

POWTÓRKA Z HISTORII ROZRYWKI

Magia, czary, rytuały

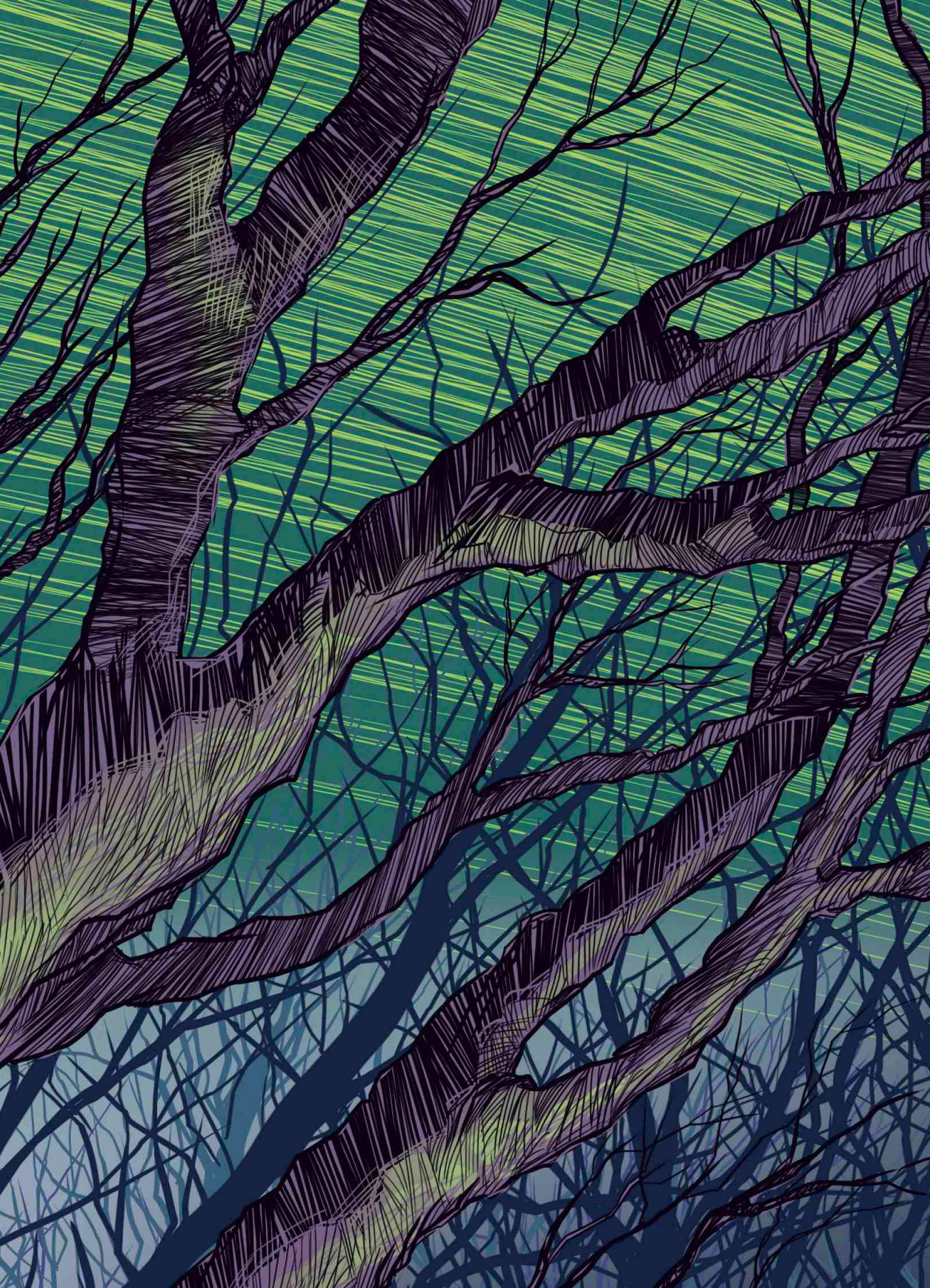
pod redakcją Mateusza Frankiewicza,
Macieja Michalskiego i Jakuba Wojtczaka



Poznań 2026

POWTÓRKA Z HISTORII ROZRYWKI

Magia, czary, rytuały



POWTÓRKA Z HISTORII ROZRYWKI

Magia, czary, rytuały

pod redakcją Mateusza Frankiewicza, Macieja Michalskiego i Jakuba Wojtczaka



Wydział
Historii



Recenzenci naukowi:
prof. UAM dr hab. Lucyna Błażejczyk-Majka

Redakcja językowa i korekta: Monika Szumowska-Chrabin
Projekt okładki i opracowanie graficzne książki: Agnieszka Juraszczyk
Skład i łamanie tekstu: Agnieszka Juraszczyk
Na okładce i w projekcie książki wykorzystano grafikę Michała Arkusińskiego
Indeks zestawiał: Jakub Wojtczak

ISBN 978-83-68-717-77-8

ISBN 978-83-67-284-76-9



Książka udostępniana na licencjach Creative Commons, Uznanie autorstwa –
Bez utworów zależnych 4.0, CC BY-ND, 4.0



Wydział
Historii



Spis treści

Maciej Michalski, Jakub Wojtczak, Mateusz Frankiewicz	
Wprowadzenie. Tym razem magia, czary i rytuały	9
Mateusz Frankiewicz	
Na skrzydłach dusze niosą... Znaczenie ptaków w rytuałach pogrzebowych kultury przeworskiej	21
Małgorzata Piłaszewicz	
Między zieleń, drzewem a zaklęciem: rośliny na pograniczu nauki i magii	47
Marta Krzyżanowska	
Nić życia, nić zaklęcia: kobiety, tkactwo i magia w okresie wpływów rzymskich	57
Anna Tatarkiewicz	
Menstruacja w starożytnym Rzymie: medycyna i magia	69
Magdalena Biniaś-Szkopek	
Dziecko w worku i kobieta z siekierą – seksualność i obrzędy porodowe w średniowiecznym <i>Katalogu magii Rudolfa</i>	81
Bernadetta Manyś, Agnieszka Jakuboszczak	
W świecie nauki i magicznych praktyk. Kobieta i jej ciało w dobie nowożytnej	99
Alicja Sołtysiak	
Demony, ordalia i cuda. Henryk III Salicki w opowieściach Wilhelma z Malmesbury	115
Jakub Wojtczak	
Magia jako polityczny oręż. Zbrodnie, spiski i czary na dworach królewskich w XV-XVI wieku	133

Joanna Lubierska

**Stos dla sąsiada! Męskie oblicze magii w Rzeczypospolitej XVII–XVIII wieku –
zarys problematyki** _____ 153

Małgorzata Nowak, Łukasz Hajdrych

Góra od czarów staje dziś na głowie. Doktor Faust na sabacie _____ 179

Karolina Tomczyk-Kozioł

Masońskie rytuały inicjacyjne na grafikach J. M. Bernigerotha – tajemnica ujawniona? _____ 197

Anita Napierała

**Magia elektryczności i terapeutyczne obietnice Franciszka Rychnowskiego
w *Mane Tekel Fares*** _____ 213

Wiktoria Kasińska, Zofia Sałasińska, Julia Wesołowska

**Nie mała bieda zdarzyła się była – archiwalno-artystyczna wizja kartoteki
procesów o czary z zasobu Archiwum Państwowego w Poznaniu** _____ 237

Małgorzata Karaśkiewicz, Sławomir Miklas, Bartosz Rebelski

Magia w twórczości J.R.R. Tolkiena _____ 255

Jacek Wendzonka

Słów kilka o fajkowym ziele w Śródziemiu _____ 269

Bogumiła Kaniewska

Magia Krainy Czarów (także tej po drugiej stronie lustra) _____ 277

Dorota Ucherek

**Słowiańskości Marty Krajewskiej. Ślady słowiańskich wierzeń magicznych
w cyklu *Wilcza Dolina*** _____ 285

Rafał Kochanowicz	
Technologia i magia (technomagia) w konwencji cyfrowej science fiction	303
Magdalena Grajek	
Rytuał, zmysły, zjawisko. Fizyczne podstawy praktyk magicznych	317
Jakub Jerzy Tokarek	
Astrologia i astronomia – gdy magia przenika się z nauką	327
Wojciech Rymarkiewicz	
Magia lokalizacyjna – od czarodziejskich praktyk po technologie map mobilnych	335
Noty o autorkach i autorach	347
Indeks osób	355



Maciej Michalski, Jakub Wojtczak, Mateusz Frankiewicz

WPROWADZENIE. TYM RAZEM MAGIA, CZARY I RYTUAŁY



asło „**Nauka jest wszędzie**” przyświeca inicjatywie Fantastyczny UAM od 2022 roku. Projekt ten powstał z myślą o nieszablonowej popularyzacji nauki, opierającej się na bezpośrednich kontaktach i otwartym dialogu z uczestnikami Festiwalu Fantastyki Pyrkon. Tworzą go pasjonaci gotowi dzielić się swoim doświadczeniem: naukowcy, doktoranci oraz studenci Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Jako społeczność osób ciekawych świata, świadomie odchodzimy od stereotypowego wizerunku badacza zamkniętego w bibliotece czy laboratorium. Propagujemy inny model naukowca – otwartego, przyjaznego specjalisty, który wyjaśnia zainteresowanym swoje badania, dyskutuje i dzieli się refleksjami. Choć na Festiwalu Pyrkon gościmy regularnie, to właśnie edycja w 2025 roku okazała się dla nas bezprecedensowym wyzwaniem. Dlaczego?

W 2025 roku w Grodzie Inicjatyw Fanowskich powstało głównie¹ stoisko Fantastycznego UAM. Postanowiliśmy rozwinąć naszą działalność i zwiększyć widoczność Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza na Pyrkonie². Wydział Biologii zaprezentował ekspozycję z bogatej kolekcji Zbiorów Przyrodniczych, przedstawiające różnorodne przykłady fauny i flory, a Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej pozwolił uczestnikom konwentu stworzyć własnego wirtualnego chowańca. Z kolei naukowcy z Wydziału Fizyki i Astronomii zabrali festiwalowiczów w podróż w kosmiczną przestrzeń oraz w przystępny sposób wyjaśnili, czym jest skomplikowane z pozoru zjawisko – splątanie kwantowe. Warto dodać, że już po raz trzeci dołączyło do nas także Poznańskie Towarzystwo Miłośników Tolkiena „Drużyna Pyrlandii”.



Fot. 1. Uczestnicy Pyrkonu obserwujący niebo przez teleskop. Fot. Martyna Płaczek



Fot. 2. Redaktorzy serii Powtórki z historii rozrywki wraz z JM Rektorką UAM. Od lewej: prof. Maciej Michalski, JM Rektorka UAM prof. Bogumiła Kaniewska, dr Mateusz Frankiewicz, dr Jakub Wojtczak. Fot. Przemysław Stanuła



Fot. 3. Początek warsztatów z budowy chaty zrębowej. Fot. Władysław Gardasz

W strefie naukowej można było wysłuchać prelekcji oraz wziąć udział w panelach dyskusyjnych zorganizowanych przez naukowczynie i naukowców z Uniwersytetu. JM Rektorka prof. Bogumiła Kaniewska przeniosła słuchaczy do świata stworzonego przez Lewisa Carrolla podczas spotkania pt. *Naukowczynie tłumaczy fantastykę*, które poprowadził prof. Maciej Michalski. Profesor Michalski wziął udział również w kolejnym panelu – tym razem w towarzystwie prof. Józefa Dobosza i prof. Igora Kraszewskiego z Wydziału Historii, z którymi dyskutował o literackim Śródziemiu w ramach debaty zatytułowanej *Dialog historyków z Tolkienem*. Z kolei dr Rafał Wiśniewski z Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa wygłosił prelekcję pt. *Wojna i pokój wśród gwiazd. Konflikty zbrojne w kinie science fiction*. Swoimi refleksjami na temat nowatorskich sposobów popularyzacji wiedzy podzielili się także koordynatorzy Fantastycznego UAM – dr Mateusz Frankiewicz i dr Jakub Wojtczak – w wystąpieniu *Promocja nauki przez fantastykę*. W przestrzeni tej znalazło się też stanowisko Wydziału Geografii i Geologii³, gdzie badano, w jaki sposób gracze korzystają z minimap.

Obecność Fantastycznego UAM była wyraźnie zauważalna również w Strefie Gier Planszowych, Bitewnych i Karcianych. Na uczestników czekały tam repliki starożytnych oraz średniowiecznych gier, takich jak go, hnefatafl, senet, tryktak czy patolli. Co więcej, w 2025 roku połączyliśmy siły z Biblioteką Uniwersytecką w Poznaniu, która po raz kolejny

przygotowała Obwoźną Czytelnię Komiksów, tym razem jako część Fantastycznego UAM. Stanowiła ona prawdziwą gratkę dla fanów, ponieważ poznańska biblioteka posiada największy zbiór tego typu w Polsce.

Przygotowaliśmy także specjalną, rzemieślniczą atrakcję. W oddzielnym punkcie naukowym odbyły się warsztaty budowania chaty zrębowej, które poprowadził zaprzyjaźniony z Uniwersytetem mistrz rzemiosła – Marek Piłaszewicz (wraz z Mikołajem Grobelnym).

MAGIA, CZARY, RYTUAŁY

Kolejny tom cyklu *Powtórka z historii rozrywki* poświęcamy magii, czarom i rytuałom – zjawiskom obecnym zarówno w dawnych praktykach społecznych, religijnych i symbolicznych, jak i we współczesnych reprezentacjach literackich, filmowych oraz gamingowych. Interesuje nas nie tylko historyczna obecność wyobrażeń magicznych, lecz także ich przetwarzanie w kulturze popularnej, a szczególnie w konwencji fantasy. Celem tomu jest zatem zestawienie dwóch perspektyw: naukowej refleksji nad magią i rytuałem oraz współczesnych form wykorzystania tych motywów.

Jak już wskazywaliśmy w poprzednich tomach serii, nauka i fantasy nie są tożsame, mają jednak wspólny fundament – obie korzystają z wyobraźni. Obie też tworzą uporządkowane obrazy świata, posługują się kategoriami przyczynowości i sensu oraz proponują sposoby rozumienia relacji między człowiekiem, naturą i tym, co przekracza codzienność. Skupiają się zatem na konstruowaniu światów, których spójność opiera się na poszukiwaniu sensu, porządku i reguł działania rzeczywistości. Zarówno aktywność naukowa, jak i szeroko rozumiana twórczość fantastyczna są w tym wymiarze współbieżne. Dociekania naukowe wymagają bowiem wyobraźni wykraczającej poza rozpoznaną rzeczywistość, a twórczość fantastyczna buduje światy równoległe, rządzące się odmiennymi zasadami logiki i realności, które jednak, poddane interpretacji, w zaskakujący sposób opisują świat, w którym żyjemy.

Refleksja naukowa nad magią i rytuałem oraz nad religią jest zaliczana do podstawowych obszarów antropologii, socjologii, religioznawstwa, historii i innych społecznych nauk o przeszłości. Te obszary aktywności kulturowej stały się przedmiotem systematycznych badań w wieku XIX, wraz z instytucjonalizacją nauk w ramach akademii. Królujące wówczas nauki ściśle skupione były na poszukiwaniu ogólnej (można by chyba powiedzieć: magicznej) zasady rządzącej światem i życiem. Humanisci, antropolodzy kulturowi, socjologowie, historycy, choć często inspirowali się metodologicznym prestiżem nauk przyrodniczych, fizycznych czy matematycznych, starali się prawidłami naukowymi opisać zmienność ludzkiego świata.

Tak też postąpili z magią, którą ewolucjonistyczni brytyjscy antropolodzy kulturowi drugiej połowy XIX wieku uznawali – zgodnie ze swoją doktryną – za formę „przedreligijnych” wierzeń. Edward Tylor czy James Frazer wykreowali pierwsze sposoby interpretacji

zjawisk magicznych, opisując językiem europocentrycznym, oddającym obowiązującą wówczas kolonialną hierarchię społeczeństw, historyczne oraz funkcjonujące w wieku XIX społeczności pozaeuropejskie. Ich opisy miały charakter silnie wartościujący: mieszkańcy „ucywilizowanej” – jak wówczas uważano – Europy spoglądali w nich na życie, opisywanych jako „prymitywni” i „dzicy”, mieszkańców antypodów.

U progu XX w. francuski socjolog Émile Durkheim wskazywał, że rytuały i *sacrum* mają znaczenie społeczne, budują więzi międzyludzkie, organizują przestrzeń, a przede wszystkim regulują życie wspólnoty. Nasz rodak Bronisław Malinowski, przebywający w czasie pierwszej wojny światowej na Wyspach Trobrianda na Pacyfiku, opisał rytuały ich mieszkańców jako procesy, które wynikały z potrzeby zapewnienia bezpieczeństwa w sytuacjach napięć, np. potencjalnych konfliktów, poszukiwania partnerów życiowych, wymiany żywności, rybołówstwa itp. Kolejne ważne rozważania na temat magii i rytuałów zawdzięczamy francuskiemu antropologowi, aktywnemu w połowie XX w. – Claude’owi Lévi-Straussowi. Traktował on elementy magiczne jako zjawiska symboliczne, oparte na systemie znaków i symboli, które odczytane we właściwy dla danej społeczności sposób, pozwalały regulować relacje wewnątrz zbiorowości i znaleźć w niej miejsce dla jednostki. Wątki związane z symbolicznym rozumieniem kultury podjął następnie amerykański antropolog Clifford Geertz. Na koniec warto jeszcze wspomnieć o amerykańskiej badaczce religii Catherine Bell, która przekonywała, że praktyki rytualne należy analizować również jako techniki organizowania relacji władzy⁴.

W tym pobieżnym wyliczeniu nie można pominąć francuskiego etnografa Arnolda van Gennepa, który na początku XX w. zbudował konstrukt zwany „rytami przejścia”, rozwinięty następnie w połowie stulecia przez brytyjskiego antropologa Victora Turnera. Choć koncepcja rytów przejścia była wielokrotnie krytykowana, modyfikowana i osadzana w nowych kontekstach badawczych, pozostała jednym z najbardziej wpływowych modeli interpretacji rytuałów inicjacyjnych, sytuacji granicznych i transformacyjnych, a przez swoją ikoniczność trafiła do kultury popularnej.

Szczęśliwie, większość publikacji wymienionych autorów, ważnych z punktu widzenia badań nad magią i rytuałami, jest dostępna w języku polskim⁵. Warto też dodać, że i polscy antropolodzy zajmowali się interpretowaniem zjawisk magicznych. Poznański badacz Michał Buchowski stworzył koncepcję magii jako odrębnego typu kultury, z charakterystycznym sposobem postrzegania świata. W jego ujęciu świat magiczny był charakterystyczny dla społeczności archaicznych, organizujących poszczególne sfery kultury – techniczno-użytkową, komunikacyjną i symboliczną – w sposób synkretyczny. W takim świecie każde działanie zawierało w sobie elementy tych trzech sfer, prowadząc jednak nieuchronnie do ich stopniowego wydzielania się w kolejnych epokach historycznych⁶.

W tym kontekście, jeśli – odwołując się do niemieckiego socjologa Maxa Webera – możemy mówić o kolejnych fazach odczarowania świata⁷: od magii, przez religię, do racjonalizacji świata, to za rumuńskim religioznawcą Mirceą Eliadem powiemy o potrzebie ponownego zaczarowania świata, w kontekście wątków postsekularnych⁸. W tym ujęciu wielowątkowa twórczość fantasy mogłaby być postrzegana jako odpowiedź na potrzeby zrodzone ze zmęczenia racjonalnością, transparentnością i brakiem absolutu we współczesnym świecie. Tezy te, zapoczątkowane w nauce jeszcze w pierwszej połowie XX w., były wielokrotnie poddawane falsyfikacji, ale ich obecność w świecie popkulturowym jest dostrzegalna.

Twórcy fantasy nie sięgają, rzecz jasna, świadomie po klasyczne teorie antropologiczne. Częściej mamy do czynienia z obiegiem pośrednim: motywy ludowe, religijne, mitologiczne i magiczne zostały najpierw opisane, uporządkowane i zinterpretowane przez naukę, a następnie – bezpośrednio lub pośrednio – weszły do repertuaru kultury popularnej. Zapoznając się z twórczością fantasy, napotykamy jednak szereg zaskakujących zbieżności. Przekonanie, że przyroda żywa i nieożywiona zawiera pierwiastek duchowy, jest dziedzictwem animizmu. Termin ten wprowadził do antropologii kulturowej E. Tylor. Z rozważań G. Frazera zawartych w *Złotej gałęzi* można się dowiedzieć, że rzeczy dla współczesnego człowieka pozornie niezwiązane, w społecznościach archaicznych wchodziły ze sobą w relacje.

W tym sensie taniec myśliwego przed wyjściem do lasu na łowy, w którym ranił on i zabijał przedstawione za pomocą maski zwierzę, był już elementem polowania, bowiem zranienie podobnego do zwierzęcia człowieka w masce było równoznaczne z zabiciem zwierzęcia na polowaniu. Współcześnie są to dwie oddzielne czynności. J. Frazer wyróżnił też często obecny w fantasy rodzaj magii kontaktowej, w której za pomocą przedmiotu lub części ciała (np. włosów) należących do danej osoby, można na nią wpływać bez bezpośredniego kontaktu. Społeczne rozważania nad magią i rytuałami E. Durkheima są zaskakująco bliskie zaludniającym karty powieści fantastycznych czarodziejom, zakonom i innym związkom czarnoksiężników, ale też porządkującym rzeczywistość społeczną rytuałom inicjacji, klątwom i zaklęciom. Funkcjonalistyczne ujęcie B. Malinowskiego jest bliskie różnym rytuałom (ochronnym, leczniczym), a w grach RPG narzędziom zarządzania ryzykiem – różnego rodzaju magicznym tarczom, mocom uzdrawiania ran, jasnowidzeniu itp. Z kolei symbolizm C. Lévi-Straussa bliski jest amuletom i systemom symbolicznym ze świata fantasy; wypełniają go symboliczne imiona, genealogie, moce władania żywiołami, magiczne mapy itp. Pojemne i uniwersalne koncepcje związane z rytami przejścia były są od dawna wykorzystywane przez architektki i architektów fantastycznych światów. Aby stać się czarodziejem, nie wystarczy posiadać konkretną moc; trzeba przejść odpowiednią ścieżkę wtajemniczenia, prowadzącą przez rytuały inicjacyjne. Dopiero wówczas wrodzone lub nabyte moce zaczynają odpowiednio działać. Niekiedy należy uczęszczać do szkoły magii, innym razem – dotrzeć

do odpowiedniego miejsca albo zdobyć konkretny przedmiot. Te inicjacyjne szlaki i podróże są charakterystyczne dla światów fantastycznych i zapewne nie pojawiłyby się w kulturze popularnej bez koncepcji rytuałów przejścia.

Bez naukowego uszeregowania i twórczej wyobraźni wszystkie te elementy byłyby tylko zbiorem przypadkowych scen na kartach powieści i w scenariuszach filmów oraz gier. Relacja między tymi światami – nawet jeśli nie zawsze jest w pełni uświadamiana – istnieje w wielorakich kanałach przepływu idei, motywów i wyobrażeń właściwych dla kultury popularnej. Jeśli założymy, że jedną z cech tego typu kultury, który współcześnie ma bezsprzecznie dominującą pozycję, jest powtarzanie i przetwarzanie wcześniejszych motywów kulturowych, to przykładem takiej repetycji, remediacji i adaptacji są właśnie wątki magiczne i rytualne.

Teksty zebrane w niniejszym tomie pokazują magię, czary i rytuały jako zjawiska historyczne, literackie, audiowizualne i gamingowe. Autorki i Autorzy analizują zarówno dawne praktyki społeczne, jak i ich późniejsze przekształcenia w kulturze popularnej. Zawarte w tomie teksty nie wykorzystują jednolitej definicji magii, czarów ani rytuału. Celem naszej publikacji jest raczej ukazanie różnorodności sposobów, na jakie wyobrażenia o magicznej sprawczości, kontakcie z tym, co nadnaturalne, oraz rytualnym porządkowaniu świata funkcjonowały i funkcjonują w kulturze – od praktyk społecznych po fantastyczne uniwersa.

Tom otwiera tekst Mateusza Frankiewicza, archeologa, który analizuje obecność ptaków w wierzeniach i obrządkach pogrzebowych w społeczności kultury przeworskiej. Autor, wykorzystując analizy statystyczne, ukazuje, jak niewiele wiemy o znaczeniu szczątków zwierząt towarzyszących ludziom w ich ostatniej podróży. Z kolei Małgorzata Piłaszewicz przybliży tajniki magii w zielarstwie i ziołolecznictwie. Autorka pisze również o znaczeniu barw, udowadniając, że nie jest ono stałe ani uniwersalne: kolor, który w jednej kulturze kojarzy się z bogactwem, w innej może zwiastować na przykład chorobę. Marta Krzyżanowska poświęca swój tekst tkactwu i przędzalnictwu, a przede wszystkim narzędziom włókienniczym odnajdywanym przez archeologów w znaleziskach grobowych. Autorka analizuje ich zastosowanie oraz ogromną rolę, jaką odgrywały niegdyś w sferze wierzeń.

Kolejny artykuł, autorstwa historyczki Anny Tatarkiewicz, dotyczy postrzegania menstruacji w antycznym Rzymie. Badaczka wskazuje, że w przeszłości znaczenie tego biologicznego procesu wykraczało poza fizjologię. Menstruacja miała ogromne znaczenie kulturowe i symboliczne, a niekiedy przypisywano jej nadprzyrodzoną – często negatywnie nacechowaną – tajemniczą moc. Z kolei *Katalog magii* brata Rudolfa, trzynastowieczne źródło wiedzy o średniowiecznych praktykach magicznych, został zbadany przez Magdalenę Binią-Szkopek. Autorka skupiła się na opisaney w nim magii miłosnej oraz obrzędach okołoporodowych. Kolejny tekst również dotyczy kobiety i jej ciała, tym razem jednak przenosimy się do epoki nowożytnej. Autorki, Bernadetta Manyś i Agnieszka Jakuboszczak, opowiadają o tym, że ciało kobiety – ze względu

na funkcję prokreacyjną – znajdowało się w centrum zainteresowania medyków, fizjologów i anatomów, a mimo to wciąż pozostawało dla nich pełne tajemnic.

W inne obszary magiczne zabiera Czytelników Alicja Sołtysiak. Autorka analizuje opisy nadzwyczajnych wydarzeń, które miały przytrafić się żyjącemu w XI wieku królowi niemieckiemu i cesarzowi rzymskiemu, Henrykowi III Salickiemu. Utrwalił je jeden z najwybitniejszych kronikarzy Anglii – Wilhelm z Malmesbury. Jakub Wojtczak swój artykuł poświęcił natomiast królom i królowym oskarżonym o uprawianie magii. Choć zazwyczaj o czary posądzano osoby z niższych stanów, ofiarami takich pomówień stawali się również Boży pomazańcy. Warto tu wspomnieć chociażby o królu Polski Władysławie Jagiellu czy królowych angielskich: Joannie z Nawarry i Elżbiecie Woodville. Wątek oskarżeń o czary podejmuje również Joanna Lubierska. W powszechnym wyobrażeniu czarostwo kojarzy się przede wszystkim z kobietami; badaczka udowadnia jednak, że na ławach oskarżonych zasiadali również mężczyźni, a ich udział w procesach o czary był znacznie większy, niż sugeruje to utrwalony stereotyp.

Johann Wolfgang von Goethe, słynny niemiecki poeta, w jednym ze swoich utworów uwiecznił niemieckiego alchemika, astrologa i maga z przełomu XV i XVI wieku – Johanna Georga Fausta. Scenie, w której Mefistofeles zabiera Fausta na sabat czarownic, swój artykuł poświęcili Małgorzata Nowak i Łukasz Hajdrych. Autorzy pokazują m.in., jakie elementy dawnych europejskich wyobrażeń na temat sabatów przeniknęły do dzieła literackiego.

W odmienne obszary rytuałów przenosi nas Karolina Tomczyk-Kozioł, która zajęła się „czarną legendą” masonerii. Autorka zmierzyła się z tematem sekretnych ceremonii, analizując osiemnastowieczne miedzioryty Johanna Martina Bernigerotha. Przedstawiają one rytuały inicjacyjne na stopnie ucznia i mistrza, a Autorka bada je pod kątem zwyczajów oraz symboli masonskich.

Anita Napierała w swoim artykule przybliży postać Franciszka Rychnowskiego – polskiego konstruktora i wynalazcy działającego we Lwowie na przełomie XX i XX w. Postulował on istnienie *elektoidu*, substancji mającej być zmateriałizowaną energią. Otoczony aurą tajemniczości i niezwykłości, w wyobraźni społecznej funkcjonował jako wizjoner wyprzedzający swoje czasy. Z kolei Wiktoria Kasińska, Zofia Sałasińska i Julia Wesołowska ukazują archiwalno-artystyczną wizję kartoteki procesów o czary, która przechowywana jest w Archiwum Państwowym w Poznaniu.

Kolejne teksty skupiają się na literackich reprezentacjach magii i czarów. Pierwszy przenosi nas w uniwersum stworzone przez jednego z najwybitniejszych twórców fantasy, J.R.R. Tolkiena – do Śródziemia. Małgorzata Karaśkiewicz, Sławomir Miklas i Bartosz Rebski udowadniają, jak ogromne znaczenie w twórczości pisarza miała magia. Trylogii Tolkiena (i powstałych na jej podstawie filmów) dotyczy także tekst Jacka Wendzonki, entomologa i znawcy tematyki

„okołotytoniowej”, który na podstawie *Władcy Pierścieni* analizuje, co tak naprawdę mogli palić w swoich fajkach Gandalf i Bilbo Baggins. W świat *Alicji w Krainie Czarów* zabiera nas literaturoznawczyni i tłumaczka tego dzieła, Bogumiła Kaniewska. W eseju poświęconym dylogii Lewisa Carrolla udowadnia, że magia stanowi niezbędny składnik światów baśniowych. Dorota Ucherek swój tekst poświęca słowiańskim wierzeniom magicznym, pojawiającym się w cyklu *Wilcza Dolina* Marty Krajewskiej – jednej z najpopularniejszych autorek słowiańskiego nurtu fantasy. Badaczka wskazuje, że w powieściach tych można odnaleźć motywy demonologiczne oraz elementy związane z tradycyjnymi praktykami magicznymi i rytuałami przejścia. Rafał Kochanowicz z kolei przedstawia motywy technomagii w grach cyfrowych. Na przykładzie takich tytułów jak *Cyberpunk 2077* czy *Star Wars: The Old Republic*, autor udowadnia, jak niezwykle popularna jest obecnie eksploatacja synergii wątków magicznych i technologicznych.

Magdalena Grajek w swoim artykule przekonuje, że współczesny gatunek fantasy jest *de facto* kontynuacją dawnego – magicznego – sposobu rozumienia świata. Autorka zauważa, że w przeszłości magia służyła do wyjaśniania atmosferycznych fenomenów (np. błyskawic) – i chociaż dzisiaj wiemy, że są to zjawiska fizyczne, wciąż wzbudzają one podziw i poczucie niesamowitości. Jakub Jerzy Tokarek zaprezentował krótką historię dwóch dziedzin: astrologii i astronomii, ze wskazaniem momentów, w których uwidaczniał się rozdział między nimi. Autor zabiera nas w podróż po świecie planet i gwiazd, od starożytności aż do czasów współczesnych.

Tom zamyka praca Wojciecha Rymarkiewicza, który przedstawił przykłady czarów, rytuałów i wróżb związanych z geografią – zarówno w ujęciu historycznym, jak i popkulturowym. Autor błyskotliwie udowadnia, że dzisiejsza, powszechnie używana technologia map mobilnych pod wieloma względami uderzająco przypomina dawne „czary lokalizacyjne”.

Zaprezentowane w tomie artykuły, choć niezwykle zróżnicowane pod względem podejmowanej problematyki, tworzą wspólnie fascynującą narrację o ludzkiej naturze. Od pradawnych rytuałów i ziół, przez nowożytne procesy sądowe o czary i alchemię, aż po cyfrowe gry wideo i współczesną fantastykę – zbiór ten dobitnie ukazuje, że potrzeba obcowania z magią i tajemnicą towarzyszy człowiekowi nieprzerwanie. Zmieniają się jedynie realia, narzędzia poznawcze i sposób definiowania tego zjawiska. Książka reprezentuje zatem nie tylko przekrój historyczno-kulturowy zjawiska, ale i dowody na to, że mitologiczny czy magiczny sposób osławiania rzeczywistości jest nadal aktualny w naszym, tylko z pozoru racjonalizowanym, świecie.

Magia i rytuały należą do tych wątków kulturowych, które szczególnie wyraźnie pokazują mechanizmy powtarzania i adaptacji. Ich obecność pozwala pytać o sposoby konstruowania porządku społecznego, o granice racjonalności, o potrzebę transcendencji, o relacje między wiedzą i władzą, a także o trwałość dawnych wyobrażeń w nowych mediach. W tym sensie

magia i rytuały pozostają nie tylko przedmiotem historii kultury, lecz także jednym z ważnych języków, za pomocą których współczesna kultura popularna opowiada o świecie.

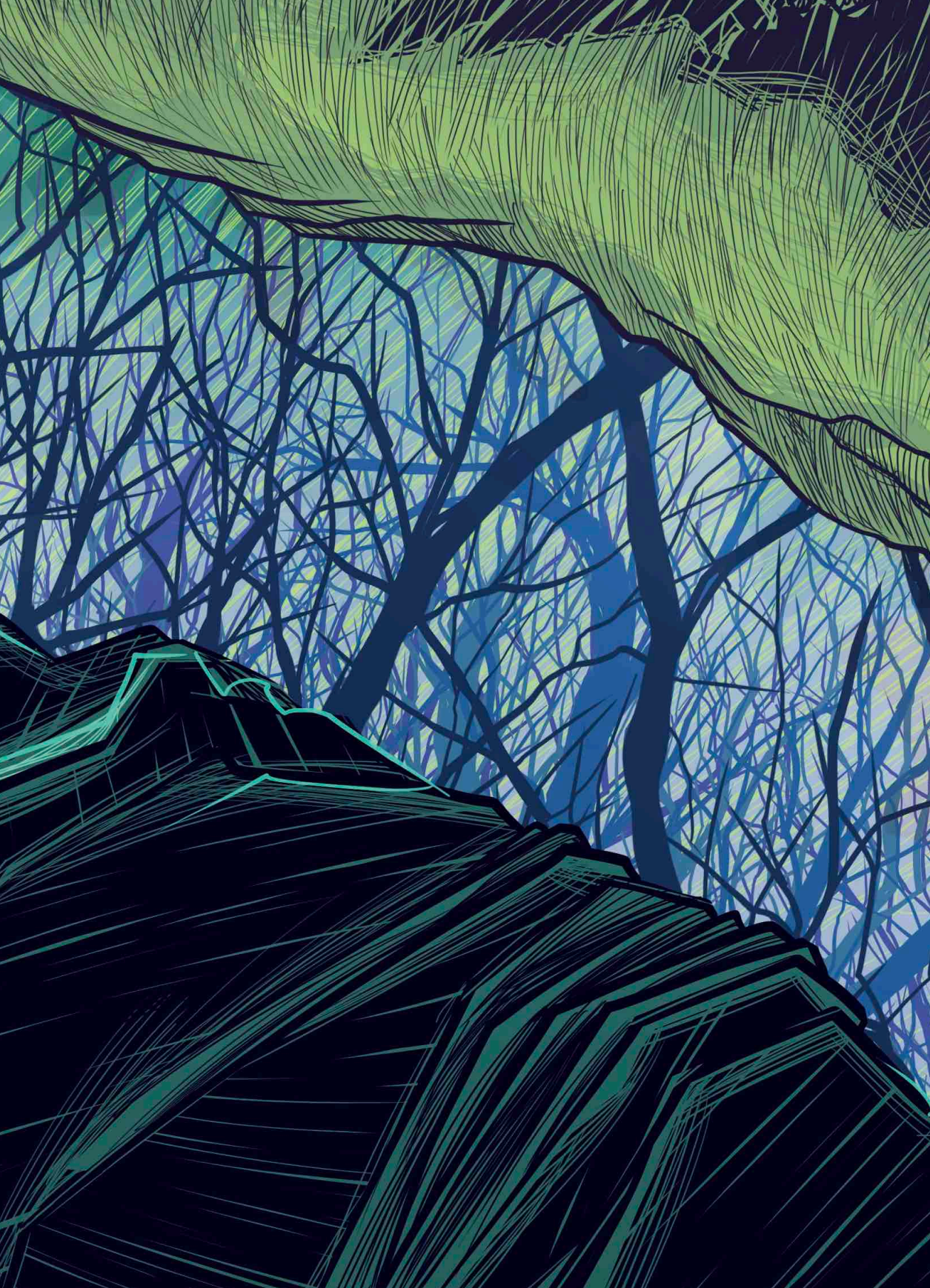
Na koniec chcielibyśmy serdecznie podziękować wszystkim, którzy przyczynili się do powstania niniejszego tomu – Autorkom i Autorom, Redaktorze Monice Szumowskiej-Chrabin oraz Recenzentce naukowej, prof. Lucynie Błażejczyk-Majce, a także tym, którzy wpłynęli na kształt wizualny książki – Agnieszce Juraszczyk i Michałowi Arkusińskiemu.

Książka nie mogłaby się ukazać bez finansowego wsparcia Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, zwłaszcza prorektorów odpowiedzialnych za Szkołę Dziedzinową Nauk Humanistycznych – prof. Rafała Witkowskiego i prof. Zbyszka Melosika, a także Dziekana Wydziału Historii UAM – prof. Przemysława Matusika.

Dziękujemy zespołowi Centrum Marketingu UAM za stałą współpracę i zaangażowanie w promocję Fantastycznego UAM. Szczególne podziękowania za to wsparcie kierujemy do pani dyrektor Anny Kuca-Szpytko, pani Rzecznik UAM Małgorzaty Rybczyńskiej, Marty Grunwald, Anny Pluty, Przemysława Stanuli, Martyny Płaczek, Michała Łakomego, Agaty Kotowskiej, Władysława Gardasza i Adama Pietrzykowskiego. Liczymy na kolejne wspólne działania!

PRZYPISY

- 1 W 2025 roku opiekę merytoryczną nad stoiskiem Fantastycznego UAM w Grodzie Inicjatyw Fanowskich zapewnili Szymon Konwerski i Jacek Wendzonka z Wydziału Biologii, Joanna Pigulak i Marcin Pigulak z Wydziału Filologii Polskiej i Klasycznej, Magdalena Grajek i Karol Bartkiewicz z Wydziału Fizyki i Astronomii oraz Mateusz Frankiewicz, Maciej Michalski i Jakub Wojtczak z Wydziału Historii.
- 2 Podziękowania kierujemy do wszystkich doktorantów i studentów którzy okazali niesamowite wsparcie dla naszego projektu. Byli to: Anna Kasperek, Karol Bielawski, Natalia Cendrowska, Klaudia Skokowska, Jerzy Jurkiel z Wydziału Historii; Kacper Szłapiński, Filip Sobieraj, Hanna Maciejewska, Kamil Rakowski, Katarzyna Szkoła, Magdalena Długasiewicz, Joanna Wolnowska, Michał Kujawa, Katarzyna Górską, Justyna Damec, Aleksandra Binczarowska i Nikola Braor z Wydziału Anglistyki; Kinga Kolarczyk, Klara Jastrzębska, Maja Wojciechowska, Jakub Matuła, Zuzanna Szymczak, Marta Prałat, Anna Szymańska, Barbara Mikołajczak, Antonina Wachowska-Wasyłyk, Bartosz Dula, Gustaw Żygowski, Antonina Urbaniak, Patrycja Hoderna, Kaja Bzdawska, Aleksandra Nowicka, Maciej Nawrot i Natalia Ratkowska z Wydziału Filologii Polskiej i Klasycznej; Miłosz Klim, Wiktoria Bielecka, Adam Mishke, Krystian Olesiejko, Filip Kojro, Joanna Pietrucha, Wiktoria Stefanowska, Amelia Dudkowska, Sara Wąsiewicz i Feliks Dawgiało z Wydziału Fizyki; Antonina Tarnas, Norbert Czyżewski, Maria Robińska, Joanna Ziółkowska, Kacper Siwecki, Nadia Golińska, Magdalena Strawa i Marcelina Ibron z Wydziału Biologii.
- 3 Za oprawę merytoryczną stanowiska odpowiadali Paweł Cybulski, Wojciech Rymarkiewicz, Jakub Zawadzki i Krzysztof Zagata.
- 4 C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 1992.
- 5 Podajemy pierwsze wydania przekładów, aby unaocznić upływ czasu między wydaniem oryginału i polskim tłumaczeniem. E. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, mowy, sztuki i zwyczajów*, przeł. Z. A. Kowerskiej, t. 1, Warszawa 1896; t. 2, Warszawa 1898 [oryginał: 1871]; J. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1962 [oryginał: 1890]; É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zadrożyńska-Barącz, Warszawa 1990 [oryginał: 1912]; B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynekiewicz, Warszawa 1967 [oryginał: 1922]; C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969 [oryginał: 1962]; C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek-Borkowska, Kraków 2005 [oryginał: 1973]; A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii. O bramie i progu i o wielu innych rzeczach*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006 [oryginał: 1909]; V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, przeł. E. Dżurak, Warszawa 2010 [oryginał: 1969].
- 6 M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.
- 7 M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, przeł. M. Holona, Poznań 2004.
- 8 M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996; tenże, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998.



Mateusz Frankiewicz

NA SKRZYDŁACH DUSZE NIOSĄ... ZNACZENIE PTAKÓW W RYTUAŁACH POGRZEBOWYCH KULTURY PRZEWORSKIEJ

WSTĘP

Klasyczne podejście do badań nad praktykami pogrzebowymi w archeologii pradziejowej często ogranicza się do technicznego opisu inwentarza: określenia typu grobu (inhumacyjny czy ciałopalny), analizy chronologicznej oraz prób rekonstrukcji struktury społecznej na podstawie darów grobowych. Choć zestawienia te są fundamentem naszej wiedzy, rzadko wykraczają poza sferę *profanum*, traktując szczątki organiczne jedynie jako statystyczny dodatek.

Z perspektywy archeologa zajmującego się młodszym okresem przedrzymskim i rzymskim¹ stwierdzam, że bez źródeł pisanych pozostaje nam tylko wyobrażać sobie rytualną przemianę życia zapisaną w znaleziskach grobowych. Na podstawie sposobu traktowania ciała i szczątków po procesie kremacji lub inhumacji można wysunąć przypuszczenia, jak traktowano osobę zmarłą, jak odnoszono się do jej szczątków oraz w jakie przedmioty (i dlaczego właśnie w te) wyposażono ją w zaświaty. Złożenie szczątków w grobie może również powiedzieć coś o „śmierci w społeczeństwie” – nie w odniesieniu do żyjącej osoby, ale do tego, w jaki sposób po jej przejściu z życia do zaświatów krewni, przyjaciele lub społeczność zajęli się jej ciałem².

Niniejszy artykuł zawiera koncepcję, zgodnie z którą ptaki w obrządku pogrzebowym ludności kultury przeworskiej pełniły funkcję wykraczającą poza zwykły dar konsumpcyjny. Poprzez analizę źródeł pisanych (m.in. Tacyta i Prokopiusza z Cezarei) oraz znalezisk

archeologicznych stawiamy tezę, że ptaki – zarówno te rodzime, jak i nowe gatunki, pojawiające się pod wpływem rzymskim – mogły być postrzegane jako *psychopompy*, czyli przewodnicy dusz, ułatwiający podróż między światem żywych a krainą zmarłych. Dane pozyskane do napisania niniejszego artykułu pochodzą z odcinka czasowego A2 do B2/C1, czyli od około 120 r. p.n.e. do około 180 r. n.e.

OBRZĘDY POGRZEBOWE

W systemach wierzeń, takich jak chrześcijaństwo czy hinduizm, ciało bywa uznawane za grzeszne, a duch lub dusza są z nim związane za życia, lecz po śmierci biologicznej je opuszczają³. W religiach abrahamowych dusza zostaje uwolniona z ciała automatycznie po śmierci, natomiast w innych systemach religijnych – jak w hinduizmie lub w społecznościach praktykujących pogrzeby powietrzne (*sky burials*) – do jej uwolnienia konieczne jest działanie dodatkowego czynnika. W hinduizmie dusza zostaje uwolniona w chwili, gdy syn rozbija czaszkę swojego ojca na stosie pogrzebowym. W Tybecie czy w niektórych plemionach rdzennych Amerykanów tym czynnikiem są ptaki, które pomagają duszy zmarłego wznieść się do nieba⁴.

Opisane koncepcje uwalniania duszy czy przewodnictwo ptaków możemy spróbować zaaplikować do kultury przeworskiej. Dominującym obrządkiem pogrzebowym w tej kulturze była kremacja, a szczątki składano w jamie lub w urnie⁵. Poza obrządkiem ciałałopalnym w kulturze przeworskiej występował również pochówek inhumacyjny (szkieletowy)⁶. Kremacja – a ściślej spalenie zwłok – mogła zatem pełnić rolę czynnika uwalniającego duszę z ciała. Zakładając, że społeczeństwo przeworskie знаło pojęcie duszy i życia pozagrobowego⁷, zróżnicowane traktowanie szczątków (włącznie z nieprzeprowadzaniem kremacji) mogło mieć charakter polityczny lub oznaczać odmowę włączenia zmarłego do systemu religijnego⁸.

WYŁĄCZONE ZE ŚWIATA ŻYWYCH: ARTEFAKTY ZŁOŻONE W GROBACH

Według klasyfikacji Artura Błazejewskiego wyposażenie grobowe można podzielić na trzy kategorie:

1. przedmioty osobiste zmarłego;
2. dary od rodziny i wspólnoty, niezbędne w zaświatach lub podczas podróży do świata zmarłych;
3. przedmioty użyte podczas ceremonii pogrzebowej, które po rytuale stały się nieczyste i zostały złożone w grobie⁹.

Pytanie, jakie należy postawić, brzmi: czy szczątki zwierzęce były darem na podróż w zaświaty, elementem ceremonii pogrzebowej (stypy), czy też – co bardziej prawdopodobne – nie zawierały magii potrzebnej do rytuału przejścia? Obecność kości zwierzęcych można interpretować jako pozostałości uczty pogrzebowej, ofiary rytualne (akt magiczno-religijny)

lub pochówek zwierzęcia towarzyszącego chowanej osobie za jej życia¹⁰. Znaleziska metalowe i ceramiczne mają setki różnych opracowań, natomiast szczątki zwierzęce są pomijane lub tylko zdawkowo wzmiankowane. Tymczasem znaleziska szczątków ptaków w grobach dają szerokie spektrum interpretacyjne, od wierzeń i rytuałów po rekonstrukcję diety oraz statusu zmarłego.

