywało do niego wielu ludzi, nie tylko chłopci z okolicznej wsi, ale również wyżsi urzędnicy municypalni z Poznania, ponieważ twierdził, że wie więcej, niż Bóg pozwolił poznać zwykłym ludziom. Już samo to było ciężkim grzechem. Swoją dom urządził, jak przystało na profesjonalistę, gromadząc mnóstwo dziwnych przedmiotów przydatnych do zabiegów magicznych. Mówiono o nim, że przepowiada przyszłość przy pomocy zaklinań, czynionych pewnymi słowami, znakami i przedmiotami. Do zabiegów magicznych używał najczęściej różdżek (*quosdam corulos*) i kartek z pismem (*verba in scriptis*)<sup>740</sup>. Nie zamieszczono opisu działań Grelicha, wykonywanych dla odkrywania spraw przyszłych. Nie wyjaśniono również, co zawierały karteczki. Mogły być to wersety z Pisma Świętego. Dobrze przygotowany na wszelkie okoliczności czarownik powinien posiadać ich wiele, gdyż różne fragmenty stosowano w różnych sytuacjach<sup>741</sup>. Trudno jednak podejrzewać prostego chłopca, w dodatku ślepego<sup>742</sup>, o umiejętność sporządzania tego typu akcesoriów. Niezależnie od tego, czy były to fragmenty biblijne, czy też inne teksty, wyraźnie mówi się o „słowach”, a nie przypadkowych „znakach”. Jan musiał zatem otrzymać od kogoś owe pisma albo nawet kupić. W grę wchodziły tylko duchowni (niekoniecznie o wyższych święceniach), bo nie tylko umieli pisać, ale mieli dostęp do Biblii i mogli odnaleźć odpowiednie fragmenty, żeby je skopiować.

<sup>738</sup> Dowodem na to jest fakt częstego występowania motywu wywiadywania się o przyszłość w kazaniach i statutach synodalnych, krytykujących zabobony i nieakceptowane przejawy kultury ludowej. Różnego rodzaju wróżby były powiązane często z cyklem rocznym i stosowane w odpowiednie dni świąteczne, jak Boże Narodzenie, Matki Boskiej Gromnicznej, dni Wielkiego Tygodnia, wigilię św. Jana etc., por. U. Łydowska-Sowina, op. cit., s. 159–172; A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, s. 318–347; M. Olszewski, op. cit., s. 108 nn., 146 nn.; M. Kowalczyk, *Wróżby...*, s. 5–18; K. Bracha, *Teolog...*, s. 110 nn.; E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne z XIII w.*, Wrocław 1953; K. Bracha, *Katalog magii Rudolfa (na marginesie dotychczasowych prac)*, [w:] *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej*, pod red. A. M. Wyrwy, J. Dobosza, Poznań 2000, s. 806–819.

<sup>739</sup> Por. rozdział: *Czary jako zarzut główny*.

<sup>740</sup> Por. AIE t. II, zap. 1252: „— incantaciones facit certis verbis, signis et rebus, signanter tamen habere dicitur quosdam corulos et verba in scriptis, mediantibus quibus exploraciones facit”.

<sup>741</sup> Przykładowo: jeden z wersetów z Ewangelii św. Łukasza miał służyć ochronie podróżnych, werset z Ewangelii św. Jana przeciwdziałał chorobom oczu, natomiast Psalm 35,7–8 stosowano dla ochrony bydła, por. K. Bracha, *Teolog...*, s. 169 nn.

<sup>742</sup> AIE t. II, zap. 1252.

Kapituła plocka zanotowała fakt pojawienia się w 1550 r. na terenie parafii Żeromin pewnego młynarza z Międzyborza, twierdzącego, że ma wizje świętych. Wielu ludzi zaczęło przychodzić do niego po przepowiednie na temat własnego losu<sup>743</sup>. Rok później okazało się, że nie tylko sprawa młynarza nie została jeszcze rozwiązana, lecz także do samozwańczego proroka dołączył w okolicznym lesie inny wróżbita, parafianin ze wsi Dąbrówka, świadczący ludności takie same usługi<sup>744</sup>. W obu historiach metody przepowiedni nie są znane.

Ostatni przykład to metoda „domowa”, stosowana w magii prywatnej. Anna, żona krawca Jana Cieślicza, obywatela Włocławka, pozwana w 1497 r., miała wielokrotnie truć męża. Wszystkie próby okazały się nieskuteczne — mąż żył nadal, a kobieta nie miała już pomysłów na nowe trucizny. Zdecydowała się na wykonanie wróżby, by dowiedzieć się, kiedy mężczyzna umrze<sup>745</sup>. Wiadomo tylko, że wnioskujeła *de serpente*, czyli z węża. Pomysł na wróżenie przy pomocy zwierząt ma korzenie starożytne, nie podano jednak, którą z metod miałyby posługiwać się Anna. Najbardziej realne wydają się dwa sposoby: z wnętrzości albo z zachowania, gdyż nasłuchiwanie głosów węża wydaje się niedorzeczne. Stosunkowo najmniej zabiegów wymaga przyglądanie się ruchom. Obserwowano różne zwierzęta, nie tylko ptaki, jak u starożytnych. Stosowana w tym okresie nazwa *augurium* określała już wszystkie tego typu praktyki, nie tylko wróżenie z głosów ptasich<sup>746</sup>. Nie podano, jak wyglądała wróżba Anny<sup>747</sup>.

### Poszukiwanie rzeczy skradzionych, zaginionych i sprawców kradzieży

Poszukiwanie zagubionych i skradzionych przedmiotów było najczęściej usługą, wykonywaną na zlecenia i za opłatą, a nie na własny użytek. Podręczniki wróżbiarskie z tego okresu proponowały nieraz rozbudowane i różnorodne techniki, szczególnie dla wykrywania złodziei<sup>748</sup>. W źródłach spotykamy trzy osoby parające się tym procederem.

<sup>743</sup> Por. *Acta capituli Plocensis...*, zap. 193: „— — quidam molendinator — — qui multos errores seminavit et seducit, asserens se habere spiritum vaticum et multas visiones sanctorum habuisse, quo preteritum multi ad illum confugiunt de scientia futurorum et aliorum secretorum investigatione”.

<sup>744</sup> Por. *Acta capituli Plocensis...*, zap. 207: „— — quidem rusticus molendinator de Myedziborze et alter, qui existens parochianus ecclesie Dambroviensis in silva, existente in parochia Zerominensi, faciunt se ariolos et scitulos futurorum, et multos homines ab illis de futuris inquirentes in errorem inducunt”.

<sup>745</sup> Por. AIE t. III, zap. 600: „Scit dyabolus, iam sibi tot venena dedi, quod iam ignoro, quid sibi amplius dandum sit pro intoxicatione eiusdem, dicens se velle habere curam de serpente et eo experiri de morte sua”.

<sup>746</sup> Na przykładzie traktatu Mikołaja z Jawora wyjaśnia to Krzysztof Bracha (*Teolog...*, s. 128 n).

<sup>747</sup> O sprawie Anny pisze również Karol Koranyi w swoim artykule o czarach przed sądami kościelnymi, ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że kobieta uciekła się do wróżb z węzów, nie starając się wniknąć głębiej w problem, por. K. Koranyi, *Czary i gusła...*, s. 14.

<sup>748</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 139 nn.

Pierwszą jest wspomniany wyżej wróżbita Jan Grelich. W 1452 r. zjawilo się u niego dwóch rajców z Poznania — Hannus Śledź i Grzegorz Fryg, prosząc o fachową pomoc. Z ratusza zginęła pewna suma pieniędzy i należało zidentyfikować sprawcę. Urzędnicy obiecali, w ramach zapłaty, parę groszy na zakup płaszcza i obuwia. Grelich przyjął zlecenie i polecił spisać imiona wszystkich potencjalnie podejrzanych osób, a następnie nad listą, na której znaleźli się inni urzędnicy miejscy, poruszał różdżkami, wypowiadając równocześnie jakieś słowa. Różdżki wyginały się, by w końcu wskazać odpowiednie imię. Jan musiał poprosić o jego odczytanie, gdyż sam był ślepy<sup>749</sup>. Wróżbita przeprowadził zatem dość rozbudowany zabieg magiczny, zawierający kilka typowych komponentów. Zastosował różdżki — przedmioty magiczne o stałych właściwościach. Drugim przedmiotem była lista imion, specjalnie sporządzona na potrzeby wróżby. Rytuał był prosty, polegał bowiem na interakcji obu przedmiotów. Zapisane imiona miały zastępować żywe osoby — ludzi podejrzewanych o kradzież. Nazwa jest tu więc ściśle powiązana z człowiekiem, który ją nosi, posiadając jego cechy umożliwiające identyfikację. Jest to konsekwencją wiary w więzy sympatyczne. Dodatkowym wzmocnieniem imion jest ich zapis, pismo bowiem nadało odpowiednią moc<sup>750</sup>. Pisemne sporządzenie listy ma też oczywiście swoje znaczenie praktyczne. Magiczna różdżka wskazywała imię, oznaczające szukanego przestępcę. Zabiegowi towarzyszyło zaklęcie, które mogło zawierać opis czynności albo rozkaz dla różdżek, by skłoniły się ku imieniu sprawcy. Grelich nie wyjaśnił przed sądem znaczenia wypowiadanych słów. Mimo to, powyższy opis jest jedną z bardziej precyzyjnych i wiarygodnych relacji, bo pochodzi od wykonawcy, zeznającego pod przysięgą. Rzadko kiedy zapiska sądowa podaje tak wiele informacji.

Złodzieja pieniędzy z puszeki kościoła w Mokrym Miechorzewie wykryć miała Jadwiga, pastuszka z Chraplewa. O jej metodach wiemy zdecydowanie mniej. Historię ujawniono przy okazji oskarżenia kobiety w 1435 r. o infamię, okazało się bowiem, że na podstawie wróżby posądzano o kradzież wskazanego przez nią Marcina, służącego w tym kościele<sup>751</sup>. W imieniu Jadwigi wypowiadał się mąż, twierdząc tylko, że postugiwała się ona chlebem i wodą<sup>752</sup>. O stosowaniu chleba dla wykrycia sprawcy kradzieży pisano w niektórych traktatach o magii. Polecano napisać pewne litery na kromce chleba i dać ją do zjedzenia podejrzanemu. Człowiek winny nie będzie w stanie chleba

<sup>749</sup> Por. AIE t. II, zap. 1252: „— — mandavit ipsis scribere nomina horum omnium, super quos haberent occasionem dictas res furtive auferendi, qui dum nomina consulum scripsissent, dictus Grelich assumptis quibusdam corulis et virgulis, eisdem more, quo ipse scivit, posuit et disposuit inter nomina predicta scripta, quedam verba proferebat, infra quorum prolacionem dicte virgule sunt inclinate, et quia dictus Grelich cecus est, propterea requisivit dictos Hannus Slecz et Gregorium consules, ad cuius nomen fuissent virgule inclinate”.

<sup>750</sup> O magicznym znaczeniu pisma por. S. Bylina, *Kultura ludowa a pismo...*, s. 23–36.

<sup>751</sup> AIE t. II, zap. 1062.

<sup>752</sup> Por. ibidem: „Iohannes pastor maritus mulieris eiusdem respondendo nomine dicte mulieris uxoris sue dixit, quod mulier uxor sua panem et aquam sortilegia fecit”.

przelknąć i w ten więc sposób zostanie ujawniona jego zbrodnia<sup>753</sup>. Nie wydaje się jednak prawdopodobne, żeby prosta pastuszka miała dostęp do takich metod. Trudno podejrzewać, by była piśmienna i nanosiła na chleb jakikolwiek tekst. W jej przypadku można wskazać więc tylko przedmioty magiczne o właściwościach niestałych: chleb i wodę. Brakuje rytuału i zaklęcia, które być może towarzyszyły zabiegowi.

Przykładem magicznego poszukiwania skradzionych lub zagubionych przedmiotów są działania, o które oskarżono Pawła prepozyta krzepickiego<sup>754</sup>. Duchowny stosować miał w tym celu nekromancję, jego aktywność została więc omówiona w ramach magii naukowej<sup>755</sup>.

### Poszukiwanie skarbów

Odkrywanie skarbu było szybką metodą na wzbogacenie, stąd zainteresowanie poszukiwaniami. Sposoby były różne. W aktach wspomniano dwa przypadki. W obu wykonawcami byli wykształceni mężczyźni, mający związki z duchowieństwem.

Maciej Kikebosch, prezbiter w Gdańsku, oskarżony został w 1497 r. o poszukiwanie skarbów przy użyciu konsekrowanych hostii<sup>756</sup>. Pozwany nie przyznał się do winy, nie podał więc opisu zabiegów. Wiadomo tylko, że jako przedmioty magiczne służyć miały substancje sakramentalne, należące do *sacrum* chrześcijańskiego i jako takie zyskujące moc magiczną.

Drugim poszukiwaczem był astrolog–nekromanta Henryk z Brzegu, korzystający z pomocy demonów<sup>757</sup>. Jako przejaw magii naukowej, jego przypadek omówiono wcześniej<sup>758</sup>.

Wróżbiarstwo było dziedziną magii praktykowaną przez różne osoby, pochodzące niemal ze wszystkich środowisk, zarówno wykształconych, jak i z prostego ludu. Zróżnicowanie to znajduje odbicie w metodach, mniej zaś w celach. Niezależnie bowiem od stanu, statusu materialnego czy mentalności, każdy wykonujący wróżby miał zamiar poprawić swoją sytuację przy ich pomocy, albo poznając przyszłe losy, albo wzbogacając się, bądź chroniąc własne mienie przed kradzieżami. Większa liczba mężczyzn wśród wróżbitów nie musi wskazywać na ich monopol. W pełni uzasadniona jest w sytuacjach, gdy uprawiano wróżbiarstwo z zakresu magii wysokiej. Charakterystyczna jest natomiast przewaga wróżbitów zawodowych, wykonujących zabiegi na zlecenie. W przeciwieństwie do prywatnych praktyk, ich działal-

<sup>753</sup> Podobny zabieg opisał na podstawie traktatów R. Kieckhefer (op. cit., s. 139 nn.), a także E. Potkowski (Czary..., s. 30).

<sup>754</sup> AIE t. II, zap. 1994.

<sup>755</sup> Por. rozdział: *Nekromancja*.

<sup>756</sup> Por. AIE t. III, zap. 553: „— de consecratione eucaristie sacre pro querendis thesauris magica arte”.

<sup>757</sup> *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176.

<sup>758</sup> Por. rozdział: *Nekromancja*.

ność budziła silniejszy sprzeciw wśród lokalnego duchowieństwa, choćby z racji większej szkodliwości. Anna z Włocławka jest jedyną osobą wróżącą samodzielnie i tylko na własny użytek, ale znalazła się przed sądem nie za ten czyn, lecz w sprawie małżeńskiej<sup>759</sup>.

## MAGIA SZKODLIWA

Czary szkodliwe są najpopularniejszym rodzajem aktywności magicznej, znajdującej swój finał przed sądem. Fakt ten nie dziwi, jeśli wspomni się najczęstsze okoliczności wytaczania procesów<sup>760</sup>. Z tego powodu spotykamy aż 24 przypadki takich czarów. Kryterium porządkowania zabiegu do kategorii magii niszczycielskiej będzie oczywiście wywołany skutek. W okresie europejskich procesów zarzucano czarownicom głównie czary destrukcyjne, twierdząc, że niszczą cudzą własność, zasiewy lub plony, sprowadzają burzę, powodują choroby, kalectwo, a nawet śmierć<sup>761</sup>. W aktach najwięcej jest szkód na zdrowiu, ale zdarzają się i przykłady niszczenia majątku. Zapisano też przypadek bliżej nieokreślonych szkód. Kapituła gnieźnieńska rozstrzygała w 1413 r. spór między Jakubem kustoszem a Mikołajem dziedzicem w Międzyzlesiu. Mikołaj doprowadził do obcięcia nosa czarownicy, która miała czyhać na Jakuba, aby zniszczyć go magią (*sortilegia*)<sup>762</sup>. Szkodliwe czary powinny w aktach nosić miano *maleficium*, ale zdarzały się różnice w rozumieniu i stosowaniu pojęć<sup>763</sup>.

Posługiwanie się magią szkodliwą mogło wynikać ze zwykłej zawiści lub niechęci wobec drugiego człowieka. Osoby decydujące się na rzucenie czaru, wierząc z pewnością w jego skuteczność, widziały w nim może jedyną szansę na rozwiązanie problemu. Spotykamy się też z oskarżeniami sformułowanymi wobec osoby faktycznie niewinnej. Dlatego nie zawsze przytoczone metody są w pełni wiarygodne, gdyż nie musiały być stosowane.

Czary szkodliwe, tzw. czarna magia<sup>764</sup>, wymagały co prawda pewnych umiejętności i wiedzy, lecz była to wiedza czysto praktyczna. Skuteczności zabiegu nie warunkowała książkowa uczyoność czy zasoby specjalistycznych środków. Dlatego ten rodzaj magii był dostępny dla wszystkich, bez względu na pochodzenie, wykształcenie i majątek.

<sup>759</sup> AIE t. III, zap. 600.

<sup>760</sup> Por. wyżej.

<sup>761</sup> E. Potkowski, *Czary...*, s. 19.

<sup>762</sup> Por. AC t. I, zap. 1507: „— quod nasum mulieri abscisit bono zelo propter salutem ipsius dni Iacobi et ne fuisset per sortilegia destructus”.

<sup>763</sup> Por. rozdział: *Nazewnictwo dotyczące czarów występujące w aktach sądowych*.

<sup>764</sup> B. P. Levack, op. cit., s. 4.



## Szkody na życiu bądź zdrowiu

Szkody na zdrowiu występują 20 razy<sup>765</sup>. Były najczęstszym powodem wnoszenia sprawy. Dla statystyk znaczący jest fakt, że w średniowieczu do czarów destrukcyjnych zaliczano trucicielstwo<sup>766</sup>, które w świetle dzisiejszej wiedzy naukowej nie ma nic wspólnego z magią. Znacznie podnosi to liczbę czarów sprowadzających chorobę, bo trucicielstwo występuje aż w 17 sprawach<sup>767</sup>. Gros ofiar (13)<sup>768</sup> to mężowie, których chciały zabić żony. Większość spraw należy więc do małżeńskich, a zarzut otrucia miał być powodem do rozwodu. Sugeruje to ostrożność w ocenie pobudek i działań skarżonych kobiet. Zamachy na życie rzadko okazywały się skuteczne, co świadczyć może o niekompetencji sprawcy albo o jego innych zamiarach. Używano wielu substancji, które można uznać za rodzaj przedmiotu magicznego, pokrewnego z lekami, przyjmowanego najczęściej doustnie, w pokarmie lub napoju. Wspólne ich miano to *toxicum*, *venenum*<sup>769</sup>. Często nie znamy zawartości trucizny.