Germanie nigdy nie wytworzyli jednolitego systemu religijnego; na skutek wędrówek po kontynencie często włączali doń obce elementy. Wspólne komponenty wierzeń funeralnych spotykanych w starożytności opierały się na pewnym schemacie i umocowanych w nim elementach: bóstwie lub bóstwach opiekuńczych, zaświatach, koncepcji duszy i przeznaczenia oraz kulcie zmarłych¹¹. Jak pisał o pogrzebie Tacyt w *Germanii* 27:

Pogrzeby ich są pozbawione przepychu. Jedynym zachowywanym zwyczajem jest palenie ciał znakomitych mężów na stosach z wybranego drewna, bez dodawania wonności czy kosztownych całunów. Do ognia wrzuca się rynsztunek zmarłego, a niekiedy także jego konia bojowego. Grobem jest kurhan z darni; gardzą bowiem mozolnym wznoszeniem pomników, które zbytnio ciążyłyby zmarłym¹².

Wydawać się więc może, że społeczności te nie przywiązywały dużej wagi do obrządku pogrzebowego; jednak Tacyt wskazuje na inny, istotny aspekt: *Placzu i lamentów zaprzestają szybko, lecz smutek i żal chowają w sercu długo*¹³. Przeżywanie śmierci i pamięć o zmarłym wydają się być ważniejsze od ceremoniału i przepychu.

PRZEWODNICY DUSZ – O UMAGICZNIONYCH ZWIERZĘTACH SŁÓW KILKA

Obrządek pogrzebowy i to, jakie przedmioty czy ofiary zwierzęce umieszczano w grobach, możemy wiązać z szeroko pojętą religią. Opracowanie systemu wierzeń i kosmologii kultury przeworskiej nastręcza trudności, gdyż – o czym należy pamiętać – ich pełna rekonstrukcja jest niemożliwa. W odniesieniu do zjawisk w tej części Europy¹⁴ możemy założyć istnienie kultu Matki Ziemi oraz systemu religijnego opartego na zjawiskach naturalnych.

Według przekazów Tacyta Germanie czcili boginię ziemi zwaną Nerthus¹⁵. Wskazał jednocześnie na złożony związek między Nerthus a wodą, która mogła oczyszczać, ale była również miejscem składania ofiar. Przy obecnym stanie wiedzy trudno w tym kontekście doszukiwać się religijnej, duchowej i magicznej mocy przypisanym rzekom, torfowiskom i zbiornikom wodnym (duchowej i religijnej mocy)¹⁶.

W przypadku świń, owiec, kóz czy bydła prawdopodobna jest interpretacja tych ofiar jako posiłku rytualnego lub daru dla zmarłego. Ale czy tak jest na pewno, skoro Tacyt opisuje

pogrzeb bez stypy? Częste występowanie szczątków psów wiązano z wpływami celtyckimi, lecz zjawisko to można powiązać również z tradycją polowania z psami¹⁷.

Wspólnym motywem w mitologiach celtyckiej, germańskiej i rzymskiej są ptaki – zwłaszcza łabędzie i gęsi – związane z przejściem do świata zmarłych (u Rzymian często był to kogut). Kości ptaków odkrywano w grobach stosunkowo często. Były to przede wszystkim szczątki kur, ale znajdowano również kości gęsi, kaczek, łabędzi, jastrzębi, a nawet ptasie jaja. O magicznej roli ptaków w pochówkach kultury przeworskiej wzmiankował już Andrzej Kempisty, sugerując, że mogły one mieć związek z wyobrażeniem duszy i jej odchodzeniem do świata zmarłych¹⁸.

Ptaki pełnią w wierzeniach rolę łącznika między światem materialnym a duchowym. Z jednej strony działają z ramienia sił wyższych, a z drugiej – reprezentują ludzką duchowość.

- **Boscy posłańcy i przewodnicy:** ptaki to ucieleśnienie lub wysłannicy bogów i duchów, którzy zwiastują przyszłość i wskazują drogę.
- **Symbol wolnej duszy:** uosabiają duszę uwalniającą się z fizycznego ciała (np. w chwili śmierci lub uniesienia).
- **Transcendencja:** reprezentują triumf tego, co duchowe, nad tym, co ziemskie.
- **Atrybuty władzy i bóstwa:** ze względu na swoją naturę i umiejętność lotu powszechnie kojarzą się z nieśmiertelnością, absolutną wolnością, potęgą i władzą królewską¹⁹.

Znaczenie ptaków w mitologii germańskiej tego okresu i przypisywane im boskie moce możemy odkrywać za pośrednictwem źródeł pisanych. Prokopiusz z Cezarei przytacza historię Hermegisklusa, który w trakcie podróży napotkał ptaka: „Pewnego razu ów mąż, jadąc konno wraz z najznamienitszymi z Warnów przez pewną okolicę, ujrzał ptaka siedzącego na drzewie i głośno kraczącego. I czy to rzeczywiście zrozumiał głos ptaka, czy też posiadając jakąś inną wiedzę, uczynił jedynie tajemne pozory, jakoby pojął krakanie jako przepowiednię – w każdym razie natychmiast oznajmił towarzyszom, że umrze czterdzieści dni później”²⁰.

Tacyt również dostarcza informacji o ważnej roli ptaków u Germanów: „Choć wiadomo, że Germanie interpretują również **lot i głosy ptaków**, ich szczególną metodą jest zważanie na wróżby i przecucia płynące z zachowania koni”.

Nie jest możliwa jednoznaczna odpowiedź na pytanie, gdzie wykształcił się kult ptaków. Emilia Pásztor w swoim artykule pokazuje, że ptaki zajmowały szczególne miejsce w wierzeniach różnych społeczności już od epoki kamienia oraz że występowały w każdym zakątku świata²¹. Pewnym wydaje się, że pojawienie się ptaków w grobach nie miało nic wspólnego z bezpośrednim wpływem cywilizacji rzymskiej, z wyjątkiem obecności kury i udomowionej gęsi, których na naszych terenach wcześniej nie hodowano. Związek ptaków ze śmiercią jest powszechnym symbolem w kulturach na całym świecie. Skojarzenie to nie wynika z koloru piór (często czarnych), ale z faktu, że ptaki uosabiają życie w pełni nieskrępowane²².

Rain Adraiann Mason wskazuje w swojej pracy, że tereny Germanii i Skandynawii nie miały bezpośredniego kontaktu z Rzymianami, więc jedynie na skutek napływu przedmiotów z Rzymu mogło dochodzić do pewnych zmian. Uważa, że ptaki u Germanów²³ stały się częścią kultu solarnego (łącznie z koniem i wężem), zastępując popularne w epoce brązu symboliczne znaczenie łódki i węża oraz motyw ich wędrówki za słońcem i księżycem²⁴.

Obok rozbudowanych wymiarów: agrarnego, tellurycznego i eschatologicznego, gęś u plemion germańskich i ludów ościennych miała jeszcze jeden niezwykle ważny wymiar – stricte solarny (astralny). Najbardziej szeroką, komparatystyczną i dogłębną interpretację tego zjawiska w skali kontynentalnej przedstawił ornitolog, antropolog i badacz folkloru Edward A. Armstrong, w swojej przełomowej, klasycznej już pracy z 1944 roku, zatytułowanej *The Symbolism of the Swan and the Goose*²⁵.

W kontekście relikwów potężnego niegdyś szamanizmu cyrkumpolarnego (rozciągającego się od Skandynawii aż po Syberię i Azję Środkową) gęś była jednoznacznie identyfikowana jako symbol niebiański, solarny, związany ze światłem nieba. Ten świetlisty ptak wodny ustawiony był w radykalnej, dychotomicznej opozycji kosmologicznej do ryb i gadów, które z racji swego środowiska reprezentowały potężną symbolikę chtoniczną (świata mrocznych podziemi, głębin i śmierci)²⁶. Armstrong, podpierając swoje tezy bogatym materiałem etnograficznym, przeszedł starożytne inicjacje szamańskie u syberyjskich plemion. Wykazał, że w rytuałach szaman wchodzący w trans musiał ceremonialnie zasiąść na drewnianej, niekiedy pokrytej skórą figurze przedstawiającej wielką gęś, która pełniła rolę duchowego wierzchowca. Miała ona bezpiecznie unieść jego duszę w ekstatyczny, niebiański lot, prosto ku promieniom słońca i siedzibom najwyższych bogów. Etnosy takie jak Tunguzi czy ludy jenisejskie po dziś dzień (lub do niedawna) rzeźbią figury dzikich gęsi i łabędzi na szczytach wysokich, drewnianych słupów (symbolizujących *axis mundi* – oś świata). Z kolei na skórzanych membranach ich świętych, szamańskich bębnow, których uderzenia wprowadzają w trans, anseroidalne (gęsie) piktogramy zawsze i bez wyjątku okręgały centralne, namalowane czerwoną ochrą koło słoneczne²⁷.

Te prehistoryczne, szamańskie powiązania rezonują niesamowicie mocno i bezpośrednio w sztuce i rytuałach epoki brązu w Skandynawii (gdzie ptaki o długich szyjach często przedstawiano w sztuce – na słonecznych wozach z Trundholm oraz rytualnych brzytwach z brązu). Germańska gęś stanowiła nieodłączny, kluczowy relikw gigantycznego, euroazjatyckiego kompleksu kulturowego, w którym życiodajne słońce postrzegane było jako pierwotne, nienaruszalne źródło energii, przenoszone po łuku niebios przez najpotężniejszych wędrówców przestworzy – ptaki wodne. Długie, potężne skrzydła i niestrudzone loty na ogromnych wysokościach formacji migrujących gęsi mogły być dla germańskiego i azjatyckiego szamana powtórzonym w przyrodzie mechanizmem magicznego przemieszczania się słonecznego

rydwanu po nieskończonym nieboskłonie. Z perspektywy człowieka stąpającego po ziemi zdolność tych ptaków do latania tuż pod słońcem uczyniła je jedynymi godnymi posłańcami między zimną krainą ludzi a ognistą domeną bogów nieba²⁸.

PTASI POSŁAŃCY W ŚWIELE ZNALEZISK ARCHEOLOGICZNYCH

Ptaki w grobach w większości przypadków są identyfikowane przez archeologów jako pozostałości uczt pogrzebowych. Jeśli jednak przyjmiemy opis pochówku według Tacyty, możemy je zinterpretować jako świadomie złożone ofiary dla zmarłego. Najpospolitszym gatunkiem była kura, niemniej wśród odkrywanych artefaktów pojawiały się również szczątki gęsi (Zagórzyn, stan. 1), ptaków sokołowatych (Opatów, stan. 1), kaczek, łabędzi i żurawi²⁹. Udomowioną kurę i jej jaja, a także inne gatunki ptaków, w Imperium Rzymskim i na jego peryferiach często składano do grobów jako ofiarę³⁰.

Znaczenie szczątków zwierzęcych w grobach należy rozpatrywać wieloaspektowo. Z jednej strony, dzięki intuicji naukowej, można traktować je jako symbol pożywienia, towarzysza życia lub ofiarę. Obecność rzadkich gatunków³¹ może przy tym wskazywać na status ekonomiczny zmarłego, a także dowodzić prowadzenia specjalnej hodowli do celów ofiarnych lub importowania pewnych gatunków ptaków³².

Obecność szczątków ptaków w grobach zdaje się sugerować koncepcję „powietrznego” transportu duszy w zaświaty. Kury i koguty w rzymskiej tradycji pełniły funkcję ptactwa ofiarnego; koguty miały być przewodnikami dusz³³. Jednak na terenach Barbaricum udomowiona gęś była rzadkim ptakiem, dlatego też złożenie jej w ofierze mogło podkreślać status pochowanego³⁴. Paradoksalnie, kura w tym okresie również należała do dóbr luksusowych i prestiżowych. Kury prawdopodobnie były elementem wymiany handlowej plemion germańskich, prowincji z Imperium Rzymskim, posiadają prawie zunifikowane wymiary na jego terytorium według najnowszych porównawczych studiów archeozoologicznych³⁵. Ptaki drapieżne według badaczy wskazują na bardzo wysoki status pochowanego³⁶.

Dla potwierdzenia tezy o znaczeniu ptaków w kulturze przeworskiej wybrano 98 grobów z kilku stanowisk³⁷ (Krupice; Nadkole, stan. 2; Karczyn/Witowy, stan. 21/22; Siemiechów, stan. 2; Łęgonice Małe, stan. II; Zagórzyn, stan. 1; Wymysłowo). Wyselekcjonowane groby (próba) zostały opisane w tabeli, w której dla każdego grobu wypisano jego wyposażenie, wyniki analiz antropologicznych i rodzaj pochówku (Tabela 1). Wielowymiarowa Analiza Korespondencji (MCA) została przeprowadzona w celu zbadania współwystępowania różnych gatunków ptaków z cechami grobów (takimi jak płeć osoby zmarłej i typ pochówku) oraz inwentarzem grobowym. Wynik przedstawiono na Wykresie 1, a wizualne zestawienie gatunków ptaków na Rycinie 1³⁸.

Kura domowa jest najczęściej występującym gatunkiem ptaków w badanych grobach. Nie ma korelacji pomiędzy rodzajem pochówku a znajdowanymi tam szczątkami kury, należy więc uznać, że jest to standardowy ptak składany do grobów. W odniesieniu do informacji napisanych powyżej można wysnuć tezę, że sama obecność kury jest też pewnym wyznacznikiem statusu pochowanego. Potwierdzeniem tego jest wyposażenie grobowe typowe dla tego okresu z terenów występowania kultury przeworskiej, w zasadniczej części złożone z naczyń ceramicznych, fibul, przęślików glinianych, noży i grotów. W dwóch pochówkach ze stanowiska 2 w Nadkolu (groby 126 i 136) szczątkom psa towarzyszyły kości kury domowej. Interesujące są w tym kontekście wyniki badań ze stanowisk duńskich. Sugerują one, że obecność kury w tych konkretnych grobach (pies + ptactwo) może nie stanowić daru dla zmarłego, lecz być pozostałością ostatniego posiłku złożonego do grobu zwierzęcia (psa)³⁹.

Analizując groby ze szczątkami awifauny, sprawdzano tradycyjnie, czy gatunki ptaków mogą być archeologicznymi wyznacznikami płci zmarłych. Męskie groby najczęściej posiadały – tak samo jak kobiece – złożoną w ofierze/darze grobowym kurę domową. Obecności kruka i kaczki w grobach męskich nie można uznać za wyznacznik płci, gdyż są to znaleziska incydentalne i tylko poszerzenie bazy źródłowej mogłoby potwierdzić lub zaprzeczyć tej tezie.

Gęś i żuraw występują wyłącznie w grobach kobiecych (warto zaznaczyć, że zwiększenie liczby danych może zweryfikować ten wniosek). Gęsi występują jedynie w grobach bardzo bogatych na wyposażenie których składają się m.in. złote wisiorki gruszkowate, paciorki szklane, nożyki brązowe, okucia pasów, skrzynie i brązowe bransolety. Widoczna jest również duża korelacja pomiędzy występowaniem w grobie szczątków gęsi i konia.

Najczęściej gęsi składano w ofierze w grobach popielnicowych (dwa groby inhumacyjne z Karczyna/Witowy na razie oferują mało reprezentatywne dane).

Tab. 1. Groby ze szczątkami aviofauny

	stanowisko	nr grobu	gatunek ptaka		doprecyzowanie	rodzaj grobu
1	Zagórzyn 1	21	kruk			jamowy
2	Zagórzyn 1	13	kura domowa		skok koguta	jamowy
3	Zagórzyn 1	39	gęś			jamowy
4	Zagórzyn 1	56	B.O			jamowy
5	Zagórzyn 1	26	B.O			jamowy
6	Łęgonice Małe stan. II	2	gęś			popielnicowy
7	Łęgonice Małe stan. II	12	kura domowa			popielnicowy
8	Łęgonice Małe stan. II	16	kura domowa			popielnicowy
9	Łęgonice Małe stan. II	17	B.O			popielnicowy
10	Łęgonice Małe stan. II	26AC	B.O			popielnicowy
11	Łęgonice Małe stan. II	26B	B.O			popielnicowy
12	Łęgonice Małe stan. II	30	kura domowa			jamowy
13	Łęgonice Małe stan. II	31	B.O			popielnicowy
14	Łęgonice Małe stan. II	32	B.O			popielnicowy
15	Łęgonice Małe stan. II	46	kura domowa			popielnicowy
16	Łęgonice Małe stan. II	50	B.O			popielnicowy

	płeć	wiek	wyposażenie grobowe	szczątki psa lub konia	datowanie
			naczynia ceramiczne, nit żelazny od umba		250 p.n.e - 0
	K	20-30	naczynia ceramiczne		120 p.n.e. - 60 p.n.e.
			naczynia ceramiczne, dwa noże żelazne,		60 p.n.e. - pocz. I w. n.e.
			naczynia ceramiczne, żelazny tok, kółka żelazne, żelazna klamra do pasa, nit żelazny, fragment żelaznej pochwy sztyletu, dwie zapinki żelazne,		120 p.n.e. - pocz. I w. n.e.
	K	20-30		konia	120 p.n.e. - 60 p.n.e.
	K	12-14	paciorki szklane, sprzączka żelazna, nóż żelazny, kółko/sprzączka żelazna, gliniane przeszliki, krzesak, krzesiwo, naczynia ceramiczne,		1 n.e. - 80 n.e.
		4	fragment noża żelaznego, fragment igły żelaznej (szpila zapinki?), stopiony brąz, naczynia ceramiczne		70/80 n.e. - 160/170 n.e.
	K ; -	45-55 ; 4-5	nóż żelazny, okucie żelazne przedmiotu drewnianego, bryłka stopu miedzi, przedmiot żelazny, naczynia ceramiczne		70/80 n.e. - 160/170 n.e.
	M ; K	22-35; 22-35	fragment fibuli ze stopu miedzi, nóż żelazny, haczyk do wrzeciona, przeszliki gliniane, astragal, naczynia ceramiczne		1 n.e. - 80 n.e.
	M	35-55	fibula M-a, fibula M lub N, fibula A.68b, grot żelazny, grot żelazny, grot żelazny, umbo żelazne, nit żelazne umba, nóż żelazny, nóż żelazny, nóż sierpikowaty, krzesiwo, kółka żelazne, przeszlik gliniany, szczypczyki żelazne, krzesak, naczynia ceramiczne		60 p.n.e. - 80 n.e.
		3-4	nóż żelazny, przedmiot żelazny, naczynia ceramiczne		70/80 n.e. - 160/170 n.e.
	K	28-32	fibula M lub N, żelazna brzytwa, krzesiwo, przeszlik gliniany, naczynia ceramiczne		60 p.n.e. - pocz. I w. n.e.
	M	35-55	żelazne okucia, krzesiwo, krzesak, szkło, przedmiot ze stopu miedzi, naczynia ceramiczne		1 n.e. - 80 n.e.
	K?	35-55	fragment sprężynki fibuli ze stopu miedzi, przeszliki gliniane, krzesak, naczynia ceramiczne		1 n.e. - 80 n.e.
	K?	35-55	fragment sprężynki od fibuli ze stopu miedzi, naczynia ceramiczne		70/80 n.e. - 160/170 n.e.
	M	22-35	nóż żelazny z bruzdami, krzesiwo, przeszlik gliniany, grzebień z poroża jelenia, klucz żelazny, sprężynka zamka skrzyneczki, naczynia ceramiczne		70/80 n.e. - 160/170 n.e.

	stanowisko	nr grobu	gatunek ptaka		doprecyzowanie	rodzaj grobu
17	Łęgonice Małe stan. II	54	kura domowa			popielnicowy
18	Łęgonice Małe stan. II	55	kura domowa	cyranka		popielnicowy
19	Wymysłowo	207	B.O		ostroga	jamowy
20	Siemiechów stan. 2	2	kura domowa			jamowy
21	Siemiechów stan. 2	6	kura domowa			popielnicowy
22	Siemiechów stan. 2	14	kura domowa			popielnicowy
23	Siemiechów stan. 2	16	kura domowa			jamowy
24	Siemiechów stan. 2	26	kura domowa			popielnicowy
25	Siemiechów stan. 2	35	kura domowa			popielnicowy
26	Siemiechów stan. 2	37	gęś			popielnicowy
27	Siemiechów stan. 2	43	kura domowa			popielnicowy
28	Siemiechów stan. 2	44/2	kura domowa			popielnicowy
29	Siemiechów stan. 2	56	kura domowa			jamowy
30	Siemiechów stan. 2	61	kura domowa			popielnicowy
31	Karczyn/Witowy stan. 21/22	177	B.O	gęś		inhumacyjny

pleć	wiek	wyposażenie grobowe	szczątki psa lub konia	datowanie
M	35-55	sprzączka żelazna, żelazna klamra do pasa, żelazny grot, żelazny grot, umbo żelazne, nóż żelazny, kółko z drutu żelaznego, naczynia ceramiczne		1 n.e. - 80 n.e.
M	35-55	sprzączka żelazna, umbo żelazne, grot żelazny, grot żelazny, nożyk żelazny, nożyce żelazne, trzpień żelazny z dwoma hakami, drut żelazny, naczynia ceramiczne		70/80 n.e. - 160/170 n.e.
		naczynia ceramiczne, grot oszczepu, nóż prosty, szydło/krzesiowo żelazne, okucie, żelazna sprzączka, ułamek krzesiwa, nit żelazny, zapinka żelazna, oprawka z poroża, oselka, krzesak		60 p.n.e. - 80 n.e.
M?	22-35	naczynia ceramiczne, przedmiot żelazny		60 p.n.e. - pocz. I w. n.e.
M?	22-35	naczynia ceramiczne, grot oszczepu, nożyce żelazne, nóż żelazny, igła żelazna, haczyk do wędkii,		70/80 n.e. - 160/170 n.e.
M	25-35	naczynia ceramiczne, grzebień kościany, krzesiwo żelazne, nóż żelazny, nożyce żelazne, grot,		70/80 n.e. - 160/170 n.e.
M?	22-35	naczynia ceramiczne, fibula typ. C-Kostrzewski, nóż żelazny, grot żelazny		120 p.n.e. - 60 p.n.e.
K?	22-35	naczynia ceramiczne, fibula gr. IV, fibula gr. IV, zapinka brązowa, szpila kościana, paciorek szklany, żelazne okucie zamka skrzyni, żelazna sprężyna zamka, klucz żelazny, kółka żelazne, nóż żelazny, igła brązowa, przęślik gliniany		40 n.e. - 80 n.e.
K	30-40	naczynia ceramiczne, nóż żelazny, kółka żelazne, igła żelazna, przęślik gliniany		70/80 n.e. - 160/170 n.e.
K	40-50	naczynia ceramiczne, fibula brązowa gr. IV, żelazne okucie zamka skrzyni, żelazna sprężyna zamka, klucz żelazny, żelazne okucie taśmowate, dwa kółka żelazne, nit żelazny, nóż żelazny, igła żelazna,		40 n.e. - 80 n.e.
K	25-30	naczynia ceramiczne, nóż żelazny, grzebień kościany, przęślik gliniany, haczyk do wrzeciona		70/80 n.e. - 160/170 n.e.
				1 n.e. - 160/170 n.e.
		naczynia ceramiczne, fibula brązowa gr. IV 68		40 n.e. - 80 n.e.
	4-5	naczynie ceramiczne, fibula grupy III seria A		40 n.e. - 80 n.e.
	22-35	brązowy klucz, paciorek ceramiczny, nożyk brązowy, naczynia ceramiczne, blaszka brązowa, gwoździak brązowy		40 n.e. - 120/130 n.e.

	stanowisko	nr grobu	gatunek ptaka		doprecyzowanie	rodzaj grobu
32	Karczyn/Witowy stan. 21/22	192	B.O	gęś		inhumacyjny
33	Karczyn/Witowy stan. 21/22	356	kura domowa			jamowy
34	Nadkole 2	1	kura domowa			jamowy
35	Nadkole 2	4	gęś			popielnicowy
36	Nadkole 2	5	kura domowa			popielnicowy
37	Nadkole 2	9	kura domowa			popielnicowy
38	Nadkole 2	11	kura domowa			popielnicowy
39	Nadkole 2	12	kura domowa			popielnicowy
40	Nadkole 2	23	kura domowa			popielnicowy
41	Nadkole 2	24	żuraw			popielnicowy
42	Nadkole 2	26	kura domowa			popielnicowy
43	Nadkole 2	27	kura domowa			popielnicowy
44	Nadkole 2	29	kura domowa			popielnicowy
45	Nadkole 2	31	kura domowa			popielnicowy

	pleć	wiek	wyposażenie grobowe	szczątki psa lub konia	datowanie
		14-22	fibula A75, fragment fibuli brązowej, fragment sprężynki brązowej, paciorki szklane, paciorki bursztynowe, brązowe okucie pasa, brązowe okucie końca pasa, brązowe okucia pasa, kółka brązowe, nożyk brązowy, brązowa sprężynka zamka szkatułki, okucie brązowe z nitami, gwoździak brązowy, naczynia ceramiczne		40 n.e. - 120/130 n.e.
	M	22-35	szpila kościana, fragment belemnita, fragment przedmiotu brązowego		
	K	40-45	naczynia ceramiczne, grzebień z poroża jelenia, paciorek szklany, szpila kościana		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K	35-40	naczynia ceramiczne, fibula A.75/77, umbo żelazne, imacz do tarczy brązowy, okucia brązów tarczy brązowe, grot żelazny, oselka, nóż żelazny, żelazna sprzączka		70/80 n.e. - 120/130 n.e.
		1. 35-40 ; 2. 3	naczynia ceramiczne, żelazna fibula A.V seri 10, żelazna sprzączka, żelazne umbo, grot żelazny, grot żelazny, żelazne nity		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K	20-30	naczynia ceramiczne, fibula A.II/IV, fragment brązowej fibuli, fibula A.78/79, przeszłik gliniany		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	1.K ; 2. -	1. 35-40 ; 5-6	naczynia ceramiczne, okucie żelazne skrzynki, żelazny sprężyna zamka, żelazne okucie skrzynki, brązowa fibula A.II/IV, przeszłik gliniany,		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		2-3	naczynia ceramiczne, przeszłik gliniany, fibula trąbkowa war. 5		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	1. K ; 2. -	1. 25-30 ; 2. 2-3	naczynia ceramiczne, szpila żelazna, krzesiwo, żelazne okucie skrzyni, żelazny element zamka skrzyni, klucz żelazny zdobiony, żelazna sprzączka zdobiona srebrem, nóż żelazny, haczyk do wrzeciona, przeszłiki gliniane, paciorki szklane		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K	35-40	naczynia ceramiczne, fibula A.60-61, bransolety brązowe, żelazne okucie pasa, przeszłik gliniany		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	1. M ; 2. -	1. 40-45 ; 2. 3	naczynia ceramiczne, srebrna klamerak esowata, fibula A. II/IV, fibula brązowa, fibula oczkowa serii pruskiej, przeszłik gliniany, żelazny fragment zamka skrzyni, żelazne okucie skrzyni		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		0-6	naczynia, fibula A.109-110, fragment brązowej fibuli		70/80 n.e. - 120/130 n.e.
	M	35-45	naczynia ceramiczne, umbo żelazne, grot żelazny, grot żelazny, imacz żelazny, stopione szkło		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		3	naczynia ceramiczne, fibula A.75/77		70/80 n.e. - 120/130 n.e.

	stanowisko	nr grobu	gatunek ptaka		doprecyzowanie	rodzaj grobu
46	Nadkole 2	36	kura domowa			popielnicowy
47	Nadkole 2	37	kura domowa			popielnicowy
48	Nadkole 2	43	B.O			popielnicowy
48	Nadkole 2	43	B.O			jamowy
49	Nadkole 2	44B	gęś	gęś		popielnicowy
50	Nadkole 2	46	kura domowa		kogut	popielnicowy
51	Nadkole 2	47	gęś	żuraw		popielnicowy
52	Nadkole 2	49	kura domowa			popielnicowy
53	Nadkole 2	50	kura domowa	gęś		popielnicowy
54	Nadkole 2	57	kura domowa			popielnicowy
55	Nadkole 2	59	kura domowa			popielnicowy
56	Nadkole 2	72	kura domowa			popielnicowy
57	Nadkole 2	74	kura domowa			popielnicowy

	pleć	wiek	wyposażenie grobowe	szczątki psa lub konia	datowanie
	K	35-45	naczynia ceramiczne, brązowa fibula serii pruskiej, fibula A.39, fragment brązowej fibuli, żelazna sprzączka, okucie żelazne zamkna skrzyni, klucz żelazny, żelazny zamek skrzyni, bransoleta brązowa		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		0-6	naczynia ceramiczne		
	1. M	1. 20-30	naczynia ceramiczne, igła żelazna, żelazna sprzączka do pasa, brązowe okucie przedmiotu, żelazny uchwyt zamknięcia skrzyni, paciorki szklane		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	2. dziec-ko	2. 0-6	fibula A.132, umbo żelazne, imacz żelazny, grot żelazny grot żelazny, grzebień z poroża		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K?	17-25	naczynia ceramiczne, grzebień z poroża, sprzączka żelazna, fragment brązowej fibuli, złoty wisorek gruszkowaty, wisorek wiaderkowaty, szpila z poroża, hetka z poroża, nóż żelazny, nóż żelazny, krzesiwo żelazne, przęśliki gliniane, stopione paciorki szklane	konia	120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	M	40-50	naczynia ceramiczne, umbo żelazne, imacz żelazny, grot żelazny, grot żelazny, sprzączka żelazna, żelazna kalamerka esowata,		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K	50-60	naczynia ceramiczne, fibula A. 78/79, sprzączka żelazna, żelazne okucie zamka skrzyni, żelazny zamek skrzyni, żelazne okucie skrzyni, przęślik gliniany, krzesaki, fibula A.II/IV		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	dziec-ko		naczynia ceramiczne, fibula A.148, żelazny tok włóczni, nóż żelazny, sprzączka żelazna, brązowa sprzączka, brązowe okucia pasa, żelazne okucia pasa,		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		14-22	naczynia ceramiczne, grzebień z poroża, przęślik gliniany, paciorki szklane, pierścionek brązowy		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	M?	30-40	naczynia ceramiczne, fragment brązowej fibuli serii pruskiej, żelazna brzytwa, sprzączka żelazna, okucie pasa żelazne, krzesaki		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		35-55	naczynia ceramiczne, fibula A.61, brązowa bransoleta, żelazne okucie zamka skrzyni, żelazny element zamka skrzyni, przęślik gliniany, stopione szkło		70/80 n.e. - 120/130 n.e.
		4-5	naczynia ceramiczne, stopione szkło		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		4-5	naczynia ceramiczne, fibula A.60, brązowy spiralny paciorek, przęślik gliniany, stopione szkło		120/130 n.e. - 160/170 n.e.

	stanowisko	nr grobu	gatunek ptaka		doprecyzowanie	rodzaj grobu
58	Nadkole 2	75	kura domowa			popielnicowy
59	Nadkole 2	81	kura domowa			popielnicowy
60	Nadkole 2	83	kura domowa			popielnicowy
61	Nadkole 2	88	kura domowa			popielnicowy
62	Nadkole 2	93	kura domowa		kogut	popielnicowy
63	Nadkole 2	94	kura domowa			popielnicowy
64	Nadkole 2	107	kura domowa			popielnicowy
65	Nadkole 2	108	B.O			popielnicowy
66	Nadkole 2	112	B.O			jamowy
67	Nadkole 2	113	kura domowa			popielnicowy
68	Nadkole 2	115	kura domowa			jamowy
69	Nadkole 2	116A	kura domowa			popielnicowy
70	Nadkole 2	116B	kura domowa			popielnicowy
71	Nadkole 2	117	kura domowa			jamowy
72	Nadkole 2	119A	gęś			popielnicowy
73	Nadkole 2	119B	kura domowa	gęś		popielnicowy

	pleć	wiek	wyposażenie grobowe	szczątki psa lub konia	datowanie
		25-35	naczynia ceramiczne, umbo żelazne, imacz żelazny, żelazne okucie tarczy, grot żelazny, grot żelazny, grzebień z poroża, stopione szkło		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		0-6	naczynia ceramiczne, brązowe spiralna paciorki		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		7-18 miesięcy	naczynia ceramiczne, brązowe fibule emaliowane, paciorek szklany, przęślik gliniany		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K	28-32	naczynia ceramiczne, fibula brązowa A.109-110, fibula A.39, fragment brązowej fibuli, żelazne okucie zamka skrzyni, żelazny klucz, krzesak, brązowa igła, przęślik gliniany, żelazne okucia pasa, grzebień z poroża		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	M	40-45	naczynia ceramiczne, grot żelazny, grot żelazny,		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K?	35-45	naczynia ceramiczne, żelazne okucie zamka skrzyni, fibula brązowa A.60-61, igła brązowa, stopione paciorki szklane		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		4-5	naczynia ceramiczne, brązowa fibula trąbkowa typ 5,		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	M?	50-60	naczynia ceramiczne, fibula A.120, umbo żelazne, imacz żelazny, grot żelazny, grot żelazny	konia	120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	1. K ; 2. -	1. 40-50 ; 2. 2	naczynie ceramiczne, fibula A.120, igła żelazna, haczyk do wrzeciona, przęślik gliniany, sprzączka żelazna, okucie pasa żelazne, grzebień z poroża		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K	35-55	naczynia ceramiczne, fibula A.38-39, fibula A.60, fibula A.60, bransoletka brązowa, brązowa klamra esowata, szpila brązowa, sprzączka żelazna, żelazne okucie zamka skrzyni, żelazny zamek skrzyni, żelazny klucz, żelazne okucie skrzyni, przęślik gliniany, krzesiwo, igła brązowa, paciorki szklane		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		0-6	naczynia ceramiczne, stopiony brąz		
	K	30-40	naczynia ceramiczne		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	1. - ; 2. K	1. 0-6 ; 2. 16-22	naczynia ceramiczne		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K	30	naczynie ceramiczne, fibula brązowa		70/80 n.e. - 160/170 n.e.
		0-6	przęślik gliniany	konia	120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K	22-35	naczynia ceramiczne, żelazny zamek skrzyni, żelazne okucie, grzebień z poroża, szpila kościanna, stopiony brąz		70/80 n.e. - 160/170 n.e.

	stanowisko	nr grobu	gatunek ptaka		doprecyzowanie	rodzaj grobu
74	Nadkole 2	121	kura domowa			jamowy
75	Nadkole 2	124/II	kura domowa			popielnicowy
76	Nadkole 2	124/III	kura domowa			popielnicowy
77	Nadkole 2	126	kura domowa			popielnicowy
78	Nadkole 2	129	kura domowa			jamowy
79	Nadkole 2	131	kura domowa			jamowy
80	Nadkole 2	132	kura domowa			popielnicowy
81	Nadkole 2	139	B.O			jamowy
82	Nadkole 2	140	kura domowa			popielnicowy
83	Nadkole 2	142	kura domowa			popielnicowy
84	Nadkole 2	143	kura domowa			popielnicowy
85	Krupice	5	kura domowa			popielnicowy
86	Krupice	62	kura domowa			popielnicowy
87	Krupice	157	kura domowa			jamowy
88	Krupice	187	kura domowa			jamowy
89	Krupice	176B	kura domowa			jamowy
90	Krupice	185	kura domowa			jamowy

	pleć	wiek	wyposażenie grobowe	szczątki psa lub konia	datowanie
	K	22-35	naczynie ceramiczne, złoty wisorek, fibula A.93, fibula A.93, sprzączka żelazna, grzebień z poroża, żelazny zamek skrzyni, nóż żelazny, przęśliki gliniane, stopione srebro, stopione paciorki szklane		70/80 n.e. - 160/170 n.e.
	K	35-55	naczynia ceramiczne, fibula A.II/IV, fibula A.II. IV, fibula A.61, klucz żelazny, przęślik gliniany, igła brązowa, pierścionek brązowy		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		6-8	naczynie ceramiczne		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	M	35-55	naczynia ceramiczne, grzebień z poroża, sprzączka żelazna, żelazne okucie pasa, umbo żelazne, grot żelazny, grot żelazny, osełka, krzesak,	psa	120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K?	22-35	naczynie ceramiczne, grzebień z poroża, stopione paciorki szklane		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K?	30	naczynia ceramiczne, bransoleta brązowa, bransoleta brązowa, paciorek kamienny	psa	120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		6-8	naczynia ceramiczne, fibula brązowa serii pruskiej, osełka		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K	22-35	naczynia ceramiczne, fibula brązowa trąbkowata typ 5, nóż żelazny, przęślik gliniany		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K	25-35	naczynia ceramiczne, fibula brązowa serii pruskiej, przęślik gliniany		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
	K	22-35	naczynia ceramiczne, fibula brązowa A.77, fibula brązowa, grzebień z poroża, brązowy haczyk do wrzeciona, przęślik gliniany, wisorek wiaderkowaty, stopione paciorki szklane, łańcuszek żelazny, zawieszka brązowa w kształcie krzyża		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		0-6	naczynie ceramiczne, fibula brązowa, igła brązowa		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
		30-40	naczynia ceramiczne, fibula A.III-61, fibula A.III, bransolera brązowa, brązowe okucie pasa, nit żelazny, przęślik gliniany		70/80 n.e. - 120/130 n.e.
	K	25-35	naczynia ceramiczne, fibula brązowa A.III-53, fibula brązowa A.III, przęślik gliniany		1 n.e. - 120/130 n.e.
		30	naczynia ceramiczne, igła brązowa, fibula żelazna A.V-148/149, sprzączka żelazna, przęślik gliniany		120/130 n.e. - 160/170 n.e.
			naczynia ceramiczne, nóż żelazny,		120 p.n.e. - pocz. I w. n.e.
			naczynia ceramiczne		60 p.n.e. - pocz. I w. n.e.
			naczynie ceramiczne		60 p.n.e. - 80 n.e.

	stanowisko	nr grobu	gatunek ptaka		doprecyzowanie	rodzaj grobu
91	Krupice	235	kura domowa			jamowy
92	Krupice	248	kura domowa			jamowy
93	Krupice	272	kura domowa			jamowy
94	Krupice	277	kura domowa			popielnicowy
95	Krupice	295	kura domowa			jamowy
96	Krupice	328	kura domowa			popielnicowy
97	Krupice	164	gęś	kura domowa		popielnicowy



Ryc. 1. Gatunki ptaków znajdujące się w grobach. Prompt autor realizacja Nano Banana Pro

	płeć	wiek	wyposażenie grobowe	szczątki psa lub konia	datowanie
			naczynie ceramiczne		
	K	20-25	naczynia ceramiczne, fibula brązowa, okucia brązowe		1 n.e. - 160/170 n.e.
			naczynia ceramiczne		1 n.e. - 160/170 n.e.
	M	55-65	naczynia ceramiczne, stopiony brąz		70/80 n.e. - 160/170 n.e.
			naczynia ceramiczne, fibula A.III, żelazna klamra/skuwka		70/80 n.e. - 120/130 n.e.
	M	28-32	naczynia ceramiczne, fibula brązowa A.III, fibula brązowa, brązowe okucia pasa, brązowe okucie, brązowe okucie, sprzączka żelazna, nóż żelazny		70/80 n.e. - 120/130 n.e.
		5-8	naczynia ceramiczne, bransoleta brązowa, fibula A.V-148, okucia brązowe, okucia żelazne, przęśliki gliniane		120/130 n.e. - 160/170 n.e.



Ryc. 2. Wizualizacja symboliki gęsi w ogólnoeuroazjatyckim kompleksie kulturowym. Prompt autor realizacja Nano Banana Pro



PODSUMOWANIE

Ptaki w grobach pełniły ważną rolę rytualno-magiczną. Na podstawie zebranych danych statystycznych stwierdzić można, że zmarli, którym darowano ptaka na ostatnią podróż, byli wyposażani w podobne zbiory artefaktów: naczynia ceramiczne, fibule, przęśliki gliniane (rzadko u mężczyzn), noże żelazne (istotny związek z gęsią) oraz groty włócznie i oszczepów.

Ciekawy jest fakt, że haczyki do wrzecion oraz brązowe bransolety wzajemnie się wykluczają (nie współwystępują w tych samych zespołach grobowych). Haczyki znajdowano w grobach kobiet, które osiągnęły mniej więcej 25 rok życia, w bransolety natomiast wyposażane były zmarłe powyżej 35 lat. Jest to o tyle ciekawe, że mamy tu zależność w postaci złożenia w ofierze ptaka, wyróżnika przynależności do jakiejś grupy o wyższym statusie społecznym, i zestawu do przedzenia. Można pokusić się o stwierdzenie, że mamy oto przykład wyróżnika stopnia wtajemniczenia tkaczek w inwentarzu grobowym⁴⁰.

Nawiązując do zarysowanej we wstępie problematyki wierzeń germańskich, dostrzegamy tu kolejną istotną różnicę. Podczas gdy w pochówkach skandynawskich (duńskich) szczątki gęsi towarzyszyły zazwyczaj wojownikom, w kulturze przeworskiej stanowią one atrybut kobiecy. Choć dla tego okresu brakuje źródeł pisanych, które mogłyby bezpośrednio wesprzeć stawiane tezy, pewien schemat – objawiający się obecnością gęsi w grobach kobiet o wysokim statusie społecznym, wyposażonych m.in. w przybory tkackie – można interpretować przez pryzmat późniejszej mitologii germańskiej. Gęś domową wiąże się z boginią Frigg (opiekunką ogniska domowego i przeznaczenia), natomiast dziką – z Walkiriami⁴¹. Ptak ten miał silny ładunek symboliczny; nie tylko korelował z bóstwami przedającymi nici losu, lecz ze względu na swoją naturę (zdolność poruszania się na lądzie, w wodzie i w powietrzu) postrzegany był jako istotna mediacyjna – „podróżnik” między światami. Fakt ten dodatkowo podkreślał rangę zmarłej

Niniejszy artykuł jest jedynie przyczynkiem do dalszych rozważań na temat religii i kosmologii w kulturze przeworskiej. Zebrane dane są wyjściowe oraz mało reprezentatywne, a wyniki analiz na obecnym etapie pozwalają raczej na stawianie pytań niż potwierdzanie tez. Należy jednak zdecydowanie podkreślić, że przedłożony tekst zwraca uwagę na problematykę, która powinna zostać szerzej rozpoznana.

PRZYPISY

- 1 Młodszy okres przedrzymski i okres rzymski na ziemiach polskich obejmują czas od ok. 250 r. p.n.e. do 375 r. n.e.
- 2 T. Oestigaard, *Cremating corpses – Destroying, Defying or Deifying Death?*, w: K.V. Hackwitz., R. Peyroteo-Stjerna (ed.), *Ancient Death Ways. Proceedings of the workshop on archaeology and mortuary practices*, Uppsala, May 2013. OPIA 59: 65-83, Uppsala University, s. 66.
- 3 T. Oestigaard, *Cremating corpses...*, s. 69.
- 4 D. Martin, *On the Cultural Ecology of Sky Burial on the Himalayan Paleau*, "From EAST and WEST", 1996, Vol. 46 No. 3-4, s. 353-370.
- 5 M. Frankiewicz, *Regionality within the cremation grave groups of the Late Iron Age in northern and eastern Central Europe (Przeworsk culture)*, Berlin 2022, nieopublikowany doktorat, s. 159.
- 6 P. Dulęba i in., *A Przeworsk culture inhumation burial from Siechnice (Lower Silesia) and the question of biritualism in the Pre-Roman Iron Age*, "Archäologisches Korrespondenzblatt", 2018, Vol. 48, No 3, s. 351-375; M. Jedulak, *Pochówki szkieletowe kultury przeworskiej w młodszy okresie przedrzymskim i wczesnym okresie rzymskim*, Gdańsk 2014, nieopublikowane praca licencjacka.
- 7 T. Oestigaard, *Cremating corpses – Destroying, Defying or Deifying Death?*, s. 71.
- 8 Tamże.
- 9 A. Błazejewski, *Obrządek pogrzebowy kultury przeworskiej na Śląsku*, Wrocław 1998, s. 32.
- 10 T. Węgrzynowicz, *Szczątki zwierzęce jako dary grobowe*, Warszawa 1982, s. 204–206.
- 11 A. Szarek, *Mity i wierzenia grobowe plemion germańskich od okresu wpływów rzymskich do początku czasów wikingów*, Kraków 2018, s. 55.
- 12 Publiusz Corneliusz Tacyt, *Germania*, rozdział 27; tłumaczenie za <https://topostext.org/work/676> (j. angielski), z j. angielskiego na j. polski – tłumaczenie własne M.F.
- 13 Jw.
- 14 M. Aldhouse-Green, *Formal religion*, in: *The Oxford Handbook of the European Iron Age*, red. C. Haselgrove, K. Rebay-Salisbury, P. S. Wells, Oxford 2018, s. 6-7.
- 15 Publiusz Corneliusz Tacyt, *Germania*, rozdział 40; tłumaczenie za <https://topostext.org/work/676> (j. angielski), z j. angielskiego na j. polski – tłumaczenie własne M.F.
- 16 M. Aldhouse-Green, *Formal religion*, s. 2.
- 17 E. Iregren, *Why animal bones in human graves, an attempt to interpret animals present in Iron age cremations in Sweden*, in: *Cremation Studies in Archaeology*, ed. E. Smits, E. Iregren, A. G. Drusini, Padova 1997, s. 16.
- 18 A. Kempisty, *Obrządek pogrzebowy*, „Światowit”, 1996, t. 26, s. 151.
- 19 M. Waida, *Birds*, in: *Encyclopaedia of Religion*, red. L. Jones, Detroit 2005, s. 947.
- 20 Procopius *History of the wars*, 8.20.11, <https://topostext.org/work/666> (j. angielski), z j. angielskiego na j. polski – tłumaczenie własne M.F.
- 21 E. Pásztor, *Comments on bird symbolism of the Bronze Age Carpathian Basin and its possible relation to shamanism*, w: *Archaeological Approaches to Shamanism*, ed. D. Gheorghiu i in., Cambridge 2017, s. 194-198.
- 22 Tamże, s. 195.
- 23 Dla przypomnienia: kultura przeworska to Germanie, przynajmniej do chwili publikacji tego artykułu, a kolejne szerokie badania DNA mogą zmienić nasze postrzeganie tematu.
- 24 R.A. Mason, *When Helga Was a Swan. Tracing the Waterbird as a Religious Concept in Pre-Christian Nordic Culture*, Reykjavik 2023, s. 147.
- 25 E.A. Armstrong, *The Symbolism of the Swan and the Goose*, "Folklore" 1944, 55, no. 2, p. 54-58, cyt. za: R.A. Mason, *When Helga Was a Swan...*, s. 147.
- 26 Tamże, s. 148.
- 27 Tamże.

- 28 Tamże.
- 29 K. Dąbrowski, *Cmentarzysko z okresu późnolateńskiego w Zagorzynie*, „Sprawozdania Archeologiczne”, 1970, t. 22, s. 331-397; J. Rudzińska-Nowak, J. Zagórska-Telega, *Uwagi na temat obrządku pogrzebowego w Opatowie*, „Acta Universitatis Lodziensis”, 2007, z. 25, s. 267-283; B. Kuźniak, *Szczątki zwierzęce z wybranych cmentarzysk strefy wschodniej kultury przeworskiej*, „Studia i Materiały Archeologiczne”, 2009, t. 14, s. 75-92.
- 30 A. B. Gotfredsen, *The role of birds as grave gifts in richly furnished Roman Iron Age inhumation graves c. 1-375 AD, eastern Denmark*, „Anthropozoologica”, 2013, Vol. 48, Iss. 2, 2013, s. 364.
- 31 Przez nie rozumiemy gatunki, które nie były hodowane przez społeczeństwa, lecz celowo upolowane lub zakupione, by podkreślić status posiadacza.
- 32 E. Iregren, *Why animal bones in human graves*, s. 16.
- 33 J. Rudzińska-Nowak, J. Zagórska-Telega, *Uwagi na temat obrządku...*, s. 267-283
- 34 A.B. Gotfredsen, *The role of birds...*, s. 367.
- 35 Tamże, s. 368.
- 36 E. Iregren, *Why animal bones...*, s. 17.
- 37 Stanowiska zostały wybrane pod kątem opracowania materiału zawierające analizy antropologiczne i archeozoologiczne plus dane kontrolne z terenów Kujaw i Wielkopolski; J. Andrzejowski, *Ndkole 2, A Cemetery of the Przeworsk Culture in Eastern Poland*, Kraków 1998; J. Bednarczyk, A. Romańska, *Karczyn/Witowy stan. 21/22. Birytualne cmentarzysko kultury przeworskiej z Kujaw*, Poznań-Inowrocław 2015; K. Dąbrowski, *Cmentarzysko z okresu późnolateńskiego z Zagorzynie, pow. Kalisz*, „Sprawozdania Archeologiczne”, 1970, t. 22, s. 331-397; J. Jaskanis, *Krupice. Ein Gräberfeld der Przeworsk- und Wielbark-Kultur in Ostpolen*, Warszawa 2005; S. Jasnosz, *Cmentarzysko z okresu późno-lateńskiego i rzymskiego w Wymysłowie, pow. Gostyń*, „Fontes Archaeologici Posnanienses”, 1951, vol. 2, s. 1-283; M. Kordowska, K. Kowalska, *Łęgonice Małe, stan. II. Cmentarzysko kultury przeworskiej nad Doliną Pilicą*, Warszawa 2018; M. Jażdżewska, W. Siciński, *Siemiechów stan. 2, woj. łódzkie. Cmentarzysko i osada kultury przeworskiej*, Łódź 2017.
- 38 Rycina została sporządzona przez model Nano Banana Pro według prompta o naszkicowanie w okręgu gatunków ptaków wymienionych w niniejszym artykule.
- 39 A. B. Gotfredsen, *The role of birds...*, s. 364.
- 40 Więcej na ten temat w niniejszym tomie w artykule Marty Krzyżanowskiej.
- 41 *Things, Signs, and their Meanings: a Dictionary of Heathen Symbols*, red. K. Gundarsson, B. Waggoner, The Troth 2010, s. 18.



Małgorzata Piłaszewicz

MIĘDZY ZIELEM, DRZEWEM A ZAKŁĘCIEM: ROŚLINY NA POGRANICZU NAUKI I MAGII

WSTĘP

Rośliny od zawsze towarzyszyły człowiekowi. Wraz z rozwojem osadnictwa i rolnictwa stały się nie tylko źródłem pożywienia, lecz także leków, barwników, materiałów budowlanych oraz narzędzi.

We wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich wiedza o roślinach oscylowała pomiędzy praktycznym doświadczeniem a sferą magii i wierzeń. Rośliny zielne postrzegano nie tylko jako elementy przyrody, lecz również jako nośniki mocy, która miała chronić przed chorobami, złymi duchami i różnego rodzaju niebezpieczeństwami.

Od najdawniejszych czasów człowiek obserwował świat flory, szukając w nim zarówno pożywienia, jak i środków o właściwościach leczniczych, barwiących czy magicznych. W tradycji ludowej wiele gatunków obrosło aurą tajemniczości; jedne budziły lęk jako trujące bądź „zakłète”, inne zaś zyskiwały opinię roślin ochronnych. Współczesna nauka coraz częściej potwierdza ich cenne właściwości odkrywając w nich substancje biologicznie czynne oraz barwiące związki chemiczne.

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie, w jaki sposób rośliny funkcjonowały na pograniczu nauki i magii – wykorzystywane w ziołolecznictwie i barwiarstwie, a jednocześnie uznawane za nośniki nadprzyrodzonych mocy.

WYBRANE ROŚLINY W PRZESĄDACH I MAGII LUDOWEJ

Rośliny w kulturze ludowej pełniły rolę niezwykle ważnych symboli, które miały chronić ludzi, domy i pola przed złymi mocami, chorobami czy innym nieszczęściem. Wierzono, że niektóre rośliny posiadają szczególne właściwości ochronne, a ich obecność w domu lub noszenie przy sobie działa jak amulet. Tradycje te przekazywane były z pokolenia na pokolenie, często w formie przesądów, wierzeń i rytuałów, łącząc praktyczną znajomość natury z magią i sacrum. W poszczególnych regionach wykorzystywano różne rośliny oraz stosowano odmienne sposoby ich użycia: od wieszania w domu, przez noszenie przy sobie w woreczkach ochronnych, aż po palenie w celu oczyszczenia przestrzeni z negatywnej energii.



Ryc. 1. Czosnek. rys. M. Piłaszewicz

Najbardziej znaną rośliną leczniczą, którą można znaleźć w niemal każdej kuchni, jest **czosnek**. Od wieków zajmuje on ważne miejsce zarówno w medycynie ludowej, jak i w wierzeniach różnych kultur. Czosnek bywa uważany za niezwykle skuteczną roślinę apotropieczną, czyli taką, która ma moc odpędzania czarownic, zmór oraz innych złych sił. Bywało, że pełnił rolę amuletu ochronnego. W różnych częściach kraju przypisywano mu odmienne zadania: na Mazowszu miał bronić przed czarami, w Wielkopolsce przed urokami, a w okolicach Hrubieszowa pomagać w zachowaniu właściwego kierunku w podróży. Wierzono

również, że powieszenie główek czosnku na drzewach owocowych odstrasza ptaki i chroni dojrzewające owoce przed zniszczeniem. Zwyczaj ten był szczególnie żywy na Kielecczyźnie, gdzie czosnek umieszczano na gałęziach jako naturalnego „strażnika” sadu. Z kolei noszenie przez człowieka czosnku przy sobie miało chronić przed kradzieżą. Za wyjątkowo silny amulet uważano ten, który wyrósł w głowie węża zabitego na wiosnę.

Czosnek towarzyszył ludziom w wielu obrzędach rodzinnych. W niektórych regionach uważano, że osoba niosąca dziecko do chrztu powinna mieć przy sobie ząbek czosnku, aby malucha nie dosięgły uroki. Również panna młoda opuszczająca rodzinne strony wkładała czosnek we włosy, wierząc, że dzięki temu uniknie złych wpływów na nowej drodze życia.

Jego zastosowania zdrowotne były równie szerokie. Leczenie czosnkiem pojawia się nawet w polskich recepturach z XVIII wieku. Wierzenia ludowe podpowiadały z kolei, że nacieranie zębów czosnkiem podczas Wigilii Bożego Narodzenia wzmacnia je na cały rok. Na ból zęba przykładano czosnek roznieciony i mieszany z różnymi dodatkami, takimi jak

pieprz, siarka czy proch, a w niektórych domach po prostu smarowano nim okolice ucha lub dziąsła. Niekiedy rozcierano go z octem, wierząc, że takie połączenie przynosi szybszą ulgę w cierpieniu. Podobne metody stosowano również u zwierząt gospodarskich.

Czosnek najbardziej znany był jednak jako środek przeciw robakom u dzieci. W wielu regionach maluchom zakładano na szyję sznureczek z ząbkami tego warzywa, często w określonej liczbie, aby miały mocniejsze działanie. Czasem podawano czosnek w potrawach lub wywarach, na przykład gotowany z ćwikłą. Gdy podejrzewano, że glisty próbują wydostać się przez gardło, przyprawą nacierano dziecku okolice nosa. W innych wsiach zalecano jedzenie jej na czczo, aby skutecznie oczyścić organizm z robaków.

Czosnek stosowano również jako naturalną ochronę przed ciężkimi chorobami, w tym przed cholerą. W czasie epidemii jedzono go regularnie, noszono w małych woreczkach przy ciele, a także nacierano nim ręce i nogi, wierząc, że w ten sposób choroba nie będzie w stanie się „przyczepić”. Tego rodzaju praktyki były szczególnie rozpowszechnione wśród Górali podhalańskich, którzy darzyli czosnek wyjątkowym zaufaniem i traktowali go jako jeden z najskuteczniejszych środków ochronnych.



Ryc. 2. Bylica Pospolita. rys. M. Piłaszewicz

Podobną rolę pełniła w wierzeniach ludowych **bylica pospolita**, uznawana za roślinę o wyjątkowej sile oddziaływania. Przypisywano jej zdolność oczyszczania domostwa z negatywnych wpływów i odpędzania tego, co mogło zagrażać ludziom lub ich dobytkowi. Od dawna wierzono, że dym z palonej bylicy ma moc wypędzania złych duchów i „wszelkiego diabła” z domu, a rozwieszenie jej w izbie lub nad wejściem chroni przed czarami oraz niekorzystną energią. W wielu regionach, zwłaszcza w Małopolsce i na Kielecczyźnie, istniał zwyczaj zbierania bylicy w wigilię św. Jana. Umieszczano ją wtedy w czterech narożnikach domu, a także nad drzwiami, aby przez cały rok strzegła domowników

przed chorobami. Wierzono też, że bylica zebrana przed świtem może odebrać czarownicom moc szkodenia ludziom i zwierzętom, dlatego często wtykano ją w strzechę, wplataną między sztachety płotów lub umieszczano na dachu zagrody.

Bylica miała również ogromne znaczenie w ludowym leczeniu. Uważano ją za zioło o szczególnych właściwościach, nie tylko wzmacniających, ale wręcz cudotwórczych. Z jej pomocą leczono dolegliwości żołądkowe i inne bóle brzucha. Szczególne miejsce roślina ta zajmowała w obrzędach związanych z płodnością. Wierzono, że bylica wzmacnia kobiece siły

rozrodcze, pomaga niewiastom, które mają trudności z zajściem w ciążę, a dziecku noszonemu już pod sercem zapewnia zdrowy rozwój. Dzięki temu była jednym z najczęściej stosowanych ziół zarówno w ochronie domu, jak i w praktykach leczniczych oraz w kobiecych rytuałach.

Podobnie jak w przypadku bylicy, której znaczenie i zastosowania wyrastały z obserwacji codziennego życia i rytmu natury, również **rumianek** zajmował w tradycji wyjątkowe miejsce. Jego złocisty środek tłumaczono na różne sposoby: według jednych przekazów miał wyrastać tam, gdzie na ziemię spadło żółtko jaja, według innych pojawiał się w miejscu, w którym upadła wielkanocna święconka. W północnych opowieściach barwę rumianku łączono z Baldurem, bogiem światła, dobra i mądrości.

Unikano jedynie zbierania tej rośliny w piątki, uważane za dni niesprzyjające działaniu ziół, co mogło pozbawić rumianek jego leczniczej siły.

Stosowano go na bóle brzucha, dolegliwości nerek czy choroby reumatyczne, a także w staraniach o szczęśliwy poród. Matkę poiono wtedy wódką rumiankową, aby przyspieszyć akcję porodową, ponadto ją i dziecko okadzano ochronnie dymem ze spalanego ziela.

Różnych gatunków ziół, używano zarówno pojedynczo, jak i splatając je ze sobą, by łączyć ich moce. Na Boże Ciało i podczas jego oktawy kobiety przygotowywały wianki z polnych roślin, kwiatów i gałązek. Wierzano, że mają one moc chronienia domu przed gradem i piorunami. Gdy nadciągała burza, kruszono ziele z wianka i sypano na piec albo wrzucano w ogień, by dym odegnał groźne chmury. Okadzano domostwa i obejścia, aby oddalić nieszczęścia. Pokruszone rośliny dodawano do karmy dla bydła, a dymem z wianka okadzano krowie wymiona, aby ochronić zwierzęta przed działaniem czarownic. Zioła włączone do siewu miały zapewnić lepszy urodzaj.

ZIELARSTWO, MEDYCYNĄ I BARWIENIE

W tradycji wiejskiej zielarstwo stanowiło jeden z ważnych wątków codziennego życia, ściśle spleciony z rytmem natury i rokiem obrzędowym. Wiedza zielarska była przekazywana z pokolenia na pokolenie, najczęściej ustnie, przez matki, babki i wiejskie znachorki. Zioła zbierano na polach, łąkach, w lasach oraz w przydomowych ogródkach. Medycyna ludowa opierała się na roślinach dostępnych w najbliższym otoczeniu. Baczne obserwacje prowadziły do tworzenia receptur na napary, wywary, okłady, maceraty olejowe czy nalewki alkoholowe. Ziołami leczono bóle brzucha, przeziębienia, rany, bezsenność, a także choroby zwierząt gospodarskich. Taka tradycyjna praktyka długo funkcjonowała obok medycyny akademickiej. Ludzie korzystali z obu źródeł, wybierając metody, które były dostępne, i te, które przynosiły efekty. Dopiero rozwój farmakologii, chemii i rozpowszechnienie standaryzowanych leków sprawiły, że wiele dawnych praktyk zostało zepchniętych na margines, choć część ziół, jak mięta, szalwia, rumianek, rozmaryn, tymianek, pozostała w użyciu do dziś.

Rośliny służyły jednak nie tylko do leczenia. Inną dziedziną, w której odgrywały istotną rolę, było **barwienie tkanin**. Technika oparta na naturalnych pigmentach, zawartych w korzeniach, liściach, korze, kwiatach oraz owocach, znana jest od wieków. Z roślin pozyskiwano bogatą paletę barw: łupiny cebuli dawały odcienie żółci i pomarańcza, kora dębu oraz orzech włoski – brązy, rumianek – jasne, ciepłe żółcie, a lawenda czy wrotycz – zróżnicowane tonacje fioletu i zieleni. Efekt końcowy zależał od rodzaju włókna i zastosowanego utrwalacza.

W ten sposób rośliny były obecne w niemal wszystkich sferach życia: leczyły, chroniły, barwiły i zdobiły. Były czymś więcej niż surowcem, tworzyły symboliczny pomost między człowiekiem a naturą.

SYMBOLIKA

Rośliny od najdawniejszych czasów traktowano jako nośniki głębokich treści symbolicznych. Ludzie obserwowali ich cykl wzrostu, odradzanie się po zimie, zdolność przetrwania w trudnych warunkach. Nadawano im znaczenia związane z życiem, śmiercią, odrodzeniem, czystością, siłą, miłością. W wielu tradycjach konkretne gatunki roślin były obdarzane szczególną symboliką.

Od wieków człowiek pragnął urozmaicić naturalnie szare tkaniny poprzez wprowadzanie kolorów, którymi otaczał się na co dzień. Rośliny dostarczały naturalnych barwników, stosowanych do malowania ciała, tkanin, ceramiki czy przedmiotów codziennego użytku. Za ich pomocą uzyskiwano zarówno intensywne czerwienie i żółcie, jak i subtelne zielenie czy brązy, tworząc prawdziwą „tęczę” kolorów w życiu codziennym i sztuce, jeszcze zanim pojawiły się barwniki syntetyczne. Barwy nie były jedynie estetycznym dodatkiem; nadawano im znaczenia magiczne, ochronne i symboliczne, a jednocześnie wykorzystywano je do podkreślania funkcji odzieży, pozycji społecznej jej właścicieli czy ich przynależności do określonych grup. Mogły wyróżniać, komunikować, zdobić, a przy tym cieszyć oko swoją różnorodnością.

Znaczenie barw nie jest stałe ani uniwersalne. To, jak odbieramy dany kolor, zależy od czasu, kultury, kontekstu społecznego, a nawet od jego tonacji, nasycenia czy sposobu oświetlenia. Symbolika, która w jednej epoce lub miejscu kojarzyła się z władzą, bogactwem czy świętością, w innej sytuacji mogła oznaczać coś zupełnie przeciwnego: grzech, żalobę albo chorobę. Dlatego koloru nie można traktować jako niezmiennego znaku o jednoznacznej wymowie.

Dobrym przykładem jest czerwień. W barwiarstwie pozyskiwana była m.in. z **marzanny barwierskiej**, **krokosa barwierskiego** lub **przytulii**. Jej jasny, pozytywny wariant, żywy i ognisty, kojarzono między innymi ze świętem Pięćdziesiątnicy. Jednocześnie ta sama barwa mogła nabrać negatywnych skojarzeń, stając się oznaką ognia piekielnego. Czerwień krwi wiązano natomiast z ofiarą Chrystusa, oczyszczeniem i zbawieniem; widać to choćby na późnośredniowiecznych, niezwykle przejmujących wyobrażeniach Tłocznicy Mistycznej. Czerwień krwi budziła też jednak skojarzenia z przemocą oraz z nieczystością menstruacyjną,

dlatego wiązano ją z przedstawicielami zawodów uznawanych za niegodne, katami oraz prostytutkami. Granica między tak rozumianą czerwienią a „królewską” purpurą była bardzo subtelna. Analiza jednego tylko koloru może być dla badacza komunikacji wizualnej prawdziwą lekcją pokory: pokazuje, jak wieloznaczne i zmienne potrafią być kody barwne.

Szczególne znaczenie przypisywano ziołom zbieranym w Noc Świętojańską. Do najcenniejszych zaliczano m.in. **lulka czarnego, łopian, miętę, dziurawiec, pokrzywę, bylicę**. Wierzono, że rośliny te chronią ludzi, zwierzęta oraz plony przed złymi mocami, chorobami, nieszczęściami i klęskami naturalnymi. **Mięta** uchodziła za symbol mądrości, serdeczności i miłości. **Dziurawiec** miał odpędzać uroki i złe czary, a także łagodzić smutek (dziś wiemy, że faktycznie zawiera substancje poprawiające nastrój i uspokajające).



Ryc. 3. Rośliny w codziennym życiu człowieka we wczesnym średniowieczu. rys. M. Piłaszewicz

W różnych regionach Polski ten sam gatunek rośliny mógł mieć odmienne znaczenie i przypisywane sobie różne właściwości. Na przykład w Wielkopolsce dziewczęta nosiły na rękach bransolety z owoców i torebek nasiennych **ruty**, wierząc, że zapewnią im ochronę przed urokami. Sama ruta zaliczana była do roślin chroniących przed demonami, rusałkami, a nawet samym diablem. Jej kwiaty w wielu krajach symbolizowały niewinność, czystość i dziewictwo. Z tego



Ryc. 4. Liście dębu i żołędzie. rys. M. Piłaszewicz

powodu wplatano je w wianki panien młodych, a po ślubie często spalano, co miało oznaczać symboliczne pożegnanie z panieństwem. Na Litwie natomiast wianek z ruty przechowywano w sypialni młodego małżeństwa, wierząc, że zapewni mu zgodę i pomyślność. Symbolem dziewictwa była także **biała lilia**, w chrześcijaństwie kojarzona ze światłością wieczną i przebaczeniem. Wierzono, że roślina ta zakwitnie jedynie wtedy, gdy zasadzi ją kobieta o nieskazitelnym charakterze lub gospodyni ciesząca się nieposzlakowaną opinią.

W kulturze ludowej istotną rolę odgrywały również drzewa, którym przypisywano szczególne moce. Rozróżniano drzewa „męskie” i „żeńskie”, zgodnie z rodzajem gramatycznym nazw poszczególnych gatunków. Do drzew męskich zaliczano dąb, buk i jawor, natomiast lipę, brzozę, wierzbę i osikę uznawano za drzewa żeńskie. Wyróżniano także gatunki „błogosławione”, jak **lipa**, **leszczyna** czy **brzoza**, oraz „przekłète”, np. **osikę** i **wierzbę**. Szczególną czcią otaczano **dąb** i **lipę**. Pod ich konarami ustawiano kapliczki, a w przekazach często pojawiały się opowieści o objawieniach właśnie pod tymi drzewami. Dąb, narażony na uderzenia piorunów, już dla wczesnych Słowian był znakiem obecności bogów, zwłaszcza potężnego Peruna. Jego okazałe rozmiary, długowieczność i trwałość sprawiały, że symbolizował siłę, i nieśmiertelność. Drzewa te otaczano tak wielkim szacunkiem, że nie wolno było ich ścinać, mogły jedynie uschnąć naturalnie. Uważano również, że spalanie dębiny jest zakazane; dąb mógł spłonąć tylko od „ognia niebieskiego”, czyli pioruna. Wierzono także, że oparcie się o dąb wosną wzmacnia zdrowie, a noszenie przy sobie żołędzi chroni przed starzeniem i skłonnością do nadużywania alkoholu. Liście służyły do wróżenia: jeśli jesienią szybko brązowiały i masowo spadały, przewidywano pożary, natomiast długie utrzymywanie się suchych liści na gałęziach zwiastowało, że w okolicy pojawią się praprawniki. Moc i wyjątkowa symbolika dębu były w kulturze ludowej tak silne, że drzewo to traktowano jak opiekuna pojedynczych ludzi i całych społeczności.

Jednak nie tylko potężne gatunki otaczano szczególnym szacunkiem. W codziennym życiu wiejskim równie ważną rolę odgrywały rośliny bardziej pospolite, w tym **czarny bez**, który chętnie sadzono w obejściach. Ceniono go zarówno za właściwości lecznicze, jak i zdolność do wzrostu w miejscach zanieczyszczonych, dlatego często pojawiał się np. w pobliżu gnojowników. Jego charakterystyczny, intensywny zapach przyciągał owady, a jednocześnie budził skojarzenia z przestrzenią zmarłych czyli z cmentarzem. Dlatego w wierzeniach ludowych bez, szczególnie

posadzony za domem, strzegł go przed złymi mocami. Z drugiej strony, w wielu regionach Europy Środkowej uważano, że spalanie drewna bzu może wywołać choroby skórne, dlatego bezwzględnie unikano wykorzystywania go jako opału.

ZAKOŃCZENIE

Analiza zastosowania roślin w magii ochronnej, zielarstwie i rzemiośle (farbiarstwie) pokazuje, że sfery te współistniały kiedyś w harmonii. Różnorodne zastosowania roślin świadczą o głębokim związku człowieka z przyrodą, a także o umiejętności łączenia praktycznej wiedzy z wiarą w siły nadprzyrodzone.

W kulturze ludowej nie istniał wyraźny podział na „naturalne” i „nadnaturalne”. To, co dziś klasyfikujemy jako farmakologię czy etnobotanikę, wówczas było częścią jednego spójnego systemu myślenia, w którym każda roślina miała zarówno konkretną funkcję, jak i duchowe znaczenie. Zioło mogło leczyć rany, farbować wełnę, chronić domostwo i jednocześnie stanowić element zaklęcia, a żadna z tych funkcji nie wykluczała pozostałych.

Praktyki ludowe pokazują również, że świat roślin był postrzegany jako przestrzeń pełna mocy blisko związanej z człowiekiem. Zrozumienie właściwości ziół, ich cyklu wzrostu, relacji ze światłem, wodą i porami roku, stanowiło podstawę codziennego funkcjonowania. Tę wiedzę otaczała jednak warstwa symboliczna – opowieści, zaklęcia, praktyki ochronne – nadająca roślinom wymiar duchowy. Zielarstwo, medycyna czy barwienie roślinami opierało się na wielopokoleniowych obserwacjach i doświadczeniu. To, co współcześnie określamy jako wiedzę ludową, stanowiło fundament przetrwania różnych grup etnicznych. Z tego powodu świat, w którym ziele mogło być jednocześnie lekarstwem, pigmentem i amuletem, pozostaje fascynującym świadectwem ludzkiej kreatywności i intuicyjnej mądrości. Pokazuje, że granica między nauką a magią bywała płynna, a może nawet niepotrzebna: obie dziedziny służyły temu samemu celowi, czyli zrozumieniu otaczającego świata. Rośliny były więc nie tylko częścią krajobrazu. Były nauczycielami, sprzymierzeńcami i partnerami człowieka w jego codziennym życiu. I choć ich rola w kulturze zmieniła się wraz z rozwojem nauki, to dawne praktyki zielarskie i rytuały odgrywają ważną rolę także we współczesnym świecie, przypominając o tym, jak głęboko zakorzeniona jest w nas potrzeba łączenia wiedzy z duchowością.



Marta Krzyżanowska

NIĆ ŻYCIA, NIĆ ZAKŁĘCIA: KOBIETY, TKACTWO I MAGIA W OKRESIE WPŁYWÓW RZYMSKICH¹

WSTĘP

Tkactwo od zarania dziejów uznawane jest za domenę i specjalizację kobiet, nic dziwnego zatem, że różnego rodzaju znaleziska z nim związane przez część archeologów niemal automatycznie przypisywane są płci żeńskiej. Do narzędzi włókienniczych rejestrowanych w materiale archeologicznym pochodzących ze znalezisk grobowych zaliczyć możemy przęśliki, haczyki do wrzecion, przęślice, igły².

Przęślik jest najbardziej rozpowszechnionym znaleziskiem. Najczęściej przęśliki robiono z gliny³, ale w materiale archeologicznym spotyka się również egzemplarze wykonane ze szkła⁴, kamienia, piaskowca itp. Przedmiot ten służył do obciążenia wrzeciona (drewnianego), wydłużenia jego ruchu obrotowego i utrzymania stałej prędkości. Wybór przęślika (kształtu, wielkości czy wagi) przekłada się bezpośrednio na rodzaj uzyskanej nici (cienka/gruba) i wybór materiału, z jakiego będzie ona wykonana (len, wełna, konopie)⁵. Narzędzie to znajdowane jest zarówno w grobach kobiecych, jak i męskich, dziecięcych czy rodzinnych⁶.

Haczyki do wrzecion (zwane też szpilami hakowymi), wykonane najczęściej ze stopu miedzi, uznawane są, tak jak i przęślik, za element wrzeciona, chociaż w polskiej literaturze archeologicznej były interpretowane również jako szpile służące do spinania szat, włosów, całunu czy nawet jako szydełka w oprawkach⁷. Szpile hakowe występują w materiale archeologicznym

znacznie rzadziej niż przęśliki. Z nielicznych badań pozostałości drewna, określono, że trzpienie wrzecion wykonane były z drewna lipy czy trzmieliny⁸. Haczyki te wbijano/wkręcano w drewniany trzpień i choć nie były one niezbędne do prawidłowego funkcjonowania wrzeciona, znacznie ułatwiały pracę.

Dość nielicznie występującym narzędziem włókienniczym w inwentarzu grobowym są natomiast przęślice – smukłe, podłużne przedmioty, mierzące od kilku do kilkunastu centymetrów, na które nawijano surowiec, przy pomocy wrzeciona skręcany w nić. Przedmiot ten składał się z drewnianego trzonu i umieszczonych na jego końcach cylindrycznych płytek z blachy brązowej, ze szklanymi lub bursztynowymi paciorkami i brązowymi tarczkami. Znajdowane są również przęślice w całości wykonane z cylindrycznych lub krążkowanych paciorków bursztynowych nawleczonych na pręt ze stopu miedzi⁹. Odkrywane są one w bogato wyposażonych grobach kobiecych.

Ostatnim typem przedmiotów łączonych z produkcją włókienniczą są igły, które dość licznie występują w materiale archeologicznym. Podzielić je można na dwie grupy: smukłe, o długości do 9 cm (przeważnie wykonane ze stopu miedzi), oraz większe i masywne, o długości powyżej 13 cm (żelazne). Te krótkie służyły miały do szycia tkanin, dłuższe do zszywania przekłutych grubych fragmentów skór czy futer¹⁰.

ŹRÓDŁA

Zarysowane powyżej typy narzędzi i ich funkcje stanowią istotny kontekst dla interpretacji znalezisk archeologicznych, nie tylko pod kątem wytwórczości w pradziejach, ale również jako nośników znaków i symboli. Właśnie w takim ujęciu szczególnego znaczenia nabierają odkrycia ze stanowiska 37 w Mirosławiu, gm. Ujście, pow. Piła, położonego na południowej krawędzi doliny dolnej Noteci. Znajduje się ono na terenie należącym do Lasów Państwowych, w oddziale leśnym położonym w Nadleśnictwie Sarbia, Leśnictwo Jabłonowo¹¹. W trakcie prac wykopaliskowych, prowadzonych w roku 2021 w ramach czwartego sezonu badań, pod kurhanem 4 odkryto bogato wyposażony pochówek inhumacyjny (pierwotny) oraz – w nasypie kurhanu – ciałopalny (wtórny)¹². Powszechnie określane są dzisiaj jako pochówki prząśniczek¹³. Z wyposażenia obu grobów poniżej wymieniono jedynie te przedmioty, które bezpośrednio można wiązać z przędzalnictwem oraz tkactwem¹⁴.

Obiekt 1 (ryc. 1) – pochówek ciałopalny, jamowy. Kobieta w wieku 20-35 lat. Na wyposażenie składały się: 1. przęślik gliniany (nr inw. 1/21), w rzucie gwiazdzisty, o przekroju owalnym i wklęsłym przy otworze, przepalony, wymiary¹⁵: wys.: 24 mm, śr.: 40 mm, waga: 26,1 g; 2. przęślik gliniany (nr inw. 5/21), w rzucie gwiazdzisty, o przekroju owalnym i wklęsły przy otworze, wymiary: wys.: 20,5 mm, śr.: 31 mm, waga: 16,2 g; 3. przęślik gliniany (nr inw. 13/21),

w rzucie gwiaździsty, o przekroju owalnym i wklęsłym przy otworze, przepalony, wymiary: wys.: 20 mm, śr.: 33,5 mm, waga: 16,3 g; 4. fragment igły/szpili, stop miedzi.

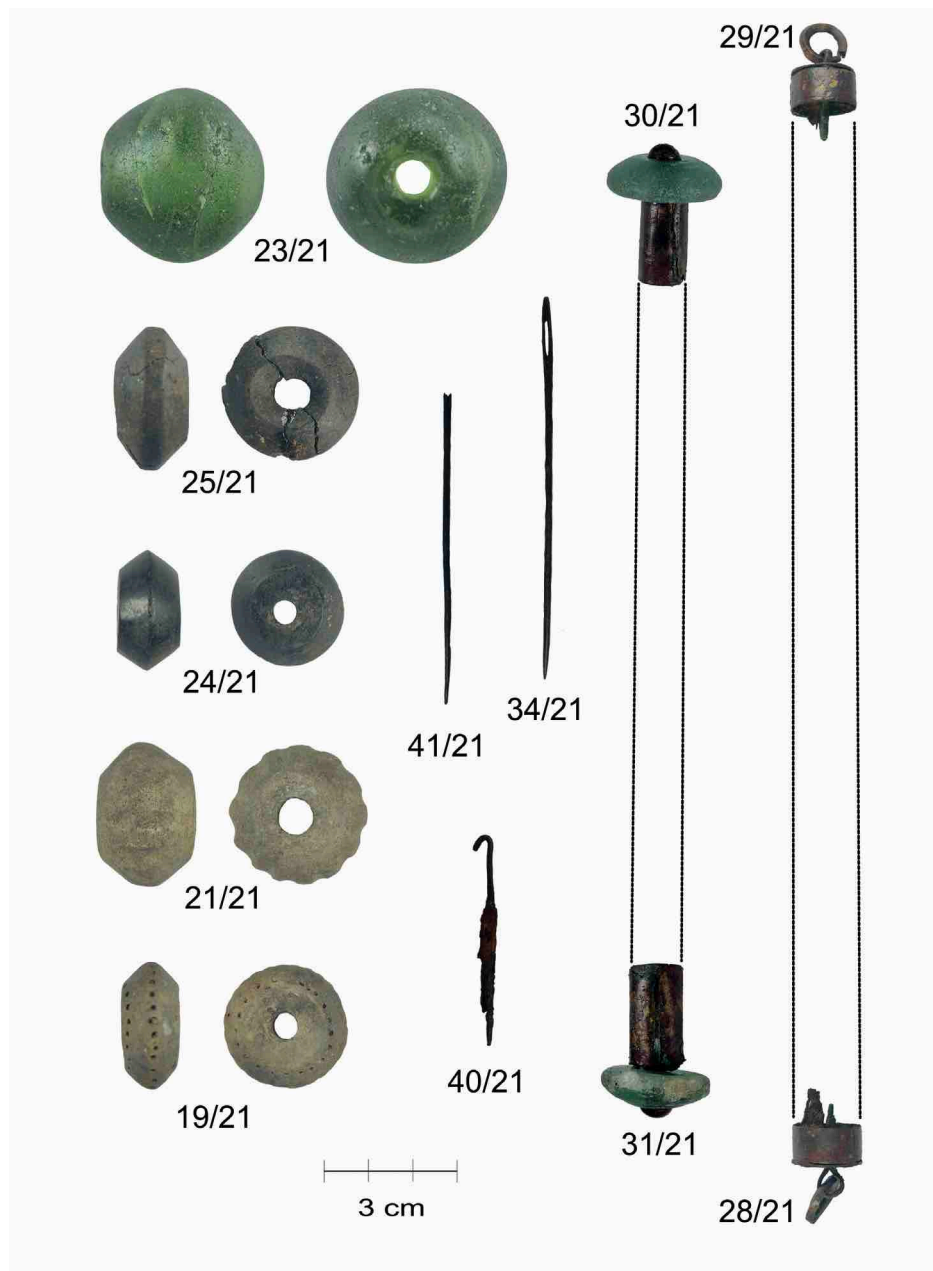


Ryc. 1. Wyposażenie związane z tkactwem z grobu 1 (fot. M. Frankiewicz, opracowanie M. Krzyżanowska)

Obiekt 12 (ryc. 2) – grób szkieletowy, być może w kłodzie/łodzi dłubance? Szkielet ułożony był na wznak, z głową skierowaną na północ. Prawa ręka była podgięta, lewa ułożona wzdłuż tułowia. Na wyposażenie składały się: 1. przęślik szklany (nr inw. 23/21), wykonany z zielonego przezrystego szkła, dwustożkowy, w przekroju okrągły, wymiary: wys.: 32 mm, śr.: 37 mm, waga: 52,7 g; 2. przęślik gliniany (nr inw. 25/21), dwustożkowy, z jednej strony ukruszony, o przekroju okrągłym i wklęsły przy otworze, klejony, wymiary: wys.: 14 mm, śr.: 23 mm, waga: 11,3 g; 3. przęślik gliniany (nr inw. 24/21), dwustożkowy, o przekroju owalnym, asymetryczny, wymiary: wys.: 13 mm, śr.: 25 mm, waga: 8,7 g; 4. przęślik gliniany (nr inw. 21/21), w rzucie gwiaździsty, o przekroju owalnym i wklęsłym przy otworze, wymiary: wys.: 25 mm, śr.: 30 mm, waga: 17,4 g; 5. przęślik gliniany (nr inw. 19/21), dwustożkowy, o okrągłym przekroju i wklęsły przy otworze, zdobiony trzema symetrycznie ułożonymi liniami wykonanymi za pomocą radełka, wymiary: wys.: 11,5 mm, śr.: 26 mm, waga: 8,0 g; 6. przęślica ze szklanymi paciorkami na końcu – A) (nr inw. 30/21), składająca się z blaszki ze stopu miedzi ze szklanym paciorkiem na końcu, paciorek barwy wodnistej, stożkowy, TM 184, wykonany techniką nawijania o wymiarach: wys.: 7,3 mm; śr.: 24 mm; przyczepiony on jest do trzpienia za pomocą nitu ze stopu miedzi; B) (nr inw. 31/21) – składająca się z blaszki ze stopu miedzi ze szklanym paciorkiem na końcu, paciorek barwy wodnistej, stożkowy, TM 184, wykonany techniką nawijania o wymiarach: wys.: 6,7 mm; śr.: 21,6 mm; przyczepiony on jest do trzpienia za pomocą nitu ze stopu miedzi; w obu częściach przęślicy, w środku blaszki zachowane są resztki drewnianego trzpienia; oryginalna długość przedmiotu: 22 cm.; 7. przęślica wykonana z okrągłych tulejek ze stopu miedzi, nałożonych na drewniany trzpień, zakończona uchwytem w postaci kółka. A – (nr inw. 28/21) wymiary: dł.: 21,9 mm, śr.: 15,2 mm, śr. kółka: 12 mm B – (nr inw. 29/21), wymiary: dł.: 21,5 mm śr.: 14,7 mm śr. kółka: 10 mm. Oryginalna długość przedmiotu: ok. 27 cm¹⁶; 8. haczyk do wrzeciona (nr inw. 40/21), ze stopu miedzi, z zachowanym drewnem (trzmielina); 9. igła ze stopu miedzi (34/21); 10. fragment igły ze stopu miedzi (41/21).

Narzędzia przedziałnicze i tkackie odkryto w partii stóp zmarłej, prawdopodobnie pierwotnie zdeponowane były w niezachowanym pojemniku organicznym (skrzyneczce).

Dzięki analizie typologicznej zabytków oba groby można datować na fazę B₂/C₁, czyli 160–180 r. n.e. Obiekt 1 jest młodszy od obiektu 12 o około 5–8 lat¹⁷.



Ryc. 2 Wyposażenie związane z tkactwem z grobu 12 (fot. M. Frankiewicz, opracowanie M. Krzyżanowska)

DYSKUSJA

Tak bogaty i wyspecjalizowany inwentarz, szczególnie w obiekcie 12, złożony w grobach relatywnie młodych kobiet, skłania do wyjścia poza ramy czysto typologicznej analizy. Sugeruje on, że depozyty te nie były jedynie prostym odzwierciedleniem codziennych zajęć zmarłych, lecz niosły ze sobą głębsze treści, osadzone w sferze ówczesnych wierzeń. Jak się wydaje, w dawnych społecznościach zarówno przędzalnictwo, jak i tkactwo, poza rolą czysto praktyczną miało również wymiar symboliczny. Wrzeciono (i tym samym przęślik jako jego integralna część) oraz przęślica były symbolami, które powszechnie występowały już od czasów neolitu¹⁸. Jak zauważył Zygmunt Krzak, prządkami, tkaczkami przeznaczenia były wszystkie Wielkie Matki: Neith, Izyda, Eileithyia, Atena, Urth, Holda, Percht, Iksczel¹⁹. Porównanie życia do nici (także sieci bądź warsztatu tkackiego) jest jednym ze starszych motywów i jak wskazują źródła, pojawia się u większości ludów indoeuropejskich. Życie pojedynczego człowieka, jego długość i pomyślność miałyby być ustalane w momencie jego narodzin przez nadnaturalne postacie żeńskie, które uczestniczyły w jego narodzinach lub pojawiały się kilka dni po nich²⁰. Motyw ten spotykany jest na terenie całej Europy, w źródłach greckich, łacińskich, germańskich, słowiańskich i być może indoiranśkich. Choć bogini-przędka w różnych tradycjach nosi odmienne imiona, jej rola jest dla wszystkich zrozumiała, wywodzi się bowiem z najstarszych wierzeń Indoeuropejczyków²¹. Długość życia reprezentowana jest przez nią przędzoną przez: greckie *Mojry* (gr. Μοῖραι), rzymskie *Parki* (łac. Parcae), nordyckie boginie narodzin (i losu) *Norny*²², słowiańskie *Rodzanice*²³. Zwraca się uwagę na to, że czynność przędzenia można łączyć z ideami cykliczności kosmosu, upływu czasu czy ruchu kolistego, a także cyklem (życia) kobiety²⁴. Wrzeciono trzymane przez istotę boską stanowi symbol wszechwiedzy i wszechobecności. Wrzeciono i przęślica, dzierżone przez kobietę, stają się zatem symbolami jej wysokiego statusu, a nie jedynie znakami profesji. O tym, że przęślice wykonane ze szkła czy bursztynu należą do przedmiotów luksusowych i prestiżowych, zaświadczyć może fakt, iż znajdowane są one przeważnie w bogato wyposażonych pochówkach, niekiedy monumentalnych, okazałych, wymagających dużego nakładu pracy – takich jak kurhany²⁵.

Na symboliczne znaczenie przęślic bursztynowych zwróciła uwagę R. Pirling, wiążąc je z wiarą w Parki, a zwłaszcza Klotho, jako że zarówno przęślica, jak i wrzeciono są atrybutem bogiń losu²⁶.

Przęślica tym samym może być symbolem autorytetu i władzy²⁷. Źródła pisane podają imiona kilka wieszczek germańskich, takich jak Weleda, Ganna, Waluburga czy Gamba²⁸. Uчени zwracają uwagę na etymologię tych imion, które nie były zwyczajnymi imionami własnymi, ale raczej nazwami pełnionych funkcji lub imionami od nich pochodzącymi²⁹. Imię Weleda można odczytać jako „wieszczka” i łączyć z indoeuropejskimi korzeniami

zjawiska³⁰. Jednak już imię Waluburga prawdopodobnie pochodzi od słowa *walus*, nordyckiego *vǫlr*, oznaczającego różdżkę. Podobnie – imię Ganna, które wywodzić się może od *gandwo*, tożsamego z nordyckim *gandr*, również oznaczającym różdżkę³¹. Źródła imienia Gambara szuka się w staronordyckim terminie *gambanteinn*, określającym gałązki wróżebne, a samo imię odczytać można jako *gand-bera* (niosąca różdżkę) – a zatem oznacza ono wieszczkę³². Źródła pisane dostarczają informacji o ich dużych wpływach politycznych tych kobiet; ich rad mieli zasięgać królowie i wodzowie. Niekiedy wieszczki stawiane są na równi z władcami – wówczas król i wieszczka rządzą ludem jako para (np. Weleda i Cywilis)³³. Przypisuje się im również moc widzenia przyszłości i swego rodzaju uprawnienia sądowe, np. rozstrzyganie polubowne sporów i gwarantowanie przysięg (Weleda). Źródła antyczne również przypisują kobietom rolę profetek: „Co więcej, uważają, że jest w kobietach coś świętego i wieszczego, stąd nie gardzą ich radą ani nie lekceważą przepowiedni”³⁴. Tak więc, przynajmniej u Germanów południowych, występowały wieszczki, które charakteryzowały te same atrybuty, jakie pojawiały się później u praktykujących *seiðr* skandynawskich *vǫlur*³⁵. Ze źródeł skandynawskich wiemy, że do ekwipunku osoby (zazwyczaj kobiety) parającej się *seiðr* należała różdżka obrzędowa – drewniana, metalowa lub drewniana z metalowymi okuciami, nawiązująca swą formą do przęślic³⁶.

PODSUMOWANIE

Katarzyna Czarnecka, analizując okazałe groby z III wieku, zasugerowała – opierając się na przekazach pisanych – iż tego typu konstrukcje, będące pochówkami kobiet (płeć określona antropologicznie), mogły być pochówkami wieszczek, a nie, jak powszechnie się zakłada, tylko i wyłącznie przedstawicielki arystokracji czy rodów naczelniczych³⁷.

W tym świetle znaleziska z kurhanu 4, w szczególności z obiektu 12, mogą być widziane, jak już wspomniano, z innej perspektywy. Kobieta tam pochowana mogła w swojej społeczności pełnić rolę nie tylko wysoko wyspecjalizowanej tkaczki (co sugerują same znaleziska archeologiczne), ale również posiadać wysoki status społeczny, a narzędzia – być atrybutami jej władzy i autorytetu. Jednocześnie zestawienie obiektu nr 12 z młodszym zaledwie o kilka lat pochówkiem ciałopalnym (obiekt 1) ukazuje intrygującą dynamikę w obrębie samego kurhanu. Skromniejszy inwentarz drugiej zmarłej, w relacji z bogatym wyposażeniem z centralnego pochówku, może sugerować zróżnicowanie statusu, a być może, jak sugerował wcześniej badacz omawianego stanowiska prof. Andrzej Michałowski, relację mistrzyni i kontynuatorki jej tradycji³⁸. Obie kobiety wszakże łączy ta sama, przypisana im przestrzeń symboliczna.

Dla dawnych społeczności nieustanny ruch gwiazd na niebie mógł przypominać obrót wrzeciona³⁹, które stało się symbolem kosmicznego porządku: jak prządka wysnuwa nić, tak bóstwa wyznaczają bieg świata i długość ludzkiego życia. Jak wskazują badacze postprocesualni,

w dawnych społecznościach strefy: ekonomiczna, społeczna, religijna i polityczna były ze sobą powiązane i niekiedy wręcz nierozrwalne – przenikając się wzajemnie. Choć będzie to śmiała sugestia, być może na zgromadzone w grobach niektóre narzędzia włókiennicze – w tym liczne przęśliki – powinniśmy spojrzeć szerzej: nie tylko jako na przedmioty użytkowe i materialne świadectwo dawnej profesji (czym niezaprzeczalnie były), ale również jako symboliczne odniesienie do sfery wierzeń pradziejowych społeczności. To ostatnie wiąże się oczywiście z akceptacją przesłanki, że w okresie wpływów rzymskich przedmioty codziennego użytku o charakterze prestiżowym były nie tylko funkcjonalne, ale też stanowiły łącznik ze światem duchowym.

PODZIĘKOWANIA

Serdecznie dziękuję prof. dr. hab. Andrzejowi Michałowskiemu za możliwość wykorzystania w niniejszych rozważaniach jako przykładów obiektów 1 i 12 z kurhanu 4 ze stanowiska 37 w Mirosławiu, pow. pilski.