Bliżej nieokreślonymi toksynami (*venenum*) miała posługiwać się spalona w 1511 r. na stosie w Waliszewie staruszka, która, zdaniem mieszczan, targnęła się na życie wielu ludzi. Jeśli to prawda, trucicielstwo było skuteczne, choć jej metody pozostają nieznanne<sup>770</sup>. Nie opisano też substancji użytej przez Piotra Jordanowskiego, rzekomego sprawcę śmierci książąt mazowieckich (zapiska z 1526 r.)<sup>771</sup>. Niewiadome trucizny (*veneficia certaue toxica*) przygotować miała Katarzyna Śmigielska z Krobii, aby uśmiercić Annę Wroninkę. Sprawę z 1519 r. należy jednak potraktować w kategorii pomówienia<sup>772</sup>. Użyciem nieznannej trucizny (*toxicum*) podobno groziła plebanowi ze wsi Prusy jedna z parafianek, Katarzyna żona Szymona (1490 r., sąd we Lwowie)<sup>773</sup>. Mieszczka Małgorzata, wdowa po Piotrze z Piasków, miała pozbawić życia

<sup>765</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 487, zap. 1477, zap. 1660, zap. 1676, zap. 1691, zap. 1709, zap. 1726, zap. 1833, zap. 1835; t. III: zap. 291, zap. 463, zap. 600, zap. 897; *Praktyka w sprawach...*, zap. 126; *Acta officii*, t. I, zap. 192; t. II: zap. 252, zap. 1500, zap. 1885, zap. 1929; *Acta capituli Plocensis...*, zap. 34.

<sup>766</sup> Por. rozdział: „*Superstitio*” w *chrześcijańskim piśmiennictwie późnej starożytności i wczesnego średniowiecza — zakres pojęcia i krytyka*.

<sup>767</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 487, zap. 1660, zap. 1676, zap. 1691, zap. 1709, zap. 1726, zap. 1833; t. III: zap. 291, zap. 463, zap. 600; *Praktyka w sprawach...*, zap. 126; *Acta officii*, t. I, zap. 192; t. II: zap. 252, zap. 1500, zap. 1885, zap. 1929; *Acta capituli Plocensis...*, zap. 34.

<sup>768</sup> Sprawy: AIE t. II: zap. 487, zap. 1676, zap. 1691, zap. 1709, zap. 1833; t. III: zap. 291, zap. 463, zap. 600; *Praktyka w sprawach...*, zap. 126; *Acta officii*, t. I, zap. 192; t. II: zap. 1500, zap. 1885, zap. 1929.

<sup>769</sup> Por. rozdział: *Nazewnictwo dotyczące czarów występujące w aktach sądowych*.

<sup>770</sup> AIE t. II, zap. 1660.

<sup>771</sup> *Acta capituli Plocensis...*, zap. 34.

<sup>772</sup> AIE t. II, zap. 1726.

<sup>773</sup> *Acta officii*, t. II, zap. 252.

małżonka jakąś trucizną (*toxicum*) (1456 r., sąd w Lublinie)<sup>774</sup>. Pięć innych kobiet próbowało tego dokonać, z reguły nieskutecznie<sup>775</sup>.

Istnieją też zapiski zawierające mniej lub bardziej dokładne przepisy na substancje trujące. Klasyczną toksyną jest arsenik (*arsenicum*), użyty tylko raz przez jedną z małżonek (sprawa z 1517 r., sąd w Poznaniu). Elżbieta była żoną poznańskiego felczera, co mogło mieć decydujące znaczenie przy doborze trucizny. Jako arsenik zidentyfikował ów specyfik sam uszkodzony, człowiek znający się lepiej na lekach niż przeciętny mieszczanin<sup>776</sup>. Nie każda ofiara trucicielstwa mogłaby rozpoznać środek, jaki jej podano. Nie każdy truciciel miał też dostęp do takich substancji. Przy założeniu, że otrucie miało rzeczywiście miejsce, można podejrzewać kobietę o wykorzystanie znajomości męża i dojścia do różnego rodzaju medykamentów dla zakupu arsenu. Samodzielne wykonanie raczej nie wchodziło w grę. Jest też inna ewentualność: Elżbieta nie przyznała się do czynu, to mąż mógł więc wymyślić zarzut otrucia, chcąc uzyskać rozwiązanie małżeństwa. Oskarżenie o użycie akurat tego środka byłoby więc jego pomysłem. Niezależnie od tego, która z hipotez jest bliższa prawdzie, okoliczność posłużenia się arszenikiem, który nie był substancją powszechnie dostępną, ma ścisły związek z profesją męża.

Maciej, szewc z Szamotuł, domagał się w 1513 r. rozwodu, twierdząc, że żona Agnieszka podała mu w jedzeniu substancję podobną do cykuty. Życie uratował dzięki temu, że wymiotował wszystko, co spożył<sup>777</sup>. Identyfikacja trucizny opiera się wyłącznie na jego słowach, nie musi być więc wiarygodna. Żona powiedziała, że pomysł na specyfik wzięła od pewnej pani z Poznania, u której niegdyś służyła. Tamta miała stosować go na mężu dla wzbudzenia uczuć. Agnieszka nie wyjaśniła sądowi, czy magiczny środek od kogoś otrzymała, czy sama go sporządziła<sup>778</sup>. Gdyby miała to być rzeczywiście cykuta, musiałaby ją kupić od osoby znającej się na lekach. Użycie tak specjalistycznej trucizny wydaje się mało prawdopodobne. Mogła to być jakaś substancja przygotowana w warunkach domowych, mająca wywołać inne skutki, która chorobę spowodowała wbrew zamiarom sprawczyni. Nieraz dochodziło do zatrucia substancjami roślinnymi w wyniku przedawkowania choćby środków miłosnych<sup>779</sup>.

Częściej stosowano środki dostępne i bliższe ludności. Niektóre były składnikami ciała ludzkiego. Anna z Wąglewa miała podawać mężowi różne trucizny (*toxicum*) (sprawa z 1450 r., sąd w Gnieźnie). Już w noc poślubną wpędziła Ambrożego w tak cięż-

<sup>774</sup> *Praktyka w sprawach...*, zap. 126.

<sup>775</sup> Były to: Swanchna ze wsi Sędzin (por. AIE t. III, zap. 463), Barbara z miasta Jaworowo (*Acta officii*, t. I, zap. 192), Zofia ze wsi Kleparowo (*Acta officii*, t. II, zap. 1500), Małgorzata Peszlowa ze Lwowa (*Acta officii*, t. II, zap. 1885) oraz Jadwiga żona Macieja (*Acta officii*, t. II, zap. 1929).

<sup>776</sup> AIE t. II, zap. 1709.

<sup>777</sup> Por. *ibidem*, t. II, zap. 1676: „— quod ipsa eundem de anno presenti intoxicaverat, dando ei ad manducandum species cicute, qui si non vomitasset, ex dicta intoxicatione moreretur”.

<sup>778</sup> *Ibidem*.

<sup>779</sup> J. Tyszkiewicz, *Ludzie i przyroda w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1983, s. 71.

ką chorobę, że spędził dwa tygodnie w łóżku i był na granicy śmierci. Zanotowano zawartość tylko jednego specyfiku, którym były włosy zmieszane z popiołem (*pilos cum caumate*)<sup>780</sup>. Spożycie ich z pokarmem mogło mieć rzeczywiście negatywne konsekwencje zdrowotne. Należy się jednak zastanowić, czy takie intencje miała żona. Podkreślono, że włosy należały do niej, były zatem rodzajem przedmiotu magicznego, który stosowany w magii sympatycznej posiadałby właściwości kontaktowe. W tej sytuacji zabieg miałby wyraźnie podtekst osobisty, a zamierzony cel powinien być związany z żoną. W takim kontekście pojawiły się włosy w tzw. *Katalogu magii*, stanowiącym część traktatu spowiedniczego z XIII w. *Summa de confessionis discretionis* cystersa Rudolfa z Rud na Śląsku<sup>781</sup>. Autor zwrócił uwagę na praktykę podawania mężom ciastek, do których kobiety dodawały swoje włosy z całego ciała i odrobinę własnej krwi. Tego typu zabieg miał świeżo poślubionym małżonkom zapewnić miłość i szczęście<sup>782</sup>. Co prawda, badacze stwierdzają, że przykłady praktyk w katalogu nie mają miejscowego pochodzenia<sup>783</sup>, aczkolwiek znaczenia pewnych materii mogły być uniwersalne. Sama Anna nie przyznała się do prób uśmiercenia męża, ale nie podano też żadnych wyjaśnień, które wskazywałyby na inne jej zamiary.

Katarzyna Kopec z Waliszewa przygotowała miksturę, która wywołała chorobę męża, na pewno w celach miłosnych (sprawa z 1532 r., sąd w Poznaniu). Tym razem trucizna działała przez skórę, ponieważ nie została podana doustnie. Składała się z prochu po spaleniu łożyska, zwanego *myasthko*<sup>784</sup>, którym mąż został następnie posypany<sup>785</sup>. Otrucie było efektem ubocznym albo wręcz tylko wymysłem mężczyzny usiłującego rozwiązać małżeństwo.

Dwukrotnie podano w napoju inną wydzielinę stosowaną w magii miłosnej — krew menstruacyjną. Agnieszka Maniewa żona Wojciecha miała podjąć kilka prób zabicia męża (sprawa z 1514 r., sąd w Poznaniu). Najpierw o pomoc poprosiła pewną mieszkankę z Szamotuł, specjalistkę w dziedzinie czarów, gdy jednak ta nie wywiązała się w odpowiednim krótkim czasie ze zlecenia i nie dostarczyła zamówionej trucizny, żona postanowiła samodzielnie poradzić sobie z problemem i dała mężowi do picia własną krew<sup>786</sup>. Okazuje się, że to nie wystarczyło, bowiem konieczne było zwrócenie do innego fa-

<sup>780</sup> Por. AIE t. II, zap. 487: „— in prima nocte thori procuravit ei infirmitatem tantam, quod poterat mori, ita quod duobus septimanis iacuit pre infirmitate gravissima, ita quod corpus suum rumpebatur, alias padalo szye, et expost dabat eidem Ambrosio ipsa uxor sua pilos cum caumate et alia toxica”.

<sup>781</sup> Katalog badał dokładniej Edward Karwot (op. cit.), a także por. K. Bracha, *Katalog magii Rudolfa...*

<sup>782</sup> Fragment przytoczony na podstawie: E. Karwot, op. cit., s. 19.

<sup>783</sup> K. Bracha, *Katalog magii Rudolfa...*, s. 808; por. S. Bylina, *Chryścianizacja wsi...*, s. 172.

<sup>784</sup> „Myasthko” lub „miastko” to łożysko albo błony, w których rozwija się dziecko w łonie matki; por. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. XIII, Wrocław 1981, s. 372 n.

<sup>785</sup> AIE t. II, zap. 1833.

<sup>786</sup> Por. *ibidem*, t. II, zap. 1691: „— propria menstrua dabat bibere eidem viro suo animo eum occidendi”.

chowca — medyka Piotra, którego kobieta poprosiła o podanie jakiejś innej trucizny (*venenum*)<sup>787</sup>. Anna, żona Jana Cieślicza, krawca z Włocławka, podała swoją krew (*menstrua sua*) również w napoju. Była to także jedna z wielu trucizn, którymi starała się uśmiercić męża (sprawa z 1497 r., sąd we Włocławku)<sup>788</sup>. Biorąc pod uwagę wszystkie inne próby otrucia, zyskujemy w obu sprawach pewność, że krew pełniła tu rolę toksyny. Nie ma mowy o podaniu jej w innym celu i nieświadomym wywołaniu choroby, choć w świetle literatury superstycyjnej takie zastosowanie wydaje się bardziej typowe<sup>789</sup>. Zdarzały się i przypadki śmierci po spożyciu krwi, podanej w charakterze napoju miłosnego<sup>790</sup>. Tutaj jednak zła intencja jest oczywista.

Inną grupą toksyn są trucizny naturalne, których składniki miały pochodzenie roślinne lub zwierzęce i same w sobie posiadały właściwości szkodliwe dla zdrowia ludzkiego. Anna Cieśliczowa z Włocławka, oprócz własnej krwi miesięcznej, dodawała do pożywienia najbardziej znane do dziś trujące grzyby — muchomory<sup>791</sup>. Organizm męża zareagował wymiotami, dzięki czemu wydalil truciznę<sup>792</sup>. Innym razem wmieszała do napoju sześć startych pająków<sup>793</sup>. Taki sam środek zaaplikowała Grzegorzowi z Pułtusza żona Anna (sprawa z 1509 r., sąd w Płocku)<sup>794</sup>. Pewne substancje roślinne, jak niektóre jagody, zioła i grzyby, których toksyczność była dla wszystkich oczywista, stosowano świadomie i celowo do otruc zbrodniczych<sup>795</sup>. W świetle zasad magii sympatycznej pająki mogły mieć dodatkowe znaczenie, skoro bowiem w naturalnym środowisku, dla upolowania ofiary posługują się trucizną, podający miksturę mogli zakładać, że wrodzona właściwość stworzenia przejdzie na środek magiczny.

Najbardziej interesujące są przypadki wywoływania choroby metodami innymi niż pospolita trucizna. W dwóch sprawach, aby zaszkodzić wybranej osobie, posłużono się skomplikowanymi zabiegami, które w przeciwieństwie do trucieliństwa nie są wytłumaczalne racjonalnie. Elżbieta, żona Bartłomieja Gronika, wedle słów powoda Jana Ludeke, miała wyrządzać szkody zaklęciem (*incantatio*). Ofiarami byli sam Jan i jego małżonka. Kobieta czyniła zaklęcia, używając substancji o różnym stanie skupienia, płynnych i suchych (*materia fetida liquida et sicca incantasset*). Sprawa z 1483 r. została

<sup>787</sup> Ibidem.

<sup>788</sup> Ibidem, t. III, zap. 600.

<sup>789</sup> Krew menstruacyjna jest raczej specyfikiem podawanym w napojach i pokarmach dla zapewnienia miłości mężczyzny. Takie zastosowanie podawał mnich Rudolf z Rud, por. E. Karwot, op. cit., s. 19 n.

<sup>790</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 128.

<sup>791</sup> Por. AIE t. III, zap. 600: „— — terre morbos alias boletos mortiferos, nuncupatos vulgariter muchomory et poczczeczce”; „pociecz” to bliżej nieokreślony trujący grzyb, por. *Słownik staropolski*, t. VI, s. 207.

<sup>792</sup> AIE t. III, zap. 600.

<sup>793</sup> Por. ibidem: „— — dedit sibi sex araneas tritas in poculo”.

<sup>794</sup> Por. ibidem, t. III, zap. 291: „— — araneas acquireret sibi et contusas in ferculum daret”.

<sup>795</sup> J. Tyszkiewicz, op. cit., s. 71.

jednak umorzona, ponieważ Jan nie był w stanie przedstawić dowodów<sup>796</sup>. Nie wyjaśniono więc, na czym czary miały polegać.

Najdokładniejszy opis zabiegu zamieszczono w aktach sprawy małżeńskiej Andrzeja, mieszczanina poznańskiego i Bogumily, prowadzonej przez konsystorz w Poznaniu w 1532 r.<sup>797</sup> Kobieta wyraźnie chciała zabić męża. W źródłach zanotowano dwie magiczne próby, oparte na zasadach magii sympatycznej, na prawie podobieństwa. Pierwszym zaklinaniem<sup>798</sup> kobieta wpędziła męża w ciężką chorobę, objawiającą się bólem głowy. Postępując zgodnie ze wskazówkami pewnej czarownicy (*cuiusdam incantatricis*), włożyła do ognia trzy kamienie, wyjęte z pieców trzech łaźni poznańskich, które znajdowały się w kominku przez cały okres choroby Andrzeja<sup>799</sup>. Ważnym czynnikiem stał się ogień, żywioł wywołujący zniszczenia i ból. Rodzajem tabu, nadającym moc kamieniom, był warunek pochodzenia z różnych łaźni. Znaczenia rytuału nie podano, ale domyślać się można, że chodziło o wywołanie uczucia palenia. Następnym razem, przy pomocy być może tej samej kobiety, Bogumiła sypała do kominka sól, aby wnętrzości męża skwierczały, tak jak zachowuje się minerał w ogniu. Cierpienia miała zakończyć śmierć<sup>800</sup>. Małżonek mimo wszystko przeżył i dochodził sprawiedliwości przed sądem. Symbolika tego czaru została wyjaśniona przez samą sprawczynię. Rytuał palenia soli, która z przedmiotu codziennego użytku stała się w chwili samego zabiegu przedmiotem o właściwościach magicznych, miał spowodować podobny skutek w organizmie męża. Być może, obu rytuałom towarzyszyło zaklęcie, lecz nie zostało w aktach wspomniane.

Zestawienie powyższych przykładów magii wywołującej choroby, cierpienie, a nawet śmierć, pokazuje, jak wiele znajdowano sposobów i środków, poczynając od bardziej konwencjonalnych trucizn, kończąc na niosącej określoną symbolikę magii sympatycznej. Ciekawe jest, że sprawczyniami były prawie zawsze kobiety, a ofiarami mężczyźni. Panie miały o wiele więcej okazji, by posłużyć się trucizną, ponieważ kuchnia była ich domeną i to do ich obowiązków należało przyrządzanie posiłków. Nie należy zapominać o tym, że posądzano też niewinne małżonki. Dla nieszczęśliwej żony próba uśmiercenia mogła być jedynym wyjściem ze związku, zaś dla mężczyzny właśnie nazwanie partnerki trucicielką.

<sup>796</sup> AIE t. III, zap. 897.

<sup>797</sup> Ibidem, t. II, zap. 1835.

<sup>798</sup> Wyraźnie zastosowano w opisie czarów słowo *incantare* na oddanie czynności, por. ibidem.

<sup>799</sup> Por. ibidem: „— — ex instructione cuiusdam incantatricis imposui igni tres lapides, quos recepti de fornacibus trium balneorum Poznanie, quos testis vidit in foco ardentis”.

<sup>800</sup> Por. ibidem: „— — incantabat cum quadam muliere maritum inducentem ponendo salem super focum et mingendo desuper in eum finem, ut viscera mariti inducentis incenderentur et ex tali incensione decederet”.

### Szkody na majątku

Szkody na majątku były krzywdami łagodniejszymi niż szkody na zdrowiu, nie pociągały też za sobą ryzyka oskarżenia o usiłowanie zabójstwo. Uwarunkowania były jednak podobne. Mogło chodzić o nienawiść do ofiary, konflikt albo nawet zazdrość o majątek. Celem było pozbawienie materialnych podstaw życia, a co za tym idzie — osłabienie pozycji danej osoby w środowisku. Zdarzały się przypadki przywłaszczenia korzyści i dochodów płynących z jakiejś pracy, a więc nie tylko odebranie ich ofierze, ale i przejęcie na własny użytek.

Spaloną na stosie w 1511 r. staruszkę z Waliszewa oskarżono o to, że czarami (*maleficia*) zniszczyła piwo z browarów<sup>801</sup>. Można przypuszczać, że piwo nie udało się i nie nadawało do sprzedaży. Utrata tak ważnego źródła dochodów była tragedią dla wszystkich, którzy czerpali z propinacji korzyści. Z pewnością wybuchła panika i strach przed biedą, a jedyną możliwością rozładowania emocji było ukaranie stosem potencjalnego winnego.

Ważnym składnikiem gospodarki było bydło, niezbędne na wsi do prac polowych, a także dla wyżywienia rodziny. Dlatego stawało się ofiarą czarów skierowanych przeciw jego właścicielom. Jan, pleban z Nieramic, oskarżył w 1476 r. żonę karczmarza Macieja o uszkodzenie bydła. Kobieta miała czynić zaklęcia przy drzwiach domu plebana (*in postibus, alias na werzeyach*) i zabierać dla siebie korzyści uzyskiwane w jego gospodarstwie ze zwierząt<sup>802</sup>. Próg domu miał szczególne znaczenie, gdyż był granicą między bezpieczną przestrzenią oswojoną przez człowieka, jaką jest dom, a obszarem pozostającym w gestii niebezpiecznej przyrody<sup>803</sup>. Przeprowadzając zabieg magiczny przy wejściu, sprawca wprowadzał zło do domu. Posądzenie o czarowanie bydła mogło wynikać z tego, że krowy karczmarza zaczęły dawać więcej mleka niż krowy plebana, mniej chorować itp. Było to wystarczającym powodem, by oskarżyć o niszczenie mienia. W tej sprawie przyczyn było więcej. Zapiska przedstawia nam obraz dłuższego konfliktu, którego proces sądowy był jednym z etapów. W sporze o czarną magię chodziło więc najmniej, choć nie można wykluczyć, że karczmarza spróbowała posłużyć się nią w starciu z duchownym. Inną szkodą na bydło było podbieranie krów z gospodarstwa biskupa. Przy okazji dochodzenia w 1501 r. w sprawie obyczajów plebana z Wyszkowa, wspomniano służącą Małgorzatę, która miała zaklęciami zapędzać bydło do domu pozwanego<sup>804</sup>. Czary szkodzące biskupowi wiązały się z korzyściami dla sprawcy. Szkodzenia bydłu dotyczyła też sprawa z 1483 r. — Jana Ludeke przeciw Elżbiecie Gronik, używającej nieokreślonej płynnej i suchej materii do krzywdzenia powoda i jego żony<sup>805</sup>.

<sup>801</sup> Ibidem, t. II, zap. 1660.

<sup>802</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 845: „— incantaciones faciendo in postibus, alias na werzeyach, excidebat et incantaciones faciebat, optans usum a pecoribus suis in usum suum convertere”.

<sup>803</sup> J. Tyszkiewicz, op. cit., s. 87.

<sup>804</sup> Por. AIE t. III, zap. 202: „— quod ipsa vaccas incantationibus suis coegisset curisse de curia episcopali ad curiam plebanalem”.

<sup>805</sup> Ibidem, t. III, zap. 897.

W aktach jest stosunkowo mało przykładów czarów niszczycielskich na majątku. Dotyczą tylko bydła i browarów, choć z pewnością obiektów magii bywało więcej. Nасуwa się pytanie, w jakim stopniu wierzono, że takie skutki były osiągalne metodami magicznymi. Być może część z oskarżanych, faktycznie próbowała tego dokonać. Z pewnością jednak spora liczba posądzanych stała się ofiarami niechęci lub obsesji rzekomych poszkodowanych.

## MAGIA LECZNICZA

Magia lecznicza należy bez wątpienia do magii białej, czyli dobroczynnej<sup>806</sup>. Nie tylko nie ma na celu powodowania szkód, lecz zapobiega im i niweluje te wyrządzone innymi czarami. W kulturach przedchrześcijańskich, w tym słowiańskich, wierzono, że jedną z przyczyn chorób są uroki, dlatego przeciwdziałanie im za pomocą czarów było podstawową metodą leczenia. Wczesnośredniowieczne leczenie ludowe obejmowało zabiegi czysto techniczne, magiczne i kultowe, łącząc elementy racjonalne z irracjonalnymi, wykorzystując praktyczną znajomość ziołolecznictwa, astrologii, meteorologii oraz rytuały magiczne i religijne<sup>807</sup>.

Po przyjęciu chrześcijaństwa medycyna ludowa utrzymała się, przyswajając elementy nowej religii<sup>808</sup>. Z konieczności Kościół musiał zaakceptować część praktyk. Dopuszczano stosowanie ziołolecznictwa, zezwalając nawet na błogosławienie niektórych ziół<sup>809</sup>. Sami duchowni zajmowali się początkowo głównie leczeniem dusz, a nie ciał, zaś powstające coraz liczniej od XII w. szpitale raczej pielęgnowały chorych, niż uzdrowiały<sup>810</sup>.

O leczeniu naukowym można mówić dopiero wraz z rozwojem uniwersyteckich wydziałów medycznych. W XIII w. osoby z uczoną wiedzą lekarską występowały na ziemiach polskich sporadycznie, a do drugiej połowy XIV w. skupiały się głównie na dworach książęcych i często stosowały metody podobne do ludowych. Sytuacja zmieniła się po otwarciu fakultetu medycyny w Krakowie w 1400 r. Nie każdy jednak miał dostęp do lekarzy wykształconych i musiał polegać na starych i sprawdzonych praktykach. Nawet ci, którzy radzili się medyków, w razie niepowodzenia kuracji, zwracali się do znachorów, ziołarzy i chirurgów<sup>811</sup>, z których pomocy nadal chętnie korzystano, również w późnym średniowieczu.

<sup>806</sup> B. P. Levack, op. cit., s. 6.

<sup>807</sup> J. Tyszkiewicz, op. cit., s. 192.

<sup>808</sup> Ibidem, s. 195.

<sup>809</sup> K. Bracha, *Vires herbarum. O właściwościach ziół w tradycji średniowiecznej*, [w:] *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, Warszawa 2000, s. 176 n., 188 n.

<sup>810</sup> J. Tyszkiewicz, op. cit., s. 197.

<sup>811</sup> Ibidem, s. 195, 198, 202 nn., 207–210.

O tym, jak sporządzać i podawać leki, uczyły traktaty medyczne, służące głównie wykształconym medykom: studentom i mistrzom wydziału medycyny, a także lekarzom praktykom i aptekarzom<sup>812</sup>. W obiegu były recepty z przepisami na medykamenty i zasadami ich stosowania oraz popularne zielniki i poradniki dla szerszego kręgu odbiorców: szlachty, mieszczan i kleru, pozwalające radzić sobie z pewnymi dolegliwościami<sup>813</sup>. Cała wiedza i literatura, nawet naukowa, zawierała tradycyjne ludowe metody<sup>814</sup>. Lecznictwo w średniowieczu było pod wpływem magii, zarówno kuracje wykształconych lekarzy, jak i popularne sposoby. Czynniki magiczne odgrywały co prawda o wiele mniejszą rolę w medycynie uniwersyteckiej niż w praktyce ludowej, ale nie zostały z niej całkowicie wykorzenione<sup>815</sup>.

Prawom rządzącym magią kierowano się choćby przy doborze leków. Na choroby stosowano określone zioła lub składniki pochodzenia zwierzęcego, posiadające właściwości skojarzone na zasadzie sympatii z pożądanym rezultatem<sup>816</sup>. Procedury obowiązujące przy ich produkcji nie zawsze podyktowane były rozumowymi przesłankami, lecz wiarą w moce magiczne. Należały do nich nakazy zachowania tabu, np. zbierania ziół tylko bosko albo w milczeniu<sup>817</sup>. Ważny dla kuracji był sposób podania specyfiku. Liczyła się nie tylko dawka i skład, lecz też czas i przestrzeń, w jakich lekarstwo przyjmował pacjent. Z założenia, że chorobę wypędza się z organizmu, wynikała konieczność kurowania w symbolicznych okolicznościach, np. w miejscu granicznym. Granicami mogły być np. drogi, drzwi. Inny warunek to sprzyjająca chwila, jak szczęśliwe godziny, fazy księżyca i święta kościelne<sup>818</sup>.

Popularność magii w medycynie przyczyniła się do oswojenia z niektórymi czarami i powszechnej dla nich aprobaty. Nie piętnowano wszystkich jej przejawów, tylko te budzące szczególny niepokój i rodzące nadużycia<sup>819</sup>. W aktach kościelnych jest mało oskarżeń o magię leczniczą. Tylko dwukrotnie postawiono takie zarzuty. Trzeci przypadek to kobieta występująca w roli świadka, bez obaw przyznająca się publicznie do swojej znachorskiej profesji.

Małgorzata, żona Michała, rybaka z przedmieść Poznania, wykonywała różne amulety i jako jedyna została oskarżona z urzędu (w 1492 r.), z powodu uprawiania dobroczynnej magii leczniczej, o herezję (*de heretica pravitate, in multiplici malificarum pravitate*). Być może przekazywała lub sprzedawała przedmioty magiczne innym kobietom,

<sup>812</sup> B. Wojciechowska, op. cit., s. 197 nn.

<sup>813</sup> Ibidem, s. 199 nn., 201 n.

<sup>814</sup> Ibidem, passim.

<sup>815</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 110.

<sup>816</sup> Ibidem, s. 109; por. J. Tyszkiewicz, op. cit., s. 196.

<sup>817</sup> Ibidem, s. 108.

<sup>818</sup> K. Górny, *Czas i przestrzeń w magii leczniczej*, „Literatura Ludowa”, nr 40, 1996, passim.

<sup>819</sup> K. Bracha, *Vires herbarum...*, passim.



gdyż stwierdzono w wyroku, że niszczyła ich wiarę<sup>820</sup>. Wykopywała z ziemi zioła i korzenie, a następnie robiła z nich wiązane amulety (ligatury). Niektóre z nich miały leczyć choroby (*infirmirate hominibus procuranda*)<sup>821</sup>. Zwyczaj sporządzania takich przedmiotów jest zauważany w całej literaturze na temat zabobonów już od wczesnego średniowiecza<sup>822</sup> i był równie popularny w XV i XVI w. Świadczą o tym choćby instrukcje wizytacyjne z tego okresu<sup>823</sup>. Owe nawęzy (*nawanszj*) były woreczkami ze skóry czy płótna, wypełnionymi ziołami, korzeniami, lodygami, mchem, kawałkami kości, pachnidłami lub innymi drobiazgami. Mogły też zawierać karteczki z pismem<sup>824</sup>. Wieszano je w różnych miejscach, zależnie od zastosowania, np. na szyi dla osobistej ochrony<sup>825</sup>.

Leczeniem przy użyciu środków zabobonnych zajmowali się również duchowni<sup>826</sup>, czego świadectwem jest sprawa Stanisława Kuropatwy, kapłana z Dobrzynia. Oskarżony w 1473 r. przed konsystorzem plockim, miał być zaklinaczem, leczącym gorączki pewnymi pismami<sup>827</sup>. Były to zapewne karty z fragmentami tekstów, może Pisma Świętego, co wydaje się prawdopodobne, choćby ze względu na przynależność sprawcy do stanu duchownego. O kuracji gorączki ludowymi sposobami mówił Stanisław ze Skarbmierza, wspominając o stosowaniu karteczek z pismem, a nawet ze znakami figuralnymi<sup>828</sup>. Z zapiski wynika, że kartki Kuropatwy zawierały litery, czyli tekst. Zwyczaj pisanania przeciw gorączce wersetów ewangelicznych na hostii, liściu laurowym, ołowianej płytce, kawałku jabłka lub papierze, potwierdzał czeski kaznodzieja z drugiej połowy XIV w., Milicz z Kromieryża<sup>829</sup>. W aktach Stanisława nie podano, w jaki sposób nimi się posługiwał. Być może, traktując kartki jako rodzaj amuletu, kładł je na ciele pacjenta.

Ostatni przykład magii leczniczej podają zeznania świadka w sprawie małżeńskiej z 1532 r. Znachorka Małgorzata z Piasków z Poznania została wezwana do chorego po konsultacjach z medykami, którzy nie byli w stanie zaradzić silnym bólom głowy.

<sup>820</sup> AIE t. II, zap. 1477.

<sup>821</sup> Por. ibidem: „— fodiendo in terras quasdam herbas et radices ab ecclesia et earum rectoribus prohibitas et exinde quasdam ligaturas pro ubertate et augmento panum et infirmitate hominibus procuranda faciundo et in caminis ignis sub seu in fimo suspendendo”.

<sup>822</sup> Por. rozdziały: „*Superstitio*” w *chrześcijańskim piśmiennictwie późnej starożytności i wczesnego średniowiecza — zakres pojęcia i krytyka oraz Kara za grzechy — czary w prawie kanonicznym do końca XII wieku*.

<sup>823</sup> Por. rozdział: *Pozew w procesie z urzędu*.

<sup>824</sup> M. Kowalczyk, *Wróżby...*, s. 15 n.

<sup>825</sup> K. Bracha, *Vires herbarum...*, s. 180; por. S. Bylina, *Kultura ludowa a pismo...*, s. 29.

<sup>826</sup> M. Kowalczyk, *Wróżby...*, s. 9.

<sup>827</sup> Por. AIE t. III, zap. 109: „— sit incantator, quod quibusdam litteris seu scripturis febres curare dicitur”.

<sup>828</sup> Por. M. Olszewski, op. cit., s. 188: „*Diversi sunt, qui varie febres curare videntur: alii manubrio, alii quibusdam verbis vel factis — alii scribunt quaedam in pomo vel oblati et dant patienti, alii in papiro —, sed unde pomo, unde oblatae unde papiro cum figura, quod salutem corporis poterit operare*”; por. M. Kowalczyk, *Wróżby...*, s. 7; S. Bylina, *Kultura ludowa a pismo...*, s. 30.

<sup>829</sup> S. Bylina, *Kultura ludowa a pismo...*, s. 29 n.; por. M. Kowalczyk, *Wróżby...*, s. 9.

Postawiła diagnozę, dotykając głowy, potem uzdrowiła pacjenta, odwołując wcześniejsze złe zaklęcia (*recantavit*)<sup>830</sup>. Można domyślać się magii słowa, ale swych metod kobieta nie zdradziła.

Magią leczniczą parali się różni ludzie, niezależnie od stanu. W każdym bowiem środowisku były potrzebne osoby znajdujące się na chorobach. Musiały mieć jednak pewne wykształcenie, albo uczone — szkolne, albo też proste i tradycyjne — ludowe. Wszystkie wykonywały zabiegi magiczne także dla innych, na zlecenie, a nie tylko na użytek prywatny.

## MAGIA PRODUKCYJNA

Magia produkcyjna, inaczej wytwórcza, mająca zapewnić dobrobyt i szczęście, towarzyszyła człowiekowi od czasu kultur pierwotnych i obejmowała najważniejsze dziedziny jego działalności. Praktyki magiczne, stosowane m.in. przez rolników, rybaków, myśliwych, w czynnościach wymagających styczności z naturą, miały w społeczeństwach przedpiśmiennych szczególnie silną pozycję<sup>831</sup>. Zabiegi przy zasiewach i zbiorach miały spowodować obfite plony, inne służyły do powiększenia liczby posiadanych zwierząt lub zapewnienia powodzenia w polowaniach i połowach. Podstawowym celem było uzyskanie należytego zaopatrzenia w żywność. Do magii wytwórczej zalicza się także czary wspierające takie przedsięwzięcia, jak budowa domu czy wymiana handlowa<sup>832</sup>. Niektóre czynności nadal praktykowano w XV i pierwszej połowie XVI w. W aktach udokumentowano znajomość czarów nad warzącym się piwem, bydłem hodowlanym, polem oraz wypiekanym chlebem.

Zabiegi magiczne nad piwem spotykamy w zapiskach trzykrotnie. O ich popularności, przede wszystkim wśród karczmarzy, czerpiących z handlu piwem korzyści i chcących zyskać jak najwięcej klientów, dowiadujemy się z kazań Stanisława ze Skarbimierza<sup>833</sup>. Występująca w 1449 r. przed sądem gnieźnieńskim karczmarka Witocha z Ostrowit czarowała ziołami lub innymi specyfikami<sup>834</sup>. Nie wyjaśniono, czy dodawała je do trunku, czy może w formie amuletów wieszala nad naczyniem. Możliwe, że przyprawy roślinne należały do znanej kobiecie receptury i miały poprawiać smak napo-

<sup>830</sup> Por. AIE t. II, zap. 1835: „— ad curandum dolorem capitis, que testis ivit intravitque in cubiculum inducentis, quem reperit in lecto iacentem et caput eius tangendo intellexit testis ex ipsa experientia, quam habet in talibus rebus, ipsum esse incantatum et incantationibus destructum — recantavit et curavit inducentem, pro qua curatione inducens testi dedit III grossos”.

<sup>831</sup> J. Tyszkiewicz, op. cit., s. 88.

<sup>832</sup> E. Potkowski, *Czary...*, s. 17 n.; o roli zabiegów magicznych przy czynnościach związanych z handlem por. E. Frankowski, *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*, „Lud”, t. XXIII, 1924, s. 50–111.

<sup>833</sup> Por. M. Olszewski, op. cit., s. 182: „Audiant tabernatores, qui multa superstitiosa faciunt, ut potus ab eis citius ebibatur aut quod plures ad eos quam ad alios ad bibendum convenirent, et ab erroribus suis resipiscant”; por. M. Kowalczyk, *Wróżby...*, s. 7.

<sup>834</sup> Por. AIE t. II, zap. 465: „— sortilegium circa cervisiam per herbas vel aliter fecerit”.

ju. Oprócz środków naturalnych używano też substancji konsekrowanych, które, jako posiadające specjalną moc *sacrum*, znajdowały wiele zastosowań magicznych. Piotr z Sarbinowa został w 1457 r. posądzony o wynoszenie z kościoła krzyżma i oddawanie go innym osobom, zapewne karczmarzom, do czarów. Celem zabiegów miało być lepsze przyswajanie trunku, a więc i większa sprzedaż<sup>835</sup>. Jadwiga, mieszcza poznańska, do naczyń z piwem wkładała palce obcięte wisielcom (sprawa z 1430 r., sąd w Poznaniu)<sup>836</sup>. Wszystkie przedmioty związane z powieszonymi na szubienicy miały rangę magicznych. Dotyczyło to fragmentów ciała ludzkiego, ubrania lub też samego stryczka. Strzępy odzieży lub sznura umieszczano w naczyniach z trunkami. Wiara w pozytywną moc wisielca istniała na terenie całej Europy, nie była więc elementem lokalnego folkloru. Szczęście tkwiące w jego zwłokach miało się brać z wyobrażenia, że każdemu przypisana jest określona dawka pomyślności, którą ma spożytkować w trakcie całego życia. Przedwcześnie zmarły nie zdążył jej wykorzystać, a nadwyżka znajduje się w nim nadal. Czarownik, zabierając części jego ciała, przejmując korzyści. Złodziejom palec wisielca dawać miał niewiódź i tym samym skuteczność<sup>837</sup>.

Małgorzata, żona rybaka z przedmieść Poznania (sprawa z 1492 r., sąd w Poznaniu), radziła innym kobietom wspomagać się magią przy procesie pieczenia chleba. Przygotowane przez siebie amulety z ziół i korzeni polecała wieszać w piecach, w których sporządzano wypieki. Inne ligatury (plecionki) umieszczała w glebie, aby sprowadzić na pola urodzaj<sup>838</sup>. Istniało wiele metod zapewnienia dostatku żywności, stosowanych najczęściej przez rolników<sup>839</sup>. Tu działanie było proste: przedmioty magiczne, umieszczane w odpowiednich miejscach, miały sprowadzić dobrobyt.

Innym, równie ważnym dla każdego gospodarstwa sposobem zapewnienia dobrobytu były czary wykonywane na inwentarzu żywym<sup>840</sup>. Dwa obecne w źródłach przykłady zostały już omówione przy okazji magii szkodliwej, ponieważ polegały na przyjmowaniu korzyści materialnych, pozyskiwanych z hodowli bydła, poprzez pozbawienie ich innej osoby<sup>841</sup>. W obu zabiegach magicznych zamierzone skutki osiągnąć można poprzez zaklęcie (*incantare*), czyli magię słowa. Żona karczmarza z Nieramic wykonywała czary przy drzwiach domu plebana, którego pozbawiała pomyślności (sprawa z 1476 r., sąd w Wie-

<sup>835</sup> Por. *ibidem*, t. II, zap. 1275: „— — ipse propinerat crisma de ecclesia in Ponyecz certis personis ad incantandum, ut cerevisia racione huiusmodi incantacionis gracios de tabernis reciperetur”.