PRZYPISY

- 1 Pragnę zaznaczyć, że przyjęta w niniejszym tekście perspektywa zakłada eksplorację stref, które rzadko pozostawiają po sobie jednoznaczne dowody materialne. Ukazane tu przenikanie się sfer: religijnej, społecznej i ekonomicznej stanowi propozycję odczytania symbolicznej narracji ukrytej za inwentarzem grobowym, a nie bezdyskusyjny pewnik.
- 2 Narzędzia wykonane z materiałów organicznych, ze względu na warunki zalegania nie zachowują się bądź zachowują się fragmentarycznie. Tak więc drewniane fragmenty wrzecion czy krosien nie przetrwały do naszych czasów w materiale archeologicznym. Wyjątkiem są fragmenty drewniane zachowane niekiedy przy haczykach do wrzecion.
- 3 Np. M. Przymorska-Sztuczka, *Narzędzia tekstylne, tkaniny i rzemieślnicy kultury wielbarskiej. Holistyczne podejście do dowodów na produkcję tekstyliów w Czarnówku, Lubowidzu i Wilkowie*, „Biskupińskie Prace Archeologiczne”, 2025, nr 18, s. 16-29 (tam starsza literatura).
- 4 M. Krzyżanowska, M. Frankiewicz, *Przędź czy paciorek? Analiza traseologiczna szklanego znaleziska ze stanowiska Beznazwa 9-1 (AUT 392-393)*, w: *Viator per devia scientiar itinera. Studia nad problematyką okresów przedrzymskiego, rzymskiego, wędrówek ludów i wczesnego średniowiecza*, red. A. Michałowski, M. Teska, M. Żółkiewski, Poznań 2015, s. 257-265; M. Krzyżanowska, *Paciorki szklane ze stanowiska Mirosław 37 – metoda produkcji*, w: *Pomiędzy cywilizacjami. Studia Archeologiczno-Historyczne w 80. Rocznice urodzin Tadeusza Makiewicza*, red. A. Michałowski, Poznań 2025, s. 167-186.
- 5 M. Przymorska-Sztuczka, *Narzędzia tekstylne...*, s. 16.
- 6 Tutaj rozumianych jako pochówki-osób dorosłych (bez śladów urazów związanych z przemocą) albo dorosłych i dzieci.
- 7 M. Przymorska-Sztuczka, *Narzędzia tekstylne...*, s. 30 (tam starsza literatura)
- 8 Tamże, s. 33-34.
- 9 Tamże, s. 35; J. Schuster, *Germanische Spinnrocken im nördlichen Mitteleuropa*, w: *Terra Barbarica. Studia ofiarowane Magdalenie Mączyńskiej w 65. rocznicę urodzin*, red. A. Urbaniak, R. Prochowicz, Łódź-Warszawa 2010, s. 762. Z terenów Imperium Rzymskiego znane są również egzemplarze wykonane z kości słoniowej, gagatu, srebra, żelaza, bursztynu, szkła (R. Gottschalk, *Ein spätrömischer Spinnrocken aus Elfenbein*, *Archäologisches Korrespondenzblatt* 1996, vol. 26, 4, s. 486). Nie można również wykluczyć istnienia przędlic w całości wykonanych z drewna.
- 10 M. Przymorska-Sztuczka, *Narzędzia tekstylne, tkaniny i rzemieślnicy kultury wielbarskiej*, s. 38.
- 11 A. Michałowski, *Barrows in the Skirts of the Forest: Excavations of a Wielbark culture cemetery at Mirosław 37, Ujście commune, Piła district, Greater Poland Voivodeship*, w: *Treasures of Time: Research of the Faculty of Archaeology of Adam Mickiewicz University in Poznań*, red. D. Żurkiewicz, Poznań 2021, s. 339-353; A. Michałowski, M. Teska, J. Niebieszczański, M. Krzyżanowska, P. Kaczmarek, E. Smółka-Antkowiak, M. Wawrzyniak, *Wyniki badań na stan. 37 w Mirosławiu, gm. Ujście, pow. pilski, woj. Wielkopolskie*, w: *Badania archeologiczne na Nizinie Wielkopolsko-Kujawskiej w latach 2013–2017*, red. J. Wrzesiński, Poznań 2018, s. 109-116.
- 12 Patrz: A. Michałowski, K. Piotrowski, W. Tyde, *Spojrzenie w ukryte – cmentarzysko kurhanowe kultury wielbarskiej w Mirosławiu w świetle badań interdyscyplinarnych*, w: *Uniwersalizm i różnorodność. Grób w badaniach interdyscyplinarnych. Funeralia Lednicko-Gnieźnieńskie, spotkanie 22*, red. M. Jeager, J. Tomczyk, J. Wrzesiński, Gniezno 2023, s. 37.
- 13 *Nauka w Polsce, Wielkopolska / Archeolodzy odkryli kurhan prząsłniczek w nadnoteckich lasach*, <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C88866%2Cwielkopolska-archeolodzy-odkryli-kurhan-przasnizczek-w-nadnoteckich-lasach> [dostęp: 24.11.2025].
- 14 Pozostałe wyposażenie patrz: A. Michałowski, K. Piotrowski, W. Tyde, *Pochówek wtórny na stanowisku Mirosław 37. Bliska relacja zmarłych czy zapomniany grobowiec?*, w: *Kultura Wielbarska. Procesy przemian i kontakty zewnętrzne. TOM I*, red. A. Michałowski, M. Piotrowska, M. Ołędzki, Poznań 2024, s. 401-414.
- 15 Przy opisie grobów zastosowano następujące skróty: wys. – wysokość; śr. – średnica; TM – Tempelmann-Mączyńska (M. Tempelmann-Mączyńska, *Die Perlen der römische Kaiserzeit und der frühen Phase der*

- Völkerwanderungszeit im mitteleuropäischen Barbaricum*, Mainz am Rhein 1985); nr inw. – numer inwentarzowy; śr. otworu – średnica otworu; dł. – długość.
- 16 Wg Aleksandry Wąsowicz krótsze egzemplarze miały służyć do przędzenia surowca o krótszych włóknach, takich jak wełna, dłuższe natomiast do surowca o dłuższym włóknie – lnu czy konopi. A. Wąsowicz, *Berło czy przęślica? Przyczynek do poznania zwyczajów sepulkralnych nadczarnomorza w starożytności*, „Archeologia”, 1987, t. XXXVIII, s. 37-60.
 - 17 A. Michałowski, K. Piotrowski, W. Tyde, *Pochówek wtórny...*, s. 401-414.
 - 18 L. Gardela, *Magia, kobiety i śmierć w świecie wikingów*, Szczecin 2019, s. 27
 - 19 Z. Krzak, *Od matriarchatu do patriarchatu*, Warszawa 2007, s. 144
 - 20 M.L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford 2007, s. 379-385.
 - 21 Tamże, s. 379-380.
 - 22 G. Giannakis, I. AUFSÄTZE. The “Fate-as-Spinner” motif: A study on the poetic and metaphorical language of Ancient Greek and Indo-European (Part I), “Indogermanische Forschungen”, 1998, vol. 103, no. 1998 (1998), s. 1-27; M.L. West, *Indo-European Poetry...*, s. 379-385.
 - 23 M.L. West, *Indo-European Poetry...*, s. 384.
 - 24 T. Wujewski, *Anatolian Sepulchral Stelae in Roman Times*, Poznań 1991, s. 10-13.
 - 25 Grób 12 z Mirosławia – znajduje się pod nasypem kurhanu;
 - 26 R. Pirling, *Klothes Kunkel*, w: *Festschrift für Waldemar Haberey*, red. T. E. Haevernick, A. von Saldern, Mainz am Rhein 1976, s. 100-109.
 - 27 L. Gardela, *Magia...*, s. 32.
 - 28 L.P. Słupecki, *Wróżby i wyrocznie pogańskich Skandynawów*, Kraków 2017, s. 95-101; D. Janiszewska-Sieńko, *Wieszczka w świecie starożytnych Gemanów. Studium porównawcze*, „Studia Podlaskie”, 2019, tom XXVII, s. 7-23.
 - 29 L.P. Słupecki, *Wróżby i wyrocznie...*, s. 100; D. Janiszewska-Sieńko, *Wieszczka w świecie...*, s. 16.
 - 30 L.P. Słupecki, *Wróżby i wyrocznie...*, s. 100.
 - 31 L.P. Słupecki, *Wróżby i wyrocznie...*, s. 98; D. Janiszewska-Sieńko, *Wieszczka w świecie...*, s. 7-23.
 - 32 L.P. Słupecki, *Wróżby i wyrocznie...*, s. 101; D. Janiszewska-Sieńko, *Wieszczka w świecie...*, s. 16.
 - 33 L.P. Słupecki, *Wróżby i wyrocznie...*, s. 100.
 - 34 Tacyt, *Germania* 8, przekład: T. Płóciennik, Poznań 2008, s. 69; L.P. Słupecki, *Wróżby i wyrocznie...*, s. 95.
 - 35 L.P. Słupecki, *Wróżby i wyrocznie...*, s. 101.
 - 36 Sam temat *seiðr* jest szeroko opisywany i dyskutowany w literaturze; wśród prac można wymienić m.in.: L.P. Słupecki, *Wróżby i wyrocznie pogańskich Skandynawów* (tam dalsza literatura), L. Gardela, *Magia, kobiety i śmierć w świecie wikingów* (tam dalsza literatura) – stąd też tutaj nie będzie omawiany.
 - 37 K. Czarnecka, *Groby okazałe a kontakty między Imperium Rzymskim a „Barbaricum” w III wieku*, „Archeologia”, 1980, t. XXXI, s. 186-192.
 - 38 Nauka w Polsce, Wielkopolska / Archeolodzy odkryli kurhan prząsniczek w nadnoteckich lasach, <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C88866%2Cwielkopolska-archeolodzy-odkryli-kurhan-przasniczek-w-nadnoteckich-lasach> [dostęp online: 24.11.2025].
 - 39 Porównanie Wszechświata do wrzeciona występuje m.in. u Platona, zob. T. Wujewski, *Anatolian Sepulchral Stelae...*, s. 11.



Anna Tatarkiewicz

MENSTRUACJA W STAROŻYTNYM RZYMIE: MEDYCyna I MAGIA

Kobieta jest (...) jedynym stworzeniem, które miesiączkuje¹.



Menstruacja – cykliczne, fizjologiczne krwawienie, będące elementem działania układu rozrodczego kobiety – jest jednym z najbardziej podstawowych, a jednocześnie najbardziej nacechowanych kulturowo procesów zachodzących w kobiecym ciele. Współczesna medycyna opisuje ją jako efekt zmian hormonalnych prowadzących do złuszczenia błony śluzowej macicy, ale przez większą część historii ludzkości krwawienie miesięczne postrzegano nie tylko jako zjawisko biologiczne, lecz także jako wydarzenie symboliczne, co więcej, obdarzone mocą i właściwościami magicznymi². Krwi miesięcznej przypisywano właściwości ochronne, lecznicze, a niekiedy niszczycielskie.

Również dla starożytnych Rzymian miesiączka nie była jedynie procesem biologicznym, lecz także zjawiskiem o głębokim znaczeniu kulturowym, symbolicznym, wręcz „magicznym”. Medycyna, wierzenia ludowe i przesady spletały się w złożoną sieć wyobrażeń, w której miesiączka była zarówno przedmiotem wiedzy medycznej, jak i przejawem tajemniczej, niemal nadprzyrodzonej – dlatego magicznej – i nie zawsze pozytywnej mocy³.

MEDYCZNE I SPOŁECZNE OBLCZA MENSTRUACJI

Soranos z Efezu, grecki lekarz praktykujący w Rzymie w II wieku n.e., jeden z rozdziałów swojej pracy *Gynaikeia* – co na język polski należy tłumaczyć jako *Sprawy kobiece* – poświęcił miesiączkom⁴. Rozpoczyna go od definicji:

„Odptyw ten nazywa się regularnością albo miesiączką dlatego, że występuje co miesiąc, a pożywieniem miesięcznym, gdyż służy za pokarm dla płodów (...). Nazywają ją także oczyszczaniem się, gdyż jak niektórzy powiadają, przez odpływ nadmiaru krwi czyści się ciało. Menstruacja polega u największej ilości kobiet na odpływie czystej krwi, u niektórych na wilgoci zmieszanej z krwią (...). Żadne z nich nie jest nieprawidłowe, albowiem wydziela się bez bólów. Rozumiemy więc przez miesiączkę krew albo do niej podobny płyn fizjologiczny, który w pewnych regularnych odstępach czasu odpływa i to szczególnie z macicy”.

Dalej zaś pisze, że

„menstruacja pojawia się najczęściej w czternastym roku życia (...), wreszcie zanika (...) nie prędzej jak koło czterdziestego, a nie trwa dłużej niż do pięćdziesiątego roku⁵. Czasem trwa do sześćdziesiątego roku”⁶.

W tym okresie życia miesiączka (u kobiet niebędących w ciąży⁷) pojawia się regularnie, co miesiąc. Lekarz zauważa, że jej nadejście można zwykle przewidzieć, ponieważ kilka dni wcześniej występują zapowiadające ją objawy, takie jak ociężałość przy poruszaniu się, uczucie ciężenia w biodrach, zmęczenie, częste ziewanie oraz rumieniec na twarzy. U niektórych kobiet miesiączkę poprzedzają również brak apetytu i mdłości. Tego rodzaju dolegliwości składają się na to, co dziś określa się jako objawy zespołu napięcia przedmiesiączkowego.

Soranos zauważył, że menarche, czyli pierwsza miesiączka, która pojawia się około czternastego roku życia, idzie w parze z typowymi zmianami towarzyszącymi dojrzewaniu, takimi jak powiększanie się piersi, bóle spojenia łonowego czy uczucie ciężkości w podbrzuszu⁸. Podkreślał przy tym, że ważne jest, aby to pierwsze krwawienie pojawiło się samoistnie, najlepiej jeszcze przed ślubem⁹. W swojej pracy podawał więc rady na przyspieszenie pierwszej miesiączki. W tym celu zalecał stosować „nacieranie oliwą, codzienną kąpiel i wszelkie zabawy duchowe. Przez to bowiem wolniej ciało i łatwiej odchodzą wydzieliny”¹⁰. Takie rady nie powinny dziwić, bo przecież zgodnie z rzymskim prawem dziewczynki mogły zostać wydane za mąż już w wieku dwunastu lat, a zasadniczym celem małżeństwa było zrodzenie potomstwa. Nic więc dziwnego, że pojawienie się pierwszej miesiączki – będącej dla

starożytnych jednoznacznym sygnałem rozpoczęcia okresu płodności – stawało się ważnym kryterium oceny „gotowości” dziewczyny do zamążpójścia¹¹.

W źródłach starożytnych brak opinii czy choćby nawet sugestii, że kobietę miesiączkującą uważano za wykluczoną w jakiś sposób z życia społecznego. Soranos na przykład pisze, że podczas miesiączki te kobiety, które czują się dobrze i u których nie występują żadne nieprawidłowości, powinny zachowywać się normalnie i jedynie starać się żyć w nieco spokojniejszy niż zwykle sposób. W pierwszych dwóch dniach zaleca jedynie unikanie kąpiei¹².

Pojawia się oczywiście pytanie, czym była prawidłowa miesiączka i jak ją rozumiano. Otóż za prawidłową uważano taką, podczas której kobieta czuła się silna, swobodnie oddychała, zachowywała spokój i nie traciła sił. Jeśli przebieg miesiączki odbiegał od tego wzorca, traktowano ją jako nieprawidłową¹³.

W starożytności menstruacja uważana była za zjawisko, które może wpływać na zdrowie i samopoczucie, szczególnie u kobiet delikatniejszych i bardziej podatnych na choroby. Niektórzy lekarze, jak podaje Soranos, twierdzili, że brak miesiączki lub jej nieregularny przebieg może prowadzić do różnych dolegliwości, a nawet przyczyniać się do tycia. Niektórzy sądzili, że istotne jest tu współżycie płciowe – jako dowód przytaczano przypadki wdów, które doświadczały skąpych i bolesnych krwawień, a ich problemy ustępowały dopiero po ponownym zamążpójściu i wznowieniu regularnego życia seksualnego¹⁴.

Zdawano sobie jednak sprawę, że menstruacja jest rzeczą bardzo indywidualną, jej przebieg i wpływ na samopoczucie kobiety zależą od wielu czynników. Na podstawie obserwacji dysponowano wiedzą, że miesiączka może przebiegać nietypowo, ulec zatrzymaniu lub zaniknąć, na przykład na skutek choroby lub w efekcie długiego i intensywnego wysiłku fizycznego. Podkreślano też, że długość i obfitość krwawień zależy od wieku kobiety i budowy jej ciała. Według ówczesnych lekarzy skąpe występują u osób tęgich, a obfitsze u szczupłych. Już wówczas zauważono, że tryb życia może wpłynąć również na miesiączkę – według Soranosa obficie krwawią kobiety prowadzące siedzący, bierny tryb życia, te zaś, które są w ciągłym ruchu, krwawią mniej¹⁵. Podczas okresu, który wedle autorów starożytnych trwa od 1 do 7 dni (Soranos uważał, że przeciętnie 3-4), kobieta traci około dwóch kotyli¹⁶ krwi.

W antyku poszukiwano także sposobów, z dzisiejszego punktu widzenia nierzadko kontrowersyjnych, na „leczenie” różnych dolegliwości i nieprawidłowości związanych z menstruacją. Gargiliusz Marcjalis (ok. 200 – ok. 260 n.e.), autor traktatu o lekarstwach z warzyw i owoców, z wyraźnym zdziwieniem przytacza powszechne ponoć przekonanie:

„jeżeli kobieta połknie jedno ziarno kolendry, jej krwawienie miesięczne ograniczy się do jednego dnia; do dwóch – jeśli zażyje dwa ziarna, a więc do tylu dni, ile spożyje ziaren”¹⁷.

Przekazuje też zalecenie przypisywane słynnemu lekarzowi Hippokratesowi, który miał radzić kobietom, by jadły szarłat (szarłat siny, *Amaranthus blitum* L.) w celu powstrzymania zbyt obfitych krwawień miesięcznych¹⁸. Na opóźniający się okres miało też pomagać spożywanie macierzanki¹⁹, gorczycy²⁰, „jedzenie samej cebuli, jak też picie jej zmieszanego z winem soku”²¹, a nawet regularne spożywanie kapusty²².

Soranos zauważa również, że wiele kobiet, które nie miesiączkują (młodych dziewcząt, kobiet bezpłodnych oraz starszych), jest silnych i zdrowych. W swojej pracy pisze:

„Zdrowie dziewcząt, które jeszcze nie miesiączkowały, nie doznaje wcale szwanku. Jeśli zaś one są zdrowe, nie może więc czyszczenie do zdrowia się przyczyniać, ale ma na celu jedynie płodność. Bez regularności bowiem nie zachodzi się w ciążę”²³.

Uważa on więc, że menstruacja ma tak naprawdę tylko jeden cel: nie można bez niej począć dziecka.

Wydaje się, że w codziennym życiu rzymskich kobiet miesiączka nie stanowiła żadnej przeszkody. Wiemy, że w tym czasie pracowały, zajmowały się domem, wychowywały dzieci i uczestniczyły w życiu społecznym; nie spotykały się też wcale z jakimś napiętnowaniem ani wykluczeniem. Pojawia się więc pytanie: jak radziły sobie „technicznie” z zabezpieczeniem podczas miesiączki?

Higiena w czasie menstruacji

U autorów starożytnych nie zachowały się niestety informacje dotyczące środków higienicznych używanych przez kobiety w czasie menstruacji lub zalecanych im w tym okresie przez lekarzy. Nie powinno to dziwić – autorami cytowanych już tekstów, w których temat miesiączki w ogóle się pojawia, byli mężczyźni, i choć mogli oni być zainteresowani stroną medyczną lub „magiczną” tego zjawiska, to raczej nie miały dla nich znaczenia związane z nim kwestie „praktyczne”. W opisach dolegliwości ginekologicznych wielokrotnie spotkać się jednak możemy z informacjami o stosowaniu różnego rodzaju tamponów nasączonych środkami leczniczymi. Być może więc takie lub podobne tampony z wełny były stosowane także podczas krwawienia miesięcznego. Nie można też wykluczyć używania przez kobiety czegoś w rodzaju wkładek higienicznych. Filozof Damascjusz (ok. 462–538 n.e.) opisuje w *Żywocie Izydora* historię Hypatii i jednego ze studentów, który zakochał się w niej bez pamięci. Żeby odstraszyć natręta, miała się ona posunąć do dość nietypowego wybiegu. Pokazała mu bowiem przesiąknięte krwią menstruacyjną szmatki (τὼν γυναικείων ῥακῶν), mówiąc: „To jest to, co naprawdę kochasz, młody człowieku, a nie piękno samo!”²⁴. Słowa te miały chyba pokazać, że kobiecość to nie tylko przymioty charakteru i wyglądu, ale również cała,

podczas miesiączki niekoniecznie atrakcyjna, fizyczność. Abstrahując jednak od motywów, które mogły kierować Hypatią, jest to właściwie jedyna wzmianka o stosowaniu takiej formy zabezpieczenia podczas menstruacji.

MENSTRUACJA I MAGIA

Chociaż miesiączkujące kobiety nie były w Rzymie w żaden sposób piętnowane i wykluczane z codziennego funkcjonowania, to jednak w powszechnym przekonaniu krew menstruacyjna budzić musiała pewien „niepokój” i dlatego przypisywano jej właściwości wręcz magiczne – zarówno niszczące, jak i uzdrawiające.

Krew menstruacyjna jako źródło magicznej mocy

W dziełach rzymskich encyklopedystów Pliniusza i Solinusa czy w traktatach magicznych – *Kyranidach* krew menstruacyjna przedstawiana jest jako substancja o szczególnej sile sprawczej, zdolnej wpływać zarówno na ludzkie ciało, jak i na świat przyrody, zwierzęta oraz zjawiska atmosferyczne.

Na pierwszym miejscu wymieniano właściwości lecznicze krwi miesiączkowej. Była ona wskazywana jako skuteczne lekarstwo na podagrę, wole, różnego typu wrzody, różę; sam dotyk miesiączkującej kobiety miał leczyć stany zapalne oczu. Pliniusz przytacza opinie położnych o imionach Lais i Salpe, które radziły

„krew miesiączki w wełnie z czarnego barana zawartą w srebrnym naramienniku nosić na ukąszenie psa wściekłego i w febrach trzeciaczkach i czwartaczkach”²⁵.

Podobno jednak dla uzyskania identycznego efektu nie była nawet konieczna wełna z czarnego barana, wystarczył po prostu jakikolwiek strzępek szmaty poplamionej krwią miesiączkującej albo nawet tylko nić z takiej szmatki noszona przy naramienniku²⁶. Moc tkwiła bowiem nie w ceremoniale, lecz w samej substancji, jaką była wydzielina miesiączkującej kobiety. Według innej akuszerki, Sotiry, w leczeniu febr bardzo skuteczne było nacieranie stóp chorego krwią menstruacyjną, a efekty były najlepsze, gdy robiła to sama miesiączkująca kobieta²⁷. Krew ta posiadała ponoć moc neutralizowania chorób uznawanych za szczególnie groźne, takich jak epilepsja czy wścieklizna:

„Skuteczny jest też kawałek chustki z krwią miesięczną: jeśli bowiem pokąsany przez wściekłego psa będzie czuć wstręt do wody, gdy weźmie się zwykły kubek i poda choremu, ten, widząc w wodzie psa, nie będzie chciał pić. Jeśli jednak pod kubek podłożyć tę chustkę, wypije zachłannie jego zawartość. Krew miesięczna panny w kwiecie wieku, która nie

doświadczyła jeszcze mężczyzny, podana chorem na epilepsję, uzdrowi ich bardzo skutecznie” – czytamy w *Kyranidach*²⁸.

Pozytywne działanie miesięczki rozciągało się także na sferę płodności. Wierzano, że bezpłodna kobieta po wypiciu napoju zmieszanego z krwią innej kobiety i po połączeniu się z mężczyzną zajdzie w ciążę²⁹.

Krew miesięczkowa pomagać miała nie tylko w niektórych kwestiach zdrowotnych, ale też w... gospodarstwie rolnym. Pliniusz pisze, że wierzano, iż chodząca nago po polu miesięczkująca kobieta pomaga pozbyć się z upraw wszelkich pasożytów, bowiem „gdy kobiety nago siewy obchodzą, spadają gąsienice, robaki, chrząszcze i wszelki owad szkodliwy (...). Kobieta powinna tedy iść przez środek pola, ujawszy suknię aż za pośladek”. Podobna wzmiankę znajdujemy zresztą i w *Kyranidach*:

„Kiedy po oczyszczeniu okraża miejsce, które pustoszą chrząszcze *Cantharis*, wtedy padną one martwe na ziemię, nie czyniąc już więcej szkody. Pasożytująca na grochu kaniańka pospolita, zwana też *leon*, powstrzymuje [się] przed rośnięciem, podobnie jak wyżej, gdy kobieta obejdzie ją wokół. Gąsienice i inne szkodniki niszczące warzywa zginą, gdy zbliży się do nich miesięczkująca kobieta bosa i z rozpuszczonymi włosami (...)”³⁰.

Pliniusz przytacza informację, iż

„rzeczą jest pewną, że popiół z niej [z krwi menstruacyjnej – przyp. aut.], przydawszy sproszkowanych sadzy w wosku, goi wrzody wszelkich zwierząt roboczych”³¹.

Menstruująca kobieta mogła się więc stać kimś w rodzaju strażniczki pól, a jej krew – narzędziem walki z siłami zagrażającymi urodzajowi.

Moc menstruacji sięgała nawet sfery zjawisk atmosferycznych. Według wierzeń, miesięczkująca naga kobieta potrafiła powstrzymać gwałtowne gradobicia i huragany, panując tym samym nad siłami natury i zapobiegając katastrofom naturalnym³².

Krew menstruacyjna była zatem postrzegana jako substancja o niezwykłych, pozytywnych właściwościach: miała leczyć choroby, chronić przed zagrożeniami, wspierać płodność, a nawet wpływać na zjawiska w przyrodzie i na zachowania ludzi. Miesięczka nie jest w tych tekstach przedstawiana jako słabość czy coś, co kobietę ogranicza, lecz jako zjawisko dające ponadprzeciętną siłę i mające szczególną moc.

Niebezpieczna siła menstruacji

Menstruująca kobieta i jej krew mogły jednak także budzić lęk, a ich sile przypisywano nie tylko działania pozytywne. Uważano, że zjawisko miesiączkowania może mieć także zgubne skutki, a krew taką niekiedy traktowano wręcz jak truciznę. Gajusz Juliusz Solinus, rzymski pisarz żyjący w III/IV wieku n.e., w swojej pracy *Zbiór wiadomości godnych uwagi*, będącej kompilacją wszelkiego rodzaju cudownych zjawisk, ciekawostek i legend, twierdzi, że miesiączka i krew miesięczna zasłużenie zaliczane są do rzeczy niezwykłych. Píše, że

„smoła, którą w Judei wydaje z siebie Jezioro Asfaltowe, jest na tyle kleista i elastyczna, że nie sposób się jej pozbyć, bo jeśli chcesz oderwać jej część, ciągnie się za nią reszta i nie da się jej oddzielić, ponieważ rozciąga się tak daleko, jak daleko się ją pociągnie. Jeśli się jednak przyłoży do niej coś zbrukane wspomnianą krwią, sama z siebie ulega rozproszoniu, a jednolita przed chwilą masa, gdy zbliży się do niej tę truciznę, rozpada się — i tak pod wpływem dotknięcia w miejsce stałego połączenia następuje nagły rozkład³³”.

Krew miesięczkowa przedstawiona jest więc jako trucizna o niezwykłej mocy, która potrafi zniszczyć nawet najtrwalsze substancje.

Katalog klęsk i nieurodzaju przypisywanych miesiączkującym kobietom i ich krwi jest jeszcze dłuższy u Pliniusza³⁴. Uważa on miesiączki za potworne, bo „wieszczą szkaradne i haniebne rzeczy”. Podkreśla, że aby o nich pisać, musi „odłożyć wstyd na stronę”. Notuje więc, że obecność kobiety, u której wystąpiła miesiączka, może wywołać szkody w rolnictwie i ogrodnictwie, gdyż

„kwaśniej moszcze, dotknięte przez nie zboża stają się płonnymi, obumierają szczepy, wypalają się rośliny ogrodowe, a owoce drzew, pod którymi siedzą miesiączkujące kobiety – opadają (...). Młode też krzewy winne dotknięte od kobiety takiej mają na zawsze zostać uszkodzone, a ruta i bluszcze, najlepsze lekarskie rośliny, natychmiast umierają. (...) pewną jest rzeczą, że pszczoły uciekają z uli, gdy ich kobiety takie dotkną”.

Sama obecność miesiączkującej kobiety może uszkadzać niektóre przedmioty:

„Lny w gotowaniu czernieją, ostrze na brzytwach tępieje. Miedź dotknięta przejmuje smród i rdzę (...) niknie również białość kości słoniowej³⁵”.

W *Kyranidach* znajdziemy zaś informację, że od kobiecej krwi miesięcznej niszczeje jedno ze szczególnie cennych dóbr – purpura, „jeśli bowiem ktoś wypierze chustę miesięczną i wrzuci do tej wody materiał barwiony purpurą, zniszczy go”³⁶.

Przywoływane przez Pliniusza akuszerki – Lais i Elephantis – mówiły natomiast o poronnych właściwościach krwi miesięczkowej. Uważały, że „węgiel z korzenia jarmużu albo mirtu, albo tamaryszku zgaszony w tej krwi poronienia sprawia”³⁷. Mężczyznom zaś odradzano jakiegokolwiek kontakty seksualne z kobietą podczas okresu, gdyż czyni to ich „otępiałymi i gnuśnymi”³⁸. Uważano wreszcie, że kobieta w okresie menstruacji odbiera przeciwnikom siłę w sporach sądowych, wprowadzając zamęt w myśli prawników i sędziów, wskutek czego zapominają oni o oskarżeniach i wydaniu wyroku³⁹.

W wypowiedziach antycznych autorów czuć zażenowanie, a nawet coś w rodzaju obrzydzenia, kiedy muszą pisać o właściwościach krwi menstruacyjnej. Pliniusz podsumowuje swoją wypowiedź słowami:

„To są rzeczy, które przytoczyć mogłem, a i tak do wielu z nich dodaję: z przeproszeniem. Reszta jest tak brzydka i szkaradna, iż tego wysłowić się nie da”⁴⁰.

Wszystko to pokazuje, że w świecie antycznym menstruacja była zjawiskiem budzącym silny niepokój i obudowywanym wieloma fantastycznymi wyobrażeniami. Świadczy to nie tylko o braku powszechnej wiedzy o procesach biologicznych, ale też pokazuje głębsze lęki związane z tym co „niewyjaśnialne”.

* * *

Antyczni lekarze próbowali zrozumieć i racjonalnie wyjaśnić zjawisko menstruacji, ale brakowało im wiedzy o działaniu hormonów i o procesach biologicznych, które dziś są powszechnie znane. Ich ustalenia i tak pewnie dość rzadko docierały do szerszego grona odbiorców, dlatego większość ludzi opierała swoją wiedzę o miesiączce na obserwacjach i popularnych przekonaniach. Wiemy, że to, czego nie da się łatwo wytłumaczyć, bardzo często obrasta w tabu, lęki i opowieści o charakterze magicznym. Jednocześnie warto zaznaczyć, że miesięczne krwawienia, którym starożytni z jednej strony przypisywali „moc dawania życia”, a z drugiej uważali za coś tajemniczego, nie były jednak popularnym tematem rozważań autorów rzymskich. Informacje dotyczące menstruacji pojawiają się głównie w tekstach medycznych i przekazach na temat ówczesnej „medycyny ludowej”. Miesiączka była tam przedstawiana jako coś wyjątkowego, trudno wytłumaczalnego i w związku z tym budziła skrajne, ambiwalentne emocje, od strachu po podziw. Z jednej strony wyobrażano ją sobie

jako siłę niszczącą, która może zaszkodzić roślinom, zepsuć metal czy wywołać choroby, co pokazuje, jak bardzo obawiano się tego, czego nie rozumiano. Z drugiej jednak – przypisywano jej zdumiewające pozytywne moce. Miała chronić pola przed szkodnikami, pomagać w leczeniu zwierząt, wspierać płodność, a nawet wpływać na pogodę. W takich przekonaniach odbija się nie tylko brak wiedzy medycznej i pełnego zrozumienia samego zjawiska, lecz także pewna fascynacja możliwościami kobiecego ciała, których menstruacja była widocznym, ale nie zawsze zrozumiałym objawem.

ŹRÓDŁA:

Garg. = Gargiliusz, *Lekarstwa z warzyw i owoców*, przekł., wstęp i przyp. T. Krynicka, Wrocław 2016.

Kyranides = Kyranides, *O magicznych właściwościach roślin, zwierząt i kamieni*, przekł. i opr. E. Żybert, Wrocław 2013.

Plin. HN = K. Pliniusza Starszego *Historii naturalnej ksiąg XXXVII*, przekł. J. Łukaszewicz, Poznań 1845.

G. Pliniusz Sekundus, *Historia Naturalna*, t. II, księgi VII-XI, przekł. I. Mikołajczyk, Toruń 2019.

Solinus = Gajusz Juliusz Solinus, *Zbiór wiadomości godnych uwagi albo Polihistor*, przekł., wstęp i komentarz B. J. Kołoczek, Kraków 2020.

Soranos = Soranos, *Ginekologia Soranosa z Efezu*, przekł. J. Lachs, „Roczniki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk”, 1902, 28, s. 1-107.

PRZYPISY

- * Cytując źródła przyjmuję zasadę, że w pierwsza cyfra oznacza księgę, druga rozdział, trzecia akapit. W przypadku tekstów, które wydane są w jednej księdze pierwsza cyfra oznacza rozdział, druga – linie lub akapit w zależności od wewnętrznego podziału dzieła.
1. Plin. *HN* VII, 13, 63 [Na język polski encyklopedyczne dzieło K. Pliniusza Starszego *Historii naturalnej ksiąg XXXVII*, dalej *HN*, przełożył w całości J. Łukasiewicz (Poznań 1845). Obecnie trwają prace nad poprawionym i uwspółcześnionym przekładem. Dotychczas ukazały się: G. Pliniusz Sekundus, *Historia Naturalna*, t. I-III księgi I-XIX, przekł. I. Mikołajczyk, Toruń 2019-2022. Czytelnicy mogą korzystać z obu tych wydań. W tekście użyto uniwersalnej numeracji ksiąg, rozdziałów i akapitów]. Pliniusz nie miał racji. Wiemy, że jest jeszcze przynajmniej kilka gatunków miesięczkujących. Patrz np. D. Emera, R. Romero & G. Wagner, *The evolution of menstruation: a new model for genetic assimilation: explaining molecular origins of maternal responses to fetal invasiveness*, *BioEssays: news and reviews in molecular, cellular and developmental biology*, 2012, 34(1), s. 26–35, [www.doi.org/10.1002/bies.201100099](https://doi.org/10.1002/bies.201100099), którzy podsumowują: *the consensus is that menstruation is restricted to the higher primates, some bats, and the elephant shrew*. Patrz również: C. Bohannon, *Ewa. Ewolucja jest kobietą. Kobięce ciało i 200 milionów lat naszej historii*, tłum. Agnieszka Sobolewska, Warszawa 2025, s. 130-135 lub obejrzyj i posłuchaj: youtu.be/5T2O3IhpDHI?si=FNmCIRKmpKSfnVWq [dostęp: 29.11.2025].
 2. *Menstruation. A Cultural History*, red. A. Shail, G. Howie, Houndmills 2005; G. L. Hufnagel, *A History of Women's Menstruation From Ancient Greece to the Twenty-first Century: Psychological, Social, Medical, Religious, and Educational Issues*, Lewiston 2012.
 3. S. Chavarria, *Menstrual Blood: Uses, Values, and Controls in Ancient Rom. Le sang menstruel: usages, valeurs et contrôles dans la Rome antique*, *Cahiers «Mondes anciens»*. *Histoire et anthropologie des Mondes anciens*, 2022, 16 [dostęp: 15.11.2025]; A. Tatarkiewicz, „Solum autem menstruale mulier est”. Społeczne, medyczne i magiczne aspekty menstruacji i jej opisy w literaturze rzymskiej okresu Cesarstwa, w: *Problemy zdrowia reprodukcyjnego kobiet*, t. 3, *Zdrowie reprodukcyjne w kontekście zmian społeczno-kulturowych na przestrzeni wieków*, red. A. Szlagowska, Wrocław 2020, s. 179–190; też: *Mater in statu nascendi. Społeczne i medyczne aspekty zdrowia reprodukcyjnego kobiet w starożytnym Rzymie*, Poznań 2018, s. 51-59.
 4. Z dwóch możliwych form imienia (gr. Soranos i łac. Soranus) będę konsekwentnie używać tej pierwszej wersji. Na język polski traktat Soranosa przełożył J. Lachs [*Ginekologia Soranusa z Efezu*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego” 1902, 28, s. 5–109]. Fragmenty w języku polskim, do których odwołuję się w tekście, pochodzą z tego tłumaczenia i w związku z tym przyjęłam numerację ksiąg, rozdziałów i akapitów według tego właśnie wydania.
 5. Tak twierdzi Soranos I, IV, 20; Pliniusz (*HN* VII, 14, 61) natomiast pisze, że w większości przypadków menstruacja trwa jedynie do 40 roku życia.
 6. Soranos I, V, 24.
 7. Dla starożytnych było oczywiste, że miesięczka nie pojawia się w czasie ciąży, ponieważ w powszechnym przekonaniu „krew służyła za pożywkę dla płodu”: Soranos I, IV, 23.
 8. Soranos I, IV, 20 i I, V, 24: Na podstawie badań osteologicznych 38 szkieletów osób zmarłych między 8 a 20 rokiem życia (na cmentarzach w rzymskiej Brytanii) stwierdzono, że menarche występowała między 15 a 17 rokiem życia. Metodologia i wyniki badań: N. A. Arthur, R. L. Gowland, R. C. Redfern, *Coming of age in Roman Britain: Osteological evidence for pubertal timing*, *American Journal of Physical Anthropology*, 2016, 159(4), s. 698–713. Patrz też: A. Papadimitriou, *The Evolution of the Age at Menarche from Prehistorical to Modern Times*, *Journal of Pediatric and Adolescent Gynecology*, 2016, 29(6), s. 527–530.
 9. Soranos I, V, 25.
 10. Soranos I, V, 25.
 11. Paradoksalnie, choć potwierdza, że w tym momencie można uznać, iż dziewczynka „nadaje się” do zamążpójścia, jednocześnie podkreśla, że w jego lekarskiej opinii tak młody wiek nie jest odpowiedni na donoszenie ciąży i bezpieczny poród. Dlatego Soranos radzi wychodzić za mąż w wieku, w którym „wykształcone jest miejsce dla ciąży”, a kobieta ma już „pewną wiedzę na temat swojego ciała”. Soranos I, VIII, 33; Patrz również: Ch. Laes, *Children in the Roman Empire: Outsiders Within*, Cambridge 2011, s. 51; O okresie wchodzenia w dorosłość, rytuałach przejścia i zmian zachowania dorastającej dziewczynki i innych wobec niej patrz: L. A. Alberici, M.

- Harlow, *Age and Innocence: Female Transitions to Adulthood in Late Antiquity*, *Hesperia Supplements* 2007, 41, s. 193-203.
- 12 Soranos I, V, 26.
- 13 Soranos I, IV, 21.
- 14 Soranos I, VII, 31.
- 15 Soranos I, IV, 22.
- 16 1 kotyl = 0,2265 l; Oznaczałoby to około 400 ml, co stanowi znacznie więcej niż uważane dziś za prawidłowe krwawienie miesięczne (zwykle 40–80 ml).
- 17 Garg. IV, 8. [W tekście korzystam z wydania: Gargiliusz, *Lekarstwa z warzyw i owoców*, przekł., wstęp i przyp. T. Krynicka, Wrocław 2016. Odwołania w tekście pochodzą z tego tłumaczenia, przyjęłam też numerację rozdziałów i akapitów według tego wydania].
- 18 Garg. 9. 3.
- 19 Garg. 36.2.
- 20 Garg. 29.4.
- 21 Garg. 27.16.
- 22 Garg. 30.16.
- 23 Soranos I, VI, 29.
- 24 Damascius 43. Numer akapitu wg wydania: Damascius, *Philosophical History*, ed. & trans. P. Athanassiadi, Athens 1999.
- 25 Plin. HN XXVIII 23, 82; Plin. HN. XXVIII, 23, 84.
- 26 Plin. HN XXVIII, 23, 83.
- 27 Plin. HN XXVIII, 23, 83.
- 28 Kyranides, 2.14 Appendix; *Kyranides* to zbiór różnorodnej wiedzy przyrodniczej i magicznej, tworzony od II do VII wieku n.e. Choć przypisywano go Hermesowi Trismegistosowi, faktycznie stanowi kompilację dzieł wielu anonimowych autorów. W tekście przywołuję jego polskie tłumaczenie: Kyranides, *O magicznych właściwościach roślin, zwierząt i kamieni*, przekł. i opr. Emilia Żybert, Wrocław 2013, appendix 2.14 – *gyne* – kobieta.
- 29 Kyranides, 2.14 Appendix.
- 30 Kyranides, 2.14 Appendix.
- 31 Plin. HN XXVIII, 23, 76.
- 32 Kyranides, 2.14 Appendix..
- 33 Solinus I 54-55 [Praca Gajusza Juliusza Solinusa *Zbiór wiadomości godnych uwagi albo Polihistor*, przekł., wstęp i komentarz B. J. Kołoczek, Kraków 2020, cytowana jest zgodnie z tym wydaniem]. Por. Pliniusz: Plin. HN XXVIII, 23, 80 i Plin. HN VII, 13, 63-66.
- 34 Plin. HN VII, 13, 65.
- 35 Plin. HN XXVIII, 23, 79.
- 36 Kyranides, 2.14 Appendix.
- 37 Plin. HN XXVIII 23, 81.
- 38 Kyranides, 2.14 Appendix.
- 39 Kyranides, 2.14 Appendix.
- 40 Plin. HN XXVIII, 24, 87.



Małdalena Biniaś-Szkopek

DZIECKO W WORKU I KOBIETA Z SIEKIERĄ – SEKSUALNOŚĆ I OBRZĘDY PORODOWE W ŚREDNIOWIECZNYM *KATALOGU MAGII RUDOLFA*¹

GRANICE REKONSTRUKCJI WIERZEŃ

Próby odtwarzania wierzeń dawnych społeczności, w tym również ludów słowiańskich, zajmują dziś istotne miejsce nie tylko w literaturze popularnej, ale i tej aspirującej do miana popularnonaukowej. W narracjach tych często dominują rekonstrukcje oparte na analogiach i wyobrażeniach, które trudno jednoznacznie zweryfikować źródłowo. Prowadzi to niekiedy do zatarcia granicy między ustaleniami badawczymi a interpretacjami opartymi na domysłach i prawdopodobieństwach, często mówiącymi więcej o współczesnych oczekiwaniach wobec przeszłości niż o rzeczywistych praktykach średniowiecznych.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają źródła, które w jakiś sposób dokumentują religijność, konkretne działania i sposób myślenia ludzi danej epoki. Do takich należy tzw. *Katalog magii Rudolfa* – powstały w drugiej połowie XIII wieku swoisty wypis z podglądanych przez kaznodzieję praktyk o charakterze magicznym, uznawanych przez niego za grzeszne i przesadne. Tekst ten, zamiast mitologizowanej wizji religijności, odsłania świat codziennych działań podejmowanych w sferze dbałości o dobrostan, miłości,

seksualności, płodności, ciąży, porodu oraz ochrony nowo narodzonego życia. Jego wyjątkowa wartość polega na tym, że rejestruje on realne praktyki, oceniane przez średniowiecznego duchownego, ich bezpośredniego świadka.

Mimo ogromnego potencjału poznawczego *Katalog magii Rudolfa* pozostaje źródłem stosunkowo rzadko wykorzystywanym w badaniach nad duchowością i kulturą codzienną średniowiecza². Opisywane przez Rudolfa działania – gesty, słowa-zaklęcia, nadprzyrodzone właściwości przypisywane przedmiotom, substancjom, roślinom i zwierzętom – mają charakter doraźny i często niespójny, bo też oglądane były przez autora dzieła z zewnątrz, bez pełnego zrozumienia ich znaczenia, jedynie w poczuciu, że ich stosowanie przyczyni się do zaufaniu chrześcijańskiemu Bogu. Praktyki te stanowią przy tym rzeczywistą mieszaninę śladów dawnych wyobrażeń religijnych oraz zabobonów, które funkcjonowały w życiu charakteryzowanej ludności przez wiele pokoleń, ulegając przekształceniom i adaptacjom w nowych kontekstach kulturowych. To właśnie ten wymiar praktyczny, a nie hipotetyczna rekonstrukcja dawnych „wierzeń”, czyni *Katalog* źródłem wyjątkowym dla badań nad cielesnością; oraz macierzyństwem i innymi doświadczeniami granicznymi w średniowieczu.

Celem artykułu jest analiza *Katalogu magii Rudolfa* jako źródła dokumentującego ślady dawnych praktyk magicznych i zabobonów w sferze miłości, ciąży, porodu i narodzin, ukazującego jednocześnie świat społeczności funkcjonujących pomiędzy utrwalonymi wyobrażeniami religijnymi a stopniowo narzucanym porządkiem chrześcijańskim. Wartym podkreślenia jest fakt, że obserwacje autora dzieła dotyczą przede wszystkim niższych warstw społecznych, co pozwala także na podjęcie charakterystyki codziennych doświadczeń grup najsłabiej rozpoznanych w historiografii średniowiecza.

Z uwagi na fakt, iż zarówno *Katalog magii Rudolfa*, jak i cała *Summa de confessionis discretione*, której częścią jest omawiane dzieło, nie zawierają żadnej ikonografii, do artykułu dołączono ilustracje zaczerpnięte z tzw. rękopisu Voynicha³. Wybór ten nie ma na celu sugerowania bezpośrednich związków między omawianymi tekstami, lecz stanowi świadome odwołanie do jednego z najbardziej zagadkowych i kontrowersyjnych rękopisów średniowiecznych, który do dziś pozostaje nieodczytany. Bogata warstwa ilustracyjna manuskryptu Voynicha – obejmująca przedstawienia roślin, schematów cielesnych oraz postaci kobiecych ukazanych w kontekstach związanych z płynami, naczyniami i procesami biologicznymi – wskazuje jednoznacznie na zainteresowanie zagadnieniami z pogranicza magii, medycyny i cielesności. W tym sensie ikonografia ta tworzy wizualny kontekst dla analizowanych w artykule praktyk dotyczących kobiecości, seksualności, płodności i narodzin, ukazując podobny obszar wyobrażeń.

MIEDZY SPOWIEDZIĄ A MAGIĄ: RĘKOPIS *SUMMA DE CONFSSIONIS DISCRETIONE* I JEGO LOSY

Rękopis zatytułowany *Summa de confessionis discretione* należy do najbardziej zagadkowych tekstów średniowiecznego piśmiennictwa religijnego Europy Środkowej. Dzieło składa się z czterech części. Pierwsza mówi o godności stanu kapłańskiego i wskazuje, jak w sposób właściwy sprawować sakramenty. Autor zwraca się w niej do określanego „cherubinem” spowiednika, któremu tłumaczy jego obowiązki. W kolejnym fragmencie opisana została miłość do Boga i poddano analizie pierwsze trzy przykazania *Dekalogu*. Tu, w rozdziałach VIII, IX i X, znajdujemy obszerną charakterystykę zabobonów i praktyk magicznych, które należy traktować, zdaniem autora, jako grzechy wobec Stwórcy. Część trzecia dzieła opisuje kolejne z grupy dziesięciorga przykazań, zaś ostatnia zawiera charakterystykę etapów pokuty i wskazuje, jak właściwie poprowadzić udzielając tego sakramentu⁴.

Wymienione rozdziały części II zidentyfikowane i wydane zostały przez Edwarda Karwota w 1955 roku jako *Katalog magii Rudolfa*, uchodzący dziś w historiografii za jedno z ciekawszych świadectw średniowiecznych wyobrażeń o magii, cielesności i porządku moralnym, powiązanych z ludnością zamieszkującą tereny Europy Środkowej⁵. Manuskrypt, sporządzony najprawdopodobniej w połowie XIII wieku, skopiowany i sprowadzony do klasztoru cystersów w Rudach na początku wieku XIV, był w nim przechowywany najpewniej aż do pierwszych lat XIX stulecia⁶. Po spędzeniu kilkudziesięciu lat w Bibliotece im. W. Lenina w Moskwie⁷, od 1958 roku znajduje się w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu, oznaczony tam sygnaturą I Q 160⁸.

Rękopis jest prosty, nie zawiera zbyt wielu elementów dekoracyjnych. Część akapitów zaakcentowano jedynie czerwonym atramentem na inicjałach. Analiza manuskryptu wskazuje, iż ten wrocławski jest zapewne kopią pracy lub zestawu prac wcześniejszych⁹. Tekst wykazuje cechy kompilacji: główne części mają charakter teologiczno-duszpasterski, podczas gdy fragment zatytułowany przez Edwarda Karwota *Katalogiem magii* stanowi niejako odrębną jednostkę treściową – swego rodzaju kwestionariusz spowiedniczy¹⁰. To właśnie te trzy rozdziały, zawierające opisy praktyk ludowych, nadały rękopisowi wyjątkowy charakter.