<sup>836</sup> Por. *ibidem*, t. II, zap. 1016: „— — sortilegia exercuit digitos funeribus in patibulo suspensis abscondendo et ad vasa, de quibus cerevisiam propinabat, imponendo”.

<sup>837</sup> M. Olszewski, *op. cit.*, s. 147 n.

<sup>838</sup> AIE t. II, zap. 1477; por. przyp. 820.

<sup>839</sup> M. Kowalczyk, *Wróżby...*, s. 7; por. M. Olszewski, *op. cit.*, s. 182.

<sup>840</sup> Przykłady praktyk podają kazania, por. M. Kowalczyk, *Wróżby...*, s. 7; por. M. Olszewski, *op. cit.*, s. 182 nn.

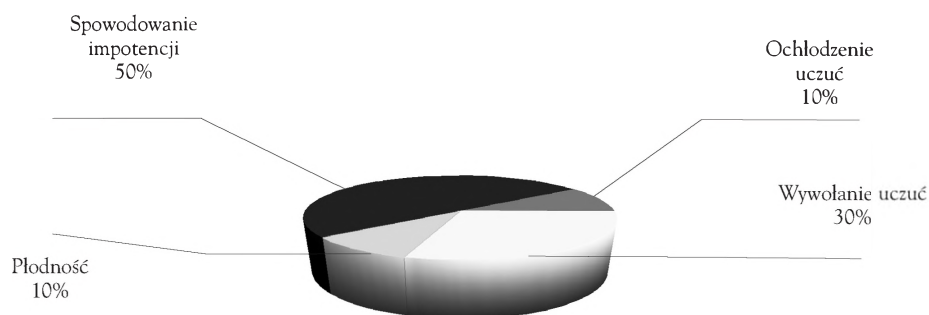
<sup>841</sup> Por. rozdział: *Szkody na majątku*.

luniu)<sup>842</sup>. O magii Małgorzaty Bładnej, służącej u plebana z Wyszkowa (sprawa z 1501 r., sąd w Płocku), świadkowie wiedzieli mało. Ich informacje opierały się na plotkach. Dowodem na zakłęcie krów miało być nienaturalne ryczenie bydła po odprawieniu kucharki<sup>843</sup>.

Magia produkcyjna uprawiana była chyba we wszystkich środowiskach i zawodach, zajmujących się różnego rodzaju wytwórstwem. Ludność społeczeństwa agrarnego miała wiele metod, aby zapewnić sobie dobrobyt i tylko nieliczne z nich zostały odnotowane w aktach. Najczęściej wykonywane praktyki rolnicze przed konsystorzami występują rzadko, być może właśnie z powodu ich popularności. Skoro bowiem powszechnie uważane były za przydatne, a równocześnie nie przynosiły szkód, nikomu nie zależało, aby karać za nie sądownie. Widać to wyraźnie na przykładzie zabiegów związanych z hodowlą bydła, o których donoszono do sądu tylko wtedy, kiedy doszło do naruszenia mienia innej osoby.

## MAGIA MIŁOSNA

Magia miłosna obejmowała wszystkie ingerencje w sferę relacji damsko-męskich, czy chodziło o uczucia, czy o bardziej fizyczny typ kontaktów. Była przykładem działań, które trudno jednoznacznie zaliczyć do szkodliwych lub dobroczynnych. Czary miłosne mogły być jednocześnie rodzajem magii czarnej i białej, gdyż korzyść jednej osoby nieraz stawała się równocześnie krzywdą innej. Nawet próby pozyskania uczucia mogły służyć zarówno do budowy więzi między legalnie poślubionymi małżonkami, jak i do cudzołóstwa<sup>844</sup>.



WYKRES NR 7. Rozkład procentowy różnych rodzajów magii miłosnej występujących w aktach

<sup>842</sup> AIE t. II, zap. 845; por. przyp. 801.

<sup>843</sup> Por. AIE t. III, zap. 202: „— — esse publicam vocem et famam, quod ea esset incantatrix et quod ipsa recedendo et licenciata per plebanum pecora post ipsam mugiebant”.

<sup>844</sup> B. P. Levack, op. cit., s. 6.

Księgi sądowe odnotowały 10 spraw zawierających różne przejawy magii miłosnej. Wśród nich są zabiegi wywołujące impotencję, płodność, rozpalające i chłodzące uczucia.

### Impotencja

Wywołanie impotencji można zaliczyć do magii szkodliwej. Niezdolność mężczyzny do współżycia pozbawiała rodzinę szans na potomstwo i mogła być wystarczającą przyczyną do rozwiązania małżeństwa. Jednakże, gdy impotencję naturalną uznawano zawsze za stałą i raczej nieuleczalną, przeszkody wywołane czarami traktowano przeważnie jako przejściowe i możliwe do pokonania różnymi środkami, w tym modlitwą<sup>845</sup>.

W aktach problem impotencji występuje przeważnie w kontekście spraw małżeńskich i prośb o stwierdzenie nieważności związku<sup>846</sup>. W tego typu procesach kluczową kwestią było orzeczenie o impotencji i określenie jej przyczyny, konieczne do podjęcia sądowej decyzji o rozwodzie. Czterokrotnie postępowanie przed konsystorzem dotyczyło jedynie potwierdzenia, że mężczyzna był *impotens et maleficiatus*, bez poszukiwania winnego tego stanu rzeczy<sup>847</sup>.

W jednej tylko sprawie zarzut spowodowania impotencji został wystosowany przez jedną ze stron z oskarżenia prywatnego. Tomasz Bąk, szewc z miasta Oborniki, pozwał w 1528 r. przed konsystorz poznański Jadwigę Piotrową, zwaną Szaloną, za to, że przez jej magię (*incantatio, maleficium*) nie mógł od dnia ślubu współżyć z żoną, choć próbował<sup>848</sup>. Kobieta miała wylać przygotowane „czary” na próg domu żony powoda. Natomiast w czasie zaręczyn został odnaleziony garnek z „czarami”<sup>849</sup>. Prawdopodobnie dostrzeżono, jak oskarżona Jadwiga wylewała jakiś wywar na próg, a „czary” znalezione w naczyniu były różnymi przedmiotami magicznymi o niewiadomym pochodzeniu. Znaczenie progu, jako miejsca granicznego, jest jak zwykle symboliczne. Wykonanie zabiegu przy drzwiach pozwalało wprowadzić zło do środka, a więc „wejść” impotencji do domu pary planującej zaślubiny. Możliwe, że Jadwiga nie chciała dopuścić do ślubu. Z zapiski nie wynika, jakie miała relacje z powodem i czy mogło jej zależeć na jego problemach w związku. Tomaszowi natomiast nie chodziło w sądzie o rozwiązanie małżeństwa, lecz o odwołanie czarów i ukaranie winnej<sup>850</sup>.

<sup>845</sup> Por. rozdziały: *Kara za grzechy — czary w prawie kanonicznym do końca XII wieku* oraz *Prawo kościelne obowiązujące w późnym średniowieczu w kwestii czarów*.

<sup>846</sup> Por. rozdział: *Sprawy małżeńskie*.

<sup>847</sup> Sprawy: AIE t. II, zap. 125; *Praktyka w sprawach...*: zap. 129, zap. 130; *Cracovia artificum. Supplementa*, t. IV, zap. 317.

<sup>848</sup> AIE t. II, zap. 1808.

<sup>849</sup> Por. *ibidem*: „— — videlicet imprimis profundendo limina hostii domus Margarethe uxoris actoris, et tempore sponsaliorum reperta est olla certa cum maleficiis et incantationibus”.

<sup>850</sup> *Ibidem*.

## Płodność

Przy dużej umieralności w średniowieczu bardzo ważne były zdolności rozrodcze rodziny. Dla szlachty i bogatego mieszczaństwa oznaczały możliwość przekazania nazwiska, tytułu i majątku, dla prostej ludności — ręce do pracy i warunki do utrzymania gospodarstwa. Dlatego starano się o posiadanie potomstwa wszelkimi sposobami, również przy pomocy czarów. W aktach sądowych znajdujemy jeden przykład tego typu zabiegu.

Katarzyna z Waliszewa, żona Stanisława Kopia, zdecydowała się zastosować metody magiczne, aby mieć potomstwo ze swoim mężem. Skończyło się fatalnie, bo została oskarżona w 1532 r. o próbę otrucia<sup>851</sup>. Użyta przez nią substancja składała się z proszku po spaleniu, tzw. *myasthka*, czyli wydzielin po porodzie, prawdopodobnie łożyska, które zakupiła u położnicy<sup>852</sup>. Zastosowanie łożyska w magii miłosnej dostrzegł i potępił Rudolf z Rud. Pisał o kobietach, które odgryzały po trzy kawałki błony i zmieniały je w proch, dawały ojcu do spożycia, aby kochał dziecko. Wykonywały i inne, bliżej nie opisane przez mnicha praktyki<sup>853</sup>. Pozostałości poporodowe występowały jako przedmioty magiczne skojarzone ze skutkiem na zasadzie sympatii. W sytuacji Katarzyny z Waliszewa, zastosowanie — zgodnie z prawem styczności — spoielonych błon na ciele małżonka miało przenieść na niego płodność z rodzącej kobiety. Mimo krytyki Kościoła względem podobnych praktyk, sprawa raczej nie znalazłaby finału w sądzie, gdyby nie doszło przypadkiem do zatrucia.

## Wywołanie uczucia

Miłość starano się wywołać na różne sposoby, także czarami, stosując afrodyzjaki (proszki, napoje, maści) i obrzędy magiczne<sup>854</sup>. Niektórzy zamierzali dzięki temu zapewnić sobie dobry ożenek lub zamążpójście. Małżeństwo odgrywało ogromną rolę, szczególnie w życiu kobiety, która, jako samotna, traktowana byłaby przez otoczenie z niechęcią. Z takim przypadkiem być może spotykamy się w procesie Stanisława przeciw Annie Kartownicze, mieszkce z Krakowa. Powód skarżył w 1544 r. kobietę o obsypanie zaklętym proszkiem<sup>855</sup>, pozwana zaś zarzucała mu, że nie chciał, mimo zaręczyn, wywiązać się z obietnicy małżeństwa<sup>856</sup>. Zrozpaczona panna mogła użyć proszku, jako afrodyzjaku, dla skłonienia go do ślubu.

<sup>851</sup> Ibidem, t. II, zap. 1833.

<sup>852</sup> Por. ibidem: „— — emit apud ipsam Margaretham tunc temporis parturientem quoddam menstruum vulgariter myasthko nuncupatum, quod ipsa Katherina.. cremavit ac ex eodem pulverem confecit ac eundem pulverem debebat spargere per corpus mariti, ex quo incidit in egritudine”.

<sup>853</sup> Fragment przytoczony na podstawie: E. Karwot, op. cit., s. 19.

<sup>854</sup> E. Potkowski, *Czary...*, s. 17, 39, 48.

<sup>855</sup> Por. *Wypisy źródłowe...*, t. XII/3, zap. 1621: „— — conspersionis pulvere incantatorio et propterea incantationis”.

<sup>856</sup> Por. ibidem: „— — que eum occasione sponsaliorum accusabat”.

Innym razem czary miłosne miały przywrócić uczucie lub ponownie wzbudzić pożądanie w oziębłym małżonku. O rozbudzenie uczuć małżeńskich (*dilectio maritalis*) starała się Agnieszka, żona Macieja, szewca z Szamotuł. Z marnym jednak skutkiem, gdyż została posądzona w 1513 r. o otrucie i groziło jej unieważnienie związku. Maciej twierdził, że otrzymał substancję podobną do cykuty, kiedy Agnieszka upierała się, że środek był afrodyzjakiem, z przepisu pani, u której służyła. Receptury nie podano, ale wiadomo, że mąż zachorował<sup>857</sup>.

Do zdobycia czarami uczuć drugiej osoby posuwały się nie tylko kobiety. Dowód na to znajduje się w opisywanej już wcześniej sprawie: Wojciech, syn sołtysa ze wsi Pyszelec, miał w noc przed ostatkami wykonywać koło pewnej panny rytuały, polegające na obchodzeniu jej wkóło z lampami i dzbanem piwa i zaklinaniu (sprawa z 1428 r., sąd w Gnieźnie)<sup>858</sup>. Nie spisano jego zeznań, trzeba więc polegać na słowach powoda. Czas, w jakim wydarzenia miały miejsce, sugeruje związek z ludowymi świętami. Statuty synodalne podają przykłady przypadających na mięsopusty zabobonnych zwyczajów<sup>859</sup>. Wybrany moment nie był więc chyba przypadkowy. Lampy i dzban spełniały rolę przedmiotów, a czynność „obchodzenia” — rytuału. Wszystko musiało odbywać się z ostentacją, skoro dotarło do wiadomości plebana.

Przypadków magii budzącej miłość nie ma wiele. Wszystkie przedstawiono sądowi, ponieważ wywołać miały szkody: fizyczne dla obiektów zaklinań bądź moralne dla widzów.

### Ochłodzenie uczucia

Zabieg magiczny mający na celu osłabienie uczuć jest przeciwieństwem czarów wzbudzających miłość i najczęściej magią szkodliwą. W aktach jest tylko jedna taka sprawa, wszczęta w 1501 r. z oskarżenia prywatnego, z powodu krzywd poniesionych przez Piotra z Włocławka. Dorota, kucharka kanonika, miała uczynić między małżonkami złe czary (*maleficia*) i inkantacje, czym wywołała obrzydzenie i spowodowała ucieczkę żony<sup>860</sup>. Ani powód, ani przecząca wszystkiemu pozwana nie wyjaśnili, na czym miały polegać czary.

<sup>857</sup> AIE t. II, zap. 1676; por. rozdział: *Szkody na życiu bądź zdrowiu*.

<sup>858</sup> Por. AIE t. II, zap. 221: „— ante carnisprivium noctis tempore visitavit ad quandam virginem cum luminibus et amfora cervisie girando eam, alias obchodzancz, ei quasdam coniuraciones et incantaciones faciendo”.

<sup>859</sup> Przepisy odnoszące się do tych zwyczajów wystąpiły w statutach poznańskich Andrzeja Godziemby z Gostawic z 1420 r.: por. *Statuta synodalia Andreae episcopi...*, supplement, s. XXVI: „XXXIII. De incantationibus et abusionibus carnisprivii. Item, quia multe incantationes et superstitiones consueverunt fieri in carnis privio, arceatis populum, verum ut a talibus desisteret, et a dissolutionibus effrenatae consuetudinis, ut viri mulierum vestibus, et mulieres virorum vestibus utantur”; por. *Concilia Poloniae...*, t. VII, s. 155; a także *Statuta provincialia breviter*, wydane dla prowincji lwowskiej w latach 1415–1417, w: *Najdawniejsze statuty synodalne...*, s. 49; statuty poznańskie tzw. *Statuta synodalia Peyser professoris Theologie sacratissime*, por. *Najstarsze statuty poznańskie...*, s. 201.

<sup>860</sup> Por. AIE t. III, zap. 637: „— dicta Dorothea per maleficia et incantaciones, que et quas solita est dudum facere, uxorem eius nomine Katherinam de Bobrowniky eidem traditam in fastidium

## INNE

Nie zawsze zamieszczone w aktach opisy czarów zawierają cel zabiegów. Tak jest w przypadku czterech spraw, w których można wnioskować o rodzaju magii dopiero po analizie porównawczej na szerszym materiale, niż został przebadany na potrzeby niniejszej pracy.

Pierwszym przypadkiem jest zarzut bluźnienia sakramentowi, wystosowany łącznie z oskarżeniem o zaklinania wobec Katarzyny z Długiej Gośliny<sup>861</sup>. Do sądu poznańskiego zwróciła się w 1474 r. sama kobieta, wnosząc sprawę o infamie. Jeśli bluźnierstwo miało związek z czarami, hostia pełniła rolę przedmiotu, lecz obie kwestie nie musiały być w korelacji. Cel zaklęć pozostaje i tak niejasny. Drugą, podobną sprawą jest proces przed sądem poznańskim z 1528 r. o zniesławienie, w którym Katarzyna Dokowska z Waliszewa odwoływała się od pomówienia o inkantacje czynione krzyżem<sup>862</sup>.

Następne dwie kobiety zostały o czary oskarżone z urzędu, ich przewinienie musiało być więc poważniejsze. Dorota z Zakrzewa była miejscową znachorką i stosowała pewnie różne czary. Prawdopodobnie, jak każda „baba”, leczyła, wykonywała zabiegi ochronne i wytwórcze, a może także szkodliwe. Nie podano jednak w zapisce, która dokumentuje złożenie przysięgi odwołującej w 1476 r. i jednocześnie streszcza proces, opisu ani jednego zabiegu. Wiadomo tylko, że używała ziół i innych przedmiotów magicznych (*per quasdam herbas ac instrumenta alia*)<sup>863</sup>. Natomiast w aktach sprawy Małgorzaty Bytkowskiej z 1502 r., być może ze względu na obrzydliwość czynu, zapisano, co zrobiła oskarżona. Kobieta miała przypiekać żywcem nieochrzczonego noworodka, a następnie preparować z niego zaklętą maść<sup>864</sup>. Małgorzata przygotowywała tym samym przedmiot magiczny, rodzaj leku lub innego specyfiku. Jej czary nazwano tu *maleficium*, co w połączeniu ze składnikiem maści wskazuje raczej na magię szkodliwą. Mazidła z tłuszczu noworodka mogły być użyte nawet do celów leczniczych<sup>865</sup>. Nie wiadomo, jakie były intencje Małgorzaty, która i tak została zwolniona.

---

et contemptum induxit maleficiaque inter eosdem Petrum et Katherinam coniuges ordinavit et ordinat propterque maleficia et incantationes dicta Katherina uxor sua ab eodem fugit”.

<sup>861</sup> Ibidem, t. II, zap. 1373.

<sup>862</sup> Ibidem, t. II, zap. 1809.

<sup>863</sup> Ibidem, t. II, zap. 1389.

<sup>864</sup> Por. ibidem, t. II, zap. 1574: „— — ut sua maleficia, que, ut communis fama approbat, exercuit et exercet, ad certiore effectum deducere posset, puerum non baptisatum vivum assaret et ex eo unguentum maleficiandum conficeret”.

<sup>865</sup> Pisze o tym R. Kieckhefer, przytaczając historię akuszerki, która chcąc uleczyć pewnego szlachcica z trądu, zdobyła zwłoki noworodka i sporządziła z nich lekarstwa, por. R. Kieckhefer, op. cit., s. 102.



## MAGIA SCHRYSYANIZOWANA

Czary, mające początkowo korzenie pogańskie, już we wczesnym średniowieczu przyswajały wybrane elementy chrześcijaństwa, stając się nie tylko zabobnem (*superstitio*), lecz i nadużyciem religii (*abusum*). W ten sposób postrzegano magię schrystianizowaną także teologia późnego średniowiecza<sup>866</sup>. Czarownice, dla zwiększenia skuteczności, poszukiwali nadnaturalnych mocy wszędzie, gdzie się tylko dało, dlatego sięgali również po rzeczy święte. Było to przejawem swoistej czci, jaką je otaczano. Do praktyk magicznych, wykonywanych przez chrześcijan, przenikało słownictwo, znaki i przedmioty, a nawet relikwie, stając się częścią zabiegu magicznego. W oczach przedstawicieli hierarchii Kościoła było to jawnym świętokradztwem i równocześnie grzechem bałwochwalstwa, wynikającym z fałszywej wiary w skuteczność świętości w działaniach, do których nie zostały przeznaczone<sup>867</sup>.

Do celów doczesnych i pozaliturgicznych, w tym magii, nadużywano sakramentaliów. Zaliczano do nich, w szerszym znaczeniu, ryty i benedykcje, pozostające w związku z procesjami i święczeniami, natomiast w węższym — przedmioty konsekrowane, używane w obrzędach liturgii. Sakramentaliami były więc egzorcyzmy, błogosławieństwa ludzi, zwierząt, miejsc i przedmiotów sakralnych (krzyży, świec i wody), pokarmów. Podobnie jak sakramenty, zyskiwały sakralny charakter dzięki poświęceniu przez osobę duchowną. Sakramentologia średniowieczna nie mówiła nic o nadawaniu mocy fizycznej lub substancjalnej, lecz tylko o sile duchowej. W powszechnym mniemaniu, nawet części kleru, różnica ta nie była widoczna<sup>868</sup>. W tym kontekście trzeba rozpatrywać używanie sakralnych słów. Zaklinano imionami świętych, aniołów, Boga oraz wersami liturgicznymi i biblijnymi<sup>869</sup>.

Największą estymą cieszyły się przedmioty biorące bezpośredni udział w sakramentach. Szczególnie ważną rolę odgrywały w magii konsekrowane hostie. Już Kościół starożytny znalazł rozmaite zastosowania, wykraczające poza podstawowe znaczenie liturgiczne, stawiające eucharystię w rzędzie sakramentaliów, a nie tylko sakramentów. Co ciekawe, wiele z nich początkowo aprobował, a nawet uznawał za oficjalne. Eucharystię podawano zmarłym i to nie tylko jako sakrament, lecz jako rodzaj talizmanu pośmiertnego, stosowano w leczeniu, np. dotykając nią oczu ślepców, noszono na szyi jako amulet ochronny, umieszczano w stajni dla bezpie-

<sup>866</sup> Por. rozdziały: „*Superstitio*” w chrześcijańskim piśmiennictwie późnej starożytności i wczesnego średniowiecza — zakres pojęcia i krytyka i Kara za grzechy — czary w prawie kanonicznym do końca XII wieku; przykładem XV-wiecznego traktatu opartego na teologii Tomasza z Akwinu, pochodzącego z obszaru słowiańskiego i omawiającego daną problematykę w tym właśnie świetle, jest tekst Mikołaja Magni z Jawora z 1405 r., por. K. Bracha, *Teolog...*, s. 146.

<sup>867</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 130; por. K. Bracha, *Teolog...*, s. 146.

<sup>868</sup> K. Bracha, *Teolog...*, s. 144 n.

<sup>869</sup> *Ibidem*, s. 161 nn.

czeństwa i zdrowia bydła, obchodzono pola, by chronić je przed szkodnikami i nieurodzajem. Konsekwane hostie wykorzystywano również w popularnych ordaliach. W większości z tych działań uczestniczyli duchowni, nawet biskupi, wspierając ten swoisty rodzaj magii własnym autorytetem. W średniowieczu wycofywano się z części praktyk, np. ograniczając do minimum procesje, zabraniając sądów bożych i wydając zakazy w innych sprawach<sup>870</sup>. Jednak granica między potępianymi a aprobowanymi działaniami była płynna. Niekiedy na te same rytuały się zgadzano, a w innym przypadku karano za nie. Pewnym wyznacznikiem może być oficjalny udział duchowieństwa i cel praktyk, jeśli bowiem wszystko odbywało się pod kontrolą kleru i w celach publicznych, było dopuszczalne. W sytuacji, gdy zabiegi wykonywano prywatnie i dla własnych korzyści, Kościół tracił pośrednictwo między człowiekiem a *sacrum*. Obawiano się, że dojdzie do świętokradztw i utraty pozycji kapłana, jako czynnika sankcjonującego<sup>871</sup>.

Widoczny wzrost ludowej czci dla eucharystii zaobserwowano ok. XIII w. Pobożność wymagała od tej pory oglądania przeistoczonej hostii, stąd też rozpowszechnił się zwyczaj jej podnoszenia po konsekracji. W konsekwencji też zwiększyły się nadużycia prostej ludności, wierzącej w magiczne moce tkwiące w eucharystii<sup>872</sup>. Obawiano się wykradania z kościołów substancji sakramentów. Formułowano nakazy strzeżenia hostii przez kapłanów. Problem ten poruszał przepis soboru laterańskiego IV, polecający trzymać krzyżmo i eucharystię pod kluczem, grożąc nierzetelnym duchownym trzymiesięczną suspensą<sup>873</sup>.

Na ziemiach polskich w XV i XVI w. również występowało to zjawisko. Zdarzało się nawet, że ludność, wierząc w magiczną moc oglądania hostii, przychodziła na mszę tylko na moment podniesienia<sup>874</sup>. Jednocześnie obserwowano praktyki magii schrystianizowanej, wykorzystujące przedmioty poświęcone, znaki, symbole, gesty, słowa i obrzędy do celów doczesnych<sup>875</sup>. Na temat nadużyć wypowiadano się w kazaniach przeciw zabobonom<sup>876</sup>, a także w prawie partykularnym. Problem ryzyka profanacji poruszyli dwaj legaci: Jakub z Leodium i Filip z Fermo. Pierwszy z nich, powtarzając kanon sobo-

<sup>870</sup> R. Gansiniec, *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud”, t. XLIV, 1957, s. 75 nn.; por. R. Kieckhefer, op. cit., s. 125 n.

<sup>871</sup> R. Gansiniec, op. cit., s. 97 n.

<sup>872</sup> R. Kieckhefer, op. cit., s. 124 n.

<sup>873</sup> *Konstytucja 20. De chrismate et eucharistia sub sera conservandis*, por. *Dokumenty soborów...*, t. II, s. 258.

<sup>874</sup> Bylina S., *Chrystianizacja wsi...*, s. 184.

<sup>875</sup> *Ibidem*, s. 184 n.; por. *idem*, *Magia, czary...*, s. 46 nn.; *idem*, *Kultura ludowa Polski...*, s. 99 n., 103 nn., 178 nn.

<sup>876</sup> Sporo przykładów takich nadużyć podawał Stanisław ze Skarbimierza, wspominając obchodzenie z krzyżem pól, dodawanie do gleby popiołów wielkopostnych przeciw robakom obgryzającym kapustę, używanie poświęconych ziół, obgryzanie zębami wosku z paschału i wykorzystywanie go do różnych celów i in., por. M. Olszewski, op. cit., s. 180–190.

rowy, rozbudował go i uzasadnił zagrożeniem ze strony osób zajmujących się czarami<sup>877</sup>. Ten aspekt nie wystąpił wprost w pierwotnym, laterańskim przepisie. Dodanie go wskazuje, że takie praktyki zdarzały się i że legat o tym wiedział. Pozostaje wątpliwość, czy opisał stosunki panujące w prowincji gnieźnieńskiej, a może opierał się na doświadczeniach z własnej diecezji Leodium. Jakub poszerzył zakres przedmiotów o święconą wodę chrzcielnią (*sacri fontes*). Filip biskup Fermo powtórzył zalecenie, nie wspominając jednak o czarach<sup>878</sup>. Podobną treść zawierały kolejne statuty: gnieźnieńskie Mikołaja Kurowskiego z ok. 1411 r.<sup>879</sup>, prowincjonalne Mikołaja Trąby z 1420 r.<sup>880</sup>, poznańskie Andrzeja Godziemby z Gosławic z 1420 r., które wskazują na zagrożenie użycia przedmiotów w celach magicznych<sup>881</sup>, wrocławskie Macieja Drzewickiego z 1516 r.<sup>882</sup> oraz łuckie Pawła Holszańskiego z 1519 r.<sup>883</sup> Wskazuje to nie tylko na korzystanie z wcześniejszych dokumentów, ale i na aktualność problemu.

Przełożenie teorii prawnej na praktykę znajduje odzwierciedlenie w aktach sądowych. Okazuje się, że tylko pięć razy odnotowano zastosowanie magii chrześcijańskiej, w tym trzykrotnie nadużycie dotyczyło hostii, raz krzyżma i raz znaku krzyża. W zapiskach nigdy nie cytowano tekstów zaklęć, co pozbawia możliwości wnioskowania na temat posługiwania się słowami świętymi. Nie wiadomo też, czy używane zioła nie były poświęcane.

Interesująca jest sprawa Piotra, dzwonnika ze wsi Sarbinowo, odwołującego się w 1457 r. przed konsystorzem poznańskim od nałożonej na niego infamii. Piotr został oskarżony o wynoszenie z kościoła krzyżma i przekazywanie go pewnym ludziom

<sup>877</sup> Por. *Statuta synodalia Gnesnensis provinciae*, s. 355: „§ 21. De sacris fontibus, Corpore Christi, de Chrysmate et oleo, custodiendis sub sera. Quia multa maleficia in sacris fontibus, in quibus paruuli bapuzantur, ac in sacratissimo corpore domini nostri Jhezu Christi, ac in sacro chrysmate perpetrantur, quando passim et indifferenter ingressus ad ea maleficus aperitur, ideo vobis predicta auctoritate mandamus, quatinus in vestris synodis sub certa pena precipiatis, ut omnes predicti sacri fontes omnium ecclesiarum vestrarum dyocesum, nec non et chryisma et oleum, et sacratissimum Corpus Christi, sub clauze serantur diligentissime et claudantur, ita quod nullus possit accessum ad eos habere: nisi quando paruuli fuerint bapuzandi, vel infirmi communicandi vel inungendi; et tunc iterum festinanter propter sorciarias et maleficas recludantur, ne in eis valeant malignari”; por. *Antiquissimae constitutiones...*, caput 27.

<sup>878</sup> *Statuta synodalia Gnesnensis provinciae*, s. 369; por. *Antiquissimae constitutiones...*, caput 24.

<sup>879</sup> *Concilia Poloniae...*, t. V: *Synody archidiecezji gnieźnieńskiej i ich statuty*, Warszawa 1950, s. 261.

<sup>880</sup> *Statuta synodalia Gnesnensis provinciae*, s. 226 n.; por. *Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie...*, s. 73.

<sup>881</sup> Por. *Statuta synodalia Andreae episcopi...*, supplement, s. XVI: „VII. De fonte baptismali. Item statuimus et sub poena trium marcarum mandamus, ut quilibet curatus fontem baptismalem, crisma et oleum sacrum, ac sacratissimum corpus domini nostri Jesu Christi sub seris et clausuris semper habeant (sic), ut nulli alteri quam ipsis (sic) pateat accessus propter sortilegia [w innym kodeksie „sorciarias” — przyp. J. A.] et maleficas mulieres, et conseruent (sic) in mundis et decentibus locis; caldareque aereum vel plumbeum in fonte baptismali infra hinc et festum Paschae proximum habeant comparatum propter stillicidium, quod fit de fontibus ligneis”; por. *Concilia Poloniae...*, t. VII, s. 147.

<sup>882</sup> *Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis...*, s. 30.

<sup>883</sup> *Concilia Poloniae...*, t. III, s. 91.

do czarów. Olej miał być następnie dodawany do piwa, aby więcej klientów odwiedzało karczmę<sup>884</sup>. Jego czyn był w świetle prawa kanonicznego karalny. Nie tylko bowiem nie upilnował świętych substancji, ale sam dobrowolnie wydawał je do niecznych celów. Zwierzchnik Piotra, prawdopodobnie miejscowy pleban, postąpił, jak należało, i pozbawił go pracy, a także ukarał kwotą 4 grzywien<sup>885</sup>. Drugi przykład magii schrystianizowanej podaje historia duchownego, wzmiankowanego już Macieja Kikeboscha, kapłana z Gdańska, który dopuścił się profanacji eucharystii. Zarzucono mu w 1497 r., że konsekrował hostie do poszukiwania skarbów<sup>886</sup>. Nie wiadomo, czy zabiegi magiczne wykonywał sam, czy był wyłącznie dostarczycielem świętości, lecz przed sądem tłumaczył się tylko z posądzenia o wynoszenie eucharystii<sup>887</sup>. Duchowni albo ludzie pracujący w kościołach mieli najlepszy dostęp do poświęconych substancji, mogli więc albo samodzielnie używać ich, nawet w większych ilościach, nie wywołując od razu podejrzeń, albo też zostać dostawcami dla innych osób, jak w przypadku dzwonnika z Sarbinowa. O wykorzystywaniu eucharystii we wróżbach wspominało już co najmniej w XI w.<sup>888</sup> We Francji odnotowano ciekawy przypadek z 1500 r., kiedy to pewien człowiek trzymał hostię pod łóżkiem w drewnianej puszcze i ilekroć pragnął pieniędzy lub wyjawienia skarbów, sięgał po nią, a eucharystia spełniała jego życzenia<sup>889</sup>. Natomiast o metodach działania Macieja lub ludzi, którym przekazywał hostie, nie dowiemy się z akt niczego.

W kolejnych dwóch procesach w sprawie nadużycia eucharystii nie podano nawet celu zabiegów magicznych, w jakich miała być używana. Oba oskarżenia wytoczono już osobom świeckim, które chcąc zdobyć przedmioty konsekrowane, musiałyby posunąć się do kradzieży, zawrzeć układ z kapłanem lub po prostu wynosić hostię w czasie przyjmowania komunii. Ostatni sposób jest z jednej strony najłatwiejszy do realizacji, a z drugiej mało efektywny, biorąc pod uwagę częstotliwość przyjmowania sakramentu. Wzmiankowana już karczmarzka Witocha z Ostrowit została w 1449 r. tylko posądzona o przechowywanie hostii w skrzyni. Kiedy jednak sam opat z Trzemeszna postanowił przeszukać jej domostwo, niczego nie znalazł<sup>890</sup>. Zapiska z jej procesu jest więc pozbawiona informacji na temat rzekomych czarów chrześcijańskich. Jeśli jednak plotka okazałaby się prawdą, przypuszczalnie Witocha stosowałaby hostię w procesie warzenia

<sup>884</sup> AIE t. II, zap. 1275.

<sup>885</sup> Ibidem.

<sup>886</sup> Por. ibidem, t. III, zap. 553: „— — de Consecracione Eucaristie Sacre pro querendis thesauris magica arte”.

<sup>887</sup> Por. ibidem: „— — quod consecratum Eucaristiam non exportavit de ecclesia s. Iacobi, sed eam posuerit in armario”.

<sup>888</sup> R. Gansiniec, op. cit., s. 109 nn.

<sup>889</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>890</sup> Por. AIE t. II, zap. 465: „— — qui ante quatuor septimanas volens experiri de hoc crimine venit ad domum ipsius Vythocha et aperta per eam cista, in qua dicebatur servare sacramentum, diligenter omnes res circumspexit et non reperit illud, de quo fuit infamata”.

piwa. Jeden z zabobonów traktujących hostię jak talizman polecał chować ją pod kółkiem z winem bądź wódką, aby mieć w gospodzie dużo gości<sup>891</sup>.

Katarzyna z Długiej Gośliny nie została oskarżona oficjalnie, lecz zniesławiona (sprawa z 1474 r., sąd w Poznaniu). Jej pleban miał publicznie stwierdzić, że czyniła inkantacje i bluźniła przeciw sakramentowi eucharystii<sup>892</sup>. Posądzenie było na tyle mało konkretne, że aż wydaje się nieprawdopodobne. Nie wynika z niego też nic na temat rzekomych bluźnierczych działań wobec sakramentu, które mogły być tylko słownymi inwektywami, a nie czarami<sup>893</sup>.

Ostatnim przykładem magii schryścianizowanej są inkantacje czynione z krucyfiksem (*imagine Crucifixi deberet incantationes facere alias czarowacz*), wspomniane w procesie Katarzyny Dokowskiej z Waliszewa o infamię, także jako jedno z pomówień (sprawa z 1528 r., sąd w Poznaniu)<sup>894</sup>. Krzyż jest bez wątpienia przedmiotem świętym (*res sacra*). Teoretycznie ma więc dużą moc magiczną. Nie sposób dociec, do czego mógłby zostać tu użyty.

Magia chrześcijańska nie była tylko domeną duchownych. Oczywiście ludziom świeckim o wiele trudniej było zdobyć dostęp do niektórych przedmiotów konsekrowanych, lecz oprócz względów czysto praktycznych nie potrzebowali pośrednictwa kleru, by wykorzystywać *sacrum* chrześcijańskie do swoich celów, z reguły jak najbardziej doczesnych i materialnych. Czary z udziałem świętości wykonywały nawet proste kobiety, jak karczmarki, uważając moc hostii za źródło pomyslności. Interesująca jest obserwacja, że nie ma w aktach ani jednego przypadku użycia eucharystii do magii szkodliwej.

## „CZAROWNICTWO” — KULT DIABŁA I LUDOWA MAGIA DEMONICZNA

„Czarownictwo”, w rozumieniu późnego średniowiecza i czasów nowożytnych, było „Czbiorem różnych aktywności, występujących równocześnie, lub rzadziej — pojedynczo. Koncepcja ta rozwinęła się głównie na bazie ludowej magii demonicznej<sup>895</sup>. W jej świetle oceniano czary i prowadzono procesy w niektórych krajach europejskich już w drugiej połowie XV w.<sup>896</sup> Fundamentalne dla polowań na czarownice dzieło *Malleus maleficarum* stopniowo rozpowszechniało się wśród dostojników kościelnych. W księgach kapituly poznańskiej jest zapiska z 1526 r., potwierdzająca, że traktat ten

<sup>891</sup> R. Gansiniec, op. cit., s. 102.

<sup>892</sup> Por. AIE t. II, zap. 1373: „— — quod faceret incantaciones et quod blasphemaret contra sacramentum”.

<sup>893</sup> Por. rozdział: *Inne*.

<sup>894</sup> AIE t. II, zap. 1809.

<sup>895</sup> Por. rozdział: *Pojęcie „czarownictwa” — wizja czarów w „Malleus maleficarum”*.

<sup>896</sup> B. P. Levack, op. cit., s. 50 nn.

był już znany w kręgach polskich. Odnotowano przyjęcie do biblioteki ksiąg, kiedyś należących do zmarłego Mikołaja Oleskiego, wikariusza *in spiritualibus* i oficjała generalnego. Wśród nich był *Młot na czarownice*<sup>897</sup>. Akta konsystorza dają odpowiedź na pytanie, jak głęboko przeniknęły nowe prądy. Na ich podstawie można ocenić, ile elementów koncepcji było znanych i pojawiało się w procesach.