Narosła w kolejnych dziesięcioleciach dyskusja historiografów nad pochodzeniem obrzędów opisanych w *Katalogu magii Rudolfa* koncentruje się wokół pytania, czy przedstawione w nim praktyki należy wiązać *stricte* z ludowością słowiańską, czy raczej z niemieckim kręgiem kulturowym. W starszej literaturze (m.in. Józef Klapper) ukuto tezę o niemieckim pochodzeniu opisanych obrzędów, które miały odzwierciedlać codzienność niemieckich kolonistów z terenu Śląska¹¹. Polski wydawca źródła Edward Karwot wskazywał na związki opisanych wierzeń z terenami polsko-słowiańskimi; tym samym wyraził przekonanie, że rękopis powstał w środowisku klasztoru cysterskiego w Rudach¹². Teza ta została szybko

poddana krytyce (m.in. Gerard Labuda, Ryszard Kiersnowski, Stanisław Bylina)¹³. Nowsze ustalenia (Krzysztof Bracha, Anna Siwińska, Daria Smoczyńska-Reiner) wskazują jednak na wiele trudności związanych z określeniem docelowego kręgu kulturowego, w którym mógł powstać rękopis. Autorzy podkreślali, że dokumentuje on w dużym stopniu kulturę graniczną, w której elementy słowiańskie i niemieckie współistniały, tworząc złożony obraz religijności ludowej XIII i XIV wieku, przechowując równocześnie pamięć znacznie wcześniejszych czasów¹⁴.

Niezależnie od swego pierwotnego pochodzenia *Katalog magii Rudolfa* został spisany jako podręcznik do spowiedzi (tzw. summa spowiednicza), co może świadczyć o jego recepcji w środowiskach duchowieństwa (klasztor cystersów w Rudach Śląskich). Rękopis *Summa de confessionis discretione* – niezależnie od problemu proveniencji – stanowi dziś ciekawe źródło, które pozwala uchwycić echa przedchrześcijańskiej, ludowej kultury mówionej: zaklęcia, zabiegi medyczne, zakazy i zalecenia towarzyszące małżeństwu, ciąży i narodzinom. To tekst powstały na styku religii i magii, teologii i praktyki życia – zapis wielopokoleniowego doświadczenia, które Kościół pragnął uporządkować. Katalog jest wielobarwnym obrazem życia ludzi niższych warstw społecznych w XIII wieku, pokazującym elementy kultury społecznej i materialnej, ale też skomplikowanych i dopiero nasiąkających myślą chrześcijańską pierwotnych wierzeń, pełnych magii i czarów¹⁵.

TAJEMNICZY RUDOLF

Choć *Katalog*, zgodnie z opisem, powstać miał w oparciu o obserwację zachowań wiernych i bezpośredni kontakt z nimi¹⁶, niewiele możemy powiedzieć o samym autorze rękopisu. Brat Rudolf to osoba, której przypisuje się autorstwo kart *Summa de confessionis discretione*. W tekście ukazuje on siebie jako klasyczny typ średniowiecznego kaznodziei i spowiednika. Styl i zawartość dzieła wskazują, że Rudolf był człowiekiem dobrze wykształconym, obeznanym z teologią moralną i kaznodziejską praktyką cystersów. Podchodził on do opisywanej rzeczywistości z dużym dystansem. Zdecydowanie nie wierzył w działanie opisanych rytuałów, często uważając je wręcz za obrzydliwe, a co więcej, szkodliwe – nie tylko dla duszy, ale i dla ciała, które może zostać po zastosowaniu tychże uszkodzone lub otruć¹⁷.

Łaciński rękopis cechuje język skrupulatny, ale nie scholastycznie suchy. Na niemieckie pochodzenie autora – poza imieniem – wskazywać mogą wstawki słowne zapożyczone z tego języka¹⁸, w związku z czym pierwszy wydawca źródła Józef Klapper zaliczył opisane przez Rudolfa obyczaje do kręgu kulturowego niemieckiego¹⁹. Z kolei Edward Karwot pochodzenie samego Rudolfa wiązał z cystersami z Francji²⁰. Daria Smoczyńska-Reiner w przeprowadzonej analizie etnograficznej zauważyła, że opisane rytuały, a tym samym opisującego je autora, powiązać można z każdym ludem zamieszkującym Europę we wczesnym średniowieczu, choć również skłaniała się ku teorii o jego niemieckim pochodzeniu²¹.

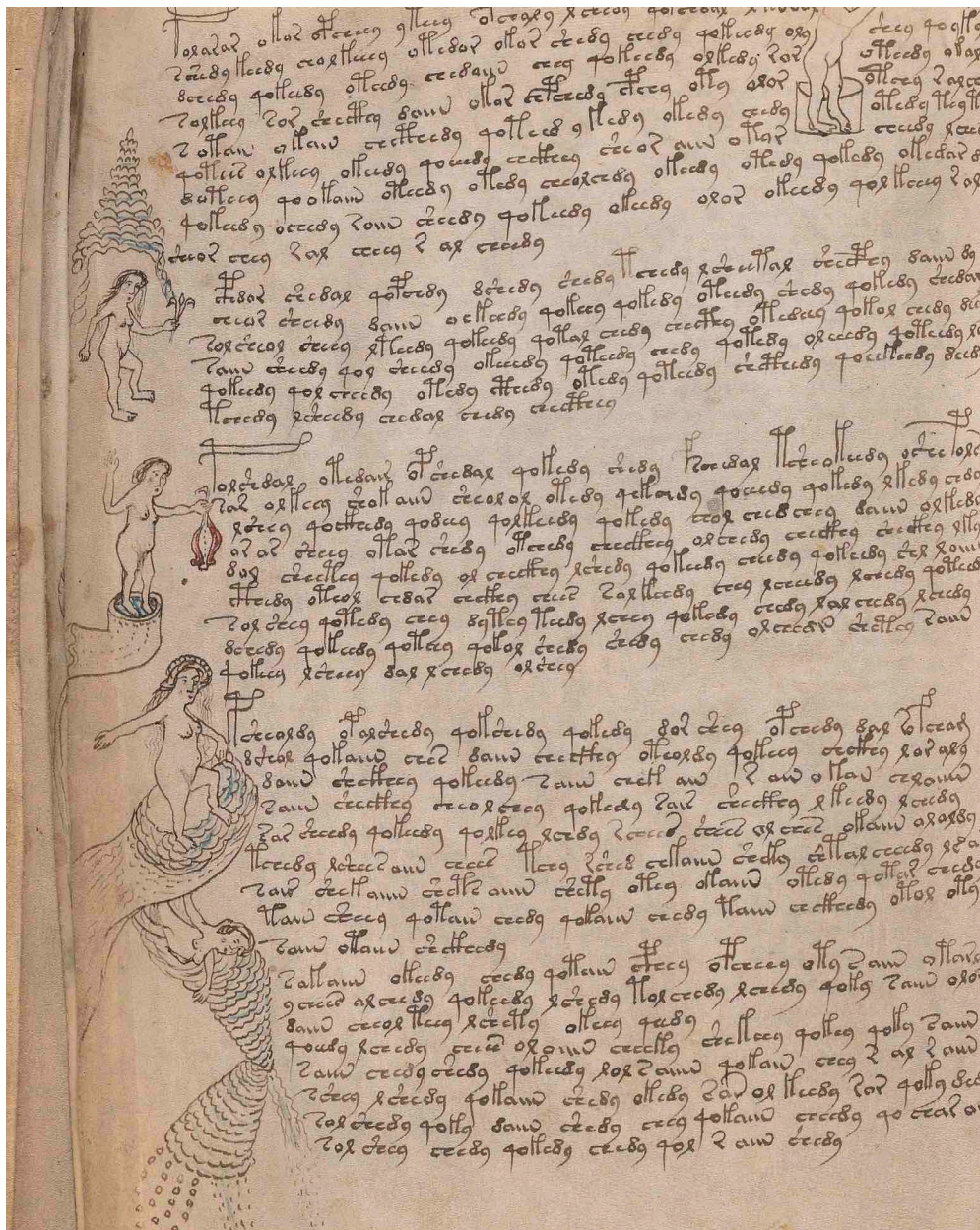
Rudolf posługiwał się kategorią *superstitio* w sposób charakterystyczny dla XIII wieku – jako terminem pośrednim między herezją a naiwnym błędem. Dla niego magia nie była autonomicznym systemem, lecz zbiorem praktyk, które odciągały człowieka od postawy ufności Bogu. Szczególnie interesujące są te fragmenty, w których autor dotyka kwestii płodności, porodu i życia rodzinnego (o których niżej). Kobieta w położu, matka trzymająca w rękach żelazo, małżonkowie używający amuletów – wszyscy oni stają się w oczach mnicha obrazami grzesznej nieufności. Rudolf nie był jednak kaznodzieją okrutnym. Choć jego język jest normatywny, przebija w nim ton duszpasterza zatroskanego o ludzką niewiedzę. Właśnie ta ambiwalencja – między potępieniem a współczuciem – czyni *Katalog magii* tekstem wyjątkowym, a jej autora postacią wrośniętą i zaangażowaną w rzeczywistość, którą opisał. Tym samym jego dzieło to nie tylko rejestr przesądów, lecz także zwierciadło duchowych napięć w XIII-wiecznym społeczeństwie.

MAGIA MIŁOSNA W KATALOGU

Wśród praktyk zebranych i spisanych przez Rudolfa szczególne miejsce zajmują te, które odnoszą się do sfery uczuć i pożądania. Autor grupuje je razem, wskazując, że chodzi o działania mające wzbudzić miłość, utrwalić więź małżeńską lub zapewnić wierność partnera. Na kartach *Katalogu* pojawiają się formuły, gesty i środki z zakresu „magii miłosnej”. W języku średnio-wiecznej teologii moralnej określenie te oznaczało zarówno napoje lub maści o działaniu mającym wzbudzić uczucie, jak i zaklęcia czy praktyki cielesne, których celem było wywołanie pożądanej reakcji partnera.

Rudolf poddaje ocenie opisywane praktyki, określając kobiety je uprawiające (bo w zasadzie tylko one są tutaj aktywnie zaangażowane, natomiast mężczyźni pozostają biernymi odbiorcami tych działań) złymi i głupimi. Podkreśla, że niewiastom – swym córkom złe instynkty przekazała starotestamentowa Ewa, która jako matka zgrzeszyła zwiedziona przez diabła (Adama w tym opisie nie ma)²². Rudolf sugeruje, że kieruje nimi pusta próżność, by podobać się ludziom, a nie Bogu.

Ważnym, często powracającym motywem są rytuały związane z wodą. Przykładowo kąpiele, w czasie których niewiasty ubierają swe ozdoby i wymawiają słowa, które mają im zapewnić powab. Próbuje też przewidywać tożsamość swego przyszłego męża, pytając księżyc i gwiazdy o przyszłość. Wróżą z głązów, nadając im imiona pożądanych kandydatów. Następnie pięć wybranych kamieni jest nagrzewanych w ogniu, a gdy są już gorące, wrzuca się je do zimnej wody. Ten, który wyda dźwięk, to kamień oznaczający przyszłego partnera wróżącej. Inne czary zakładają tworzenie mikstur z mydlin, mięsa i owsa, a nawet przywoływanie diabła, który wcześniej przekupiony, ma objawić kobiecie przyszłego męża²³.



Ryc. 1. Rękopis Voynicha, część balneologiczna, fol. 76v. Na miniaturze widzimy kobiety zanurzone w systemie połączonych zbiorników. Według badaczy obraz ten może symbolicznie przedstawiać procesy zachodzące w ciele – przepływ, przemianę i ochronę – związane z kobiecością i płodnością [domena publiczna].

Ślub i obrzędy weselne też wymagają podjęcia przez nupturientów serii działań, które ochronią ich związek i zapewnią dobrobyt. Parze nie wolno korzystać z drzwi, którymi wynosi się z domu umarłych. W czasie świętowania zawarcia związku rozkłada się przed młodymi poduszki, po których chodzą, by zapewnić sobie lepszy los. Dostatek ma im zapewnić rzucanie przez głowę odgryzionych kawałków chleba i sera²⁴.

Niewiasta, gdy już wyjdzie za mąż, stara się, by miłość mężczyzny do niej nie ustawała. W tym celu używa „wydzielin wspólnego stosunku płciowego”, którymi wykonuje na ramionach mężczyzny krzyż. Kobiety mogą też niszczyć w ogniu „pokrzywy moczone we własnej urynie”, ale też wszelkie zioła, „kości umarłych, drzewo z grobów”, by „mąż ich płonął miłością ku nim”. Autor dodaje, że stosując magię, niewiasty używają także żab, a wraz z nimi, co ciekawe, dodają do mikstur artefakty znane nam ze świata chrześcijańskiego – oleje święte, wodę święconą i postaci Komunii świętej (skąd miały do tego wszystkiego dostęp, autor *Katalogu* nie wyjaśnia)²⁵.

Do miłosnych mieszanek wrzucanych partnerom do posiłków kobiety dodają: krew menstruacyjną, własne włosy z całego ciała, ale też rzeczy mniej oczywiste, jak trzy niewielkie ryby, które wcześniej, jeszcze żywe umieszczaly – jedną w ustach, drugą pod piersiami, trzecią w drogach rodnych i trzymały w tych miejscach do czasu, aż zdechły. Działanie afrodyzjaku mają mieć także sproszkowane serce kury oraz krew i mięso gołębi. Do przygotowania mikstur używa się magicznych zaklęć, jak również ziół, których ogromnej liczby autor *Katalogu* nie podejmuje się jednak wymienić. W tak przygotowanej żywości Rudolf nie widzi niczego dobrego, podkreślając, że po jej zjedzeniu mężczyźni często chorują, a nawet umierają²⁶. Inne działania służą ukaraniu niewiernych kochanków (choć Rudolf nie podaje powodu, dla którego w jednym z paragrafów odchodzi od opisu magii miłosnej w kierunku form sprawiania partnerowi cierpienia). Zgodnie z wiedzą Rudolfa, kobiety chcące zaszkodzić mężczyźnie tworzą figurki z wosku, ciasta lub innego materiału i wrzucają je do mrowiska albo wprost do ognia, by sprowadzić na zdrajcę ból, chorobę, a może i śmierć²⁷.

Praktyki magii miłosnej opisane przez Rudolfa ukazują świat, w którym relacje uczuciowe i małżeńskie podlegały regulacji poprzez gest, słowo i substancje pochodzące z ciała, postrzegane jako nośniki realnej mocy sprawczej. Ich obecność w *Katalogu* stanowi świadectwo trwałości dawnych form myślenia i działania, funkcjonujących w codziennym doświadczeniu niższych warstw społecznych mimo postępującej chrystianizacji.



Ryc. 2. Rękopis Voynicha, część zielnikowo-farmakologiczna, fol. 99v.

Na karcie pojawiają się fantastyczne rośliny i naczynia przypominające aparaturę do przygotowywania mikstur. Scena łączy motywy botaniczne i medyczne w wyobrażeniach o charakterze magicznym [domena publiczna].

„TY RODŹ ZA MNIE...”. PRAKTYKI UNIKANIA CIĄŻY

W grupie praktyk opisanych przez Rudolfa znajdują się również zachowania dotyczące aktów seksualnych i ich skutków. Chodzi tu o wszelkie działania wpływające na płodność, potencję i przebieg współżycia. Rudolf notuje m.in. przypadki kobiet, które próbują opóźnić poczęcie. By tego dokonać, w czasie stosunku kładą pod siebie tyle palców, na ile lat chcą się zabezpieczyć przed zajściem w ciążę²⁸. Dalej autor wspomina o rzeczy, którą kobiety „nazywają swoim kwiatem” (*florem suum vocant*). Niewiasty „rzucają to na drzewo bzu (*arborem sambuci*), mówiąc: *Porta tu pro me, ego floream pro te*, czyli: <Ty noś za mnie, a ja będę kwitła za ciebie>”²⁹. Konstrukcja ta opiera się na symbolicznej wymianie funkcji: drzewo ma „nosić” (rodzić), kobieta zaś jedynie „kwitnąć”, a więc pozostać płodną, lecz nie zachodzić w ciążę. Autor natychmiast opatruje ten opis komentarzem teologicznym: *Non tamen minus arbor floret et ipsa parit puerum cum dolore* – „drzewo nie kwitnie przez to mniej, a ona sama rodzi dziecko w bólu”, przywołując biblijną perspektywę nieuchronności cierpienia porodowego (Rdz 3,16) i wskazując na nieskuteczność magii. Jeszcze wyraźniej sens praktyki odsłania dalszy fragment: *De eodem flore suo proiciunt ne concipiant* oraz *de eodem dant cani aut porcello aut pisciculo in aqua ne concipiant* („Z tego swojego kwiatu wyrzucają, aby nie począc”, „z tego oddają psu, świni lub małej rybce w wodzie, aby nie począc”). „Kwiat” zostaje tu jawnie powiązany z możliwością poczęcia i świadomie usunięty lub przekazany innej istocie – psu, prosięciu bądź rybce – w geście transferu płodności. Zastosowanie nieokreślonego zaimka *quiddam* wydaje się sugerować celowe unikanie jednoznacznego nazwania



Ryc. 3. Rękopis Voynicha, część zielnikowa, fol. 65r. Fantastyczna roślina o rozbudowanym, bulwiastym systemie korzeni. Podobne ilustracje w rękopisie interpretuje się jako wyraz zainteresowania leczniczą – a czasem także magiczną – mocą natury, szczególnie w odniesieniu do ludzkiego ciała i płodności [domena publiczna]

substancji pochodzącej z kobiecego ciała; w świetle kontekstu oraz średniowiecznej semantyki terminu *flos* najbardziej prawdopodobne jest odniesienie do krwi menstruacyjnej, postrzeganej jako nośnik zdolności rozrodczej³⁰.

Przytoczone praktyki wprowadzają czytelnika w specyficzną rzeczywistość magiczną, w której ciało, natura i czas pozostają ze sobą w bezpośredniej relacji przyczynowej. Gest ułożenia dłoni z określoną liczbą palców podczas stosunku, podobnie jak użycie „kwiatu” (*flos suus*), nie są tu symbolami w sensie abstrakcyjnym, lecz działaniami w zamyśle kobiet skutecznymi, sprawczymi – aktami, które mają realnie wpływać na bieg zdarzeń. Magia, jaką opisuje Rudolf, opiera się na przekonaniu o przenikalności porządków: to, co pochodzi z ciała, niosąc jakieś właściwości i powodując określone skutki, może zostać przekazane roślinie lub zwierzęciu; to, co zakwitnie w naturze, może przejąć funkcję rodzenia; liczba palców staje się miarą czasu, a gest – narzędziem regulacji płodności. Formuła *Porta tu pro me, ego floream pro te* odsłania ten sposób myślenia w najbardziej skondensowanej postaci, ukazując świat, w którym słowo nie tylko opisuje rzeczywistość, lecz ma moc sprawczą. Dla Rudolfa jest to świat błędu – *superstitio*; dla historyka stanowi ciekawe świadectwo alternatywnej logiki doświadczenia, w której lęk przed ciążą i porodem zostaje oswojony poprzez praktyki zakorzenione w wyobrażeniu o żywej, sprawczej naturze i skutecznej mocy gestu.

PRZYJŚCIE NA ŚWIAT DZIECKA – MAGIA APOTROPEICZNA W DOŚWIADCZENIU POŁOŻNICY

Ciąża i poród to okres, który odbierany był jako jeden z najbardziej niebezpiecznych momentów życia zarówno kobiety, jak i dziecka. W sposób naturalny wiązany był też ze sferą nadprzyrodzoną, w której złe moce mogły łatwo zaszkodzić położnicy. Stąd w wielu kulturach wprowadzano na ten czas izolację osób zagrożonych oraz szereg działań, które miały je ochronić³¹.

W *Katalogu magii Rudolfa* temat ciąży i narodzin stanowi kolejne pole obserwacji ludowych praktyk. Poród, podczas którego zagrożone było życie matki i dziecka, rodził potrzebę gestów ochronnych. Znajdujemy tu istną mieszaninę, gdyż jako wsparcia używano zarówno modlitwy do Boga czy znaku krzyża, jak i dotyku zioła lub przedmiotu. Autor krytykuje kobiety pomagające w narodzinach, które prowadząc położnicę do łóżka po porodzie, wymawiają „niedorzeczne/ urojone błogosławieństwa” (*benedictiones fantasticas*), dodatkowo uderzają ją [położnicę] w głowę siekierą, a naczynie z wodą, w której ją obmywają, obwiązuje surowym sznurkiem. By zapewnić kobiecie obfitość mleka, podają jej do lizania sól³².

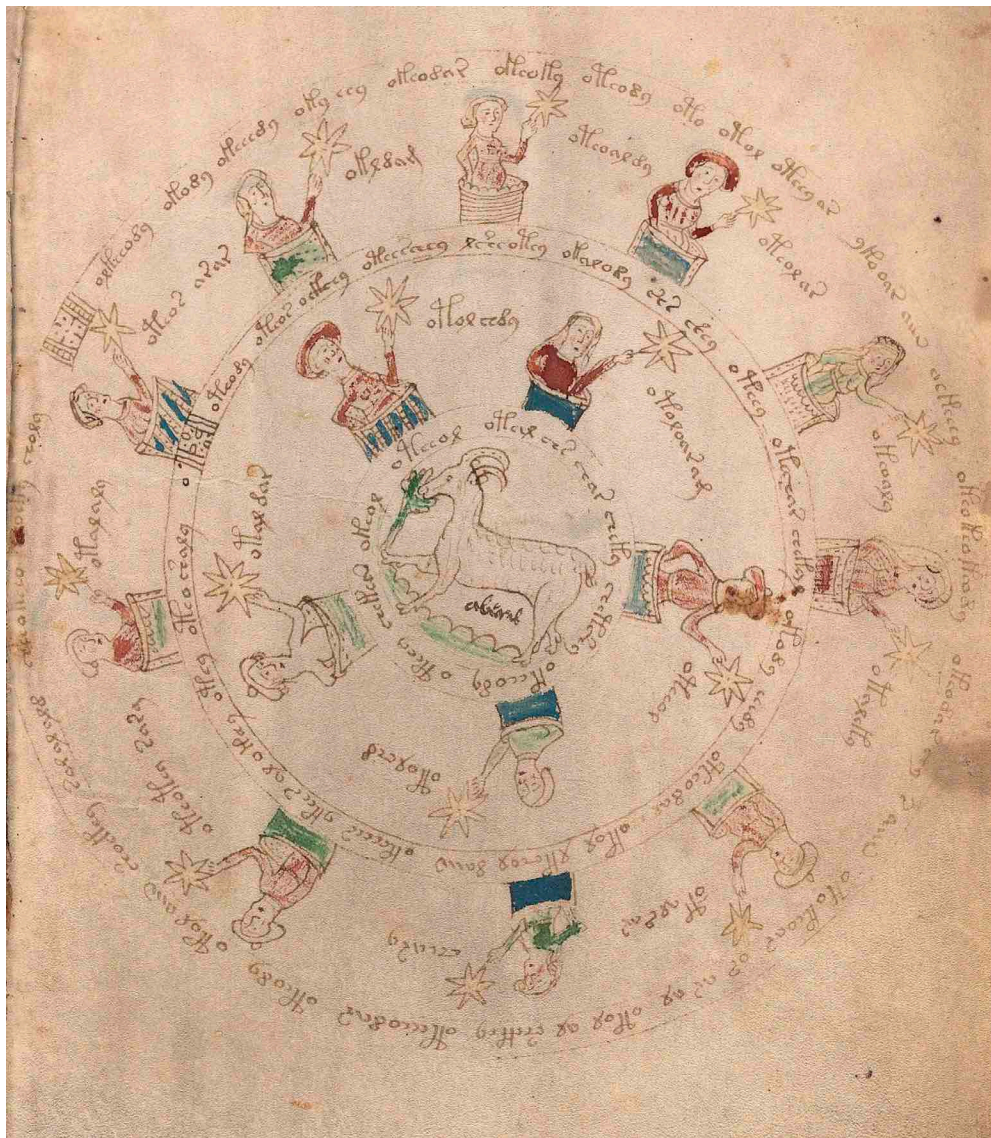
W czasie porodu i bezpośrednio po nim nie pożyczają się nikomu z zewnątrz ognia z domu rodzącej, co wynika z wiary w jego ochronne znaczenie. To kolejny przykład cienkiej granicy między troską a przesadą: czynność, którą współczesny antropolog określiłby jako magiczny

rytuał ochronny, dla średniowiecznego teologa stawała się aktem nieposłuszeństwa wobec Boga. Rudolf powtarza te potępienia w rytmie katalogowym, niemal mechanicznie, lecz ich powtarzalność świadczyć może o skali zjawiska.



Ryc. 4. Rękopis Voynicha, część balneologiczna, fol. 75r.

Na ilustracji widzimy kobiety zanurzone w zbiornikach połączonych siecią naczyń i kanałów. Badacze interpretują tę scenę jako wyraz średniowiecznych wyobrażeń łączących medycynę, magię i troskę o kobiece ciało [domena publiczna].



Ryc. 5. Rękopis Voynicha, część astrologiczna, fol. 71r.

Kobiece postacie ułożone w krąg i powiązane z motywami astralnymi. Badacze interpretują tę scenę jako odwołanie do średniowiecznej wiary w związek ludzkiego ciała, płodności i losu z porządkiem kosmosu [domena publiczna].

W historiografii często opisywano powszechne w różnych kulturach zabiegi związane z izolacją kobiety w ciąży i w trakcie porodu, a także wszelkich związanych z nią przedmiotów. Izolacja ta miała służyć nie tylko zachowaniu higieny, ale też ochronie przed wszelkimi złymi wpływami, także magicznymi³³. Z perspektywy historycznej *Katalog magii Rudolfa* stanowi jedno z pierwszych źródeł, w których macierzyństwo zostaje opisane jako przestrzeń walki między wiarą a lękiem. W tych krótkich notatkach teologicznych pobrzmiewa dramat egzystencjalny epoki: życie rodzące się w bólu, śmierć czająca się za zasłoną łożnicy, modlitwy zamieniające się w zaklęcia. To nie tylko katalog grzechów, lecz także katalog nadziei – zapis ludzkiego wysiłku, by ocalić dziecko i siebie w świecie, gdzie każdy gest mógł być uznany za magiczny. Praktyki te, choć w katalogu Rudolfa występują jako pojedyncze przykłady *superstitiosa*, układają się w obrazy o silnym ładunku symbolicznym. „Kobieta z siekierą” nie jest jedynie marginalnym *curiosum*, lecz swoistym skrótem myślowym dotyczącym średnio-wiecznej wyobraźni religijnej, która podsuwała sposoby na wyrażenie troski o kobiece ciało i rodzące się z niego nowe życie.

OCHRONA NOWORODKA I POŁOŻNICY

Rudolf zauważa też rytuały, które miały służyć ochronie nowo narodzonego dziecka. Co więcej, wskazuje na fakt, iż niektóre praktyki same w sobie mogą być dla dzieci i położnic szkodliwe. Zaznacza, że „dzieci jeszcze bardzo delikatne wsadzają do worka, aby spały”³⁴. Ta bardzo ciekawa praktyka, nieznana z innych źródeł z tego okresu, łączyła się zdaniem Edwarda Karwota z chęcią ukrycia dziecięcia przez siłami, które mogłyby mu zaszkodzić³⁵. Podobnie ochronie i szczęściu noworodków służyło nazywanie ich rysiami, wilkami czy śpiącymi zajacami. Określanie tak dzieci miało odbywać się w czasie tajemniczego rytuału obchodzenia ogniska z maleństwem w ramionach. Ocena Rudolfa jest jednoznaczna – określa kobietę tak postępującą mianem „głupia” (*stulta*).

Dziecko bywa też błogosławione żdźbłem słomy z zawiązanym na nim supełkiem³⁶, a dodatkowo, w celach ochronnych, pocierane słomianym wiechciem. Powinna być to słoma wykorzystana wcześniej do czyszczenia pieca, czyli pobrudzona popiołem, który zaczerpnął moc z siły ognia. Ogień kojarzy się z przywoływaniem duchów przodków, ale też demonów domostwa, a że jego moc została w tym przypadku „ukradziona”, zgodnie z ówczesnymi przekonaniami przechodzi na „złodzieja”³⁷. Dodatkowo, by zapewnić dziecku spokojny sen, kobieta wypowiada nad nim magiczne słowa i wkłada do kołyski „uszy zajęcy, nóżki kretów i wiele innych rzeczy” (*aves leporum pedes talparum in cunis ponunt*)³⁸. Z kolei wieczorami z dziecięciem na ręku staje z tyłu drzwi i wzywa „leśną babę, którą nazywamy fauną, aby dziecko fauny płakało, a [jej] było spokojne”³⁹. Zabiegi te noszą w sobie ślady najstarszych, słowiańskich wierzeń totemicznych, związanych z siłami natury⁴⁰.

Noworodek musi zostać wykąpany – i tu również, jak zauważa Rudolf, obowiązuje cała masa obrzędów, które mają mu zapewnić ochronę, jednak z chrześcijaństwem nie mają nic wspólnego. Do wody wkłada się szereg rekwizytów – na przykład jajko, które później spożywa ojciec. Zawartość naczynia, która nabrała już jednoznacznie magicznych właściwości, należy wylać pod płót innej – jak się wydaje, nielubianej – położnicy, by jej dziecko płakało, a to wykąpane spało spokojnie⁴¹. Wodą tą należy też połączyć dłonie ojca, by zapewnić dziecku jego miłość. Ten element wymagał dodatkowych działań, gdyż położne, by wzmocnić uczucie ojca do dziecka, zaczynały od pokazania mężczyźnie wielkiego palca nóżki noworodka⁴². Podawały mu też pokarmy w postaci sproszkowanych fragmentów błony porodowej (ta zresztą miała wiele innych magicznych zastosowań)⁴³.

Elementy magiczne... nie pomijają również kwestii związanych w chrztem świętym. Widać z opisu, że obrzędy chrześcijańskie zostały niejako włączone w znany już rytuał. Ten element wyraźnie pokazuje, jak opisywana społeczność funkcjonowała na styku dawnych wierzeń i rosnącego w siłę chrześcijaństwa⁴⁴. Po przeprowadzonym w świątyni chrzcie należy nóżkami malca dotknąć ołtarza, do ust przytknąć sznur od dzwonu, a rączkę położyć na księgę, by w przyszłości dziecko łatwo się uczyło. Piękność ma zapewnić maleństwu pogłaskanie jego buzi bielizną ołtarzową⁴⁵. Z kolei wracając z kościoła, należy rozdeptać na progu domu jajko, i to trzymając je pod miotłą. Następnie do kąpieli, która następuje po obrzędzie chrztu, wkłada się dziewięć rodzajów ziarna, a także żelastwo „wszelkiego rodzaju”. Kładzie się pod palenisko czarną kurę i wykonuje tańce. Z kolei w niedzielę Narodzenia Pańskiego dziecko jest sadzane na krowę, a w tym czasie dorosły udaje głos kukułki, co zapewnić ma dobrostan⁴⁶.

Zarejestrowane przez Rudolfa praktyki ochrony noworodka tworzą spójny repertuar działań apotropeicznych, w których gesty, słowa i przedmioty zaczerpnięte z różnych porządków – domowego, naturalnego i sakralnego – mają zabezpieczyć kruche życie dziecka poprzez odwrócenie lub przeniesienie zagrożenia. Ich logika opiera się na przekonaniu o sprawczej mocy czynności wykonywanych w momentach granicznych, co tłumaczy ich powtarzalność i silne zakorzenienie w codziennym doświadczeniu. Fakt, że wiele z tych praktyk przetrwało w późniejszej kulturze ludowej Europy Środkowej, pozwala postrzegać zapisy Rudolfa jako wczesne świadectwo długotrwałych strategii ochrony nowo narodzonego życia.

NA KONIEC

Katalog magii Rudolfa odsłania przed nami subiektywnie przez autora opisane fragmenty złożonego obrazu średniowiecznej religijności praktykowanej, w której normatywny porządek chrześcijański współlistniał z przekonaniem o realnym oddziaływaniu sił nadprzyrodzonych. Przedstawione działania – od praktyk związanych z relacjami między kobietą i mężczyzną, przez zabiegi regulujące płodność, aż po rytuały towarzyszące ciąży, porodowi i ochronie nowo

narodzonego dziecka – nie tworzą spójnego systemu wierzeń ani uporządkowanej doktryny magicznej. Są one raczej zapisem praktyk doraźnych, podejmowanych w odpowiedzi na konkretne sytuacje życiowe, w szczególności te, które wiązały się z zagrożeniem zdrowia i życia. Jednocześnie praktyki te nie funkcjonują w próżni kulturowej. Rejestrowane przez Rudolfa gesty, słowa i użycie określonych przedmiotów oraz substancji noszą wyraźne ślady długiego trwania dawnych wyobrażeń i zwyczajów, których geneza sięga wcześniejszych tradycji, w tym zapewne wierzeń słowiańskich. Nie są one jednak prostą kontynuacją „pogańskich zabobonów”, lecz raczej ich przekształconą formą – utrwaloną w postaci czynności wykonywanych z przekonania o ich skuteczności, często już zapewne bez świadomości pierwotnych znaczeń.

Katalog pozwala zatem uchwycić proces adaptacji i transformacji dawnych praktyk w warunkach chrystianizacji. Zapis ten, dokonany z perspektywy duchownego klasyfikującego te zachowania jako *superstitiosa*, ukazuje zarazem napięcie między normą teologiczną a praktyką życia codziennego. Rudolf nie próbuje wyjaśniać genezy obserwowanych działań ani rekonstruować ich sensów; jego celem jest ich moralna kwalifikacja. Paradoksalnie właśnie to ograniczenie perspektywy czyni *Katalog magii Rudolfa* źródłem o szczególnej wartości poznawczej: tekst ten dokumentuje obszary, w których oficjalny dyskurs religijny okazywał się niewystarczający wobec doświadczeń granicznych, takich jak choćby ciąża, poród i pierwsze chwile życia, tak często w średniowieczu naznaczone śmiercią.

Tytułowe „dziecko w worku” i „kobieta z siekierą” nie są zatem jedynie egzotycznymi przykładami ludowych zabobonów, lecz skróconymi obrazami mentalności epoki, w której troska o życie matki i dziecka splotała się z lękiem przed nieznanym i potrzebą działania. Praktyki te – czasem w odbiorze współczesnym brutalne lub obrzydliwe – mając charakter ochronny, w intencji pierwotnej wpisują się w szeroki repertuar apotropeicznych strategii obecnych w wielu kulturach i funkcjonujących przez długie stulecia. Ich obecność w *Katalogu* potwierdza, że magia nie była alternatywą wobec religii, lecz jej praktycznym dopełnieniem w sferach, gdzie stawką było biologiczne przetrwanie.

Z tej perspektywy *Katalog magii Rudolfa* stanowi źródło szczególnie istotne dla badań nad dawnymi wierzeniami i religijnością ludową, w tym nad tradycjami wierzeń słowiańskich, rozumianymi nie jako spójne systemy mitologiczne, ale jako zespół praktyk, wyobrażeń i sposobów reagowania. Pozwala on analizować nie tylko trwałość określonych motywów i gestów, lecz także mechanizmy ich przekształcania i reinterpretowania w obrębie średniowiecznej kultury chrześcijańskiej.

PRZYPISY

- 1 Nota autorska: podczas pracy nad artykułem autorka korzystała z narzędzia opartego na sztucznej inteligencji (ChatGPT, OpenAI) wyłącznie jako wsparcia redakcyjnego i strukturalnego. Autorka ponosi pełną i wyłączną odpowiedzialność za dobór tematu, konstrukcję argumentacji, wykorzystanie i interpretację źródeł oraz sformułowane w tekście wnioski.
- 2 Na niewykorzystanie potencjału *Katalogu magii Rudolfa* w zakresie badania religijności Słowian i konieczność podjęcia dalszych naukowych poszukiwań wokół dzieła wskazywali choćby: Grzegorz Antosik, Michał Łuczyński, *Badania nad wierzeniami Słowian. Wczoraj, dziś, jutro. Muzeum Mitologii Słowiańskiej*, z. 1, red. Radosław Sawicki, Owidz 2020, s. 24; Daria Smoczyńska-Reiner, *Świat pogańskich wierzeń ludowych w dziele „Summa de confessionis discretione” brata Rudolfa*, „Slavia Antiqua”, 2007, 48, s. 244.
- 3 *Voynich manuscript*, Central Europe [?], ca. 1401-1438, Yale Library, Beinecke MS 408, dostęp online: <https://collections.library.yale.edu/catalog/2002046> [26.01.2026]. Za sugestią umieszczenia w artykule ikonografii z tego rękopisu dziękuję panu dr. Mateuszowi Frankiewiczowi.
- 4 Edward Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, z przedmową J. Gajka, Wrocław 1955, s. 11; D. Smoczyńska-Reiner, *Świat pogańskich wierzeń*, s. 189-190; autorka wskazała na istnienie późniejszej edycji manuskryptu wykonanej przez M. Bryk, *Summa de confessionis discretione... brata Rudolfa w rękopisie IQ160 Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, praca mgr Instytutu Filologii Polskiej, Wrocław 1987, Archiwum Uniwersytetu Wrocławskiego, sygn. W I 520/1443.
- 5 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa*, s. 13, p. 3; warto zaznaczyć, że autor przygotował edycję na podstawie wcześniejszego wydania Józefa Klappera, gdyż jak sam zaznaczył we Wstępie, w roku 1955 rękopisu nie było jeszcze w Bibliotece we Wrocławiu; zob. też Anna Siwińska, *Katalog magii Rudolfa. Krytyka dotychczasowych ustaleń i nowe perspektywy badawcze*, *Nasze Historie* 12, Poznań 2014, s. 42-43.
- 6 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa*, s. 10-12; S. Rybandt, *Średniowieczne opactwo cystersów w Rudach*, Wrocław 1977, s. 133-138; D. Smoczyńska-Reiner, *Świat pogańskich wierzeń*, s. 189, 238-244 sugerowała, że cystersi świadomie sprowadzili do biblioteki klasztornej rękopis z uwagi na wyzwania związane z podjęciem działalności duszpasterskiej wobec napływających na teren Górnego Śląska kolonistów niemieckich.
- 7 S. Rybandt, *Średniowieczne opactwo...*, s. 133-134.
- 8 Rudolf, *Summa de confessionis discretione de admittendis vel removendis a corpore Christi*, rkps, dostęp online: <http://bibliotekacyfrowa.pl/Content/6331/PDF/outimg-0001.pdf> [2.11.2025]; zob. S. Rybandt, *Katalog ksiąg zachowanych z średniowiecznej biblioteki cystersów w Rudach*, Warszawa 1979, s. 8, 17-19 (poz. 5).
- 9 D. Smoczyńska-Reiner, *Świat pogańskich wierzeń*, s. 192-195.
- 10 S. Rybandt, *Katalog ksiąg...*, s. 17-19.
- 11 Józef Klapper, *Deustcher Volksglaube in Schlesien in ältester Zeit*, „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde”, 1915, Bd. 17, s. 20-21, 28, 57; E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa...*, s. 11-12.
- 12 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa...*, s. 9, 35-36.
- 13 Gerard Labuda, *Recenzja...*, „Studia Źródłoznawcze”, 1958, III, s. 314; Ryszard Kiersnowski, *Życie codzienne na Śląsku w wiekach średnich*, Warszawa 1977, s. 32; Stanisław Bylina, *Magia, czary i kultura ludowa w Polsce XV i XVI w.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 1990, t. XXXV, s. 48, p. 46.
- 14 Krzysztof Bracha, *Katalog magii Rudolfa (Na marginesie dotychczasowych prac)*, w: *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej*, red. A. M. Wyrwa, J. Dobosz, Poznań 2000, s. 806-820; tegoż, *Medieval Church of Silesia in the face of heresy, magic and spells*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, 2017, t. 72, numer specjalny, s. 19-21; D. Smoczyńska-Reiner, *Świat pogańskich wierzeń*, s. 218-228; A. Siwińska, *Katalog magii Rudolfa*, s. 55; tu również podsumowanie wcześniejszych koncepcji w zakresie pochodzenia rękopisu.
- 15 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa...*, s. 35-43; K. Bracha, *Medieval Church of Silesia...*, s. 20-21.
- 16 D. Smoczyńska-Reiner, *Świat pogańskich wierzeń*, s. 207.
- 17 Tamże, s. 208-210.
- 18 Tamże, s. 195-196.
- 19 J. Klapper, *Deustcher Volksglaube...*, s. 21, 39-52.
- 20 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa...*, s. 9, 35-36.

- 21 D. Smoczyńska-Reiner, *Świat pogańskich wierzeń...*, s. 210.
- 22 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa...* s. 19-20; M. Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania o zabobonach Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa 2002, s. 47-49.
- 23 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa...*, s. 23-24.
- 24 Tamże, s. 29, 86-87.
- 25 Tamże, s. 26.
- 26 Tamże, s. 25-26.
- 27 Tamże, s. 26.
- 28 Tamże, s. 26-27.
- 29 Tamże, s. 142-143; czarny bez, łac. *Sambucus* – roślina, którą w średniowieczu często kojarzono ze sferą erotyki, ale też próbowano „przenosić” na nią choroby i inne niedomagania, zob. S. Kobielus, *Florianum christianum, Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, wyd. 2, Tyniec 2014, s. 50-51.
- 30 Tamże, s. 27.
- 31 J. Bystroń, *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzinami dziecka*, Kraków 1916, s. 7-29.
- 32 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa...*, s. 21, 110-112.
- 33 J. S. Bystroń, *Słowiańskie obrzędy rodzinne...*, s. 12-65.
- 34 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa...*, s. 20.
- 35 Tamże, s. 104.
- 36 Tamże, s. 20.
- 37 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa...*, s. 106-107.
- 38 Tamże, s. 20-21, 108.
- 39 Tamże, s. 23.
- 40 Tamże, s. 105-106.
- 41 J. S. Bystroń, *Słowiańskie obrzędy rodzinne...*, s. 61-64.
- 42 Tamże, s. 112-113
- 43 Tamże, s. 21, 114-117.
- 44 D. Smoczyńska-Reiner, *Świat pogańskich wierzeń...*, s. 214.
- 45 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa...*, s. 121-124.
- 46 Tamże, s. 22, 28, 146-147.



Bernadetta Manyś, Agnieszka Jakuboszczak

W ŚWIECIE NAUKI I MAGICZNYCH PRAKTYK. KOBIETA I JEJ CIAŁO W DOBIE NOWOŻYTNEJ



iało stanowiło przedmiot codziennej kobiecej troski, która znalazła swoje odzwierciedlenie na kartach zarówno egodokumentów, jak i traktatów medycznych oraz oficjalnych dokumentów. Problematyka zdrowia członków rodziny była częstym przedmiotem refleksji, wpisując się w szerszy zakres kobiecej odpowiedzialności za domowe gospodarstwo i jego biologiczne trwanie. W listach i dziennikach kobiety poświęcały wiele miejsca opisom dolegliwości, objawów oraz przebiegu chorób, z którymi zmagali się ich mężowie, dzieci i najbliżsi, a także one same. Relacje te nie tylko dokumentowały konkretne jednostki chorobowe, lecz również ujawniały emocjonalny wymiar doświadczenia choroby – niepokój, lęk i poczucie bezradności. Brak wiadomości o stanie zdrowia bliskich potęgował obawy i był źródłem szczególnego napięcia¹.

Obok zaleceń popularyzowanych w poradnikach medycznych, odnoszących się do ogólnej poprawy kondycji organizmu, takich jak: wzmacniające kuracje, odpowiednia dieta, odpoczynek czy unikanie nadmiernego wysiłku oraz gwałtownych, uznawanych za niebezpieczne, ruchów (skakania, trzęsienia) – osobną kategorię stanowiły rady dotyczące kobiet oczekujących dziecka. Ciąża postrzegana była jako stan szczególny, wymagający odrębnej troski i ochrony². Ciało kobiety stało bowiem w centrum zainteresowania – zarówno świata medycznego, jak i „zwykłych” ludzi – przede wszystkim z powodu funkcji prokreacyjnej. Ciąża dotyczyła w XVIII wieku 80% kobiet, a szacunkowe badania pokazują, że w tej epoce

mężatki rodziły od czworga do pięciorga dzieci³. Już te dwie wartości wskazują na to, że ciążę oraz porody wypełniały życie i definiowały tożsamość kobiet, czyniąc z nich przede wszystkim matki. Liczne potomstwo, które zapewniło przedłużenie rodu, pozwalało im na uzyskanie szacunku i gwarantowało opiekę zarówno ze strony męża, jak i innych członków rodziny. Jak zwraca uwagę w swoich badaniach francuska historyczka Emmanuelle Berthiaud, dostęp do doświadczeń kobiet, zwłaszcza w tak intymnych kwestiach jak ciąża i poród, jest bardzo utrudniony ze względu na ograniczoną ilość źródeł osobistych⁴. Dodatkowym problemem jest złożoność tego stanu, ponieważ jest on połączeniem zjawiska fizjologicznego (naturalnego) z kulturowym obrazem, pewnym oczekiwaniem wobec postaw i zachowań, kształtowanym również w wymiarze religijnym.

Ciało pozostawało w świecie chrześcijańskim (a zwłaszcza katolickim) w mocy sakramentów od narodzin po śmierć. Należy jednak w tym miejscu podkreślić, że to właśnie XVIII wiek przyniósł medykację porodu. Klasyczne objawy ciąży, utrwalone w korespondencji osobistej czy dziennikach, są podobne do wskazywanych w podręcznikach i tekstach medycznych. Spodziewającym się potomstwa ma towarzyszyć przede wszystkim dyskomfort. Wymienia się ból serca, dolegliwości ze strony żołądka oraz częstsze oddawanie moczu. Mogą one występować zarówno łącznie, jak i pojedynczo. Takie zapowiedzi, w połączeniu z brakiem miesiączki (zwłaszcza gdy występowała ona do tej pory regularnie), pozwalały podejrzewać ciążę od drugiego jej miesiąca. Jednak ostateczna diagnoza stawiana była w trzecim – czwartym miesiącu: spodziewane krwawienia miesięczne nie występowały, ciało ulegało zmianie (zwłaszcza piersi oraz brzuch), a ostatecznym potwierdzeniem były odczuwane ruchy dziecka. Postawienie diagnozy o ciąży stawało się łatwiejsze, gdy była ona już kolejną.

W tym wyjątkowym czasie kobiety przekazywały sobie informacje o różnorodnych zabiegach mających na celu ochronę i utrzymanie ciąży, łączących elementy praktyk medycznych i pozamedycznych.

Zalecenia kobiet dotyczące stosowania określonych środków w momentach uznawanych za szczególnie dla tego stanu niebezpieczne opierały się nie na autorytecie lekarzy, lecz na praktycznej wiedzy czerpanej z własnych przeżyć oraz obserwacji wcześniejszych przypadków. Środki te przygotowywano w oparciu o składniki, którym przypisywano właściwości wzmacniające oraz ochronne, i które były zwykle łatwo dostępne w gospodarstwie domowym. Ich aplikacja – w formie plastrów lub okładów noszonych bezpośrednio na ciele – miała zapewnić utrzymanie ciąży. Praktyki te funkcjonowały równolegle do zaleceń ówczesnej medycyny, takich jak puszczanie krwi czy uregulowanie trybu życia, uzupełniając je lub wręcz zastępując w sferze zdrowia reprodukcyjnego kobiet. Świadczy to o istotnym znaczeniu kobiecej wiedzy empirycznej w ówczesnej kulturze medycznej, w której granice między medycyną oficjalną, ludową i domową pozostawały płynne.