Pierwszym i zarazem podstawowym wyznacznikiem będą kontakty z szatanem, oddawanie mu czci, poprzedzone najlepiej specjalnym paktem. Postać diabła przewija się wielokrotnie przez karty ksiąg sądowych, najczęściej jednak nie w roli adorowanego potężnego pana i władcy, lecz czynnika delikatnie podsuwającego złe intencje. Formułka mówiąca, że dana osoba działała z podszeptu diabła (*diabolo suadente*), jest częstym składnikiem oskarżenia. Jego przedmiotem nie musiały być koniecznie czary, uznawano bowiem, że wielu gorszących czynów dokonywano z diabelskiej inspiracji, nawet kradzieży czy znieważenia duchownego<sup>898</sup>. Taka wzmianka w kontekście czarów pojawiła się w aktach tylko dwóch spraw: Małgorzaty Bogdanczynki z 1502 r., która z podszeptu diabła miała wykonywać *maleficia*<sup>899</sup>, i Małgorzaty z 1456 r., wdowy po Piotrze, mającej niegdyś za diabelską inspiracją uśmiercić męża<sup>900</sup>. W żadnym przypadku nie oznaczało to celowych kontaktów z szatanem, prowadzących do stworzenia kultu, wymagającego ofiar i tajemnej organizacji.

Wyjątkiem są dwie sprawy przed konsystorzem plockim. W 1504 r. wystosowano przeciw Janowi, plebanowi z Nowogrodu, oskarżenie z urzędu o nekromancję połączoną z herezją. Dowodem na uprawianie zakazanych praktyk, w tym kultu diabła (*ritus diabolici*), stały się znalezione księgi<sup>901</sup>. Zarzut nie wynikał z wykonywania rytuałów ku czci szatana, lecz z prostego faktu przechowywania demonicznych pism w przestrzeni konsekrowanej, jaką był kościół, a szczególnie miejsce, gdzie znajdowała się hostia i sprzęty liturgiczne. Nie nazwano tego jednak świętokradztwem, lecz diabelskim rytmem. Wpływ późnośredniowiecznej demonologii wydaje się tu oczywisty, choć nie znajduje odzwierciedlenia w działaniach pozwanego, lecz w spojrzeniu na sprawę urzędników sądowych i w ich ocenie czynu.

<sup>897</sup> Por. *Acta capitulorum saeculi XVI selecta...*, zap. 22: „Libri post mortem Rdi dni Nicolai Oleski canonici vicariique in spiritualibus et officialis generalis Poznan. — —: ad librariam ecclesie recepti sequuntur — — Item apologia in maleum maleficarum — —”.

<sup>898</sup> Dowody na to można znaleźć we wszystkich wydawnictwach zawierających zapiski sądowe, przy różnego typu sprawach. Pisał na ten temat również K. Koranyi, *Czary i gusła...*, s. 8.

<sup>899</sup> AIE t. II, zap. 1571.

<sup>900</sup> *Praktyka w sprawach...*, zap. 126.

<sup>901</sup> Por. AIE t. III, zap. 241: „— ipse religionis Christiane et sue professionis primum in babtismo, deinde in suscepcione sacrorum ordinum et sue sacerdotalis dignitatis immemor ritus dyabolicos observat, libros nigromanticos et penitus fidei et religioni Christiane contrarios in loco venerabili sacramento deputato sericea tela, stola et cinctorio circumvolutos inter II pixices [pomyłka wyd. zamiast „pixides” — przyp. J. A.] sacrosancti Corporis Dominici reponendo deservat”.

Najciekawszym przypadkiem jest sprawa chłopca z Rędzina, Jakuba Czaba, wszczęta z urzędu w 1524 r. Oskarżenie również dotyczyło kultu diabelskiego, ale w tym przypadku było do pewnego stopnia uzasadnione. Jakub miał odprawiać ku czci diabła mszę, która była jakby parodią celebry. Wykonywał czynności i gesty kapłana, udając, że konsekruje opłatek i wino, w miejsce kielicha używając zwykłych naczyń, a zamiast ołtarza zwykłego stołu<sup>902</sup>. Mężczyzna nie przyznał się do winy. Nie mamy w aktach informacji na temat zakończenia sprawy, nie dowiemy się więc, czy dopuścił się zarzucanego mu czynu. Nasuwa się pytanie, czy Jakub w ogóle przeprowadził tego typu obrzęd, a także, czy jego intencją było uhonorowanie diabła. Istnieje możliwość, że dokonał świętokradztwa ze zwykłej, źle rozumianej pobożności, wierząc w moc obrzędów mszalnych. W ten sposób naruszył pewne tabu, zezwalające na czynności liturgiczne tylko określonej, uprawnionej grupie kapłańskiej. Takie same nadużycia są charakterystyczne dla wielu herezji, podważających konieczność istnienia pośrednictwa między człowiekiem i Bogiem. Działanie chłopca nie musiało więc wcale być przejawem czci dla szatana i mogło nie mieć nic wspólnego ze spopularyzowanymi w następnych wiekach wierzeniami w „czarne msze”, organizowane na sabatach czarownic.

Innym ważnym komponentem „czarownictwa” jest obecność demonów, o której przekonanie pochodziło jeszcze z wykładni św. Augustyna, a od czasu rozwoju demonologii i teologii św. Tomasza ponownie wzbudzało zainteresowanie<sup>903</sup>. Prócz przypadków naukowej magii demonicznej, reprezentowanych w źródłach przez sprawę Henryka z Brzegu z ok. 1429 r.<sup>904</sup>, a nie zaliczanych do tzw. zbiorczej koncepcji czarostwa, znajdujemy kontakty z siłami demonicznymi tylko w sprawie małżeńskiej z 1476 r. Andrzeja i Katarzyny Snopków. Z zapiski wynika, że mąż zamierzał zostawić żonę, ponieważ była pod wpływem demonicznych wizji. Nawiedzały ją subkuby, czyli teoretycznie demony rodzaju żeńskiego, lecz tu potraktowane raczej jako posiadające płęć męską. Konsystorz, uznając wartość węzła małżeńskiego za nadrzędną, nakazał Andrzejowi pozostać przy kobiecie i udzielić wsparcia w wypełnianiu pokuty, nałożonej dla pozbycia się wizji<sup>905</sup>. Od razu widać, że historia jest niezgodna ze schematem postępowania wobec czarownic nowego typu, aż w kilku aspektach. Po pierwsze, kobiety nie potraktowano jak zbrodniarki świadomie kontaktującej się z demonami. Katarzyna wydaje się być raczej słabą ofiarą, chorą i poddaną złudnym omamom, a nie inicjatorką wydarzeń.

<sup>902</sup> Por. ibidem, t. III, zap. 432: „— — ipse instinctu diaboli certo die in contemptum ac levipendium ecclesie et religionis cristiane ac scandalum Cristifidelium plurimorum iniuriamque et maximum dedecus sacratissimi Corporis Dominici se presbiterum fingens ac certa vasa loco calicis assumens ad quandam mensam in modum misse ad honorem diabolicum instituens calicem et successive Corpus Dominicum quasi consecrare ausus fuit ac signa et alia circa talia per presbiterum fieri solita exercuit”.

<sup>903</sup> Por. rozdział: *Zmiany w traktowaniu czarów od końca XII wieku*.

<sup>904</sup> *Codex epistolaris...*, t. II, nr 176; por. rozdział: *Nekromancja*.

<sup>905</sup> Por. *Praktyka w sprawach...*, zap. 192: „Katherina confiteatur et penitenciam iniungendam suscipiat, et eam explere curet, ut visiones et fantasmas demonum, succubi appellatorum, divina clemencia evadere possit”.

Pokuta miała spełnić rolę bardziej lekarstwa niż kary. Po drugie, z zapiski nie wynika, by jej kontakty normował jakiś pakt, a ich owocem były skutki materialne. Wszystko odbywało się tylko w sferze wyobraźni. Po trzecie, nie postawiono zarzutu herezji, który towarzyszył sprawom o „czarownictwo” i nie wszczęto żadnej sprawy przeciw Katarzynie. Jedynym elementem zgodnym z późnośredniowieczną wykładnią jest zwrócenie uwagi na seksualną stronę kontaktów. Świadczy o tym kończące sprawę stwierdzenie, że kobieta przynależna jest mężczyźnie, a nie demonowi, który nie jest tu istotą bezpłciową<sup>906</sup>. W sposobie myślenia sędziów można dostrzec raczej poglądy autora tekstu *Canon Episcopi* niż *Młota na czarownice*.

Sledczy, zajmujący się tropieniem czarownic, mieli z reguły nadzieję na rozpracowanie całej sekty satanistycznej, działającej w tajemnicy przeciw ludzkości. Dlatego często dopytywali się o współniczki, wierząc, że żadna z wiedźm nie działa samodzielnie. Takie pytanie postawiono tylko Witosze z Ostrowit w procesie przed sądem gnieźnieńskim w 1449 r.<sup>907</sup> Z zapiski nie wynika jednak, by naciskano na nią w jakikolwiek sposób, przymuszając do zeznań i wydania innych kobiet.

Materiał źródłowy nie zawiera dowodów na to, że sędziowie przed połową XVI w. kierowali się w praktyce jurysdykcyjnej wiarą w znaną już w tym okresie wizję „czarownictwa”. Poglądy rozpowszechniane w traktacie *Malleus maleficarum* nie znajdują odzwierciedlenia ani w działaniach rozpatrujących sprawy duchownych, mających dostęp do nowych prądów umysłowych i orientujących się w teoriach przedstawianych przez rozmaite dzieła, ani też w praktykach ludzi występujących przed sądami, na których mentalności „zbiorcza koncepcja czarostwa” również miała w przyszłości odcisnąć piętno.

## ZAKOŃCZENIE

Kościół powszechny miał w późnym średniowieczu wypracowane stanowisko wobec czarów i osób parających się magią, kształtowane od początku jego istnienia i zmieniające się stopniowo. Stanowisko to, zarówno w zakresie teologii, jak i prawa kanonicznego, było dostępne i znane wszystkim kościołom lokalnym, także polskiemu.

Miejscowe prawodawstwo odzwierciedlało jednak raczej wcześniejszą wykładnię, łączącą czary z zabobonem, a więc pozostałościami pogaństwa i nadużyciami religii, niż nowe tendencje, znajdujące odbicie w kształtującej się wizji demonicznej sekty czarowniczej, paktującej z diabłem i spiskującej przeciw ludzkości. W dokumentach prawnych brak utożsamiania przejawów magii z herezją, jak to miało miejsce już w tym

<sup>906</sup> Por. ibidem: „— — et ipsa mulier pocius viro quam demoni adhereret, presentibus supra”.

<sup>907</sup> Por. AIE t. II, zap. 465: „Item interrogata, si sciret aliquas mulieres sortilegas, respondit se nescire”.



okresie, w innych krajach europejskich. Czary, nie uznawane za herezję, podlegały nadal kompetencji sądów biskupów, a nie inkwizytora papieskiego. Stąd kwalifikacja tego czynu do kategorii zwykłych rezerwatów biskupich, a także przewaga spraw rozpatrywanych przed obliczem ordynariusza, oficjała lub nawet kapituły. Tylko jeden proces Henryka z Brzegu, skądinąd głośny i do pewnego stopnia politycznie uwikłany, znalazł swój finał przed sądem biskupa i inkwizytora. Na tle europejskim wydaje się to wyjątkowe. Przeobrażenia mentalne i prawne obserwowane w tym czasie w innych regionach na ziemiach polskich były znikome.

O wiele bardziej zaskakuje fakt, że nie tylko ustawodawstwo polskie było mniej rygorystyczne niż w niektórych innych krajach, lecz także praktyka jurysdykcyjna była o wiele łagodniejsza niż obowiązujące tu normy prawne. Czary, nawet skojarzone z zabobnem, a nie herezją, i tak stanowiły grzech i przestępstwo wobec religii, szczególnie ciężkie, jeśli towarzyszyło im świętokradztwo, polegające na bezczeszczeniu bądź nadużywaniu przedmiotów świętych i konsekrowanych lub innych elementów kultowych. Ze statutów synodalnych i wskazówek wizytacyjnych wynika, że osoby posługujące się magią powinny być pilnie wyszukiwane i pociągane do odpowiedzialności. Natomiast w świetle akt sądowych ukazuje się nam zupełnie odmienny obraz: większość odnotowanych przykładów użycia czarów zostało wspomniane w sądzie przypadkowo lub jako zarzut dodatkowy, pojawiając się w innego typu sprawach, głównie małżeńskich. Oddzielną kategorią są procesy o infamię, w których to o czary pomówiony został powód, a nie pozwany. Często osoby zajmujące się magią, chociaż sędziowie wiedzieli o ich zakazanej działalności, nie były za nią karane, a czasem nawet nie obawiały się przyznać publicznie, również przed konsystorzem i bez żadnych konsekwencji, do swoich czynów. Okazuje się więc, że w rzeczywistości ludzie wykonujący czary byli najczęściej pozostawiani w spokoju, chyba że zaszły jakieś dodatkowe okoliczności, jak szkody prywatne — głównie materialne czy zdrowotne, bądź publiczne — gorszenie wiernych, wywieranie złego wpływu na otoczenie i sprowadzanie innych parafian na złą drogę. Kiedy została wyrządzona konkretna krzywda, sprawiedliwości domagał się najczęściej sam poszkodowany. Proces z urzędu wytaczano zaś z reguły na podstawie plotek, gdy o zakazanych działaniach było już w okolicy zbyt głośno, by je zignorować. Krzywda nie musiała być oczywiście prawdziwa, mogła być wymaginowana lub traktowana jako pretekst do wprowadzenia konfliktu na drogę sądową, lecz zawsze do wszczęcia sprawy wymagano czyjejs skargi lub choćby „złej sławy”. Nie ma więc w tym okresie i przed sądami kościelnymi tzw. polowań na czarownice i masowych procesów.

O stosunkowo nikłym zainteresowaniu sądów kościelnych problemem praktyk magicznych świadczą także rodzaje sporządzanych pozwów. W grupie wszystkich spraw, w których znajdujemy w jakiegokolwiek formie wzmiankę o czarach, pozwów z urzędu wystosowano znacznie mniej niż prywatnych (18 z urzędu oraz 1 pozew inkwizytora i 41 prywatnie). Nieco inaczej rozkłada się wprawdzie ten stosunek w sprawach, w których zarzut czarostwa postawiono jako główny (17 z urzędu i tylko 6 prywatnych), lecz wynika to choćby z faktu, że w oskarżeniu prywatnym często łączono różne zarzuty i wzajemne pretensje.

Brak gorliwości duchowieństwa w ściganiu i karaniu czarowników dostrzegalny jest nie tylko w okolicznościach wnoszenia sprawy do sądu, ale także i w dalszym postępowaniu karnym wobec oskarżonych. Proces o czary był traktowany tak jak każda inna sprawa, a w jego toku obowiązywały stałe metody dowodowe. Nie stosowano środków przymusu, jedynym możliwym instrumentem nacisku mógł być obowiązek zeznawania pod specjalną przysięgą. W przypadku oskarżenia prywatnego, sędziom duchownym nie zależało na wykazaniu winy, bowiem obowiązek przedstawienia dowodu spoczywał na powodzie. Popularnym środkiem dowodowym były więc zeznania świadków.

Nie bez znaczenia pozostają nakładane kary, które odnotowane zostały w nielicznych zachowanych i wydanych drukiem wyrokach sądowych. Były one dość łagodne, nawet jak na i tak mało restrykcyjne zalecenia obecne w tekstach licznych statutów i formularzach prawnych. Sugerowana z reguły w takich sprawach pokuta publiczna występuje sporadycznie, jej przebieg został jednak opisany. Najczęściej stosowano nakaz uroczystego odwołania błędów pod przysięgą i następnie wypuszczano skazanego na wolność. Przysięga odwołująca odbywała się wedle ściśle określonego rytuału, w miejscu i czasie sakralnym. Dzięki temu, że zachował się w jednym z procesów jego pełny protokół i dokumentacja, mamy nawet pełną rotę, wypowiedaną przez osobę wyrzekającą się czarów. Często spotykamy się też z całkowitym uniewinnieniem, niekiedy poprzedzonym procedurą oczyszczenia kanonicznego, również zachowaną w aktach w pełnej formie. Bardzo rzadko sąd decydował się na wtrącenie do więzienia, natomiast rutynowe groźby przekazania recydywisty w ręce świeckie kończyły się na pogroźkach. Jeśli już wykonywano karę śmierci, która była dopuszczalna w przypadku każdego herezyka ponownie popadłego w błędy, to wyłącznie za sprawą sądów świeckich, a bez udziału i wkładu duchowieństwa. Tylko wobec kleru konsekwentnie stosowano podstawową karę — suspensę, przeważnie jednak w końcu ją zdejmowano.

Opisane w aktach kościelnych czary i magia, którymi parały się osoby występujące przed sądami lub wspominane w trakcie rozprawy, były z całą pewnością przejawem istniejącej lokalnej kultury ludowej, a nie tylko kalką wyobrażeń sędziów konsystorskich. Badając procesy późnego średniowiecza i epoki nowożytnej oraz ich dokumentację, zarzuca się z reguły sędziom wywieranie zbyt silnego wpływu na zeznania. Wynika to z formy śledztwa, jaką przybierało postępowanie inkwizycyjne. W sytuacji bowiem, gdy zadawano oskarżonemu kolejne pytania z listy zamieszczonej w swoistym „katalogu przestępstw”, stosując często nacisk w postaci tortur, nakłaniano go do określonych zeznań. Na podstawie przebadanych w tej pracy akt procesów, można wnioskować, że takie działania nie istniały w praktyce polskich sądów kościelnych tego okresu. Sędziom nie zależało na udowodnieniu winy za wszelką cenę, szczególnie gdy postępowanie nie toczyło się z urzędu, lecz prywatnie. Kary natomiast nie były na tyle rygorystyczne, by osoby składające zeznania decydowały się na przyznanie do wszystkiego, byle tylko złagodzić swoją sytuację. Stąd, mimo zwykłych problemów, jakie przynosi korzystanie ze źródeł procesowych, możemy spodziewać się ich wiarygodności.

Pewne, nieplanowane zresztą, zafalszowanie niesie ze sobą metoda oddawania treści zeznań w formie protokołu sądowego. Nazewnictwo praktyk magicznych stosowane w ak-

tach wyraźnie wywodzi się z wielowiekowej tradycji powszechnego prawa kanonicznego. Słownictwo pochodzące pierwotnie z pism św. Augustyna dostosowało się wprawdzie do rzeczywistości regionalnej, częściowo poszerzając znaczenie, a nawet je zmieniając, jednak w zestawieniu z prawdziwymi praktykami ludowymi, mogło być niekiedy bezradne. Określenia typu *sortilegium*, *divinatio*, początkowo związane z wyspecjalizowanymi antycznymi praktykami wróżebnymi, opisywały w tym okresie w zapiskach sądowych czynności różnego rodzaju, uniemożliwiając nieraz precyzyjne ich zidentyfikowanie. Bardziej zrozumiałymi wydają się być pojęcia *incantatio* czy *maleficium*, lecz ich zastosowanie w aktach i tak nie daje pełnej gwarancji precyzyjnego rozpoznania kryjących się za nimi praktyk.

Magia obecna w aktach jest najczęściej magią stosowaną w życiu codziennym, prostą, ludową i dostępną wielu ludziom, a również głęboko wtopioną w ich egzystencję. Z pewnością miała korzenie pogańskie, ale dostrzegalna jest również wyraźna warstwa chrystianizacji, znajdująca odbicie choćby w przedmiotach używanych w rytuałach. Dlatego można w wielu przypadkach mówić o „magii chrześcijańskiej” lub „schrytyzianizowanej”, na której istnienie zwracali uwagę także kaznodzieje. Pomimo ogromnej popularności magii dobroczynnej, w szczególności wytwórczej (produkcyjnej) i leczniczej, o której świadczą także źródła kaznodziejskie, rzadko spotykamy ją przed sądami, najprawdopodobniej z powodu jej niskiej szkodliwości. Najwięcej odnotowano natomiast przypadków magii niszczycielskiej, w tym trucicielstwa. Praktykowana była także magia miłosna, stosowana przeważnie przez żony wobec własnych mężów, przynosząca niekiedy więcej rzeczywistych szkód (na zdrowiu) niż pożytku, niezależnie od intencji sprawcy. Ludzie chętnie korzystali również z praktyk wróżbiarskich, aby poznać swoją przyszłość lub odnaleźć skarby, rzeczy zagubione i skradzione. Magia naukowa, bardziej skomplikowana i wymagająca kwalifikacji, była dostępna tylko nielicznemu gronu ludzi, przede wszystkim z kręgu duchowieństwa, które miało dostęp do wykształcenia, ksiąg i innych instrumentów, a więc pojawia się w aktach kilkakrotnie. Jej formy, występujące w źródłach, to alchemia, nekromancja i astrologia.

Praktykami z zakresu magii ludowej zajmowały się dwie kategorie ludzi. Pierwsza to wyspecjalizowani fachowcy, wykonujący odpłatną działalność usługową. W ramach każdej niemal społeczności funkcjonowała jakaś postać znająca się na czarach, do której udawali się po poradę okoliczni mieszkańcy. Często była to leciwa kobieta, mająca odpowiednią wiedzę i doświadczenie życiowe, określana w aktach jako „wieszczka baba”, *vetula* bądź *mulier antiqua*, która parała się ludowym lecnictwem, wróżbiarstwem i czasem też magią szkodliwą na zlecenie. Nie jest to jednak regułą, ponieważ w księgach odnotowano również interesujący przypadek mężczyzny ze stanu chłopskiego, prowadzącego tego typu zarobkową działalność, a także dwóch innych samozwańczych „proroków”. Osoby tego typu wydawały się niezbędne w środowisku, aczkolwiek budziły też strach i nieufność. Wzywane do sądu były przeważnie z powodu swej popularności, wywołującej obawy miejscowego duchowieństwa. Druga kategoria to zwykli ludzie, rzucający czary na własny, prywatny użytek i o ograniczonym zasięgu, posługujący się niekiedy wskazówkami specjalistów. Pewnym wyjątkiem mogą być tu przedstawiciele niektórych profesji, jak karczmarze, nie będący zawodowymi czarownikami, ale wyko-

nujący swoje zabiegi również po części w celach zarobkowych. Zdecydowana większość sprawców to kobiety, pochodzące przeważnie z dużych lub małych miast, należące do grup o różnym statusie społecznym i materialnym. Nie oznacza to jednak, że mężczyźni, zarówno mieszcianie, jak i chłopci, nie zajmowali się w ogóle magią. Przed sądami spotyka się ich jednak o wiele mniej. Dostrzegalna jest także grupa duchownych. Szlachta natomiast reprezentowana jest tylko przez jednego przedstawiciela, w dodatku osądzanego przez kapitułę już pośmiertnie.

Trudno jest opracować jakiś spójny „portret czarownicy”, wydaje się, że taki wówczas jeszcze nie istniał. Kilka osób można spróbować, co prawda, dopasowywać do istniejących stereotypów, nie będą jednak w pełni odpowiadać wzorcom. Bardziej narażona na oskarżenia była oczywiście grupa specjalistów od magii, miejscowych znachorów, wróżbitów, ale i przedstawicieli pewnych zawodów, potencjalnie podejrzewanych o korzystanie z magii, jak karczmarze lub lekarze. Istotny jest brak czarownic, należących do typu scharakteryzowanego w podręczniku inkwizytorskim *Malleus maleficarum*, których aktywność przejawiała się nocnymi sabbatami, kultem diabelskim, orgiami seksualnymi, ofiarami z dzieci i zaparciem się Chrystusa. Ich obecność w aktach sądowych byłaby dowodem przyswojenia przez Kościół w Polsce nowych prądów umysłowych płynących z Zachodu. „Czarownictwo”, jako kompletna wizja nowej herezji, nie pojawia się w księgach konsystorskich. Można jedynie dostrzec pojedyncze jej elementy, jak kontakty z demonami czy mszę ku czci diabła, które w pewnej formie były częściowo znane już wcześniej. Świadczy to o sceptycznym jeszcze podejściu polskiego duchowieństwa do „zbiorczej koncepcji czarostwa”.

Czarownicy występujący przed sądami kościelnymi nie byli więc burzycielami porządku publicznego, opartego na wierze chrześcijańskiej, ani czcicielami Szatana. Wręcz odwrotnie — wydają się osobami pobożnymi, na swój ludowy i prosty sposób, korzystającymi z dobrodziejstw rozmaitych elementów *sacrum* w dobrej intencji, właśnie z powodu głębokiej wiary w ich ukrytą moc i pozytywne działanie.

Ostatnim interesującym problemem jest odpowiedź na pytanie, czy ludzie pojawiający się w procesach wierzyli w skuteczność praktyk magicznych. Jeśli chodzi o wykonawców, z pewnością osoby, które dobrowolnie przyznały się do rzucania czarów, podając równocześnie cel, jaki zamierzały osiągnąć, wierzyły w ich realny wpływ na kształtowanie rzeczywistości. Podobnie osoby wnoszące sprawę z oskarżenia prywatnego, które domagały się nie tylko ukarania winnego, ale przede wszystkim odwołania czarów, musiały obawiać się ich następstw. Najbardziej zaskakuje jednak to, że w rzeczywistość konsekwencji magicznych musieli częściowo wierzyć wykształceni sędziowie konsystorza, skoro uznawali nieraz zasadność skargi w sprawie krzywdy spowodowanej magią. Bardzo charakterystycznym przykładem jest sprawa impotencji wynikającej z z czarowania, która w świetle prawa kanonicznego, a także praktyki sądów polskich, była niepodważalnym faktem.

## WYKAZ SKRÓTÓW

- ABMK — Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne
- AC — *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, wyd. B. Ulanowski, t. I: *Acta capitulorum Gneznensis, Poznaniensis et Wladislaviensis (1408–1530)*, Kraków 1894
- AIE — *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, wyd. B. Ulanowski, t. II: *Acta iudiciorum ecclesiasticorum dioecesium Gneznensis et Poznaniensis (1403–1530)*, Kraków 1902; t. III: *Acta iudiciorum ecclesiasticorum dioecesium Plocensis, Wladislaviensis et Gneznensis (1422–1533)*, Kraków 1908
- AKH — Archiwum Komisji Historycznej
- AKP — Archiwum Komisji Prawniczej
- CIC — *Corpus iuris canonici*
- PSB — *Polski słownik biograficzny*
- SPPP — Starodawne Prawa Polskiego Pomniki

## BIBLIOGRAFIA

## ŹRÓDŁA

- Acta capituli Plocensis ab an. 1514 ad an. 1577*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. X, Kraków 1916, s. 129–305.
- Acta capitulorum Cracoviensis et Plocensis selecta*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. VI, Kraków 1891.
- Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, wyd. B. Ulanowski:
- t. I: *Acta capitulorum Gneznensis, Poznaniensis et Wladislaviensis (1408–1530)*, Kraków 1984;
  - t. II: *Acta iudiciorum ecclesiasticorum dioecesium Gneznensis et Poznaniensis (1403–1530)*, Kraków 1902;
  - t. III: *Acta iudiciorum ecclesiasticorum dioecesium Plocensis, Wladislaviensis et Gneznensis (1422–1533)*, Kraków 1908.
- Acta capitulorum saeculi XVI selecta. Akta kapituł poznańskiej i włocławskiej (1519–1578)*, wyd. B. Ulanowski, *Acta Historica Res Gestas Poloniae Illustrantia*, t. XIII, Kraków 1908.
- Analecta ad historiam iuris canonici in dioecesi Premisliensi*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, Kraków 1888, s. 357–436.
- Analecta z rękopisów bibliotek warszawskich*, wyd. J. Sawicki, „Prawo Kanoniczne”, t. III, 1960, nr 1–2, s. 317–361.
- Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis maxima ex parte nunc primum e codicibus manu scriptis typis mandatae*, wyd. R. Hube, Petropoli 1856.
- Codex epistolaris saeculi XV*, t. I–II, wyd. A. Sokolowski, J. Szujski, Kraków 1876–1891.
- Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, wyd. J. Sawicki:
- t. I: *Statuty synodalne krakowskie biskupa Jana Konarskiego z 1509 r.*, Lublin 1961;
  - t. II: *Synody diecezji wileńskiej i ich statuty*, Warszawa 1948;
  - t. III: *Synody diecezji łuckiej i ich statuty*, Warszawa 1949;
  - t. IV: *Najdawniejsze statuty synodalne diecezji chełmskiej z XV w.*, Lublin 1948;
  - t. V: *Synody archidiecezji gnieźnieńskiej i ich statuty*, Warszawa 1950;
  - t. VI: *Synody diecezji płockiej i ich statuty*, Warszawa 1952;
  - t. VII: *Synody diecezji poznańskiej i ich statuty*, Poznań 1952;
  - t. VIII: *Synody diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego i ich statuty*, Wrocław 1955;
  - t. X: *Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty*, Wrocław 1963.
- Cracovia artificum*:
- t. I: 1300–1500, wyd. J. Ptaśnik, *Źródła do Historii Sztuki i Cywilizacji w Polsce*, t. IV, Kraków 1917;
  - t. II: 1501–1550, wyd. J. Ptaśnik, M. Friedberg, *Źródła do Historii Sztuki i Cywilizacji w Polsce*, t. V, Kraków 1936.
- Cracovia artificum. Supplementa*, wyd. B. Przybyszewski:
- t. I: *Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z najdawniejszych oficjaliów krakowskich. Lata 1410–1412 oraz 1421–1424*, Wrocław 1985;
  - t. II: *Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitułnych w Krakowie 1433–1440*, Wrocław 1988;
  - t. IV: *Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitułnych w Krakowie 1441–1450*, Kraków 1993;

- t. V: 1462–1475. Komentarz, Kraków 2000;
- t. VI: *Teksty źródłowe do dziejów kultury i sztuki z archiwaliów kurialnych i kapitulnych w Krakowie 1451–1460*, Kraków 2001.
- Cracovia impressorum*, wyd. J. Ptaśnik, Leopoli 1922.
- Decretalium Gregorii papae IX, Liber sextus decretalium Bonifacii papae VIII, Clementis papae V constitutiones, Extravagantes tum viginti Joannis papae XXII, Extravagantes Decretales quae a diversis Romanis pontificibus post sexum emanaverunt*, [w:] CIC, t. II, wyd. Ae. Friedberg, Lipsk 1839.
- Decretum Gratiani*, [w:] CIC, t. I, wyd. Ae. Friedberg, Lipsk 1839.
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I–III, wyd. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001–2004.
- Exhortatio visitationis synodalis z diecezji wrocławskiej z wieku XIV*, wyd. W. Abraham, AKH, t. V, Kraków 1888, s. 219–231.
- Formulae ad ius canonicum spectantes, ex actis Petri Wysz, episcopi Cracoviensis (1392–1412) maxima parte depromptae*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, Kraków 1888, s. 265–331.
- Das Formelbuch des Domherrn Arnold von Protzan*, wyd. W. Wattenbach, Codex Diplomaticus Silesiae, t. V, Breslau 1862.
- Instrukcja wizytacyjna archidiakona warszawskiego Jana z Mrokowa z 1509 r.*, [w:] *Statuty synodalne wieluńsko–kaliskie Mikołaja Trąby z 1420 r.*, wyd. ks. J. Fijałek, A. Vetulani, Kraków 1915–20–51, dodatek 4, s. CLXXVI–CLXXXI.
- Księga inkwizycji. Podręcznik napisany przez Bernarda Gui*, tłum. z łac. M. Pawlik, tłum. z niem. J. Zychowicz, Kraków 2002.
- Kurczewski J., *Kościół zamkowy, czyli Katedra wileńska w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju*, cz. III: *Streszczenie aktów kapituły wileńskiej*, Wilno 1916.
- Liber formularum ad ius canonicum spectantium ex actis Jacobi de Kurdwanów episcopi Plocensis maxima parte depromptarum*, wyd. B. Ulanowski, AKP, t. I, Kraków 1895, s. 1–36.
- Liber formularum ad ius Polonicum nec non canonicum spectantium in codice Regiomontano asservatarum*, wyd. B. Ulanowski, AKP, t. I, Kraków 1895, s. 169–256.
- Materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce w w. XVI.*, wyd. B. Ulanowski, AKP, t. I, Kraków 1885, s. 325–555.
- Modus inquirendi super statu Ecclesiae generalis z pierwszej połowy XV stulecia*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, Kraków 1888, s. 197–218.
- Monita ad parochos (1488) Johannis de Łuków archidiaconi Gneznensis*, wyd. P. David, Kraków 1936.
- Najdawniejsze statuty synodalne archidiecezji gnieźnieńskiej*, wyd. W. Abraham, Kraków 1920.
- Najstarsze akta konsystorza lwowskiego*, cz. I: 1482–1489, cz. II: 1490–1498, wyd. W. Rolny, Zabytki Dziejowe. Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego we Lwowie, t. II–III, Lwów 1927–1930.
- Najstarsze statuty krakowskie biskupa Nankera z 2 października 1320 r.*, wyd. ks. J. Fijałek, Kraków 1915.
- Najstarsze statuty poznańskie z rękopisu BOZ 63*, wyd. J. Sawicki, „Studia Źródłoznawcze”, t. I, 1957, s. 119–207.
- Nowacki J., *Biskup poznański Andrzej Bniński w walce z husytami Zbąszynia. Nieznane karty z procesów husyckich roku 1439*, „Roczniki Historyczne”, r. X, 1934, s. 248–278.
- Praktyka w sprawach małżeńskich w sądach duchownych diecezji krakowskiej w wieku XV*, wyd. B. Ulanowski, AKH, t. V, Kraków 1888, s. 87–195.
- Regesty wybranych zapisek z akt działalności arcybiskupów gnieźnieńskich*, wyd. H. Rybus, ABMK, t. III, 1961, z. 1–2.

- Statuta capitulorum Gneznensis et Poznaniensis ecclesiarumque collegiatarum Varsoviensis et Lanci-  
ciensis*, wyd. B. Ulanowski, AKP, t. V, Kraków 1897, s. 451–546.
- Statuta legata Gentilisa wydane dla Polski na synodzie w Preszburgu 10 listopada r. 1309*, wyd.  
W. Abraham, AKP, t. V, Kraków 1897, s. 1–36.
- Statuta synodalia Andreae episcopi Posnaniensis*, wyd. U. Heyzman, SPPP, t. V, suplement, Kraków  
1877.
- Statuta synodalia dioecesis Wladislaviensis et Pomeranie*, wyd. Z. Chodyński, Warszawa 1890.
- Statuta synodalia episcoporum Cracoviensium XIV et XV saeculi*, wyd. U. Heyzman, SPPP, t. IV,  
Kraków 1875, s. 1–290.
- Statuta synodalia Gnesnensis provinciae*, wyd. A. Z. Helcel, SPPP, t. I, Warszawa 1856, s. 331–428.
- Statuta synodu prowincjonalnego w Kaliszu z r. 1420*, wyd. W. Abraham, Rozprawy Wydziału Hi-  
storyczno-Filozoficznego AU, t. XXII, Kraków 1888, s. 75–181.
- Statuty kapituły katedralnej wrocławskiej*, wyd. ks. J. Fijałek, Kraków 1915.
- Statuty kapituły w Kruszwicy (1489, 1516 nn)*, wyd. W. Abraham, „Polonia Sacra”, t. VIII, 1956,  
nr 1–2, s. 251–278.
- Statuty synodalne krakowskie biskupa Jana Konarskiego z 1509 r.*, wyd. J. Sawicki, Kraków 1945.
- Statuty synodalne wieluńsko–kaliskie Mikołaja Trąby z 1420 r.*, wyd. ks. J. Fijałek, A. Vetulani,  
Kraków 1915–20–51.
- Statuty synodalne Zbigniewa Oleśnickiego (1436, 1446)*, wyd. S. Zachorowski, Kraków 1915.
- Wizytacje diecezji krakowskiej z lat 1510–1570*, wyd. T. Glemma, „Nasza Przeszłość”, t. I, 1946,  
s. 87–92.
- Wizytacje diecezji wrocławskiej, cz. I: Wizytacje diecezji kujawskiej i pomorskiej, t. I: Opracowanie ar-  
chiwalno–źródłoznawcze*, wyd. S. Librowski, z. 1: *Wstęp ogólny*, ABMK, t. VIII, 1964,  
s. 5–186; z. 2: *Wizytacje w latach 1123–1421*, ABMK, t. X, 1965, s. 33–206.
- Wypisy źródłowe do dziejów Wawelu. Z archiwaliów kapitulnych i kurialnych krakowskich*, wyd.  
B. Przybyszewski, Źródła do Dziejów Wawelu:  
t. III: 1440–1500, Kraków 1960;  
t. IV: 1501–1515, Kraków 1965;  
t. V: 1516–1525, Kraków 1970;  
t. XI/1: 1526–1529, Kraków 1984;  
t. XI/2: 1530–1533, Kraków 1986;  
t. XI/3: 1534–1535, Kraków 1987;  
t. XII/1: 1536–1538, Kraków 1989;  
t. XII/2: 1539–1541, Kraków 1991;  
t. XII/3: 1542–1545, Kraków 1997.
- Volumina legum*, t. I, Kraków 1859.

## OPRACOWANIA

- Abraham W., *Kilka szczegółów o synodach lwowskich*, Kraków 1917.
- Abraham W., *Studia krytyczne do dziejów średniowiecznych synodów prowincjonalnych Kościoła  
polskiego*, *Studia i Materiały do Historii Ustawodawstwa Synodalnego w Polsce*, nr 5, Kra-  
ków 1917.
- Baranowski B., *Nietolerancja i zabobon w Polsce w XVII i XVIII w.*, Warszawa 1987.