Warto podkreślić, że wspomniane wyżej plastry nie były środkiem stosowanym wyłącznie w celu ochrony ciąży, lecz należały do szerokiego repertuaru domowych praktyk leczniczych, wykorzystywanych przy różnych dolegliwościach. Stosowano je m.in. w przypadkach kaszlu, bólów głowy lub piersi; na puchlinę, podagrę czy śledzionę; na osłabienie organizmu, problemy trawienne, „zimno” w ciele, a także schorzenia kobiece, określane jako dolegliwości „maciczne”⁵. Plastry przykładano również przy bólach stawów, urazach, stanach zapalnych oraz ogólnym wyczerpaniu, przypisując im działanie rozgrzewające, wzmacniające i ochronne. Ich popularność wynikała z przekonania o skuteczności oddziaływania miejscowego, zgodnego z ówczesną teorią humoralną, a także z dostępności składników i możliwości samodzielnego przygotowania w warunkach domowych. Wszystko to czyniło je istotnym elementem kobiecej wiedzy leczniczej, funkcjonującej obok medycyny akademickiej. Dla przykładu plaster stosowany na kaszel tworzony był z wosku, olejku migdałowego, anyżowego, „łoju kozłowego” oraz szafranu⁶. Niekiedy mieszano ze sobą czosnek i miód, rozsmarowywano tę miksturę na papierze, a następnie kładziono na klatce piersiowej⁷. Z podobnych składników przygotowywany był plaster na bolące piersi⁸. Składniki stosowane w plasterkach odzwierciedlają ówczesne rozumienie właściwości leczniczych substancji i zależności między ciałem a humoralną równowagą. Wosk i tłuszcze pełniły funkcję nośnika oraz „izolatora”, umożliwiającego miejscowe działanie stosowanych środków, natomiast olejki, przyprawy i rośliny (np. anyż, szafran, czosnek) uznawano za substancje rozgrzewające, pobudzające krążenie i np. ułatwiające odkrztuszanie flegmy. Miód spełniał podwójną rolę: wiązał poszczególne składniki, a zarazem działał łagodząco na podrażnienia; dodatkowo przypisywano mu działanie wzmacniające⁹. Tłuszcze i mazidła (łac. *linimentum*), przygotowywane np. na bazie oleju lnianego, wykorzystywano także w zabiegach pielęgnacyjnych dla ciężarnych. Ich zadaniem było zmiękczenie skóry brzucha i klatki piersiowej, aby jak najlepiej przygotować ciało do porodu i karmienia piersią.

Rozeznanie ciąży z pewnością było łatwiejsze niż określenie przed porodem płci dziecka. Od starożytności próbowano znaleźć metodę pozwalającą rozstrzygnąć na etapie ciąży, czy potomstwo będzie płci męskiej czy żeńskiej. W zasadzie opierano się na rytuałach noszących znamiona wróżenia. Sięgano do astrologii, faz księżyca czy analizy moczu¹⁰. Zdradzać płć miało także ciało przyszłej matki, która przecież była w symbiozie z dzieckiem. W imponującym zbiorze porad *Le Grand Albert* stwierdzano, że wyczytać to można z wyglądu cery, piersi i mleka, a także ułożenia płodu, które po prawej stronie brzucha brzemienną wskazywało na chłopca, natomiast po lewej na dziewczynkę¹¹.

Dolegliwości, jakich doświadczały w XVIII w. kobiety w okresie ciąży, są w źródłach różnie określane. Opisy te często wskazują na ich łagodny charakter, mowa bowiem o różnego rodzaju bólach (zwłaszcza bólach głowy), a także zaburzeniach odżywiania i trawienia, dusznościach,

zawrotach głowy itp. Odnotowywane przez kobiety problemy były zgodne z wymienianymi przez lekarzy, którzy od połowy XVIII wieku uważali ciążę za stan fizjologiczny, całkowicie „naturalny”, ponieważ kobieta została stworzona do rodzenia dzieci¹². Jednak takie rozumienie nie znajduje odzwierciedlenia w pismach kobiecych, które pozostawiają w większości opisy bolesnych doświadczeń zarówno z okresu ciąży, jak i z porodu.

Uznanie, że istnieje całkowite zjednoczenie matki z dzieckiem, miało poważne konsekwencje. „Magiczna” więź łącząca kobietę z istotą noszoną pod sercem sprawiała, że to przyszła matka kształtowała ciało, charakter i duszę płodu. Musimy bowiem pamiętać, że ciało „przepuszcza” do macicy wszystkie bodźce, na jakie narażona jest ciążarna. Jej szczególna wrażliwość w tym okresie może więc wpłynąć na noworodka. Francuski lekarz Pierre Roussel (1742-1802) w swojej pracy poświęconej fizjologii kobiety stwierdza:

„[dziecko] staje się częścią jej osoby, ona [matka] jest powiązana z jego bytem, dostarcza jemu własny pokarm dla odżywienia i należy wierzyć, ono żyje dzięki jej ciepłu [...]. Nie będzie więc zaskoczeniem, że emocje, które może odczuwać matka, przechodzą na nie”¹³.

Anomalie, jakie obserwowano u dziecka zaraz po urodzeniu, tłumaczono doznanymi w okresie ciąży bodźcami, emocjami i odczuciami. Lekarze końca XVII i XVIII wieku uważali, że „przynajmniej jest pewne, że narodziny monstrów wynikają najczęściej z zaburzeń wyobraźni ojca lub matki silnie naznaczonej ideą jakiegoś zwierzęcia lub innego dziwnego obiektu”¹⁴.

To co przedstawiano w księgach medycznych jako naukowe fakty, w prywatnej korespondencji opisywane było jako osobiste doświadczenia. W jednym z listów pisanych w 2 poł. XVIII wieku czytamy:

„Jest bardzo do Ciebie podobna, patrzałam na karku znaku, ale go nie ma, ale na to miejsce jest na czole jak płomień czerwony, ale to może zginie potem, nie wiem, tedy czy to od ognia żółkiewskiego¹⁵, czyli też od błyskawicy w lecie, bo zawsze miałam ten zwyczaj jak błysnęło tom się za czoło i oczy chwyciła, to może z tego [...]”¹⁶.

Przywołany cytat ukazuje sposób myślenia charakterystyczny dla nowożytnej kultury medycznej i symbolicznej, w której znaki na ciele noworodka interpretowano jako rezultat splotu czynników naturalnych, nadprzyrodzonych i kosmicznych. Autorka listu, próbując wyjaśnić pochodzenie czerwonego znamienia na czole dziecka, przywołuje swoje doświadczenia cielesne („ogień żółkiewski”), reakcję na zjawiska atmosferyczne („błyskawica w lecie”) oraz mechanizm przeniesienia, zgodnie z którym silne bodźce oddziałujące na kobietę ciążarną mogły odcisnąć trwały ślad na ciele potomstwa. Tego rodzaju wyjaśnienia wpisują się w szeroko

rozpowszechnione w XVII i XVIII wieku przekonanie o szczególnej podatności płodu na wpływy zewnętrzne, wynikające ze stanu emocjonalnego ciężarnej¹⁷. Strach przed piorunami, stresogenne doświadczenia oraz „ustawiczna zgryzota” ścigały niebezpieczeństwo na matkę, a dla dziecka często okazywały się zgubne. Jednocześnie wzmianka o błyskawicy pozwala powiązać opis ze sferą astrologii i magii naturalnej, w których takie zjawiska jak światło, ogień, nagle rozbłyski interpretowano jako przejawy oddziaływania ciał niebieskich, zwłaszcza planet, i żywiołu ognia. W nowożytnym *imaginarium* medycznym takie wpływy mogły zakłócać równowagę humoralną organizmu ciężarnej i oddziaływać na rozwijające się dziecko. Znak na czole — części ciała o szczególnym znaczeniu, stawał się w tym ujęciu nie tylko defektem cielesnym, lecz także śladem interakcji między ciałem ludzkim a porządkiem kosmicznym.

Nie znano sposobu na zapobieżenie skutkom takich doświadczeń. Należało więc ograniczać wszystko, co mogłoby potencjalnie wywołać ciążowe komplikacje (np. nagle skurcze) oraz odcisnąć na dziecku piętno, które widoczne byłoby dopiero po narodzinach¹⁸. Autorzy poradników skłaniali przyszłą matkę do właściwego odżywiania się, ponieważ to, co jadła i piła, w rozumieniu obowiązującej nadal koncepcji humoralnej wpływało na zdrowie oraz, co szczególnie ważne, na osobowość i temperament dziecka. Przypomnijmy powszechne wówczas przekonanie, że wszystko, co dzieje się z przyszłą matką, ma wpływ na nienarodzone jeszcze dziecko¹⁹. Produkty spożywcze dzielono więc na dwie grupy: szkodliwe oraz wspierające ciążę i poród²⁰. Do pierwszej grupy zaliczano to, co powoduje niestrawność, czyli przede wszystkim zbyt tłuste jedzenie. Ciężkostrawne pożywienie nie było wskazane, ponieważ skupiało siły organizmu na niewłaściwej aktywności – trawieniu, a nie na wysiłku, jakim była ciąża i – szczególnie – poród. Królowej francuskiej Marii Medycejskiej (1575-1642) odradzano spożywanie wzdymających produktów, a gdy kolki w ciąży się nasiliły, zakazano jedzenia uwielbianych przez nią melonów i winogron²¹. Pozytywny wpływ na ciążarną miało jedzenie mięsa raków rzecznych (zapewne raków szlachetnych); chętnie serwowano je gotowane, z koperkiem i solą²². Za zdrowe dla kobiet w ciąży uważano dwie odmiany orzechów: czerwone i tureckie²³. Położnicy polecano buliony (przede wszystkim z kurczaka²⁴), serwatkę, a także – zwłaszcza w Anglii – *caudle*, czyli znany od średniowiecza gorący napój, będący rzadką papką (z kaszką) zmieszaną z winem lub piwem, słodzoną lub doprawioną przyprawami, z dodatkiem jajka i ewentualnie chleba²⁵. Składniki takie jak żółtka jaj, cukier i chleb pozwalały na przywrócenie sił, podczas gdy przyprawy (np. cynamon) rozgrzewały „humory”, pobudzały krążenie, pomagały w przywróceniu właściwej objętości krwi po jej utracie w czasie porodu. Dodatkowo pomocne miało być wypicie naparu z róży jerychońskiej, czyli tzw. zmartwychwstanki, która symbolizowała nadzieję, miłość i odrodzenie. Roślinie tej przypisywano wyjątkowe właściwości kojące i poprawiające nastrój.

Jak widać, jedzenie musiało dostarczać sił kobiecie i wspierać jej dobre samopoczucie. Przede wszystkim jednak nie mogło zaszkodzić jej ani potomkowi. Odradzano spożywanie mięsa z zająca, gdyż wierzono, że jego płochliwa natura może przejść na dziecko. Ponadto mogło spowodować „zającą wargę”, czyli wadę rozwojową – rozszczep podniebienia. Zalecano spokojny tryb życia, wystrzeganie się bodźców wywołujących gwałtowne reakcje, zwłaszcza strachu, do których kobiety były predestynowane z tytułu znacznego rozwinięcia u nich „zniewieściałych” (słabszych) elementów układu nerwowego – w odróżnieniu od tych bardziej „męskich” (do których należał mózg)²⁶.

Ciężarne przestrzegano też przed wykonywaniem niektórych gestów, traktowanych w wymiarze głównie symbolicznym. Taka postawa manifestuje wspomnianą ideę, że matka i dziecko stanowią jeden organizm. Najczęstsze ostrzeżenia dotyczą gestów i ruchów kojarzonych z pępowiną owiniętą wokół szyi dziecka, czyli bardzo niebezpieczną komplikacją porodową. Aby temu zapobiec, kobiety powinny unikać wszelkich gestów okrężnych, takich jak nawijanie motka, ponieważ naśladują one ruch duszenia. Stąd pochodzi również zakaz przeskakiwania przez przedmiot lub krzyżowania nóg²⁷.

Ciało kobiety, choć było przedmiotem zainteresowania medyków, fizjologów i anatomów, pozostawało pełne tajemnic. Starano się zgłębić przyczynę utraty wyczekiwanego potomstwa już na etapie wczesnej ciąży. W XVIII wieku przyczyn poronień często doszukiwano się w zaburzeniach funkcjonowania macicy, które interpretowano zgodnie z obowiązującymi teoriami medycznymi epoki. Stosowane środki miały zatem oddziaływać miejscowo, wzmacniając, „przygotowując” macicę do utrzymania ciąży poprzez poprawę jej ukrwienia oraz przywrócenie właściwego stanu ciepłno-wilgotnościowego. Jak już wspomniano, w myśl humoralnych koncepcji zdrowia zakładano, że nadmiar zimnych i wilgotnych humorów osłabia zdolność macicy do zatrzymania płodu, stąd też praktyki lecznicze koncentrowały się na jej „rozgrzaniu” i „osuszeniu”. W tym celu wykorzystywano składniki o domniemanych właściwościach rozgrzewających i wzmacniających krążenie, powszechnie obecne w domowej i ludowej medycynie. Substancje te znajdowały zastosowanie nie tylko w środkach mających zapobiegać utracie ciąży, lecz także w preparatach używanych przy innych dolegliwościach związanych z porodem, położeniem czy poronieniem. Skład takich środków pozostawał elastyczny i mógł być modyfikowany w zależności od dostępności składników oraz lokalnej tradycji. Przekazy z epoki wskazują, że prawidłowe ukrwienie i odpowiedni „stan” macicy postrzegano jako kluczowe dla utrzymania i donoszenia ciąży²⁸. Starano się więc unikać wszelkich możliwych zagrożeń. Stąd ostrożnie podchodzono do kąpieli. Ponownie zaczęto zalecać je kobietom w ciąży od XVIII wieku²⁹, jednak były negowane aż do wieku XIX, ponieważ miały powodować rozluźnianie tkanek i prowokować poronienie.

Pomysłów mających zapobiec utracie ciąży i chroniących kobietę od chorób było wiele, a jednym z często przywoływanych środków było noszenie kamieni o właściwościach apotropicznych. W kulturze parareligijnej dawnych epok kamieniom szlachetnym i półszlachetnym przypisywano nie tylko walory estetyczne, lecz przede wszystkim moce ochronne i lecznicze, zakorzenione w wierzeniach magii naturalnej, astrologicznych oraz humoralnych³⁰. Szczególną rolę odgrywały one w okresach uznawanych za graniczne i niebezpieczne, do których zaliczano chorobę oraz ciążę. Ciężarna postrzegana była jako podatna na choroby, złe wpływy i ingerencję sił nadprzyrodzonych – wymagała zatem dodatkowej ochrony.

W tym celu kobiety polecały sobie wzajemnie stosowanie np. tzw. orlego kamienia (*aetites*), funkcjonującego jako swoisty amulet już od antyku³¹. Kamień ten cieszył się popularnością porównywalną z czarnym bursztynem czy agatem, którym również przypisywano zdolność odpierania zagrożeń fizycznych i metafizycznych³². Orli kamień zalecano umieszczać pod lewą łopatką. Miało to wyrażnie symboliczno-funkcjonalny charakter. Wierzono, że kamień ten ma zdolność „pociągania” płodu ku górze, z dala od tzw. „krzyżów”, czyli dolnych partii kręgosłupa. Działanie to interpretowano dwojako: z jednej strony miało ono przynieść kobiecie ulgę w dolegliwościach bólowych, szczególnie nasilających się w zaawansowanej ciąży, z drugiej zaś – zapobiegać wypadnięciu płodu³³. Praktyki te pokazują, że kamienie postrzegano jako nośniki określonych sił naturalnych, zdolnych oddziaływać na ciało kobiety w sposób niemal mechaniczny, a zarazem magiczny. Ich skuteczność wynikała nie tylko z przypisywanych im właściwości fizycznych, lecz także z odpowiedniego umiejscowienia na ciele, zgodnego z ówczesnym rozumieniem anatomii humoralnej oraz symboliki stron ciała, pozostającej w ścisłym związku z porządkiem kosmicznym. Zgodnie z zasadami astrologii medycznej i melotezji³⁴ poszczególne części ciała podlegały wpływom planet i znaków zodiaku³⁵, podobnie jak same kamienie, których działanie wzmacniano przez odpowiedni dobór czasu i miejsca noszenia. W ten sposób magia „naturalna” kamieni przenikała się z praktyką lekarską epoki nowożytnej, tworząc system ochrony zdrowia, w którym granice między leczeniem, astrologią i tym, co współcześni określali mianem zabobonu, pozostawały płynne.

Religia i praktyki religijne, mieszające się nierzadko z pogańskimi zwyczajami, pomagały zająć w ciążę i ją przetrwać, wspierając przyszłe matki określonymi obrzędami. Kobiety, przygotowując się do rozwiązania, czerpały pociechę z wiary w moc obrazów, figurek oraz wizerunków świętych i patronów; nosiły medaliki lub inne dewocjonalia, które miały chronić ciążę i gwarantować szczęśliwe narodziny³⁶. Przedmiotom tym przypisywano nie tylko znaczenie dewocyjne, lecz także konkretną skuteczność terapeutyczną. Relikwie i święte przedstawienia traktowano jako środki wspomagające przebieg porodu, zdolne łagodzić ból, przywracać równowagę organizmu oraz chronić rodzącą przed powikłaniami.

Wierzono, że fizyczna obecność tych przedmiotów oddziałuje bezpośrednio na ciało kobiety. W nowożytnym rozumieniu medycyny, opartym na współdziałaniu czynników naturalnych i nadprzyrodzonych, przedmioty kultu pełniły funkcję porównywalną z lekami lub amuletami ochronnymi. Wiara w ich autentyczność i skuteczność przynosiła nie tylko psychiczne wzmocnienie, lecz także realne ukojenie w trakcie bólów porodowych, wpisując praktyki religijne w sferę działań leczniczych³⁷.

Szczególnie chętnie modlono się do Dziewicy Maryi i niektórych świętych³⁸. Wspomnijmy w tym miejscu m.in. św. Małgorzatę z Antiochii, która miała zostać wypłuta przez smoka i tym samym jakby narodzić się na nowo. W kalendarzach znajdujemy zalecenia obchodzenia świąt związanych z kultem świętych, do których modlitwy uznawano za skuteczne w sprawach związanych ze zdrowiem. Wśród nich wskazywano między innymi św. Salomeę, patronkę kobiet w ciąży³⁹. Kierowano do niej również modlitwy o dobry poród⁴⁰. Legendarne lub symboliczne powiązanie danej rośliny lub przedmiotu z jedną z grona świętych osób dawało tej rzeczy specjalne właściwości. Tak było m.in. z przytulią właściwą (*Galium verum*), która nosiła również nazwę „słomy łóżka Maryi” (w j. ang. *Lady's Bedstraw Herb*), gdyż miała zostać ułożona w żłóbku Jezusa przez jego matkę. Rodzącej kobiecie wkładano do łóżka słomki przytulii, by ułatwić poród⁴¹. Niektóre praktyki miały charakter bardziej magiczny niż religijny i pochodziły ze starożytnych wierzeń. Niezależnie jednak od tego, jakie miały źródło i jak bardzo były stare, istotne jest, że dawały ciężarnym i rodzącym pewne poczucie bezpieczeństwa. Ich najbliżsi, angażując się w modlitwy czy dostarczenie świętych przedmiotów, mogli włączyć się w zadbanie o szczęśliwe sprowadzenie dziecka na świat. Mężowie byli gotowi podejmować wobec Boga zobowiązania, takie jak post, pielgrzymka czy złożenie wotów⁴².

Szczególne znaczenie przypisywano również substancjom i przedmiotom związanym z samym aktem narodzin. Dla autorów poradników i zielników ważnym źródłem informacji o niemowlęciu lub jego matce był pępek. Zalecano przede wszystkim, aby go odciąć (pozostawiając długi jedynie na trzy place) i dokładnie mu się przyjrzeć. W dziele *O ziołach i o mocy ich* Stefana Falimirza, w rozdziale *O rodzeniu dzieci* czytamy:

„Jestliże tam czo nablížej ciałą nie będą zmarszczki jakie, albo węzły, co znamionuje iż ona niewiasta już dalej nie płodna będzie. Zasię ile tam będzie węzłów, tyle też płodu właśnie mieć. Jeszcze powiada iż gdy ony węzły bliżu siebie [...] dziecię po drugim rychło będzie [...]”⁴³.

Interesująco prezentuje się fakt, że kobiety zasuszały i przechowywały pępowiny, zwane „pępkami”. Dotychczasowe badania potwierdzają, że narząd ten miał dla matek szczególne znaczenie⁴⁴. Pępowina, zachowując symboliczny i sprawczy związek między ciałami matki

i dziecka, pełniła funkcję ochronną, zabezpieczając noworodka przed chorobą i złym wpływem sił nadprzyrodzonych. Podobnie – z należytą powagą i troską – traktowano łożysko.

Choć analizowano (z różnych względów) pępowinę czy łożysko, to jednak nie zalecano zachowywania fragmentów (np. błony owodniowej), podkreślając, że mogą one stać się użyteczne dla czyniących szatańskie sztuczki magiczne⁴⁵. Jednak egodokumenty pokazują inną praktykę. Zamiast pozbywać się pępowiny czy łożyska, składano je w ziemi – najczęściej pod progiem domu lub u podstawy drzewa – aby uchronić przed zbezczeszczeniem, w tym przed dostępem zwierząt gospodarskich⁴⁶. Zdarzało się też, że kobiety przechowywały narzędzia położnicze, zwłaszcza te służące do przecięcia pępowiny. W jednym z listów możemy przeczytać

„[...] Pani Majorowej trzeba żebyś co nagotował, bo mogę mówić, że ta mi przez swoje [...] staranie zdrowie i życie dała, a do tego ma nożyczki, na których krew znaczna, któremi Weronisi sama pępek urzynała”⁴⁷.

Przedmioty te funkcjonowały nie tylko jako użytkowe, lecz także jako nośniki znaczeń ochronnych i symbolicznych, związanych z bezpieczeństwem matki i noworodka.

Choć księgi pokutne zakazywały takiej praktyki, to jednak w czasie porodu wspierano się różnego rodzaju talizmanami, jak owijany na brzuchu kobiety pas Matki Boskiej, na którym zapisywano modlitwy⁴⁸, woreczek porodowy z amuletami⁴⁹, bezoar uznawany w renesansie za jeden z najdroższych kamieni⁵⁰, a chroniący przed gorączką połogową⁵¹. Innym magicznym przedmiotem był wspominany już orli kamień. Wierzono, że *samica orla przynosi ten kamień do swojego gniazda, by leżał obok jaj i wspierał wylęg piskląt*. W przypadku przygotowujących się do porodu kobiet jego umiejscowienie miało istotne znaczenie: jeśli był przywiązany powyżej lewego kolana, *przyspieszał poród*; umieszczony na klatce piersiowej, mógł go opóźnić⁵². Wspomniana już róża jerychońska, w końcowym etapie ciąży wkładana do wody, miała stymulować skurcze i przyspieszyć rozpoczęcie porodu, natomiast już rozwinięta – łagodziła bóle porodowe⁵³.

Czas oczekiwania na dziecko, naznaczony licznymi lękami, starano się wypełniać również rozrywką. Jedną z ciekawszych aktywności było świętowanie wraz z przyszłą matką jej wyjątkowego stanu, co można przyrównać do dzisiejszego *baby shower*. Najodpowiedniejszym momentem wydawał się siódmy miesiąc. Trudy ciąży stawały się coraz bardziej dotkliwe, ale na tyle znośne, że przyszła matka mogła jeszcze uczestniczyć w rozrywkach. Na francuskim dworze królewskim w tym okresie organizowano już dwór i wyprawkę dla przyszłego potomka królewskiego. Rozrywki miały rozproszyć niespokojne myśli związane z nadchodzącym rozwiązaniem. Nadintendentka dworu królowej Marii Leszczyńskiej (1703-1768), panna de Clermont, z pomocą Colina de Blamont (1690-1760), królewskiego muzyka, w lipcu 1729 roku

zorganizowała niespodziankę dla ciężarnej monarchini. Leszczyńska spodziewała się czwartego dziecka i liczono, że w końcu będzie to wyczekiwany chłopiec⁵⁴. Letnia pora roku pozwoliła na zorganizowanie wydarzenia w ogrodach wersalskich. Zaplanowano spacer, podziwianie iluminacji, plenerowy koncert oraz bal maskowy⁵⁵. Po tych wyjątkowych wydarzeniach dwór królowej powoli przystosowywał się do nadchodzących zmian i wyciszał swoje aktywności, by zapewnić przyszłej matce spokój.

W warunkach ograniczonego dostępu do profesjonalnej opieki lekarskiej oraz niskiego poziomu wiedzy medycznej szczególną rolę odgrywała wiedza przekazywana nieformalnie, z pokolenia na pokolenie. Kobiety – babki, matki, ciotki⁵⁶ – dzieliły się z młodym pokoleniem własnymi doświadczeniami związanymi z płodnością, ciążą i porodem, a także praktykami, które nie miały charakteru *stricte* medycznego⁵⁷. Obejmowały one domowe sposoby leczenia, zabiegi oparte na ziołolecznictwie, zalecenia dotyczące diety i trybu życia, ale również rytuały o podłożu religijnym i magicznym⁵⁸. Praktyki te funkcjonowały równolegle z oficjalną medycyną i często postrzegane były jako równie skuteczne, ponieważ bazowały na codziennym doświadczeniu oraz uważnej obserwacji natury⁵⁹.

Analiza praktyk towarzyszących ciąży i porodowi pokazuje, że kobiece doświadczenie cielesności w XVII i XVIII wieku kształtowało się na styku wiedzy empirycznej, medycyny humoralnej, religii oraz magii ochronnej. To właśnie w tej sferze codziennych działań i przekonań ujawniała się sprawczość kobiet, które poprzez troskę o ciało, przekaz międzypokoleniowy i praktyki apotropeiczne odgrywały kluczową rolę w kształtowaniu nowożytnej kultury zdrowia reprodukcyjnego. W tej kulturze granice między leczeniem, wiarą i symboliką pozostawały płynne, a wiedza kobieca stanowiła istotny element systemu ochrony zdrowia.

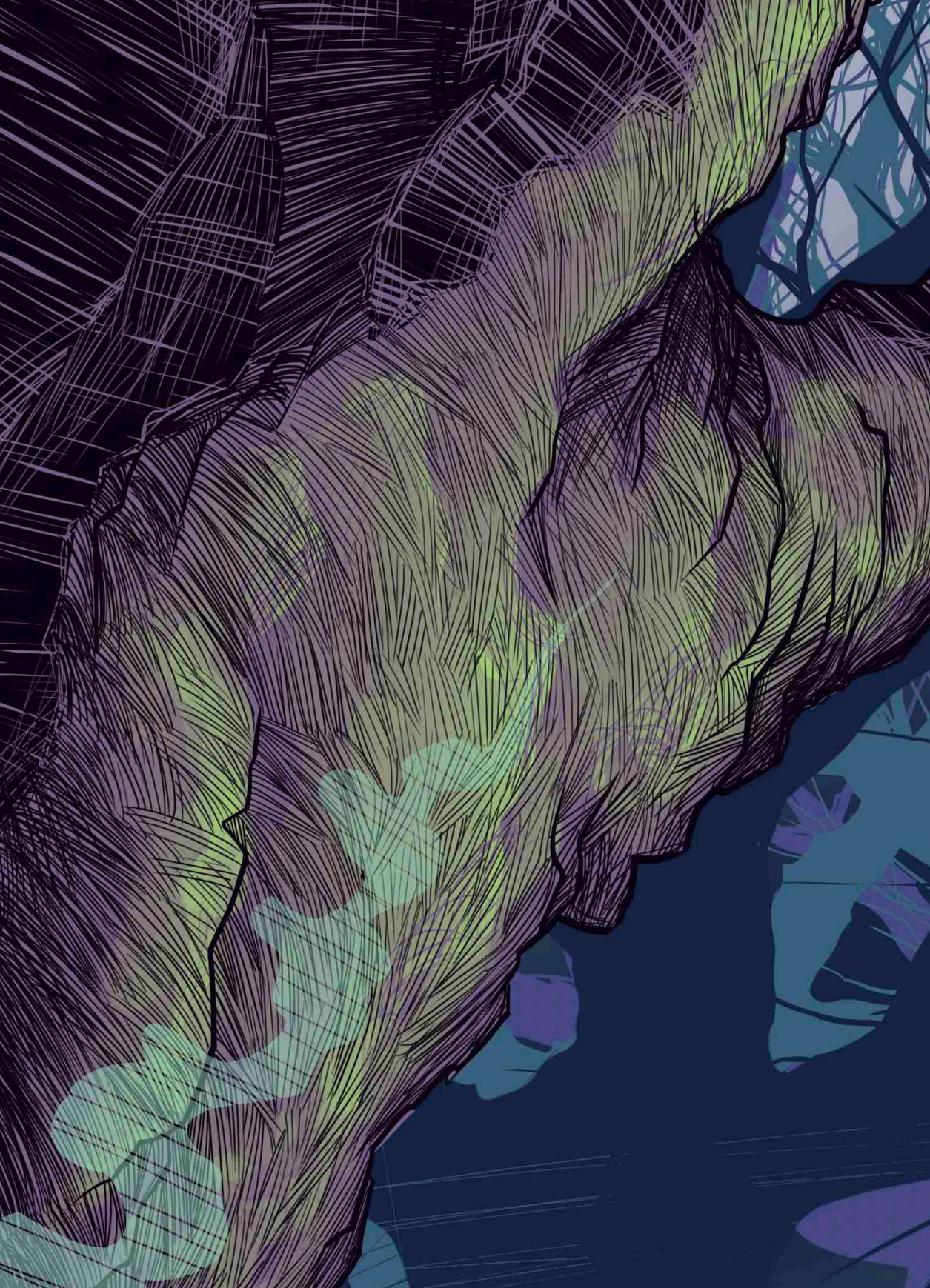
PRZYPISY

- 1 Zagadnienie to szeroko omawia B. Popiołek w pracy pt. *Kobiety świat w czasach Augusta II. Studia nad mentalnością kobiet z kręgów szlacheckich*, wyd. II, Kraków 2018, s. 171-202.
- 2 P. Ziomek, *Rola kobiety w okresie prenatalnym i pierwszych dniach życia dziecka w świetle XVIII-wiecznego poradnika Józefa Legowicza*, „Biuletyn Historii Wychowania”, 2016, t. 35, s. 89-100. Zob. też: D. Żołądź-Strzelczyk, *Dziecko w dawnej Polsce*, Poznań 2006, s. 29-60.
- 3 *Historia populacji Europy*, red. J.-P. Bardet, J. Dupaquier, t. 1, Paryż, Fayard, 1997.
- 4 E. Berthiaud, *Attendre un enfant: vécu et représentations de la grossesse aux XVIII^e et XIX^e siècles en France*, Thèse de doctorat d'histoire moderne et contemporaine de l'Université de Picardie Jules Verne, réalisée sous la direction de Scarlett Beauvalet, 2011, s. 127.
- 5 *Compendium medicum auctum to iest: krotkie zebranie i opisanie chorob ich różności, przyczyn, znakow, sposobow do leczenia także różnych sposobow robienia Wodek, Oleykow, Julepow, Syrupow, Konfitur, Maści, Plastrow, &c, i różnych osobliwych rzeczy, na siedem traktatow rozdzielone, i teraz przez tegoż Autora z errorow drukarskich wyczyszczone. Z przydatkiem osobliwych Chorob, tak Męskich, iako i Białogłowskich, i Dziecinnych. Dla większey wygody ludzkiej przedrukowane*, Częstochowa 1789.
- 6 Tamże, s. 440.
- 7 Jw.
- 8 *Compendium medicum...*, s. 131.
- 9 Inne zastosowanie miodu zob. J. Getka, *Lekarstwa, narzędzi i metody leczenia w domu w XVIII wieku (na materiale porad z druków bazylińskich)*, w: *W kręgu problemów antropologii literatury. Ciało i rzecz w literaturze*, red. W. Supy, I. Zdanowicz, Białystok 2016, s. 40.
- 10 Zob. też: B. Rok, *Kalendarze polskie czasów saskich*, Wrocław 1975, s. 59-76.
- 11 Dzieło [Le Grand Albert], *Les secrets admirables du Grand Albert: comprenant les influences des astres, les vertus magiques des végétaux, minéraux et animaux*, którego zasadnicza część powstała w średniowieczu, było wzbogacane w kolejnych wiekach o liczne dodatki, w tym w XVI w. *De secretis mulierum*. Najbardziej znaną wersją jest wydanie z 1703 r. K. Ueltschi-Courchinoux, *D'Albert le Grand aux Grands et Petits Albert: du savant et des magiciens*, Communication: Groupe d'Ile de France de Mythologie française, GIFMF, Feb 2024, Paris, mairie du 9e arrondissement, France, hal-04479430; zob. także A. Zdziechiewicz, *Obraz kobiety w staropolskich popularnych poradnikach medycznych*, „Napis seria IX”, 2003, s. 20.
- 12 J. Raulin, *De la conservation des enfans...*, t. I, Paryż 1768, s. 230-231.
- 13 P. Roussel, *Système physique et moral de la femme ou Tableau philosophique de la constitution, de l'état organique, du tempérament, des mœurs, & des fonctions propres*, Paris 1775, s. 261. Zob. także J. Coste, *Les „envies” maternelles et les marques de l'imagination: histoire d'une représentation dite „populaire”*, „Bibliothèque de l'École des chartes”, 2000, t. 158, z. 2, s. 507-529.
- 14 „Il est au moins certain que la naissance des monstres vient le plus ordinairement du dérèglement de l'imagination du père ou de la mère fortement frappée de l'idée de quelq'un animal ou de quelq'autre objet bizarre”. F. E. Cangiamila, *Abrégé de l'embryologie sacrée, ou Traité des devoirs des prêtres, des médecins, des chirurgiens & des sages-femmes envers les enfans qui sont dans le sein de leurs meres*, tłum. J. A. T. Dinouart, Paris 1766, s. 479.
- 15 W rozumieniu pożaru.
- 16 List A. z Mycielskich Radziwiłłowej do M. K. Radziwiłła, z Nieświeża, 23 X 1754, Archiwum Główne Akt Dawnych [dalej AGAD], Archiwum Radziwiłłów [AR], dz. IV, sygn. 613, nr 70, k. 60-61.
- 17 W. Kocela, *Trudna sztuka babienia. Kultura medyczna Polski II połowy XVIII wieku*, Warszawa 2020, s. 100.
- 18 Przebarwienia na ciele noworodka uznawano za dzieło szatana. D. Żołądź-Strzelczyk, *Wokół ciąży, porodu i położu w okresie staropolskim*, „Nowiny Lekarskie”, 2010, t. 79, s. 99.
- 19 Wg koncepcji humoralnej ciało funkcjonowało prawidłowo, gdy była w nim zachowana równowaga czterech „humorów”, czyli podstawowych płynów ustrojowych: krwi, flegmy, żółtej żółci i czarnej żółci. Każdy z tych płynów działał inaczej zarówno na stan fizyczny osoby, jak i na jej usposobienie. Na fizjologiczne zdrowie wpływało nie tylko jedzenia i picia, ale także powietrze, ruch i odpoczynek, sen i przebudzenie, wydalanie

- i namiętności (rozumiane jako emocje). W XVIII wieku wizja ta nie była już dominującym sposobem postrzegania ludzkiej fizjologii. Jednak język, jaki towarzyszył tej koncepcji, był nadal używany. Fizjologia humoralna utrzymywała, że kobiece ciała miały właściwości zimne i wilgotne, w przeciwieństwie do ciał męskich, które posiadały gorącą i suchą naturę. W konsekwencji kobietom zalecano spożywanie produktów, które będą rozgrzewać i osuszać.
- 20 J. Maubray, *The Female Physician, Containing all the Diseases Incident to that Sex, in Virgins, Wives, and Widows; together with their causes and symptoms, their Degrees of Danger, and respective Methods of Prevention and Cure. To which is added, the whole art of new improv'd midwifery; Comprehending The necessary Qualifications of a Midwife, and particular Directions for laying Women, in all Cases of Difficult and Preternatural Births; together with the Diet and Regimen of both the Mother and Child*, London 1724, s. 122, https://www.gutenberg.org/files/64097/64097-h/64097-h.htm#Page_110 [dostęp 20.06.2024].
 - 21 P. Mormiche, *Donner vie au royaume. Grossesses et maternités à la cour XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris 2022, s. 153.
 - 22 S. Czerniecki, *Compendium ferculorum albo zebranie potraw*, Kraków 1682, przepisy XXXVI-XLII, s. 23-24.
 - 23 Na te dwie odmiany wskazuje Jakub Kazimierz Haur (1632-1709). Jeśli chodzi o „czerwone orzechy”, to mogą to być włoskie orzechy, których niektóre odmiany mają czerwony miąższ, lub orzechy laskowe z czerwonej leszczyny. „Turekie” to zapewne orzechy laskowe z tzw. leszczyny tureckiej. Wszystkie te gatunki są bogate w witaminy i minerały. J. K. Haur, *Skład abo skarbiec znakomitych sekretów oekonomiej ziemiańskiej*, Kraków 1693, s. 437.
 - 24 E. Chapman, *An Essay on the Improvement of Midwifery; Chiefly with Regard to the Operation, To which are Added, Fifty-seven CASES, Selected from upwards of Twenty-seven Years Practice*, London 1733, s. 62; W. Smellie, *A treatise on the theory and practice of midwifery*, London 1768, s. 263.
 - 25 <https://read.uolpress.co.uk/read/giving-birth-in-eighteenth-century-england/section/71753dba-6c3b-4136-8ea4-73cd48a764b6>; <https://modernmedievalcuisine.com/2022/07/08/medieval-cookery-glossary-caudle/> [dostęp: 15.01.26].
 - 26 P. Roussel, *Système physique*, s. 90-91. Przekonanie o mniejszym mózgu u kobiet, a w konsekwencji o ich ograniczonych możliwościach intelektualnych i takiej umiejętności radzenia sobie z emocjami, w XIX w. było wciąż żywe. Zob. E. Peyre, J. Wiels, *De la 'nature des femmes' et de son incompatibilité avec l'exercice du pouvoir: le poids des discours scientifiques depuis le XVIII^e siècle*, „Les cahiers du CEDREF”, Hors série 2, 1996, s. 127-157.
 - 27 M. Laget, *Naissances. L'accouchement avant l'âge de la clinique*, Paris 1982, s. 478.
 - 28 Zob. B. Manyś, „I Cannot Write Often Due to a Constant Headache and Rhinitis”. *Health and Illness Presented in Women's Correspondence in the House of Radziwiłł. Research Introduction*, „Przegląd Historyczny”, 2025, t. CXVI, z. 1, s. 140-141.
 - 29 Rekomendowano kąpiele w czasie ciąży, aby łożysko lepiej się rozwijało, a także by zmniejszyć ból pierwszego etapu porodu. Część lekarzy uznawała je za lepsze remedium na ból niż opium. N. Chambon de Montaux, *Des maladies de la grossesse*, t. 2, Paris 1785 (rozdz. *De l'utilité des bains dans la grossesse*), s. 208-213.
 - 30 Kamienie te znamy m.in. z gabinetów osobliwości, w których szlachta i magnateria gromadziły cenne dla siebie przedmioty. Zob. K. Brzezina, *Gabinet osobliwości Hieronima Floriana Radziwiłła w Białej*, „Studia Podlaskie”, 1997, t. 7, s. 5-20. Zob. też K. Brzezina-Scheuerer, *Miedzy wiarą a wiedzą. Zainteresowanie księcia Hieronima Floriana Radziwiłła naturą i medycyną*, „Klio. Czasopismo Poświęcone Dziejom Polski i Powszechnym”, 2018, t. 48, nr 3, s. 89-107.
 - 31 Zob. więcej J. Sharp, *The midwives book, or, The whole art of midwifry discovered. Directing childbearing women how to behave themselves in their conception, breeding, bearing, and nursing of children in six books, viz*, London 1671, s. 182-183. Innymi znanymi i stosowanymi od starożytności kamieniami były tzw. kamienie wątrobowe. Odnajdujemy takowy między innymi wśród okazów naturalnych zgromadzonych przez księżną Annę z Sapiehów Jabłonowską (1728-1880), zob. Z. Wójcik, *Siemiatycki gabinet historii naturalnej Anny Jabłonowskiej*, w: *Księżna Anna z Sapiehów Jabłonowska (1728-1800)*. W 200. rocznicę zgonu, red. A. Wołk, Z. J. Wójcik, Siemiatycze 2001, s. 115.
 - 32 Kyránides, *O magicznych właściwościach roślin, zwierząt i kamieni*, tłum. E. Żybert, Wrocław 2013; A. Ryś, *Aetyt – dzieje magicznych i medycznych właściwości kamienia*, w: *Paradoksologia w starożytności i średniowieczu*, red. M. Wolny, M. Chudzikowska-Wołoszyn, Olsztyn 2017, s. 53-66.
 - 33 B. Manyś, „I Cannot Write...”, s. 142-143.

- 34 Melotezja (zależność części ciała od znaków zodiaku i ciał niebieskich) funkcjonuje jako element tradycyjnej astrologii medycznej, zob. R. Mead, *De Imperio Solis ac Lunae in Corpora Humana, et Moribus Inde Oriundis*, London 1704. Jak wskazuje J. Węglorz, astrologia do XVIII w. była traktowana jako dyscyplina naukowa, a diagnostyka medyczna uwzględniała wprost uwarunkowania astrologiczne. Zob. J. Węglorz, *Naukowy wymiar nowożytnych teorii medycznych i ich postrzeganie przez pryzmat racjonalności badacza jako problem poznawczy*, „Klio. Czasopismo Poświęcone Dziejom Polski i Powszechnym”, 2020, t. 53, nr 2, s. 11-12.
- 35 Z. Kalemba, *Wpływ koncepcji makro- i mikrokosmosu na pojmowanie choroby i człowieka chorego*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad Historią Medycyny”, 1998, t. 5, z. 1, s. 29-30.
- 36 E. Berthiaud, *Attendre un enfant...*, op. cit., s. 746-763.
- 37 Por. A. Słaby, *Macierzyństwo. Studium z historii mentalności szlachty Rzeczypospolitej czasów saskich*, Kraków 2023, s. 263-266.
- 38 M. Delimata-Proch, *Ciąża, poród oraz połóg w świetle polskich ksiąg cudów i łask (od średniowiecza do XVIII w.)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 2015, t. 63, z. 3, s. 433-449.
- 39 Zob. W. Szumowski, *Historia medycyny*, Warszawa 1994, s. 211-213. Por. B. Płonka-Syroka, A. Syroka, *Profilaktyka moralna w świetle kalendarzy śląskich z lat 1615-1786. Teoria i praktyka*, w: *Ciało, choroby i świadomość społeczna – społeczne i metafizyczne aspekty profilaktyki i terapii*, red. B. Płonka-Syroka, M. Dąsał, Wrocław 2020, s. 181.
- 40 J. Gélis, *L'accouchement au XVIII^e siècle: pratiques traditionnelles et contrôle médical*, „Ethnologie française”, nouvelle serie, 1976, t. 6, nr 3/4, s. 326.
- 41 I. Matławska, *Rośliny poświęcone świętym i ich zastosowanie*, „Herbalism”, 2020, nr 1(6), s. 133-134.
- 42 M. Delimata-Proch, *Ciąża, poród oraz połóg...*, s. 433-449.
- 43 S. Falimirz, *O ziołach i o mocy ich*, cz. V, Kraków 1534, s. 64.
- 44 A. Jakuboszczak, *Sarmacka dama. Barbara Sanguszkowa (1718-1791) i jej salon towarzyski*, Poznań 2008, zdjęcia 11 i 12.
- 45 P. Mormiche, *Donner vie...*, s. 255-256.
- 46 B. Zaborowska, *Pomoc przy porodach w Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej w świetle zielników i poradników medycznych*, w: *Wśród córek Eskulapa. Szkice z dziejów medycznych i higieny w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, red. A. Karpiński, Warszawa 2009, s. 301.
- 47 List A. z Mycielskich Radziwiłłowej do M. K. Radziwiłła, z Nieświeża, 23 X 1754, AGAD, AR, dz. IV, sygn. 613, nr 70, k. 60-61.
- 48 Pasy porodowe, znane od antyku, a bardzo popularne w średniowieczu, były wykonywane z jedwabiu, pergaminu, a czasem skóry, np. węża. Zapisywano na nich imiona Chrystusa, Maryi, Dwunastu Apostołów oraz świętych, jako ochronę przed chorobami i obronę przed złem. S. Fiddymment, N. J. Goodison, E. Brenner, S. Signorello, K. Price, M. J. Collins, *Girding the loins? Direct evidence of the use of a medieval English parchment birthing girdle from biomolecular analysis*, „Royal Society Open Science”, 2020, vol. 8, Issue 3, s. 1-14.
- 49 W woreczku mogły znajdować się zarówno kamienie, jak i zioła (np. bylica, werbena) czy zapisane modlitwy do świętych, które miały odganiać wszelkie niebezpieczeństwa.
- 50 Bezoar to zlepek resztek odkładających się w żołądkach przeżuwaczy. Uznawano go za antidotum na różnego rodzaju dolegliwości (również te wywołane przez trucizny). Sprowadzony został z Bliskiego Wschodu do Europy już w XI w.
- 51 M.-F. Morel, *Histoire de la naissance en France (XVII-XX siècle)*, „Actualité et Dossier en Sante Publique”, nr 61-62 décembre 2007 – mars 2008, s. 22-24; J. Gélis, *L'accouchement au XVIII^e siècle*, s. 326; A. Krawiec, „Od powietrza zachowaj nas Panie”. *Epidemie w dawnej Polsce: Plagi i medycyna w dawnych wiekach*, red. M. Brzostowicz, A. Czerwiński, M. Przybyła, Poznań – Łódź 2022, s. 33.
- 52 A. Tatarkiewicz, *Mater in statu nascendi: społeczne i medyczne aspekty zdrowia reprodukcyjnego kobiet w starożytnym Rzymie*, Poznań 2018, s. 145.
- 53 *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Fischera*, red. M. Kujawska, Ł. Łuczaj, P. Klepacki, J. Sosnowska, Wrocław 2016, s. 287.
- 54 Maria Leszczyńska urodziła pierwszego syna – Ludwika Ferdynanda 4 września 1729 r. Był to przyszły delfin Francji.

- 55 P. Mormiche, *Donner vie...*, s. 210.
- 56 B. Manyś, „Moje dziecko”. Relacja Teofili z Leszczyńskich Wiśniowieckiej (1680-1757) z Franciszką Urszulą w świetle korespondencji, „Klio. Czasopismo Poświęcone Dziejom Polski i Powszechnym”, 2024, t. 72, nr 3, s. 57-85. A. Słaby wspomina o wsparciu, jakiego udzielała Anny Katarzyna z Sanguszków Radziwiłłowa swoim córkom. Innym razem przywołuje przykład Konstancji z Podberskich Słuszczyzny, wojewodziny połockiej, która wspierała i udzielała rad swojej bratanicy Konstancji z Podberskich Potockiej (zm. 1730). Zob. A. Słaby, *Macierzyństwo...*, s. 115-116; 127-128.
- 57 J. Janicka, *Ciąża w opiniach mieszkańców Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka”, 2020, r. 75, nr 1, s. 76.
- 58 W historiografii „leczenie magiczne” pojmowane jest w kategoriach kontrmagii. Zob. J. Van Gent, *Magic, Body and the Self in Eighteenth Century Sweden*, Brill 2008, s. 127-128.
- 59 B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII wieku na ziemiach polskich*, Warszawa 1971; H. Biegeleisen, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927.



Alicja Sołtysiak

DEMONY, ORDALIA I CUDA. HENRYK III SALICKI W OPOWIEŚCIACH WILHELMA Z MALMESBURY



Wilhelm z Malmesbury należy do najwybitniejszych kronikarzy XII-wiecznej Anglii. Urodzony około 1091 roku, zmarły po 1142, większą część życia spędził w benedyktyńskim opactwie w Malmesbury, gdzie pełnił funkcję bibliotekarza i poświęcał się pracy pisarskiej. Był autorem o niezwyklej erudycji, imponującej mobilności i wyjątkowej płodności literackiej. Świadomie odrzucił proponowaną mu godność opacką, aby móc kontynuować działalność intelektualną. Nawet mimo utraty części jego spuścizny, zachowany korpus dzieł Wilhelma pozostaje imponujący. Najbardziej znany jest jako autor *Gesta Regum Anglorum* (*Dzieje królów angielskich*) oraz *Gesta Pontificum Anglorum* (*Dzieje biskupów angielskich*), fundamentalnych dla badań nad średniowieczną Anglią. Oprócz nich stworzył również *Historia Novella* (*Nowa historia*), dzieła hagiograficzne (m.in. żywoty świętych związanych z opactwem w Malmesbury), kompilację znaną jako *Polyhistor*, a także własną wersję *Liber Pontificalis* (katalogu papieży). Szczególnie cenne jest to, że dysponujemy wglądem w warsztat pisarski Wilhelma. Zachowane notatki, sporządzone jego własną ręką lub dostępne w odpisach, a także ślady wielokrotnych redakcji dzieł pozwalają śledzić proces powstawania tekstu, jego korekty i przekształcenia.

Mimo że główną tematyką *Gesta Regum Anglorum* pozostają dzieje królów angielskich, perspektywa Wilhelma jest wyraźnie szersza. Horyzont jego narracji wykracza daleko poza Wyspy Brytyjskie – sięga na wschód aż po Łabę. Kronikarz wykazywał żywe zainteresowanie

losami odnowionego cesarstwa rzymskiego: zarówno okresem karolińskim, jak i dziejami państwa wschodniofrankijskiego oraz rzymsko-niemieckiego, po czasy sobie współczesne. Jednak wraz z oddalaniem się od ojczyzny Wilhelma stopień precyzji przekazu maleje, a relacje stają się coraz bardziej anegdotyczne, a niekiedy wręcz legendarne. Jest to szczególnie widoczne w partiach poświęconych władcom niemieckim oraz wydarzeniom rozgrywającym się na kontynencie.

Szczególnie interesujący przypadek stanowią przedstawiciele dynastii ottońskiej i salickiej oraz opis ich dominium. Nie bez powodu zagadnienie to stało się przedmiotem analiz kilku badaczy, którzy nisko ocenili wiarygodność Wilhelmskiego obrazu władców niemieckich oraz rzetelność przytaczanych przezeń źródeł¹. W niniejszej pracy opieram się zarówno na ich ustaleniach, jak i na własnych badaniach, podejmując próbę ponownej lektury tych fragmentów. W centrum uwagi znajdzie się postać Henryka III Salickiego (1017-1056), króla Niemiec od 1039 roku i cesarza rzymsko-niemieckiego od 1046 roku. To właśnie jemu Wilhelm przypisuje szereg nadzwyczajnych wydarzeń i epizodów o wyraźnie moralizatorskim oraz quasi-cudownym charakterze. Co istotne, większość tych opowieści nie znajduje paraleli w źródłach kontynentalnych bądź przybiera w nich odmienną formę. Analiza tych rozbieżności pozwala lepiej uchwycić mechanizmy konstruowania narracji w *Gesta Regum Anglorum* (dalej: GRA) oraz ocenić wartość informacyjną przekazu Wilhelma w odniesieniu do dziejów cesarstwa. Opisane przez angielskiego kronikarza epizody z życia Henryka III są w niniejszym artykule analizowane ze względu na ich potencjalne związki z *passusem* o Windelikach i kulcie Fortuny u Słowian, który będzie stanowił przedmiot osobnego studium.

W rozdziale 190 GRA, Wilhelm przytacza anegdotę, która ma ilustrować wesołe usposobienie cesarza Henryka:

Był bardzo oddany swojej siostrze, która była zakonnicą, do tego stopnia, że nigdy nie pozwalał jej opuszczać swojego boku i kazał jej spać w komnacie obok swojej. Pewnej zimy, kiedy padały obfite śniegi i panowały silne mrozy, został na długo zatrzymany w jednym miejscu, a pewien kleryk² z dworu, który zbliżył się do damy bardziej, niż powinien, często spędzał długie nocne czuwania w jej pokoju. Choć próbował ukrywać swoje złe zachowanie, ktoś to zauważył, ponieważ trudno jest nie zdradzić swojej winy mimiką twarzy lub postawą, i wkrótce stali się tematem rozmów całego miasta. Wszyscy o tym wiedzieli oprócz cesarza, który jako jedyny nadal ośmielał się uważać swoją siostrę za cnotliwą. Pewnej nocy jednak cieszyli się wzajemnymi uściskami i przedłużali swoje rozkosze aż do świtu, kiedy to nagle ziemia pokryła się śniegiem. Kleryk, obawiając się, że jego ślady go zdradzą, przekonał damę, aby pozwoliła mu uciec z tej trudnej sytuacji, niosąc go na swoich plecach. Księżniczka przyjęła tę bezwstydną propozycję [i] aby nie narazić się na hańbę, podniosła swojego kochanka na ramiona i wyniosła go poza teren pałacu.

Tak się złożyło, że w tym momencie cesarz wstał, aby załatwić potrzebę, i wyglądając przez okno komnaty, zobaczył kleryka na jego wierzchołku. Na początku był oszołomiony tym widokiem, ale kiedy zastanawiał się nad tą sprawą, wstyd i uraza sprawiły, że milczał. Kiedy wciąż wahał się, czy pozostawić to wykroczenie bez kary, czy też oczyścić swój honor, demaskując winnych, nadarzyła się okazja, aby powierzyć klerykowi nieobsadzone biskupstwo. Tak też uczynił, szepcząc mu do ucha: „Biskupstwo jest twoje, ale nie ujeżdżaj więcej tej kobiety”. W ten sam sposób powierzył swojej siostrze opiekę nad klasztorem, mówiąc: „Będziesz opatką, ale nigdy więcej nie pozwól, aby twój kapelan cię ujeżdżał”. Byli pełni zakłopotania, oszołomieni taką naganą i zaprzestali niewłaściwego postępowania, o którym, jak sądzili, ich pan dowiedział się dzięki boskiemu natchnieniu³.

Motyw kobiety wynoszącej na plecach kochanka był bardzo popularny i od razu rzuca się w oczy podobieństwo do historii o Eginhardzie (Einhardzie) i Emmie (Immie), osadzonej za czasów Karola Wielkiego. Elisabeth Frenzel uznała, że legenda o Einhardzie i Immie powstała w wyniku przekształcenia wcześniejszej opowieści o romansie Angilberta z Berthą, córką Karola Wielkiego⁴. W tej wersji rolę Angilberta przejął jego przyjaciel Einhard, a Immę uznano za córkę cesarza. Opowieść ta zachowała się jednak dopiero w *Kronice z Lorsch* z końca XII wieku. Wersja w GRA jest zatem chronologicznie wcześniejsza. William Stubbs sądził, że Wilhelm dostosował legendę „frankijską” do czasów Henryka III⁵. Autor przywołał także hipotezę Ernsta Steindorffa, który sugerował odwrotnie: autor *Kroniki z Lorsch* mógł zapożyczyć tę opowieść od Wilhelma i łączyć ją z Einhardem i Immą⁶. Odmienne stanowisko zajął ostatnio Siergiej Iwanow, który uznał wersję „frankijską” z *Kroniki z Lorsch* za niezależną od wersji w GRA, choć obie wyraźnie nawiązują do obiegu anegdoty⁷. Warto przy tym zauważyć, że to właśnie wariant Wilhelmski stał się podstawą dla późniejszych przekazów, obecnych u takich autorów jak Radulf z Diceto, Helinand z Froidmont czy Jan de Beke⁸. Z kolei brytyjska uczona Julia Barrow zwróciła uwagę, że literackim pierwowzorem motywu wynoszenia kogoś na plecach może być scena z Eneidy, w której Eneasza wynosi ojca z Troi⁹. Jednocześnie badaczka podkreśliła, że u Wilhelma motyw ten może nawiązywać również do znanej w Niemczech i Francji X–XII wieku kary polegającej na noszeniu przez skazańców określonych przedmiotów, w sposób symboliczny upokarzających ich w oczach społeczeństwa.

Podobny obraz cesarza pojawia się w rozdziale 191, gdzie Wilhelm przytacza kolejną historię z jego życia. Również w tym przypadku anegdota służy podkreśleniu szczególnego usposobienia Henryka – jego skłonności do łączenia władzy z moralnymi poučeniami.

W dworze był jeszcze jeden kleryk, którego talent literacki i wyszukany głos były przyćmione przez słabość cielesną, ponieważ był on szaleńczo zakochany w pewnej kobiecie lekkich

obyczajów z miasta. Po spędzeniu z nią nocy w przeddzień jakiegoś święta, następnego ranka pojawił się bezczelnie na mszy cesarza. Ukrywając, że wie o tym wszystkim, monarcha kazał mu przygotować się do recytacji Ewangelii, ponieważ zachwycił się jego pięknym głosem, a ten ponadto był diakonem. On, mając ten grzech na sumieniu, wykorzystywał każdą okazję, aby się z tego wykręcić, podczas gdy cesarz naciskał na niego kolejnymi wiadomościami, aby sprawdzić, jak długo wytrzyma. W końcu, gdy kleryk nadal odmawiał, cesarz powiedział: „Dobrze, skoro nie chcesz wykonać najprostszego polecenia, wygnam cię z całego mojego królestwa”. Kleryk przyjął wyrok i natychmiast wyruszył w drogę, a za nim podążyli słudzy, którzy mieli rozkaz śledzić go i, jeśli dopełniłby tego obowiązku [opuszczenia miasta], sprowadzić go z powrotem, gdy tylko opuści miasto. Po zebraniu wszystkich swoich rzeczy i spakowaniu ich bezzwłocznie, wyruszył w drogę, ale został siłą sprowadzony z powrotem i doprowadzony przed oblicze Henryka. Cesarz roześmiał się. „Jesteś uczciwym człowiekiem” – powiedział – „i cieszę się, że przedkładaś bojaźń Bożą nad swój kraj i bardziej boisz się gniewu Niebios niż moich grózb. Otrzymasz pierwszą [następną] diecezję, która zwolni się w moim cesarstwie, ale musisz porzucić swoje niestosowne romanse”¹⁰.

Ta sama historia została później wykorzystana przez Mateusza Paris, lecz ten odniósł ją do cesarza Henryka V. W tej wersji diakon nosi imię Arnulf, a przyznane mu biskupstwo to Rawenna. William Stubbs zwrócił jednak uwagę, że za panowania Henryka V żaden Arnulf nie sprawował rządów w Rawennie, a sama opowieść nie pasuje także ani do Henryka III, ani do Henryka IV. Da się ją powiązać jedynie z czasami panowania Henryka II, kiedy to w latach 1014–1019 urząd arcybiskupa Rawenny sprawował Arnold¹¹. Stubbs podkreśla jednak, że ze względu na znaną pobożność Henryka II mało prawdopodobne wydaje się, aby wyniósł on krewnego do godności arcybiskupiej z powodów sugerowanych w tej historii. Innej hipotezy do tej pory nie wysunięto, a historyczny pierwowzór anegdoty – jeśli taki istniał – pozostaje nieznany.

Kolejne *exemplum* o Henryku III miało z kolei podkreślać jego pobożność.

Jednak w ludzkim szczęściu nic nie trwa wiecznie i w jego czasach wydarzył się złowieszczy omen, o którym muszę opowiedzieć. W Saksonii znajduje się klasztor zwany Fulda, słynący z ciała św. Galla [Gawła] i obdarzony wspaniałymi posiadłościami. Opat Fuldy zapewnia cesarzowi sześćdziesiąt tysięcy żołnierzy na potrzeby wojen i cieszy się uświęconym tradycją przywilejem zasiadania po jego prawicy podczas najważniejszych uroczystości. Nasz Henryk obchodził wówczas Zielone Świątki w Moguncji. Tuż przed mszą, kiedy przygotowywano miejsca w katedrze, między sługami arcybiskupa a sługami opata wybuchła kłótnia o to, która ze stron powinna usadowić swojego pana obok cesarza; ludzie arcybiskupa domagali

się przywilejów diecezji, opaci natomiast powoływali się na dawny zwyczaj. Kiedy słowa nie doprowadziły do porozumienia, ponieważ Germanie i Teutoni są upartymi ludami, doszło do rękoczynów; niektórzy chwycili kołki¹², inni rzucali kamieniami, jeszcze inni wyciągnęli miecze, każdy wziął za broń pierwszą rzecz, jaką znalazł w gniewie, a gdy ich szal rozprzestrzenił się po katedrze, podłoga pokryła się krwią. Biskupi szybko dotarli na miejsce zdarzenia i po przywróceniu pokoju między pozostałymi uczestnikami walki katedra została oczyszczona, a msza odprawiona z uroczystymi honorami. Ale kiedy – zdumiewająco nagle¹³ – sekwencja¹⁴ została zaśpiewana, a chóry zatrzymały się na wersecie „Ten dzień uczyniłeś dniem chwały”, rozległ się głos, który szeroko rozbrzmiał w powietrzu: „Ten dzień uczyniłem dniem bitwy”. Wszyscy zamarli z przerażenia, z wyjątkiem cesarza, który z jeszcze większym skupieniem uczestniczył w nabożeństwie i rozumiejąc radość Złego, odpowiedział: „O źródło i bodziec wszelkiej niegodziwości, być może uczyniłeś ten dzień dniem walki i smutku dla pysznych, ale my, dzięki łasce Boga, który uczynił go dniem chwały, uczynimy go również dniem pocieszenia dla ubogich”. Sekwencja została wznowiona, a Henryk z uroczystym lamentem błagał o łaskę Ducha Świętego; można było sądzić, że Duch zstąpił na nich, gdy niektórzy śpiewali, inni płakali, a wszyscy bili się w piersi. Po zakończeniu mszy wezwał ubogich ogłoszeniem i obdarzył ich wszystkim, co było przygotowane dla niego i jego dworzan, osobiście podając potrawy, czekając w oddaleniu, jak to mają w zwyczaju słudzy, i sprząając resztki jedzenia¹⁵.

Stubbs słusznie uznał, że opowiadanie Wilhelma w rzeczywistości odnosi się do starcia między sługami biskupa Hildesheimu i opata Fuldy, do którego doszło w Goslarze (a nie Moguncji) w 1063 roku, za panowania Henryka IV i w konsekwencji nie można łączyć tego wydarzenia z Henrykiem III¹⁶. Informacje o wspomnianym sporze zawierają głównie jedenastowieczne roczniki Lamperta z Hersfeldu¹⁷. Stubbs zwrócił ponadto uwagę, że w rękopisach GRA, wykorzystywanych przez Hieronima Commelina (XVI w.), klasztor w Fuldzie umieszczony został nie w Saksonii, lecz *in Bochovia* (w Buchonii), a jego sławę przypisywano św. Bonifacemu, nie zaś – jak błędnie podaje Wilhelm – św. Gallowi¹⁸. Również autorzy edycji krytycznej *Gesta Regum Anglorum* zastanawiają się nad przyczyną połączenia klasztoru w Fuldzie ze św. Gallem i traktują je jako kolejny przykład niedokładności oraz ignorancji Wilhelma w kwestiach podstawowych faktów z zakresu niemieckiej historii i geografii¹⁹. Niemniej Wilhelbowska wersja wydarzeń prawdopodobnie powróciła na kontynent i dostała się do kronik goslarskich²⁰.

W rozdziale 193 Wilhelm przytacza kolejną historię dotyczącą kleryków z dworu Henryka III.

Za czasów swojego ojca Konrada otrzymał od pewnego duchownego srebrną rurkę, taką, jakiej dzieci używają do pryskania wodą podczas zabawy, obiecując w zamian biskupstwo, gdy zostanie cesarzem. Kiedy dorósł, a mężczyzna zażądał swojej nagrody, otrzymał ją bez wahania, a wkrótce potem Henryk poważnie zachorował i leżał w łóżu. W miarę nasilania

się choroby leżał przez trzy dni nieprzytomny i niemy, a oddech życia ledwo drgał w jego piersi i nigdzie indziej, nie było też żadnych innych oznak życia, z wyjątkiem tego, że dłoń przyłożona do jego nozdrzy wyczuwała słabe oznaki oddychania. Obecni biskupi zarządzili trzydniowy post i zasypali niebiosą łzami i modlitwami o życie króla. Dzięki temu leczeniu, jak należy wierzyć, wyzdrowiał i wezwał człowieka, którego niesprawiedliwie mianował biskupem, i pozbawił go godności na mocy wyroku zgromadzenia, oświadczając, że przez całe trzy dni widział wrogie demony, które przez rurę wiały na niego płomienie tak przenikliwe, że w porównaniu z nimi zwykły ogień wydawałby się niczym i wcale nie byłby gorący. W międzyczasie, jak opowiadał, przyszedł do niego młody mężczyzna, w połowie spalony, niosąc ogromny złoty kielich pełen wody. To właśnie widok tego mężczyzny i ulga, jaką przyniosło mu skropienie wodą, która ugasiła płomienie, przywróciły mu zdrowie. Młody mężczyzna był św. Wawrzyńcem, którego kościół po wielu latach zepsucia pokrył nowym dachem i uhonorował wieloma darami, w tym złotym kielichem²¹.

Stubbs uznał, że opowieść ta najprawdopodobniej nie odnosi się do Henryka III, lecz raczej do jego syna, Henryka IV, choć przesłanki ku temu są wątpliwe. Z kolei wzmianka o św. Wawrzyńcu, pojawiająca się w cesarskiej wizji, bywa interpretowana jako nawiązanie do kościoła w Merseburgu, poświęconego temu świętemu i odnowionego przez Henryka II²². Również autorzy edycji krytycznej *Gesta Regum Anglorum* identyfikują wspomniany kościół jako katedrę w Merseburgu, odnowioną przez Henryka II²³.

Stosunek Wilhelma do Henryka III najlepiej podsumowuje ostatni rozdział poświęcony cesarzowi. Kronikarz podsumowuje tam, że wokół jego osoby krążyło wiele cudownych opowieści, między innymi historia o łani, która miała przenieść go na grzbiecie przez rwącą rzekę, gdy uciekał przed wrogami. Wilhelm zaznacza jednak, że świadomie pomija inne znane mu opowieści, gdyż nie chce nadwerężyć swojego zaufania wobec czytelnika²⁴.

Rozdział zamyka przytoczeniem epitafium Henryka III. W rzeczywistości jest to poemat *Caesar, tantus eras* (*Cesarze, byłeś tak wielki...*), o który toczył się spór w historiografii XIX i XX wieku.

Jego epitafium brzmi następująco:

„Cesarze²⁵, byłeś tak wielki jak cały świat, ale teraz jesteś uwięziony w małej i ciasnej przestrzeni: odąd niech każdy człowiek wie, że jego koniec musi nadejść i że żadna chwała nie powstrzyma śmierci. Imperium, niegdyś w rozkwicie chwały, pozbawione swojego Cezara, teraz więdnie: nie będzie już więcej okazywać tego piękna, które ukryłeś wraz z sobą w grobie. Prawa zatwierdzone przez dawnych senatorów, dawno już wymazane przez upływ czasu: wszystkie one zostały przez niego odnowione tak, jak były, i gorliwie przywrócone do rzymskich sądów. Dalekie

królestwa i regiony, których nikt nie mógł podporządkować sobie, Cezarze: wyniosłeś je do rangi cywilizacji, obciążając ich członki potęgą Rzymu. Biada smutkowi, który teraz ciąży nad Rzymem, już spustoszonemu od śmierci Leona: teraz dotknęła go śmierć Augusta i oplakuje utratę swoich dwóch luminary. Który kraj nie bał się ciebie za życia i nie oplakiwał cię, Cezarze, po śmierci? Byłeś tak radosnym widokiem dla ludów, które podbiłeś, i tak groźnym dla tych, które jeszcze nie zostały ujarzmione. Tak więc każdy region, który przestał się ciebie bać, miał powód, by cię oplakiwać, a każdy, który nie oplakiwał, miał powód, by się bać: oplakuj, Rzymie, swoje imię rzucone w cień, oplakuj swoje dwie gwiazdy, które teraz zgasły²⁶.

Ernst Dümmler zwrócił uwagę, że jeszcze w XVI wieku poemat przypisywano cesarzowi Lotarowi I oraz papieżowi Leonowi IV, którzy zmarli w 855 roku w odstępie kilku miesięcy²⁷. Jego zdaniem identyfikacja ta jest błędna. Argumentował, że najstarsze zachowane rękopisy pochodzą dopiero z XI wieku, a ponadto – choć między śmiercią Leona IX i Henryka III upłynęły dwa lata – ich bliska współpraca mogła skłonić poetę do wspólnego upamiętnienia oby postaci²⁸. Ludwig Traube wyraził jednak wątpliwości wobec łączenia utworu z Henrykiem III. Zwracając uwagę na jego charakterystyczną formę metryczną, opowiedział się raczej za związkiem z cesarzem Lotarem. Zasugerował również, że autorem mógł być Irlandczyk, naśladowca Seduliusza²⁹. Podobne stanowisko zajął Karl Strecker, który skrytykował argumentację Dümmlera i włączył poemat do zbioru poezji karolińskiej pod tytułem *Planctus Hlotharii I Caesaris (Lament na cesarza Lotara I)*³⁰.

Do sporu odniósł się Bernhard Bischoff. Zauważył on, że spośród trzech najstarszych rękopisów z XI wieku jedynie brukselski kodeks z Gembloux zawiera tytuł poematu: *De Henrico cesare tertio et Leone papa septimo (O Henryku cesarzu trzecim i Leonie papieżu siódmym)*³¹. Dwa pozostałe – Vaticanus (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3827) i Harleianus (London, British Library, Harley 3222) – nie mają żadnego tytułu. Bischoff podkreślił, że oba numery porządkowe zawarte w brukselskim tytule są jednak błędne. Tylko Leona IX można łączyć z cesarzem Henrykiem, a Henryk III był w rzeczywistości dopiero drugim cesarzem noszącym to imię. Zdaniem badacza, gdyby poemat rzeczywiście odnosił się do Lotara, to skryba, który w XI wieku dopisał poemat do dziesiątowiecznego, watykańskiego rękopisu, musiałby dobrze znać historię IX wieku i rozpoznać wspomnianego w tekście Leona jako papieża Leona IV. Bischoff uznał taki scenariusz za mało prawdopodobny³². W rezultacie zasugerował, że wiersz jest przypadkowym dopiskiem, swoistym „wypełniaczem strony”.

Badacz zwrócił ponadto uwagę, że wzmianka Wilhelma należy do najwcześniejszych tradycji związanych z tym poematem. Kronikarz wykorzystuje odniesienie do Leona jako pretekst do wplecenia krótkiej noty biograficznej o Leonie IX.

Ten Leon, o którym mowa w epitafium, był oczywiście papieżem w Rzymie, wcześniej mieniąc się Brunonem, biskupem Spiry, zanim przyjął to imię po swojej nominacji. Był człowiekiem wielkiej i cudownej świętości, a o wielu jego cudach donoszą na całym świecie mieszkańcy Rzymu. Zmarł przed Henrykiem, po pięciu latach na tronie papieskim³³.

Większość pozostałych rękopisów przypisuje utwór Juliuszowi Cezarowi³⁴, w niektórych pojawia się nawet informacja, że jego autorem był Wergiliusz³⁵, inne zaś nie podają żadnego tytułu³⁶. Bischoff odniósł się również do zarzutu Ludwiga Traubego, który twierdził, że zastosowana w poemacie forma metryczna była charakterystyczna dla poezji karolińskiej. Badacz zwrócił uwagę, że choć metrum to (znane m.in. z utworu Boecjusza *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*) rzeczywiście było popularne w IX wieku, to nie zniknęło całkowicie w późniejszych stuleciach. Po przerwie w X wieku, forma ta powróciła, wraz z odrodzonym zainteresowaniem twórczością Boecjusza, u poetów takich jak Dudo z Saint-Quentin czy Alfán z Salerno³⁷. W związku z powyższym Bischoff podkreślił, że sam argument metryczny Traubego nie pozwala wykluczyć możliwości, iż poemat istotnie odnosił się do Henryka III.

Bischoff odwołuje się następnie do ustaleń historiografii na temat różnic chronologicznych między potencjalnymi bohaterami poematu. Między śmiercią Leona IX a Henryka III upłynęło dwa i pół roku, natomiast między zgonem Leona IV a Lotara I jedynie około dwóch miesięcy. Dla części badaczy krótszy odstęp czasowy stanowił argument przemawiający za identyfikacją utworu z tą drugą parą. Bischoff podkreśla jednak, że relacje Leona IV z Lotarem I były napięte, gdyż cesarz nie udzielił Rzymowi pomocy podczas najazdów Saracenów³⁸. Odmienne przedstawiała się sytuacja Leona IX i Henryka III, których łączyły więzy rodzinne oraz ponad pięcioletnia współpraca przy reformie Kościoła. W tym kontekście ich wspólne upamiętnienie w poemacie wydaje się bardziej prawdopodobne.

Ponadto Bischoff zwraca uwagę na treść wiersza, zwłaszcza na motyw podbijania odległych królestw, który trudno odnieść do Lotara. Jego kampanie zbrojne były bowiem skierowane przede wszystkim przeciwko ojcu i braciom³⁹. Henryk III natomiast odniósł spektakularne zwycięstwo nad Węgrami, co według Bischoffa znacznie bardziej odpowiada opisowi zawartemu w utworze. W rezultacie Bischoff stwierdza, że zarówno tradycja rękopiśmienna, forma literacka, jak i treść poematu wyraźnie przemawiają przeciwko datowaniu go na IX wiek i powiązaniu z Lotarem. Cechy i dokonania przypisywane w wierszu zmarłemu władcy nie pasują do biografii Lotara, natomiast dobrze współgrają z postacią Henryka III. Badacz przypomina również, że Lotar zakończył swoje rządy bez większej chwały: zrzekł się władzy, wstąpił do klasztoru w Prüm i sześć dni później zmarł.

Na uwagę zasługuje rękopis Oxford, Bodleian Library, Lat. class. d. 39. Jest to dwunastowieczny kodeks, który dzięki badaniom Rodneya Thomsona został rozpoznany jako kopia sporządzona z autografu samego Wilhelma⁴⁰. Zawiera on wersję poematu *Caesar tantus eras*, z niewielkimi zmianami, które można uznać za rezultat błędów kopisty. Najprawdopodobniej mamy więc do czynienia z apografem notatek Wilhelma, w których zapisał on tekst *Caesar tantus eras*, uznany przez niego za epitafium. Wybrane fragmenty tej antologii zostały wydane przez Franco Cavazzę⁴¹. Włoski badacz wyraził jednak wątpliwość wobec interpretacji Bischoffa. Zwrócił uwagę, że odstęp około dwóch lat między śmiercią papieża Leona IX a zgonem Henryka III nie do końca odpowiada treści samego poematu, w którym pojawia się sformułowanie: *preclaris subito patribus orba* ([Rzym] nagle pozbawiony [swoich] znakomitych ojców)⁴². Cavazza powstrzymał się jednak od jednoznacznych wniosków.

W dyskusji nad *Caesar tantus eras* pojawia się niezwykle interesujący, jedenastowieczny rękopis Bruxelles, Koninklijke Bibliotheek van België 5540 (olim Bibliothèque Royale «Albert Ier»). To właśnie w nim znajduje się skrócona wersja poematu, opatrzona w rubryce tytułem *De Henrico caesare tertio et Leone papa septimo*⁴³. Nie dysponujemy żadnymi informacjami o ewentualnym pobycie Wilhelma w Gembloux, gdzie – jak wynika z dwunastowiecznej noty proveniencyjnej⁴⁴ – rękopis się znajdował. Podstawową trudnością jest jednak fakt, że rękopis brukselski przekazuje jedynie pierwszą, drugą i piątą strofę *Caesar tantus eras* (w układzie odpowiadającym GRA i rękopisowi oksfordzkiemu Lat. Class. d. 39). Sama zawartość brukselskiej antologii budzi jednak zainteresowanie. Znajdują się w niej utwory dobrze Wilhelmowi znane, takie jak *O zburzeniu Jerozolimy* Pseudo-Hezezyppa czy *Wizja Karola III*, a także inne teksty poświęcone cesarzom rzymsko-niemieckim⁴⁵. Możliwe więc, że rękopis reprezentuje tradycję bliską tej, z której mógł korzystać Wilhelm z Malmesbury.

W historiografii zwracano uwagę na podróż Ealdreda, który w połowie XI wieku przywiózł z Niemiec między innymi *Pontyfikał rzymsko-niemiecki*. Podkreślano, jak duże znaczenie miała ona dla kontaktów między środowiskami literackimi dwóch krajów⁴⁶. Nic nie wiemy o tym, aby razem z Ealdredem miały przybyć teksty historiograficzne, ale jest to prawdopodobna droga, jaką dostały się do Anglii tzw. *Pieśni z Cambridge*⁴⁷. Co szczególnie interesujące, utwory te opiewają zarówno cesarza Henryka III, jak i innych władców (rzymsko-)niemieckich dynastii saskiej i salickiej⁴⁸. Nie odnajdujemy w nich jednak śladu anegdot przekazanych przez Wilhelma. Dotychczas w badaniach nad *Gesta Regum Anglorum* nie rozważano szerzej kwestii ewentualnej znajomości *Pieśni z Cambridge* przez Wilhelma. Jeśli rzeczywiście miały one bezpośredni lub pośredni wpływ na jego twórczość, wszelkie amplifikacje należałoby uznać za jego własny wkład. Ealdred zmarł w 1069 roku, dlatego trudno zakładać, by ewentualna tradycja ustna pochodząca od niego mogła dotrzeć bezpośrednio do Wilhelma. Zbadanie potencjalnych związków między *Gesta Regum Anglorum* i *Pieśniami*

z *Cambridge* pozostaje ważnym dezyderatem, podobnie jak analiza paralel między *Gesta Regum Anglorum* a wierszowaną *Kaiserchronik* (*Kroniką cesarską*)⁴⁹. Kierunek ten został już częściowo zarysowany w pracach Walthera Bulsta⁵⁰.

Obok moralizatorskich opowieści o cudownych epizodach z życia Henryka III, Wilhelm przytacza także historię związaną z jego małżonką Gunhildą. Jest to jedna z najbardziej rozbudowanych narracji poświęconych osobom z najbliższego otoczenia cesarza:

Co do reszty, Hardeknut, jak już zacząłem, wysłał swoją siostrę Gunhildę, córkę Knuta i Emmy (dziewczynę o niezwyklej urodzie, o którą w czasach jej ojca zabiegało wielu zalotników, ale żadnemu z nich nie udało się jej zdobyć), aby poślubiła cesarza Niemiec Henryka. Ceremonia ślubna przyciągnęła tłumy i nawet w naszych czasach jest nadal tematem popularnych pieśni, tak wielka była sława panny młodej, którą prowadzono na statek w asyście wszystkich możliwych Anglii, którzy pokryli koszty uroczystości z publicznych pieniędzy⁵¹ i skarbca królewskiego. W ten sposób oddana mężowi, przez długi czas dotrzymywała ślubów małżeńskich, ale w końcu została oskarżona o cudzołóstwo. Aby stawić czoła swojemu oskarżycielowi, mężczyźnie o gigantycznej posturze, wystawiła na walkę swojego pazia, opiekuna swojego ulubionego szpaka, którego przywozła ze sobą z Anglii, ponieważ reszta jej służby była tak leniwa i przerażona, że odmówiła. Doszło więc do pojedynku, a dzięki boskiemu cudowi oskarżyciel został raniony w kolano i upadł. Gunhilda, ciesząc się z tego nieoczekiwanego triumfu, rozwiódła się z mężem⁵² i nigdy więcej nie dała się przekonać groźbami ani pochlebstwami do ponownego dzielenia z nim łoża. Zamiast tego przyjęła habit zakonniczy i spędziła spokojną i beztroską starość w służbie Bogu⁵³.

Relacja ta ma w dużej mierze charakter legendarny. Bardziej wiarygodne źródła przedstawiają sytuację odmiennie. W rzeczywistości Gunhilda była o dwa lata młodsza od Henryka III, który w chwili zawarcia małżeństwa miał osiemnaście lat⁵⁴. Związek ten trwał zaledwie dwa lata, gdyż Gunhilda zmarła wkrótce po narodzinach ich córki, Beatrycze⁵⁵. Nie ma żadnych świadectw potwierdzających przeprowadzenie sądu bożego w sprawie domniemanego cudzołóstwa cesarzowej ani jej odejście do klasztoru. Powstaje zatem pytanie, w jaki sposób wyjaśnić obecność tej historii w GRA.

Pätzold przypuszcza, że Wilhelm mógł przy wzmiance o małżeństwie Gunhildy i Henryka III wykorzystać anonimowy *Żywot króla Edwarda* (*Vita Edwardi regis*), powstały około lat 1065-1067, choć sam zaznacza, że hipoteza ta nie jest pewna⁵⁶. Treść żywota ogranicza się jednak do informacji, że cesarz Henryk był mężem Gunhildy, siostry Edwarda. Po objęciu przez Edwarda tronu miał on wysłać do szwagra posłów z darami oraz propozycją pokoju i przyjaźni⁵⁷.

Opowieść Wilhelma nasuwa także pewne skojarzenia z oskarżeniami wysuwanymi wobec drugiej żony Henryka III – Agnieszki z Poitou. Lambert z Hersfeldu relacjonuje bowiem oskarżenia kierowane pod adresem cesarzowej wdowy, którą podejrzewano o cudzołóstwo z Henrykiem, biskupem Augsburga⁵⁸. Linda Dohmen zwraca uwagę, że poza relacją Lamberta nie istnieją żadne inne źródła potwierdzające plotki o rzekomym romansie cesarzowej z biskupem⁵⁹. Jej zdaniem brak również dowodów na to, by podobne oskarżenia pojawiły się w oficjalnym kontekście, na przykład podczas zjazdów Rzeszy czy synodów. Autorka wskazuje jedynie na *passus* z kroniki Bertholda z Reichenau, w którym wspomniano o wyjątkowym wpływie biskupa Henryka na cesarzową Agnieszkę⁶⁰. Berthold zauważa, że wyniosłe zachowanie biskupa budziło niezadowolenie wśród części książąt⁶¹. Dohmen sugeruje, że w oczach niektórych współczesnych bliska relacja cesarzowej z biskupem Augsburga mogła rodzić podejrzenia o romans, gdyż poufałość łatwo kojarzono wówczas z seksualnością⁶². Z kolei mężczyzna, który zyskiwał szczególnie wpływ na wdowę, mógł być postrzegany jako ktoś zajmujący niemal pozycję nowego władcy⁶³.

Alheydis Plassmann twierdzi, że Wilhelm, opisując dzieje Gunhildy, połączył kilka różnych historii: pogłoski dotyczące Agnieszki, drugiej żony Henryka III, oraz legendę o cesarzowej Kunegundzie, małżonce Henryka II⁶⁴. Warto zatem przyjrzeć się bliżej sposobowi przedstawiania oskarżeń o cudzołóstwo wobec Kunegundy w żywocie cesarza Henryka II autorstwa Adalberta, ponieważ historia ta wyraźnie różni się od relacji Wilhelma o Gunhildzie⁶⁵. Nie pojawia się w niej motyw pojedynku, lecz inna forma ordalium: cesarzowa, aby dowieść swojej niewinności, przechodzi boso po rozżarzonych lemieszach. Podobnie jak w opowieści o Gunhildzie, również tutaj Bóg potwierdza jej niewinność – Kunegunda nie odnosi żadnych obrażeń. Kolejną znaczącą różnicą jest brak informacji o przybraniu przez Kunegundę klasztornego welonu. Linda Dohmen zwraca ponadto uwagę, że rozbudowana opowieść o próbie Kunegundy pojawia się dopiero po kanonizacji Henryka II w 1146 roku; wcześniej akcentowano przede wszystkim czystość ich małżeństwa⁶⁶. Jej zdaniem legenda o Kunegundzie mogła zostać ukształtowana pod wpływem relacji Wilhelma o Gunhildzie. Jednocześnie Dohmen podkreśla, że przekaz Wilhelma wyraźnie różni się z ustalonymi faktami biograficznymi dotyczącymi Gunhildy i najprawdopodobniej stanowi kompilację legendy o Kunegundzie oraz opowieści o matce Gunhildy, królowej Emmie.

George Beltz poświęcił osobny artykuł analizie tabliczki trumiennej odkrytej w 1786 roku w Brugii, w miejscu pochówku innej Gunhildy – siostry króla Harolda II⁶⁷. Badając autentyczność tabliczki, zwrócił uwagę na zamieszanie w źródłach, dotyczące dwóch kobiet noszących to samo imię. Jego zdaniem pamięć o córce Godwina całkowicie zanikła w Brugii, a flamandzcy autorzy, tacy jak Jakub Meyer i Antonius Sanderus, błędnie utożsamili ją z córką Kanuta Wielkiego, powielając przy tym przekazy wczesnych kronikarzy angielskich⁶⁸.

Beltz odwołuje się do XVI-wiecznego dzieła *Commentarii sive annales rerum Flandricarum* (Komentarze czyli roczniki dziejów Flandrii) autorstwa Jakuba Meyera, który zanotował, że w 1389 roku kościół św. Donata znajdował się w bardzo złym stanie. Środki na jego renowację zostały pozyskane ze sprzedaży drogocennych przedmiotów, ofiarowanych niegdyś świątyni przez Gunhildę, córkę Kanuta Wielkiego⁶⁹. Zdaniem Meyera, po niesłusznym oskarżeniu o cudzołóstwo Gunhilda rozstała się z mężem i schroniła u krewnego, Baldwina Pobożnego, hrabiego Flandrii. Ostatnie lata życia miała spędzić w jego zamku, przylegającym do kościoła św. Donata. Zmarła 21 sierpnia 1043 roku, a wśród darów, które zapisała kościołowi, znajdował się psalterz zapisany po łacinie, zawierający również anglosaskie glosy, których – jak podkreśla Meyer – w Brugii nikt już nie potrafił zrozumieć⁷⁰. Beltz zauważa jednak, że Meyer nie przedstawił żadnych dowodów potwierdzających, iż była to rzeczywiście Gunhilda, żona Henryka III, i że została pochowana w Brugii.

Beltz podkreśla, że ślub Henryka i Gunhildy odbył się 29 czerwca 1036 roku, a podczas ceremonii królowa przyjęła imię „Kunegunda”⁷¹. Zwraca również uwagę, że Wilhelm z Malmesbury mylnie przesuwając datę tych wydarzeń o około sześć lat, umieszczając je w okresie rządów Hardekanuta. Zdaniem Beltza narrację Wilhelma można jednak częściowo pogodzić z rzeczywistym przebiegiem wydarzeń. Jeśli przyjąć, że Kanut Wielki zmarł w listopadzie 1035 roku, podróż Gunhildy do Niemiec mogła nastąpić latem następnego roku, w czasie gdy władza była podzielona między Harolda Zajączką Stopę i Hardekanuta⁷².

Beltz zauważa ponadto, że flamandzcy historycy nie znali niemieckich źródeł, które mogłyby podważyć opowieść o śmierci i pochówku Gunhildy w Brugii. Ich narracja opierała się przede wszystkim na relacji Wilhelma z Malmesbury. W tym kontekście autor przywołuje dzieło Wipona, który podaje, że w 1036 roku Henryk, syn Konrada, poślubił Gunhildę (nazwaną przez niego Chunelindis), córkę Kanuta Wielkiego⁷³:

W wyniku epidemii zmarła 18 lipca królowa Gunhilda, znajdującą się dopiero na progu życia, małżonka króla Henryka, pozostawiając córkę, którą później ojciec powierzył Chrystusowi czyniąc przeoryszą. (...) Jeszcze w tym samym miesiącu oraz w następnym zmarła w wyniku rozpętanej epidemii duża część żołnierzy. Ciało królowej, drobne i delikatne, zabalsamowane olejkami, po przetransportowaniu wraz ze świętą króla i cesarzowej do Germanii zostało pochowane w probostwie Limburg. Ustalono, że ciało księcia zostanie zawieszono do Konstancji w Szwabii, lecz z powodu zbyt wielkiego upału zostało pochowane w Trydencie⁷⁴.

Źródło przekazuje więc, że Gunhilda zmarła 18 lipca 1038 roku. Beltz podkreśla, że Wipo był bezpośrednim świadkiem opisywanych wydarzeń. We wstępie do swego dzieła, w liście do cesarza Henryka III Wipo deklaruje bowiem: „Ja, twój uniżony sługa, chciałbym, jeśli Bóg

pozwole, opisać te czyny, o których z czystym sumieniem mogę zaświadczyć, że wy dwaj ich dokonaliście”⁷⁵, co ma potwierdzać jego wiarygodność jako autora relacji. Beltz odwołuje się także do Hermana z Reichenau, który potwierdza datę ślubu Henryka i Gunhildy w 1036 roku. Informując o jej śmierci, podaje datę 16 lipca (podczas gdy Wipo wskazuje 18 lipca 1038 roku) i również zaznacza, że ciało królowej zostało przewiezione do Niemiec⁷⁶. Następnie przywołuje relację Ottona z Fryzyngi, który pisze, że Gunhilda, zwana Kunegundą, zmarła na skutek zarazy w okolicach Adriatyku. Zdaniem Beltza, wszystkie te świadectwa przeczą opowieści o jej śmierci w Brugii, o procesie, pojedynku i rzekomym rozwodzie. Należy je zatem uznać za element późniejszej legendy, przekazanej przez Wilhelma z Malmesbury⁷⁷. Beltz przywołuje również wzmiankę z *Dziejów Duńczyków* Saksona Gramatyka, według którego Gunhilda miała z Henrykiem syna o imieniu Magnus. Brakuje jednak wiarygodnych świadectw potwierdzających istnienie takiego potomka⁷⁸. Wipo podaje natomiast, że po Gunhildzie pozostała jedynie córka, którą Henryk przeznaczył do życia zakonnego⁷⁹.

David Atkinson zwraca uwagę, że przekaz Wilhelma z Malmesbury był powielany w późniejszych kronikach, często z różnymi dodatkami⁸⁰. W kronice Radulfa z Diceto z około 1200 roku pojawiają się już konkretne imiona: oskarżyciel nosi imię Rodingar, natomiast sługa królowej, który staje do pojedynku w jej obronie, zostaje nazwany Mimekinem⁸¹. Z kolei w trzynastowiecznej *La Estoire de Seint Aedward le Rei* (*Historia świętego króla Edwarda*) występują kolejne warianty imion – Mimecan i Rodegan, a narracji towarzyszy miniatura przedstawiająca sąd boży⁸². Opowieść ta wiąże się z balladą o sir Aldingarze, poświęconą rękopiśmiennie później niż GRA. W monografii poświęconej temu utworowi Paul Christophersen wysunął hipotezę, że początkowo mogły istnieć dwie odrębne ballady: jedna opowiadająca o wystawnym ślubie Gunhildy, druga zaś o jej walce z oskarżeniami o cudzołóstwo⁸³. Jego zdaniem Wilhelm z Malmesbury czerpał z tej tradycji ustnej i samodzielnie rozwinął narrację, która została przejęta i przekształcona przez późniejszych kronikarzy⁸⁴. Christophersen zwrócił również uwagę, że obecna w GRA oraz innych dziełach opowieść z motywem „żony fałszywie oskarżonej” (*falsely accused wife*) nie opiera się na jednym wydarzeniu historycznym, lecz stanowi przemieszanie wielu historii, które toczyły się na przestrzeni stuleci: o longobardzkiej królowej Gundebardzie, Ryszardzie – żonie Karola Grubego i Kunegundzie–Gunhildzie⁸⁵.