- Baranowski B., *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach*, Łódź 1988.
- Baranowski B., *Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII w.*, Łódź 1952.
- Baranowski B., *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1965.
- Baranowski B., *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Łódź 1981.
- Baschwitz K., *Czarownice*, Warszawa 1999.
- Bielińska M., *Kancelarie konsystorskie oraz ich dokumentacja w XIV–XV w.*, [w:] *Dyplomatyka wieków średnich*, Warszawa 1971, s. 165–168.
- Birkenmajer A., *Henryk Czech*, [w:] *PSB*, t. IX, Wrocław 1961, s. 419–420.
- Birkenmajer A., *Sprawa magistra Henryka Czecha*, „*Collectanea Theologica*”, t. XVII, 1936, s. 207–224.
- Bober P., *Najstarsze księgi oficjalatu sandomierskiego*, „*Polonia Sacra*”, t. IV, 1951, s. 155–159.
- Bracha K., *Katalog magii Rudolfa (na marginesie dotychczasowych prac)*, [w:] *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej*, pod red. A. M. Wyrwy, J. Dobosza, Poznań 2000, s. 806–819.
- Bracha K., *Magia słowa. Świadectwa teologów i wierzenia popularne w XV wieku*, „*Kwartalnik Historyczny*”, t. XCVIII, 1991, nr 3, s. 17–32.
- Bracha K., *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora „De superstitionibus” (1405 r.)*, Warszawa 1999.
- Bracha K., *Vires herbarum. O właściwościach ziół w tradycji średniowiecznej*, [w:] *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, Warszawa 2000, s. 173–194.
- Brojer W., *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej*, Wrocław 2003.
- Brojer W., *Pakt z diabłem w średniowieczu, jeden motyw — dwa modele*, [w:] *Ludzie, Kościół, wierzenia*, pod red. W. Iwańczaka, S. K. Kuczyńskiego, Warszawa 2001, s. 347–371.
- Brückner A., *Kazania średniowieczne*, cz. II, *Rozprawy Wydziału Filologicznego AU*, t. XXIV, Kraków 1895.
- Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980.
- Bylina S., *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002.
- Bylina S., *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, [w:] *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, pod red. T. Michałowskiej, Warszawa 1993, s. 197–215.
- Bylina S., *Kultura ludowa a pismo w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Kultura piśmienna średniowiecza i czasów nowożytnych. Problemy i konteksty badawcze*, Lublin 1998, s. 23–36.
- Bylina S., *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999.
- Bylina S., *Magia, czary i kultura ludowa w Polsce XV i XVI w.*, „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*”, t. XXXV, 1990, s. 39–52.
- Bylina S., *Wizerunek heretyka w Polsce późnośredniowiecznej*, „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*”, t. XXX, 1985, s. 5–24.
- Chelini J., *Dzieje religijności w Europie Zachodniej w średniowieczu*, Warszawa 1996.
- Chodyński S., *Konsystorze w diecezji kujawsko-pomorskiej (włocławskiej)*, Włocławek 1914.
- Chodyński S., *Sądownictwo kościelne w Polsce*, [w:] *Encyklopedia kościelna*, pod red. M. Nowodworskiego, t. XXIV, Warszawa 1900.
- Chodźdło T., *Kościół i kultura ludowa*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. III, Lublin 1969, s. 111–166.
- Czaplewski P., *Wykaz oficjalów gdańskich i pomorskich od 1467–1824*, „*Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu*”, t. XIX, Toruń 1912, s. 3–128.
- Dębiński A., *Sacnlegium w prawie rzymskim*, Lublin 1995.
- Engelking A., *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000.

- Engelking A., *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Język a kultura*, pod red. J. Anusiewicz, J. Bartmińskiego, t. I, Wrocław 1991.
- Flaga J., *Sprawy i ludzie sądzeni w konsystorzu lubelskim w latach 1452–1466*, [w:] *Historia et ius*, pod red. A. Dębińskiego, G. Górskiego, Lublin 1998, s. 43–52.
- Frankowski E., *Zabiegi magiczne przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego*, „Lud”, t. XXIII, 1924, s. 50–111.
- Franz A., *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg 1909.
- Frazer J. G., *Złota gałąź*, Warszawa 1962.
- Gansiniec R., *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud”, t. XLIV, 1957, s. 75–117.
- Garin E., *Rozważania na temat magii*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XV, 1970, s. 7–21.
- Gąsiorowski A., Skierska I., *Początki oficjalu kamieńskiego archidiecezji gnieźnieńskiej (wieki XIV–XV)*, „Kwartalnik Historyczny”, r. CIII, 1996, z. 2, s. 3–21.
- Gąsiorowski A., Skierska I., *Średniowieczni oficjale gnieźnieńscy*, „Roczniki Historyczne”, r. LXI, 1995, s. 37–87.
- Gięsztorowa I., Zahorski A., *Cztery wieki Mazowsza. Szkice z dziejów 1526–1914*, Warszawa 1968.
- Górny K., *Czas i przestrzeń w magii leczniczej*, „Literatura Ludowa”, nr 40, 1996, s. 19–29.
- Grochowski L., *Dzieje ustawodawstwa kościelnego w średniowieczu (XII–XV w.)*, [w:] *Katolicyzm średniowieczny*, pod red. J. Kellera, Warszawa 1977, s. 293–337.
- Grochowski L., *Dzieje ustawodawstwa Kościoła katolickiego (do „Dekretu Gracjana”)*, [w:] *Katolicyzm wczesnośredniowieczny*, pod red. J. Kellera, Warszawa 1973, s. 453–505.
- Guriewicz A., *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987.
- Hansen J., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgungen im Mittelalter*, Bonn 1901.
- Hansen J., *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, München–Leipzig 1900.
- Harmening D., *Superstitio*, Berlin 1979.
- Hemperek P., *Oficjalu okręgowy w Lublinie XV–XVIII w. Studium z dziejów organizacji i kompetencji sądownictwa kościelnego*, Lublin 1974.
- Hemperek P., *Oficjale okręgowe w Polsce*, „Roczniki Teologiczno–Kanoniczne”, r. XVIII, 1971, z. 5, s. 51–73.
- Hemperek P., *Powstanie i terytorium oficjalu okręgowego w Lublinie*, „Roczniki Teologiczno–Kanoniczne”, r. XIX, 1972, z. 5, s. 53–75.
- Hemperek P., *Sprawy małżeńskie w oficjalu okręgowym w Lublinie w XV wieku*, „Roczniki Teologiczno–Kanoniczne”, r. XVII, 1970, z. 3, s. 27–44.
- Historia chrześcijaństwa*, red. J.–M. Mayer, Ch. i L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, J. Kłoczowski, t. IV: *Biskupi, mnisi, cesarze 610–1054*, Warszawa 1999; t. V: *Ekspansja Kościoła rzymskiego 1054–1274*, Warszawa 2001.
- Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora, Z. Obertyńskiego, t. I, cz. I: *do roku 1506*, Poznań–Warszawa 1974.
- Historia państwa i prawa Polski*, pod red. J. Bardacha, t. I, Warszawa 1973.
- Kaczmarczyk K., *Przyczynki do wiary w czary*, „Lud”, t. XIII, 1907, s. 331.
- Karwicka T., *Magia i kult. Rozważania na przykładzie niektórych praktyk magicznych związanych z drzewami*, „Roczniki Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, r. VIII, 1983, s. 44.
- Karwot E., *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne z XIII w.*, Wrocław 1953.
- Kieckhefer R., *Magia w średniowieczu*, Kraków 2001.

- Koranyi K., *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i pierwszej połowie XVI w.*, Lwów 1928.
- Koranyi K., *Czary w postępowaniu sądowym*, „Lud”, t. XXV, 1926, s. 7–18.
- Koranyi K., *Konstytucje cesarza Fryderyka II przeciw heretykom i ich recepcja w Polsce*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Władysława Abrahama*, t. I, Lwów 1930, s. 317–340.
- Kowalczyk M., *Przyczynki do biografii Henryka Czecha i Marcina Króla z Żurawicy*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, t. XXI, 1971, s. 87–91.
- Kowalczyk M., *Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, t. XXIX, 1979, s. 5–18.
- Kras P., *Husyci w piętnastowiecznej Polsce*, Lublin 1998.
- Krawiec A., *Seksualność w średniowiecznej Polsce*, Poznań 2000.
- Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.*, pod red. B. Geremka, Warszawa 1997.
- Lambert M., *Średniowieczne herezje*, Gdańsk–Warszawa 2002.
- Levack B. P., *The witch hunt in early modern Europe*, Singapore 1995.
- Łydowska–Sowina U., *Ludowe obrzędy i zwyczaje świąteczne w świetle średniowiecznych kazań i statutów synodalnych*, „Etnografia Polska”, t. XXIV, 1980, z. 2, s. 159–172.
- Malinowski B., *Magia, nauka i religia. Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958.
- Olszewski M., *Świat zabobonów w średniowieczu*, Warszawa 2002.
- Panuś K., *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. I, Kraków 1999.
- Piastowie. Leksykon biograficzny*, pod red. S. Szczura, K. Ożoga, Kraków 1999.
- Potkowski E., *Czary i czarownice*, Warszawa 1970.
- Potkowski E., *Haeresis et secta maleficorum. Powstanie stereotypu*, [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976, s. 469–483.
- Rittner W., *Prawo kościelne katolickie*, t. I–II, Lwów 1907.
- Russell J. B., *Krótką historia czarownictwa*, Wrocław 2003.
- Rymarz W., *Kompetencja sądów kościelnych w Polsce przedrozbiorowej*, Warszawa 1970.
- Ryś G., *Pobożność ludowa na ziemiach polskich w średniowieczu. Próba typologii*, Szczecin 1995.
- Skiełczyński Z., *Oficjalat i konsystorz generalny w Łowiczu*, „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej”, t. LXIII, 1973, nr 3–4, s. 161–165.
- Skierska I., *Oficjalat kaliski w XV wieku*, „Rocznik Kaliski”, r. XXV, 1995, s. 95–132.
- Sokołowska M., *Rozdeptane na chwałę Bożą*, Gdańsk 1995.
- Subera I., *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Warszawa 1970.
- Szymański J., *Biskupstwa polskie w wiekach średnich. Organizacja i funkcje*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. I: Średniowiecze, pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków 1968.
- Średniowieczny Kościół polski. Z dziejów duszpasterstwa i organizacji kościelnej*, pod red. M. T. Zahajkiewicza, S. Tylusa, Lublin 1999.
- Tazbir J., *Procesy czarownic*, [w:] *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, s. 139–163.
- Tazbir J., *Procesy o czary*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XXIII, 1978, s. 151–177.
- Testas G., Testas J., *Inkwizycja*, Warszawa 1994.
- Tylkowa D., *Rola wody w wierzeniach i praktykach magicznych*, „Roczniki Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, r. VIII, 1983, s. 84–86.
- Tyszkiewicz J., *Ludzie i przyroda w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1983.
- Ulanowski B., *Kilka uwag o statutach synodów diecezjalnych krakowskich z XIV-go i XV stulecia*, AKH t. V, Kraków 1888, s. 1–20.

- Ulanowski B., *O pokucie publicznej w Polsce* (odbitka z „Rozpraw i Sprawozdań Wydziału Historyczno-Filozoficznego AU”, t. XXIII), Kraków 1888.
- Uruski S., *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. VI, Warszawa 1909.
- Uruszczak W., *Ustawodawstwo synodów Kościoła katolickiego w Polsce w XIII i XIV w.*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. LI, 1999, z. 1–2, s. 133–147.
- Vetulani A., *Collectio Cracoviensis. Z badań nad redakcją średniowiecznych zbiorów przepisów prawnych*, „Studia Źródłoznawcze”, t. VIII, 1963, s. 47–82.
- Vetulani A., *Początki oficjalatu biskupiego w Polsce*, „Nowa Polonia Sacra”, t. III, 1939, s. 1–56.
- Vetulani A., *Pozew sądowy w średniowiecznym procesie polskim*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego PAU, Seria II, t. XL, nr 3, Kraków 1929.
- Vetulani A., *Prawne stanowisko oficjalów biskupich w Polsce w XV stuleciu*, [w:] *Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby*, t. I, Kraków 1938, s. 471–491.
- Vetulani A., *Średniowieczny Kościół polski w zasięgu łacińskiej kultury prawniczej*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. I, Lublin 1969, s. 391–418.
- Vetulani A., *Z badań nad kulturą prawniczą w Polsce piastowskiej*, Wrocław 1976.
- Wojciechowska B., „*O purgowaniu w ziołach, prochu i w korzeniu*”, czyli o lekach i ich dozowaniu w Polsce w XV i XVI w., [w:] *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, Warszawa 2000, s. 195–206.
- Wojciechowski Z., *Zygmunt Stary*, Warszawa 1946.
- Wójcik W., *Instygator w oficjalacie okręgowym w Sandomierzu*, „Prawo Kanoniczne”, t. II, 1959, nr 1–2, s. 331–383.
- Wójcik W., *Kościelne ustawodawstwo partykularne w Polsce przedrozbiorowej na tle powszechnego prawa kościelnego*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. I, Lublin 1969, s. 423–493.
- Wójcik W., *Pomoc świecka dla sądownictwa kościelnego w Polsce średniowiecznej*, „Prawo Kanoniczne”, t. III, 1960, nr 3–4, s. 35–86.
- Wójcik W., *Zakaz leczenia przez duchownych w prawie kanonicznym*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, r. VIII, 1961, z. 1, s. 39–73.
- Wójcik W., *Ze studiów nad synodami polskimi*, Lublin 1982.
- Zachorski S., *Sądy synodalne w Polsce*, Kraków 1911.
- Zdziechiewicz A., *Staropolskie polowania na czarownice*, Katowice 2004.
- Zygner L., *Kobieta–czarownica w świetle ksiąg konsysoreskich z XV i początku XVI w.*, [w:] *Kobieta i rodzina w średniowieczu i na progu czasów nowożytnych*, pod red. Z. H. Nowaka, A. Radziwińskiego, Toruń 1998, s. 91–101.

## SPIS TREŚCI

Przedmowa . . . . .	5
PAWEŁ MATWIEJCZUK	
<b>Pokuta kościelna w świetle penitencjałów z terenów Francji i Italii z VIII i IX wieku. Próba rekonstrukcji rzeczywistości historycznej. . . . .</b>	<b>9</b>
Wstęp . . . . .	9
Charakterystyka źródeł i ich irlandzkiej genezy . . . . .	12
Rodzaj źródeł . . . . .	12
Pochodzenie, geneza, środowisko . . . . .	13
„Sakrament” pokuty . . . . .	20
Czy akt pokuty miał charakter sakramentalny? . . . . .	20
<i>Poenitentia taxata</i> — pokuta taryfowa. Cechy charakterystyczne zjawiska . . . . .	21
<i>Ordo qualiter suscipi debeant poenitentes</i> . . . . .	23
Pokuta taryfowa w Kościele karolińskim . . . . .	26
Obraz i charakter pokuty taryfowej. Rekonstrukcja rzeczywistości historycznej . . . . .	29
<i>Clerici i laici</i> , czyli „klerykalny” punkt widzenia . . . . .	30
Katalog win i kar za grzechy . . . . .	32
Zabójstwo . . . . .	32
Stosunek do dzieci i dzieciobójstwo . . . . .	38
Samookaleczenie . . . . .	40
Kradzież . . . . .	41
Okradanie grobów . . . . .	43
Ucisk, bezprawie i najazdy . . . . .	43
Lichwa . . . . .	45
Podpalenie . . . . .	46
Krzywoprzysięstwo, <i>falsitas</i> . . . . .	47

Porzucenie kapłaństwa i stanu zakonnego	48
Falszerstwo	49
Urowadzenie i sprzedaż w niewolę	50
Seks, płciowość i erotyka	51
Aborcja i antykoncepcja	58
Czarownicy, zabobon i magia	59
Pogaństwo i błazenada	63
Małżeństwo i rodzina	66
Pijaństwo	68
Pogrzeb i żałoba	69
Kler, kult i eucharystia	70
Taryfy pokutne i zwierzęta	77
Menu i dieta	77
Higiena niedzielna	80
Zakończenie	81
Wykaz skrótów	86
Bibliografia	87
Źródła	87
Opracowania	87

JOANNA ADAMCZYK

<b>Czary i magia w praktyce sądów kościelnych na ziemiach polskich w późnym średniowieczu (XV–połowa XVI wieku)</b>	91
Wstęp	91
Zakres pojęć: „czary” i „magia”	91
Rodzaje źródeł oraz zakres terytorialny i chronologiczny pracy	95
Krytyka źródeł	97
Stan opracowań	103
Założenia pracy	104
Wprowadzenie	105
Stosunek Kościoła łacińskiego do czarów w średniowieczu	105
U źródeł chrześcijaństwa — magia w Piśmie Świętym	106
<i>Superstitio</i> w chrześcijańskim piśmiennictwie późnej starożytności i wczesnego średniowiecza — zakres pojęcia i krytyka	107
Kara za grzechy — czary w prawie kanonicznym do końca XII wieku.	110
Zmiany w traktowaniu czarów od końca XII wieku	112

Prawo kościelne obowiązujące w późniejszym średniowieczu w kwestii czarów . . . . .	115
Pojęcie „czarownictwa” — wizja czarów w <i>Malleus maleficarum</i> . . . . .	116
Organizacja, kompetencje i podstawy prawne działalności sądów kościelnych w Polsce do połowy XVI wieku . . . . .	118
Sądy kościelne w XV wieku — organizacja . . . . .	119
Kompetencje — rodzaje spraw podlegających jurysdykcji kościelnej. Czary jako <i>causae spirituales</i> . . . . .	121
Przepisy prawne stanowiące podstawę prowadzenia procesów o czary. . .	122
Przebieg procesu o czary . . . . .	129
Wezwanie do sądu . . . . .	130
Pozew w procesie prywatnym . . . . .	130
Pozew w procesie z urzędu . . . . .	132
Pozew w procesie inkwizycyjnym . . . . .	143
Postawienie zarzutów, czyli określenie rodzaju sprawy . . . . .	144
Czary jako zarzut główny . . . . .	145
Sprawy małżeńskie . . . . .	153
Proces o infamię . . . . .	156
Czary jako zarzut dodatkowy pojawiający się w trakcie procesu . . . . .	160
Wzmianka o praktykach magicznych osób nie będących stroną procesową . . . . .	162
Nazewnictwo dotyczące czarów występujące w aktach sądowych . . . .	164
Odpowiedź na zarzuty . . . . .	171
Osoba wykonująca czary, czyli portret czarownicy . . . . .	173
Wzorcowy portret nowożytnej czarownicy . . . . .	173
Portret średniowiecznej czarownicy w świetle źródeł kościelnych . . . . .	175
Płeć . . . . .	175
Wiek . . . . .	176
Stan cywilny . . . . .	177
Stan i pozycja społeczna oraz wykonywane zajęcia . . . . .	178
Postępowanie dowodowe w sprawach o czary . . . . .	186
Pochwycenie winnego na „gorącym uczynku” . . . . .	186
Postępowanie oczyszczające ( <i>purgatio canonica</i> ) . . . . .	187
Świadkowie w sprawie . . . . .	190
Dokument — dowód na piśmie . . . . .	193
Próby ( <i>ordalia</i> ) jako środek dowodowy . . . . .	193
Przyznanie się do winy, przysięga akuzacyjna . . . . .	194

Wyrok .....	196
Uniewinnienie .....	198
Przysięga odwołująca .....	198
Pokuta .....	202
Kara śmierci .....	205
Ekshumacja zwłok .....	207
Kary dla duchownych .....	207
Czary i magia opisane w aktach .....	209
Magia naukowa .....	213
Alchemia .....	214
Nekromancja .....	215
Astrologia .....	217
Wróżbiarstwo .....	219
Przepowiadanie przyszłości .....	220
Poszukiwanie rzeczy skradzionych, zaginionych i sprawców kradzieży ..	221
Poszukiwanie skarbów .....	223
Magia szkodliwa .....	224
Szkody na życiu bądź zdrowiu .....	225
Szkody na majątku .....	230
Magia lecznicza .....	231
Magia produkcyjna .....	234
Magia miłosna .....	236
Impotencja .....	237
Płodność .....	238
Wywołanie uczucia .....	238
Ochłodzenie uczucia .....	239
Inne .....	240
Magia schrystianizowana .....	241
„Czarownictwo” — kult diabła i ludowa magia demoniczna .....	245
Zakończenie .....	248
Wykaz skrótów .....	253
Bibliografia .....	254
Źródła .....	254
Opracowania .....	256