Przeanalizowane w niniejszym artykule epizody ukazują obraz Henryka III wyraźnie odbiegający od przekazów kontynentalnych. Wilhelm z Malmesbury nie ogranicza się do odnotowania faktów politycznych czy militarnych. W jego narracji Henryk staje się władcą głęboko religijnym, wręcz swego rodzaju autorytetem moralnym, nie stroniącym jednak od ironii, a będącym zarazem uczestnikiem wydarzeń o charakterze nadprzyrodzonym. Zestawienie tych opowieści z niemieckimi świadectwami prowadzi do wniosku, że znaczna

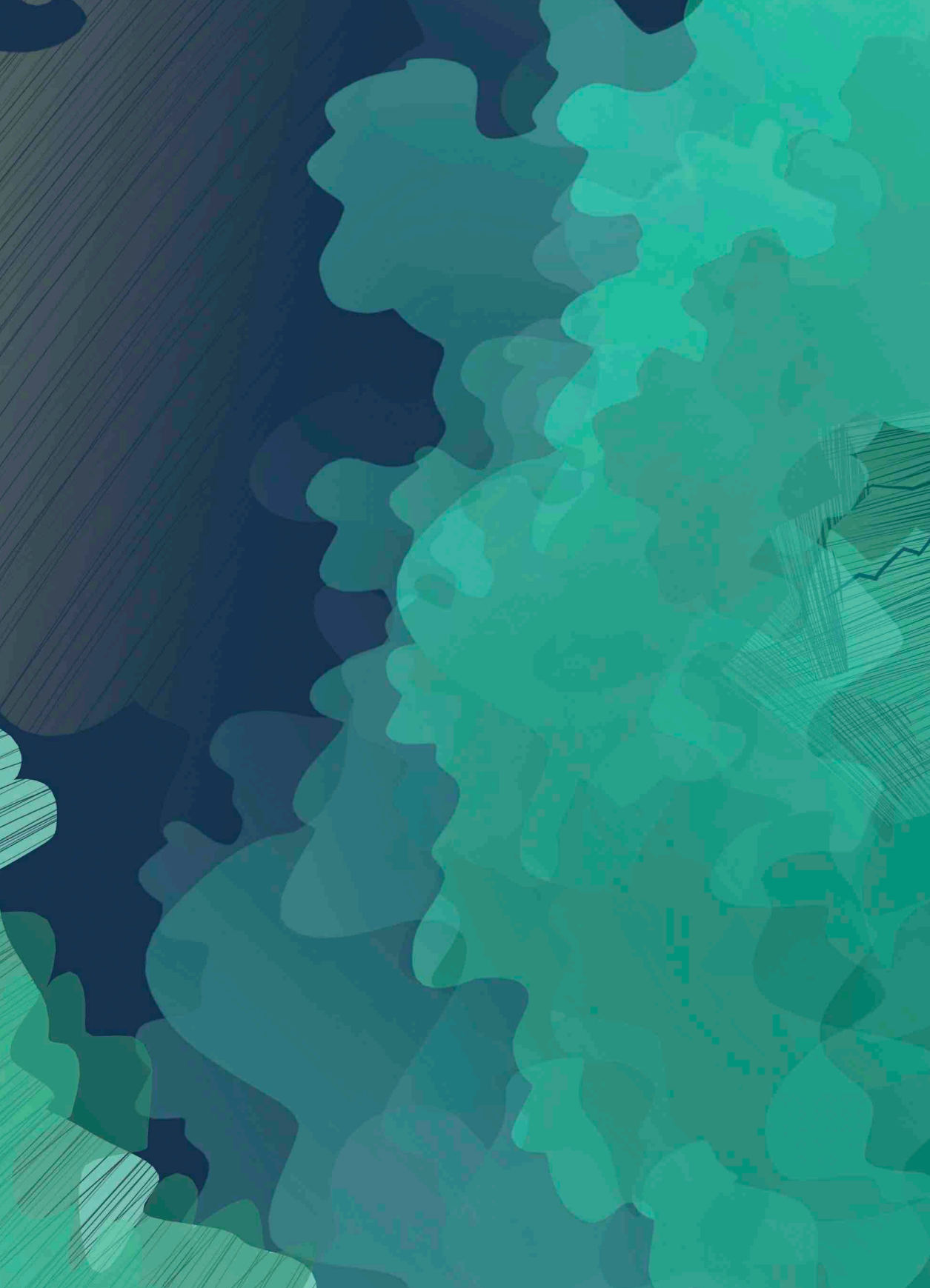
część przekazanych przez Wilhelma historii nie znajduje potwierdzenia we wcześniejszej tradycji. W wielu przypadkach mamy do czynienia z przesunięciami chronologicznymi, przypisaniem wydarzeń niewłaściwym osobom lub z kompilacją motywów funkcjonujących wcześniej w odmiennych kontekstach. Nie oznacza to jednak, że przekaz Wilhelma należy traktować wyłącznie jako wytwór fantazji i – śladami m.in. Williama Stubbsa – oceniać wyłącznie wartość faktograficzną GRA. Wilhelm jawi się nie tylko jako kronikarz, lecz także jako świadomy redaktor i kompilator, który krytycznie pracował z materiałem źródłowym, konfrontując przekazy pisane i ustne oraz nadając im określoną wymowę moralną i literacką, prawdopodobnie przerabiając zasłyszane anegdoty, upiększając je i odnosząc do Henryka III. Znaczenie jego twórczości historiograficznej dla poznania dziejów i kultury średniowiecznej Anglii trudno przecenić. Dzieła Wilhelma stanowią świadectwo dwunastowiecznej kultury intelektualnej, sposobów recepcji tradycji klasycznej i patrystycznej oraz metod pracy historyka–mnicha funkcjonującego w środowisku monastycznym. Analiza jego pisarstwa pozwala badać nie tylko same wydarzenia historyczne, lecz także sposób, w jaki zostały one przez niego zinterpretowane i przekazane w formie literackiej.

PRZYPISY

- 1 A. Plassmann, *German emperors as exemplary rulers in William of Malmesbury and Otto of Freising*, w: *Discovering William of Malmesbury*, red. R. M. Thomson, E. Dolmans, E. A. Winkler, Woodbridge 2017, s. 139-152; S. Pätzold, *Ein fernes Wunderland? Deutschlands' Darstellung in den Gesta regum Anglorum des Wilhelm von Malmesbury*, "Concilium Medii Aevi" 2025, Bd. 18, s. 199-266. Zob. również: J. Szerle, *Europa Środkowo-Wschodnia w normańskich i anglonormańskich kronikach* (ok. 1050-1150), mps pracy doktorskiej, Gdańsk 2022, s. 177-180. Autorowi serdecznie dziękuję za udostępnienie pracy.
- 2 *Clericus*, w znaczeniu: duchowny.
- 3 William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum, The History of the English Kings*, t. 1, wyd. R. A. B. Mynors, R. M. Thomson, M. Winterbottom, Oxford 1998, s. 341-343. Prezentowane tu tłumaczenia opierają się na wersji przedstawionej przez wydawców angielskich z pewnymi poprawkami. Ograniczenie to podyktowane jest nie tylko popularnonaukowym charakterem artykułu, ale także specyfiką ich eklektycznej edycji.
- 4 E. Frenzel, *Eginhard und Emma*, w: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, t. 3, red. K. Ranke, Berlin – Nowy Jork 1981, kol. 1020-1023.
- 5 W. Stubbs, *Preface*, w: *Willelmi Malmesbiriensis Monachi De Gestis Regum Anglorum libri quinque. Historiae Novellae libri tres*, t. 2, red. W. Stubbs, Londyn 1889, s. lxxxi, p. 1.
- 6 Jw.
- 7 S. Ivanov, *A Poem about Albert the Great and the King's Daughter*, "Folklore", 2022, Vol. 133, s. 359-361.
- 8 G. Tournoy, *Footsteps in the snow. A Latin late from Charlemagne to Justus Lipsius and beyond*, w: *Risus mediaevalis: laughter in medieval literature and art*, red. H. Braet, G. Latré, W. Verbeke, Lowanium 2003, s. 207-217.
- 9 J. Barrow, *William of Malmesbury's use of charters*, w: *Narrative and history in the Early Medieval West*, red. E. M. Tyler, R. Balzaretto, Turnhout 2006, s. 75.
- 10 William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, t.1, s. 342-343.
- 11 W. Stubbs, *Preface*, s. lxxxi-lxxxii.
- 12 Łac. *sudes*, co oznacza także paliki czy wprost kawałki drewna.
- 13 Trudny zwrot *mira subitiam* wydawcy przetłumaczyli jako: *i to jest najwspanialsza część mojej opowieści*.
- 14 Tj. zielonoświątkowa sekwencja do Ducha Świętego.
- 15 William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, t. 1, s. 342-345.
- 16 W. Stubbs, *Preface*, s. lxxxii.
- 17 T. Heikkilä, *Das Kloster Fulda und der Goslarer Rangstreit*, Helsinki 1998, s. 14-24.
- 18 W. Stubbs, *Preface*, s. lxxxii.
- 19 William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, t. 2, wyd. R. M. Thomson, M. Winterbottom, Oxford 1999, s. 184.
- 20 T. Heikkilä, *Das Kloster Fulda*, s. 23-24.
- 21 William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, t.1, s. 344-347.
- 22 W. Stubbs, *Preface*, lxxxiii.
- 23 William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, t. 2, s. 184.
- 24 William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, t. 1, s. 346.
- 25 Łac. *Caesar*, tu w znaczeniu: cesarz.
- 26 William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, t. 1, s. 347-349.
- 27 E. Dümmler, *Gedichte aus dem 11. Jahrhundert*, w: *Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde* 1, 1876, s. 179.
- 28 Jw.
- 29 L. Traube, *Anzeige von Joannes Bapt. de Rossi, Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, (II) (1), Rzym, Ph. Cuggiani 1888, w: tenże, *Kleine Schriften*, red. S. Brandt, Monachium 1920, s. 86.

- 30 *Carmina varia*, w: *Poetae Latini aevi Carolini*, red. K. Strecker, Berlin 1923, (MGH Poetae 4, 2-3), s. 1072.
- 31 B. Bischoff, *Caesar, tantus eras*, w: *Corona querneae. Festgabe Karl Strecker zur 80. Geburtstage dargebracht*, red. E. Stengel, Lipsk 1941, s. 247-248.
- 32 Tamże, s. 248.
- 33 William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, t.1, s. 348.
- 34 www.mirabileweb.it/title/caesar-tantus-eras-quantus-et-orbis-title/173153 [dostęp: 26.02.2026].
- 35 Jw.
- 36 B. Bischoff, *Caesar, tantus eras*, s. 248.
- 37 Tamże, s. 249.
- 38 Tamże, s. 250.
- 39 Tamże, s. 251-252.
- 40 R. M. Thomson, *William of Malmesbury*, wyd. 2 popr. i rosz., Woodbridge 2003, s. 138-141, 150.
- 41 F. Cavazzo, *La Visio Karoli (Crassi), gli Excerpta historica (pertinenti ai Carolingi) e il poemetto «Cesar tantus eras» nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. d. 39 (L)*, "Sileno. Rivista di studi classici e cristiani", 1999, Vol 25, No 1-2, s. 21-50, poemat na s. 48-50; tenże, *Le genealogie dei re franchi e gli Excerpta degli Annales mettenses priores nel Codex Oxoniensis, Bodleian Library, Ms. Lat. Class. d. 39 (L)*, "Sileno. Rivista di studi classici e cristiani", 1998, Vol 24, No 1-2, s. 45-92.
- 42 Tenże, *La Visio Karoli*, s. 30-32.
- 43 Bruxelles, KBR 5540, f. 1v., www.uurl.kbr.be/1991041 [dostęp: 26.02.2026].
- 44 R. Gamberini, «*Allearsi cantando*». Nuove ricerche sui *Versus de Ottone et Heinrich di Leone di Vercelli*. Con una revisione critica del testo, "FuturAntico", 2006, No 3, s. 20-21.
- 45 Tamże, s. 22-23.
- 46 M. Lapidge, *Ealdred of York and MS. Cotton Vittelius E. XII*, w: tenże, *Anglo-Latin literature 900-1066, Londyn – Rio Grande (Ohio) 1993*, s. 453-467; E. M. Tyler, *German imperial bishops and Anglo-Saxon literary culture on the eve of the Conquest: the Cambridge Songs and Leofric's Exeter Book*, w: *Latinity and identity in Anglo-Saxon literature*, red. R. Stephenson, E. V. Thornbury, Toronto – Buffalo – Londyn 2016, s. 177-201.
- 47 M. Lapidge, *Ealdred of York...*, s. 464.
- 48 *The Cambridge Songs (Carmina Cantabrigiensia)*, red. i przekł. J. M. Ziolkowski, Cambridge, Mass. – Londyn 2020, s. xxxii.
- 49 O tej ostatniej zob. S. Müller, *Vom Annolied zur Kaiserchronik. Zu Text- und Forschungsgeschichte einer verlorenen deutschen Rheinchronik*, Heidelberg 1999; J. Dickhut-Bielsky, *Auf der Suche nach der Wahrheit in „Annolied“ und „Kaiserchronik“: poetisch-historiographische Wahrheitssuche in frühmittelhochdeutschen Geschichtsdichtungen*, Stuttgart 2015.
- 50 W. Bulst, *Zu Wipo's 'Versus pro obitu Chuonradi imperatoris'*, w: *Festschrift Percy Schramm zu seinem siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet*, t. 1, red. P. Classen, P. Scheibert, Wiesbaden 1964, s. 433-445.
- 51 Fraza zadziwia także wydawców *Gesta Regum Anglorum*.
- 52 Dosł. dała rozwód (*repudium*).
- 53 William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, t.1, s. 339.
- 54 J. Laudage, *Heinrich III. (1017-1056) – ein Lebensbild*, w: *Das salische Kaiser-Evangeliar. Der Kommentar*, t. 1, red. J. Rathofer, Madryt 1999, s. 87.
- 55 Tamże, s. 124.
- 56 S. Pätzold, *Ein fernes Wunderland?*, s. 141.
- 57 *The Life of King Edward who rests at Westminster, attributed to a monk of St Bertin*, wyd. F. Barlow, Londyn 1962, s. 10.
- 58 *Lamperti Hersfeldensis annales*, w: *Lamperti monachi Hersfeldensis opera*, rec. O. Holder-Egger, Hanower – Lipsk 1894 (MGH SRG in usum schol. 38), s. 79-80.

-
- 59 L. Dohmen, *Die Ursache allen Übels: Untersuchungen zu den Unzuchtsvorwürfen gegen die Gemahlinnen der Karolinger*, Ostfildern 2017, s. 496-497.
- 60 Tamże, s. 497.
- 61 *Chronici Herimanni Continuatio Codicis Sangallensis* w: MGH SS 13, red. Hanower 1881, s. 730-732.
- 62 L. Dohmen, *Die Ursache allen Übels...*, s. 497-498.
- 63 Tamże, s. 498.
- 64 A. Plassman, *German emperors...*, s. 146.
- 65 *Adalberti Vita Heinrici II. imperatoris*, w: MGH SS 4, red. Georg H. Pertz, Hanower 1841, s. 805.
- 66 L. Dohmen, *Die Ursache allen Übels...*, s. 502-503.
- 67 G. F. Beltz, *Observations on the coffin-plate and history of Gunilda, sister of the Saxon King Harold II*, "Archaeologia", 1832, Vol. 25, s. 398-410.
- 68 Tamże, s. 401-402.
- 69 Tamże, s. 425.
- 70 Tamże, s. 403.
- 71 Tamże, s. 405.
- 72 Tamże, s. 405-406.
- 73 Tamże, s. 407.
- 74 Tłumaczenie za: Wipon, *Chwalebne czyny cesarza Konrada II*, tłum. Ewa Milkamanowicz, red. J. Sochacki, Kraków 2005, s. 70.
- 75 Tamże, s. 3.
- 76 G. F. Beltz, *Observations on the coffin-plate...*, s. 408.
- 77 Tamże.
- 78 Tamże, s. 409.
- 79 Wipon, *Chwalebne czyny...*, s. 117-118.
- 80 D. Atkinson, *The Anglo-Scottish Ballad and its imaginary contexts*, Cambridge 2014, s. 38-39.
- 81 *Ex Radulfi de Diceto Abbreviatione chronicorum*, w: *Ex rerum Anglicarum scriptoribus saeculi XII. et XIII.*, ed. F. Liebermann, R. Pauli, Hanower 1885 (MGH SS 27), s. 258.
- 82 *La Estoire de seint Aedward le Rei. The life of st. Edward the Confessor reproduced in facsimile from the unique manuscript (Cambridge University Library Ee. 3. 59) together with some pages of the manuscript of the life of st. Alban at Trinity College, Dublin*, oprac. M. R. James, Oksford 1920, k. 8.
- 83 P. Christophersen, *Sir Aldingar. Its origin and analogues*, Oksford 1952, s. 31.
- 84 Tamże, s. 18-29.
- 85 Tamże, s. 120-121.



Jakub Wojtczak

MAGIA JAKO POLITYCZNY ORĘŻ. ZBRODNIĘ, SPISKI I CZARY NA DWORACH KRÓLEWSKICH W XV-XVI WIEKU



Kiedy myślimy o historycznych oskarżeniach o czary, przed oczami najczęściej stają nam ubogie zielarki, wiejskie znachorki i płonące stosy. I rzeczywiście, większość zarzutów parania się magią dotyczyła ludzi, głównie kobiet, pochodzących z najniższego stanu¹. Realia historyczne były jednak o wiele bardziej zniuansowane. Na przełomie XV i XVI wieku oskarżenie o paktowanie z diabłem i uprawianie magii miało także inne, pragmatyczne oblicze – było jednym z narzędzi w arsenale europejskiej dyplomacji i polityki.

Na królewskich dworach – od Anglii, przez Francję i państwo polsko-litewskie, aż po osmański Stambuł – w oskarżeniach o czarnoksiężstwo rzadko chodziło o autentyczny strach przed demonami. Gra toczyła się o władzę. Zarzucenie komuś uprawiania nekromancji pozwalało – w majestacie prawa – zniszczyć autorytet monarchy, zagabić gigantyczne majątki, unieważnić niewygodne małżeństwa, a nawet usankcjonować królobójstwo czy ludobójstwo. Poniżej przedstawię, na podstawie historiografii, pięć przypadków władców i władczyń, dla których oskarżenia o uprawianie czarów stały się narzędziem w skomplikowanej grze o tron.

WŁADYSŁAW II JAGIEŁŁO – POGAŃSKIE CZARY I KRZYŻACKA PROPAGANDA

Sobór w Konstancji (1414-1418) stał się areną nie tylko sporów teologicznych, ale i walki propagandowej. Najlepiej ilustrują to słowa Jana Falkenberga:

I dlatego bez wątpienia wszyscy, którzy z miłości [chrześcijańskiej] zbroją się w celu zagłady heretyków, zasługują na życie wieczne. Lecz Polacy i ich król Jagiełło są ohydnyymi heretykami i bezwstydnymi psami, które powróciły do wymiocin swojej niewierności. I dlatego z całą pewnością wszyscy, nie tylko świeccy władcy, lecz także ludzie z ludu, którzy z miłości zbroją się do zagłady Polaków i ich króla Jagiełły, zasługują na życie wieczne².

Ten fragment pochodzi ze średniowiecznego tekstu, który był żywo komentowany podczas soboru w Konstancji. Jan Falkenberg (ok. 1365 – ok. 1435), dominikanin i inkwizytor, był autorem antypolskiego paszkwilu *Satyra przeciw herezji i innym nikczemnościom Polaków i ich króla Jagiełły*³.



Ryc. 1. Władysław II Jagiełło, rysunek Jana Matejki z cyklu Poczet królów i książąt polskich, 1893, domena publiczna

W średniowiecznej mentalności oddawanie czci przedchrześcijańskim bogom było równoznaczne z magią, czarnoksięstwem i paktowaniem z diabłem. Wykorzystując ten fakt, Falkenberg oskarżył Władysława Jagiełłę o trwanie w pogaństwie⁴ i zaapelował do zgromadzenia soborowego o stwierdzenie herezji króla oraz narodu polskiego. Konsekwencją tego aktu miało być pozbawienie monarchy korony, podczas gdy zakon krzyżacki miał zająć terytoria podległe Jagielle jako prawowity wykonawca tej rezolucji⁵.

Falkenberg nie oszczędzał też samych Polaków. Uważał, że stając w obronie bałwochwalcy i walcząc ramię w ramie z poganami (Tatarami, Żmudzinami) podczas bitwy pod Grunwaldem, stali się gorsi od heretyków. Porównywał ich do psów, które powróciły do swoich wymiocin, tj. do pogańskich wierzeń⁶. Najbardziej jednak szokującym fragmentem satyry

było bezpośrednie nawoływanie do fizycznej eksterminacji Polaków. Dominikanin traktował morderstwo jako chrześcijański obowiązek i gwarancję zbawienia. Przekroczył tym samym granice polemiki, tworząc teologiczne uzasadnienie ludobójstwa Polaków i królobójstwa Jagiełły, oparte na przesłance demonologicznej⁷.

Postaci Władysława Jagiełły nie trzeba przedstawiać. Król Polski, wielki książę litewski, założyciel dynastii Jagiellonów. Jednak musimy pamiętać, że przed ślubem z Jadwigą Andegaweńską i przejęciem polskiej korony był poganinem. O jego zwyczajach, które mogły się wydawać pogańskimi, pisał już, niechętny mu, Jan Długosz:

Zwolennik pewnych sztuczek, wtykając zgolone z brody włosy między palce, mył potem ręce zlewając je wodą. Codziennie przed wyjściem trzy razy obracał się naokoło i trzy razy rzucił na ziemię połamaną przez siebie trzcinę⁸.

Jagiełło w chwili przyjęcia chrztu w 1386 r. był już dorosłym mężczyzną. Wcześniej wyznawał lokalne, natywne religie, zatem znał doskonale i rytuały, i inne praktyki dewocyjne. Właśnie te „pogańskie” zwyczaje, jak również fakt, że był świeżo ochrzczony, posłużyły jego przeciwnikom do postawienia tezy o konszachtach króla z diabłem. Jan Długosz pisał swoje roczniki, czyli kroniki, pół wieku po śmierci Władysława Jagiełły, jednakże trzeba pamiętać, że krzyżacka dyplomacja skrupulatnie zbierała tego typu doniesienia o zachowaniach polskiego króla, by na ich podstawie budować na europejskich dworach obraz władcy Polski jako fałszywego chrześcijanina. Dawało to grunt pod wystąpienia takie jak *Satyra* Falkenberga.

Polska delegacja na soborze w Konstancji, na czele z Pawłem Włodkowicem i Mikołajem Trąbą, świadoma zagrożenia płynącego z etykiety „czarownika” i „apostaty”, podjęła walkę prawną⁹. Dążyła ona do oficjalnego potępienia *Satyry* przez cały sobór. Wykorzystano fakt, że nawet Krzyżacy – obawiając się skandalu – zaczęli dystansować się od Falkenberga. Wielki mistrz wygnał go z ziem zakonnych, twierdząc, że jego tezy są zbyt radykalne.

W styczniu 1417 roku Polacy doprowadzili do aresztowania Falkenberga¹⁰. Podczas przesłuchań kardynał Franciszek Zabarella nazwał go kłamcą i osobą odrażającą, przeciwstawiając mu postać Jagiełły jako wybitnego monarchy, którego zasługi dla szerzenia wiary można porównać do czynów apostołów¹¹. Jagiełło został przedstawiony jako „ostatni apostoł Europy”, który przyniósł światło Ewangelii na Żmudź – obszar, którego Krzyżacy nie potrafili nawrócić mieczem przez stulecia.

Działania dyplomatyczne, w tym słynne traktaty Pawła Włodkowica¹², zmieniły postrzeganie konfliktu polsko-krzyżackiego: z walki dwóch państw o terytorium stał się on sporem o fundamentalne zasady chrześcijańskiej moralności i praw ludów „pogańskich” do samostanowienia. Włodkowic bowiem głosił, że „poganie” mają prawo do własnego państwa

i pokojowego współlistnienia z chrześcijanami, a nawracanie mieczem, jak to robili Krzyżacy, jest sprzeczne z naukami Chrystusa. Jagiełło, przedstawiany wcześniej przez Krzyżaków jako „ukryty poganin”, pod koniec sesji soborowych był określany jako „nowy Juda Machabeusz” i gorliwy krzewiciel wiary.

JOANNA Z NAWARRY – OFIARA WŁASNEGO MAJĄTKU

Panteon angielskich królowych obfituje w postacie, które na stałe wpisały się w europejską kulturę. Warto wspomnieć choćby o Annie Boleyn, drugiej żonie Henryka VIII Tudora, której małżeństwo z angielskim władcą przyczyniło się do powstania kościoła anglikańskiego, czy Małgorzacie Andegaweńskiej, żonie Henryka VI Lancastera, jednej z kluczowych postaci w Wojnie Dwóch Róż, która osobiście prowadziła wojska Lancasterów do bitew. Znacznie rzadziej przywoływana jest królowa Joanna z Nawarry, małżonka króla Henryka IV, choć to właśnie ona zajmuje szczególne miejsce w panteonie angielskich władczyń. Jako jedyna królowa angielska została aresztowana i uwięziona pod zarzutem zdrady stanu za uprawianie czarów i nekromancji.

Joanna była szóstym dzieckiem Karola II, króla Nawarry i Joanny Francuskiej, córki Jana II Dobrego, króla Francji. Urodziła się ok. 1369 r., a w 1386 r. poślubiła księcia Bretanii Jana V¹³. Małżonkowie doczekali się dziewięciorga dzieci. Trzynaście lat po ślubie Joanna została wdową. Początkowo sprawowała regencję w imieniu małoletniego syna, dość szybko jednak sytuacja uległa zmianie. W 1403 r. poślubiła owdowiałego króla Anglii – Henryka IV z dynastii Lancasterów.

Historycy zastanawiają się, jakie pobudki zdecydowały o zawarciu tego mariażu. W chwili ponownego ożenku Henryk miał czterech żyjących synów¹⁴, nie potrzebował więc dziedzica. Ponadto Joanna, poślubiając go, rezygnowała z wygodnego życia, jakie prowadziła w Bretanii, zostawiając władzę i dzieci¹⁵. Część z badaczy doszukuje się silnego uczucia, jakie mogło połączyć Henryka i Joannę. Inni z kolei zwracają uwagę na polityczny aspekt tego mariażu – Henryk przez niektórych był uznawany za uzurpatora, ponieważ w 1399 roku zbrojnie obalił i uwięził prawowitego władcę Anglii, Ryszarda II. Poślubiając Joannę, pochodzącą z królewskiego rodu, który miał rozległe koligacje dynastyczne (jej ojciec był królem Nawarry, dziadkowie królami Nawarry i Francji), Henryk być może chciał ugruntować swoją władzę¹⁶.

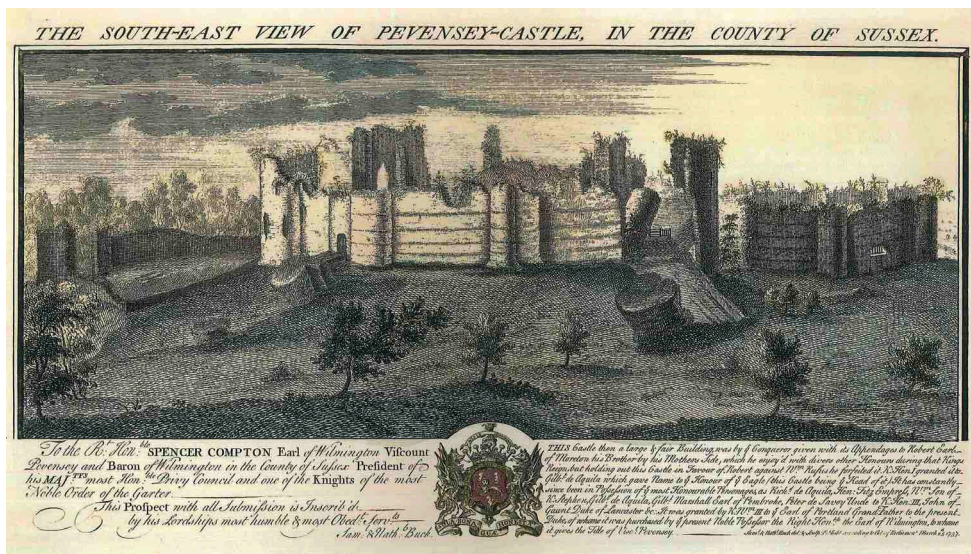
Małżeństwo było zgodne, choć nie doczekało się potomstwa¹⁷, a Joanna otoczyła opieką dzieci Henryka. Również po jego śmierci w 1413 r., królowa wdowa cieszyła się szacunkiem swoich pasierbów, którzy nazywali ją „naszą kochaną matką”, zaś ona ich „najdroższymi synami”¹⁸. Przez długi czas, dopóki Henryk V pozostawał w stanie bezzennym, jego macocha pełniła funkcję pierwszej damy dworu, a kiedy młody władca wyruszył na kampanię wojenną

do Francji (bitwa pod Azincourt¹⁹), przyznał jej prawo do korzystania z zamków Windsor, Wallingford, Berkhamsted i Hertford²⁰.

Sytuacja uległa zmianie jesienią 1419 r., kiedy to Joanna została osadzona w areszcie domowym pod zarzutem zdrady. Chociaż dokumenty parlamentarne nie mówią wprost o praktykowaniu czarów²¹, to już w ówczesnych *Kronikach londyńskich* zapisano, że królowa wdowa została aresztowana za czary i nekromancję:

A w owym roku brat Randolff, magister teologii, który swego czasu był spowiednikiem królowej Joanny, działał, jak mówią ludzie z namowy rzeczzonej królowej, **za pomocą czarów i nekromancji, aby zgładzić króla** [wyróżnienie: J.W.]. Lecz z woli Boga wszystkie jego nieczne uczynki zostały odkryte. Z tego to powodu też królowa utraciła swe ziemie i została osadzona w zamku Leeds pod strażą rycerza, sir Johna Pelhama²².

Dość zaskakujące wydaje się, aby po sześciu latach figurowania w źródłach jako „ukochana matka”, Joanna nagle stała się osobą chcącą zgładzić swojego pasierba. Tym bardziej, że śmierć Henryka V nie przyniosłaby jej korzyści. Wspomniany brat Randolff (John Randolph) został uwięziony w Tower; sama królowa nie została jednak osadzona w lochu czy zamknięta w wieży, jak większość osób oskarżonych o zdradę. Wskazał na to Alec Reginald Myers,



Ryc. 2. Ruiny zamku, w którym więziona była Joanna z Nawarry; Samuel & Nathaniel Buck, *The South-East View of Pevensey-Castle, in the County of Sussex*, 1737; domena publiczna

który przeanalizował rachunki jej dworu z czasu aresztu. Dowiódł, że królowa Joanna była przetrzymywana w dość komfortowych warunkach; jej dwór został wprawdzie zmniejszony, ale nadal mogła korzystać z luksusowych dóbr i przyjmowała tak znamienitych gości jak np. arcybiskup Canterbury²³. Może to świadczyć o tym, że król nie traktował poważnie zarzutów wobec swojej macochy.

Dlaczego zatem Joanna została aresztowana, a jej fundusze przejęte przez króla? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba uwzględnić sytuację polityczną i ekonomiczną Anglii w owym okresie. Rok 1419 to czas, w którym Anglia znajdowała się w krytycznym momencie wojny stuletniej. Utrzymanie garnizonów we Francji ogołacało skarbiec królewski. Joanna z Nawarry dysponowała potężnym majątkiem – roczna oprawa wdowia wynosiła 10000 marek rocznie²⁴. Jej pieniądze mogłyby wspomóc Henryka V w działaniach wojennych oraz w przygotowaniu traktatu w Troyes w 1420 r. Traktat ten czynił Henryka V dziedzicem francuskiego tronu, co oznaczało ogromne koszty opłacenia armii okupacyjnej, prowadzenia dyplomacji i przekupywania francuskich możnych²⁵. Wszystko wskazuje na to, że areszt Joanny miał na celu jej izolację polityczną i przejęcie kontroli nad jej majątkiem, a oskarżenie o czary było tylko pretekstem.

Joanna została zwolniona z aresztu w 1422 r., krótko przed śmiercią Henryka V. Zgodnie z jego wolą, majątek został jej zwrócony²⁶. Oficjalnie nigdy nie została postawiona przed sądem. Resztę życia spędziła w Anglii, ustępując miejsca swojej kuzynce, kolejnej królowej wdowie – Katarzynie de Valois. Zmarła 9 lipca 1437 r. i została pochowana obok swojego drugiego męża w katedrze w Canterbury.

ELŻBIETA WOODVILLE I JACQUETTA – CZARY W CENIU WOJNY DWÓCH RÓŻ

O ile oskarżenia o czary wobec kobiet z niższych sfer zwykle kończyły się tragicznie, o tyle w przypadku arystokracji magia stawała się często narzędziem w zawilej grze o tron. Dowodzi tego przypadek angielskiej królowej – Elżbiety Woodville oraz jej matki, dalekiej krewnej cesarza Zygmunta Luksemburskiego – Jacquetty²⁷ Luksemburskiej.

Najpierw, w 1469 roku, o stosowanie czarów oskarżono Jacquetę, dopiero później, w 1484, jej córkę. Choć oskarżenia dzieliło piętnaście lat, powodem obu było to samo wydarzenie – potajemny ślub Elżbiety Woodville z królem Anglii Edwardem IV w 1464 r. Związek ten był ewenementem na skalę europejską, łamiącym wszelkie ówczesne konwenanse dynastyczne. Po pierwsze, Elżbieta Woodville nie pochodziła z rodu królewskiego. Jej matka – Jacquetta – była córką Piotra I, hrabiego Saint-Pol, Conversano i Brienne. Pierwszym mężem hrabianki został Jan, książę Bedford, młodszy syn króla Henryka IV. Po jego śmierci Jacquetta poślubiła... jego giermka, karierowicza, uważanego za jednego z najprzystojniejszych mężczyzn w Anglii – Richarda Woodville'a. Z tego małżeństwa pochodziło czternaścioro dzieci, a najstarszą córką



Ryc. 3. Barwna miniatura przedstawiająca ślub Edwarda IV z Elżbietą; Jean de Wavrin, *Anciennes chroniques d'Angleterre*, vol. 6, XV w.; domena publiczna

była właśnie Elżbieta²⁸. Po drugie, w chwili ślubu Elżbieta była już wdową po Johnie Grey'u, z dwójką nieletnich dzieci. Po trzecie zaś, była starsza od Edwarda o około 5 lat.

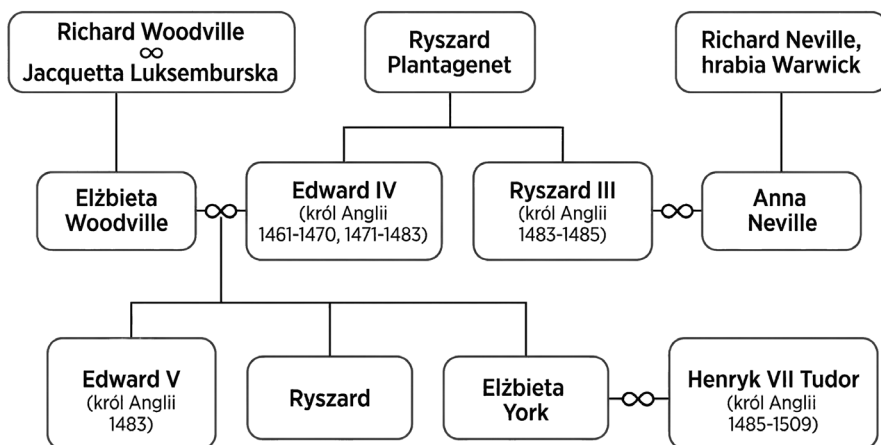
Tajemnica ujrzała światło dzienne w tym samym roku, podczas sesji Parlamentu. Richard Neville, hrabia Warwick, prowadził zaawansowane już negocjacje w sprawie małżeństwa Edwarda z Boną Sabaudzką, siostrą królowej Francji Karoliny. Król odparł, że jest już żonaty, co wywołało lawinę plotek, podejrzeń i spekulacji. Wyznanie to było dla Warwicka, zwanego „Twórcą królów”, publicznym upokorzeniem i od tego momentu stosunki między nim a królem uległy pogorszeniu.

W roku 1470, kiedy to Edward IV został tymczasowo zdetronizowany przez Henryka VI, a Richard Woodville ścięty z rozkazu Warwicka, stronnik hrabiego – Thomas Wake postawił Jacquetę przed sądem²⁹. Oskarżono ją o użycie czarów w celu zauroczenia króla i zmuszenia

go do małżeństwa z jej córką. Ród Luksemburgów wywodził swe korzenie od mitycznej Meluzyny, co w połączeniu z niezwykłym awansem rodziny Woodville'ów dawało podatny grunt dla oskarżeń o nadprzyrodzone moce. Z uwierzytelnionego odpisu z akt Wielkiej Rady z 1470 r. dowiadujemy się, że:

Księżna skarży się, że Thomas Wake, szlachcic, w czasie niedawnych niepokojów sprawił, iż stała się ona w znacznej części królestwa obiektem powszechnych plotek i pomówień o czary. Posunął się on do tego, że kazał dostarczyć do Warwick – i zaprezentować wielu lordom obecnym tam podczas ostatniego pobytu króla – ołowianą figurkę w kształcie zbrojnego męża, długości ludzkiego palca, przełamaną w połowie i spiętą drutem, twierdząc, że została ona wykonana przez nią w celu użycia do czarów i magii. Dla zrealizowania swego złośliwego zamiaru namawiał też niejakiego Johna Daungera, urzędnika parafialnego ze Stoke Brewerne w hrabstwie Northampton, aby powiedział, że istniały jeszcze dwie inne figurki wykonane przez księżną: jedna dla króla, a druga dla królowej³⁰.

Oskarżenie Thomasa Wake'a miało dowieść, że Jacquetta sporządziła ołowiane figurki, przeznaczone dla króla Edwarda IV i jej córki, zatem małżeństwo tychże było wynikiem czarów, a nie wolnej woli króla³¹. Kiedy jednak Warwick wypuścił Edwarda IV z niewoli, Wielka Rada Królewska oczyściła Jacquetę z zarzutów³².



Ryc. 4. Tablica genealogiczna pokazująca powiązania pomiędzy rodziną Woodville, dynastią Yorków i dynastią Tudorów; opracowanie własne

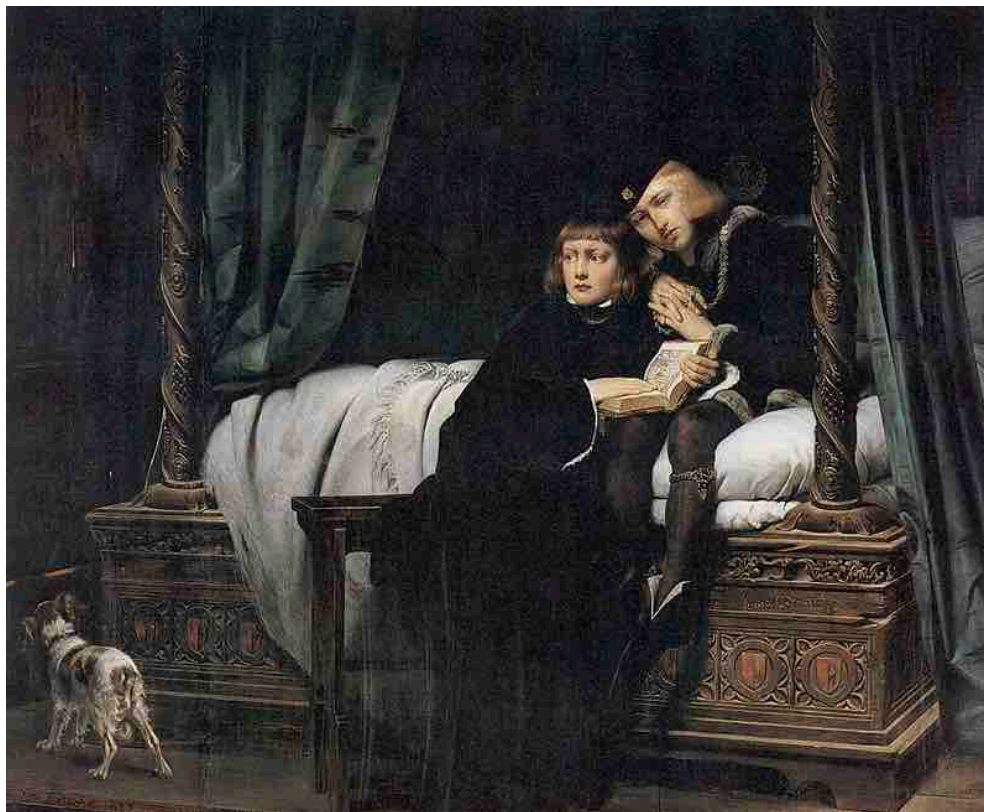
Czy Jacquetta zaaranżowała małżeństwo córki z królem? Na to pytanie już raczej nie znajdziemy odpowiedzi. Wiemy jednak, że związek ten był szczęśliwy. Elżbieta miała duży wpływ na męża, czego dowodzi rozwój karier politycznych członków jej rodziny czy też korzystne mariaże rodzeństwa. Małżonkowie doczekali się dziesięciorga dzieci (siedmiu córek i trzech synów). Sytuacja diametralnie zmieniła się 9 kwietnia 1483 roku, kiedy to król Edward IV niespodziewanie zmarł³³. Następcą tronu został trzynastoletni Edward V. Elżbieta, zapewne przeczuwając kłopoty, zaplanowała szybką koronację syna, która miała odbyć się 4 maja³⁴. Jej wrogowie obawiali się, że królowa przejmie kontrolę nad małoletnim synem, a jej rodzina zdobędzie faktyczną władzę w państwie. Młodego króla, który wracał z Walii do Londynu, odbił jego stryj – Ryszard, książę Gloucester, który jednocześnie przełożył koronację na czerwiec³⁵. Edward został uwięziony w Tower, a w niedługim czasie dołączył do niego młodszy brat, drugi w kolejce do tronu – Ryszard.

Brat Edwarda IV przejął władzę, ale posunął się jeszcze dalej. W 1484 r. Parlament Anglii wydał ustawę *Titulus Regius*, w której czytamy:

A oto zważamy, iż rzeczzone fałszywe małżeństwo pomiędzy wyżej wymienionym królem Edwardem a Elżbietą Grey (Elżbietą Woodville) zostało zawarte z wielkim zuchwalstwem, bez świadomej zgody Lordów tego Kraju, a także **przy użyciu czarnoksiężstwa i czarów** [wyróżnienie: J.W.], jakich dopuścili się rzeczona Elżbieta i jej matka Jacquetta, księżna Bedford, jak głosi powszechna opinia ludu i publiczny głos w całym tym Kraju³⁶.

Ryszard oskarżył Elżbietę i jej – nieżyjącą już – matkę o czary. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że nie przedstawił przy tym nowych dowodów obciążających Elżbietę czy Jacquetę, lecz oparł się na *fama publica* (publicznej pogłosce), która w tym dokumencie posłużyła jako dowód ostateczny. Dodatkowo twierdził, że Edward był wcześniej zaręczony z Eleonorą Butler, a prekontrakt ten, w świetle ówczesnego prawa, stanowił przeszkodę dla kolejnego małżeństwa. W efekcie małżeństwo Edwarda IV i Elżbiety Woodville zostało uznano za nieważne, a ich dzieci za pochodzące spoza związku małżeńskiego – bękarty. Tym samym Ryszard III legitymizował swoją władzę (potomstwo pochodzące ze związków pozamałżeńskich nie mogło przejąć korony). Oskarżenie o czary nie miało doprowadzić do egzekucji Elżbiety, ale do anulowania ślubu. W prawie kanonicznym małżeństwo zawarte pod wpływem czarów uznawano za nieważne od samego początku (*void ab initio*). Jednocześnie Elżbieta straciła tytuł królowej wdowy i była nazywana odtąd Lady Elizabeth Grey³⁷.

Ryszard III zginął dwa lata później w bitwie pod Bosworth. Tron Anglii przejął Henryk Tudor, który w 1486 r. poślubił najstarszą córkę Edwarda IV i Elżbiety Woodville – również Elżbietę. Dopiero wtedy jej matka doczekała się oczyszczenia z zarzutów i przywrócono jej



Ryc. 5. Paul Delaroche, *The Children of Edward*, 1830, Muzeum Luwr; domena publiczna

tytuł królowej wdowy. Niestety, inny los spotkał jej synów – Edwarda V i Ryszarda, którzy uwięzieni w Tower, ostatni raz byli widziani żywi pod koniec 1483 r., gdzie najprawdopodobniej zostali zamordowani na zlecenie Ryszarda III³⁸. Elżbieta Woodville zmarła w 1492 r. podczas panowania swojego zięcia.

Edward IV najprawdopodobniej poślubił Elżbietę z miłości. To uczucie doprowadziło do oskarżenia jego żony i teściowej o praktykowanie magii, tragicznej śmierci jego teścia, szwagra i dwóch synów, a także *de facto* przedłużenia trwającej od 1455 r. angielskiej wojny domowej, zwanej w historiografii Wojną Dwóch Róż. Oskarżenia o czary w tym przypadku miały na celu delegitymizację następców Edwarda IV i legitymizację uzurpatora – Ryszarda III, jednak nie odebrały życia Elżbiecie i jej matce. Niesłusznie oskarżone pomściła historia. Ryszard III nie doczekał się prawowitego następcy. W następnych latach Anglię rządząli potomkowie Elżbiety Woodville, m.in. Henryk VIII Tudor, który doprowadził do rozłamu z Kościołem

rzymskokatolickim i ustanowienia Kościoła anglikańskiego, oraz jedna z najwybitniejszych europejskich królowych – Elżbieta I.

Warto wspomnieć, że omówiona tutaj historia zainspirowała angielską pisarkę Philipę Gregory do napisania serii książek, w których głównymi bohaterkami są Jacquetta (*The Lady of the Rivers*, 2011) i Elżbieta (*The White Queen*, 2009). Na ich podstawie w 2013 roku powstał serial telewizyjny *Biała królowa*.

ROKSOLANA – MAGIA W HAREMIE SULEJMANA

W Imperium Osmańskim – potężnym państwie obejmującym w XVI w. większość Bliskiego Wschodu, Afryki Północnej i południowo-wschodniej Europy – panowała ścisła hierarchia. Jednak w okresie rządów sułtana Sulejmana Wspaniałego doszło do radykalnych zmian w samym sercu dynastii osmańskiej, co w współcześni tłumaczyli działaniem nadprzyrodzonych mocy.

Nie ma w historii Imperium Osmańskiego kobiety, wokół której powstało tyle legend, plotek i oskarżeń, jak Hürrem Sultan, zwana także Roksolaną, małżonka Sulejmana Wspaniałego. Nie wiemy nic pewnego o jej pochodzeniu, nie znamy nawet daty urodzenia. Przypuszcza się, że przyszła na świat ok. 1505 r. na terenach Rusi Czerwonej. W dziewiętnastowiecznej literaturze pojawił się pogląd, jakoby była córką prawosławnego kapłana z Rohatyna i nosiła imię Anastazja lub Aleksandra³⁹. Podczas najazdu na miasto została wzięta do tureckiej niewoli i najprawdopodobniej ok. 1520 r. trafiła do sułtańskiego haremu. Szybko stała się jedną z ulubionych konkubin sułtana. To ze względu na nią Sulejman odszedł od ugruntowanych tradycji dynastycznych, a zwłaszcza od zasady „jedna konkubina – jeden syn”, która służyła zapewnieniu stabilności sukcesji i ograniczała wpływ matek na panującego władcę. Roksolana urodziła sułtanowi sześcioro dzieci: synów Mehmeda, Abdullaha, Selima (przyszłego sułtana), Bajazyda i Cihangira oraz córkę Mihrimah⁴⁰. Ok. 1534 r. Sulejman złamał kolejny, ponad 300-letni zwyczaj, poślubiając Hürrem podczas oficjalnej ceremonii. Nigdy wcześniej niewolnica nie została podniesiona do rangi prawowitej małżonki sułtana. Co więcej, sułtan stał się monogamistą, co było niespotykane w osmańskiej historii⁴¹.

Oszalałająca kariera Roksolany – od niewolnicy w haremie do królowej Imperium Osmańskiego – uczyniła ją postacią fascynującą, a zarazem wystawioną na osąd historyków. Główne osmańskie źródła na temat Hürrem, takie jak dzienniki Sulejmana, jego miłosne listy do małżonki czy listy sułtana i Roksolany do Zygmunta II Augusta, zapewniają wgląd w jej działania i psychologię. Dokumenty te stały się znane dopiero w XIX i XX wieku, kiedy to negatywny wizerunek sułtanki zdążył się już ukształtować. Jak zaznacza Galina Yermolenko, większość źródeł XVI- i XVII-wiecznych opierała się na pogłoskach i plotkach, gdyż żadna z osób opisujących wydarzenia, jakie rozgrywały się na sułtańskim dworze, nie miała dostępu do wewnętrznego kręgu haremu Sulejmana. Źródła te demonizowały postać



Ryc. 6. Anton Hickel, *Roksolana i Sulejman*, Landesmuseum Mainz, 1780, domena publiczna

Hürrem, przedstawiając ją jako intrygantkę, osobę niegodziwą i podstępną⁴².

Zarówno najbliższe otoczenie Sulejmana, jak i tureckie społeczeństwo nie rozumiały, dlaczego sułtan dokonał tak wiele zmian dla jednej kobiety. Monogamiczne przywiązanie władcy do wybranki było w tej kulturze postrzegane jako anomalia bądź słabość, jedynym więc wytłumaczeniem zaistniałej sytuacji stała się magia. Luigi Bassano da Zara, żyjący w wieku XVI Wenecjanin, który mieszkał przez osiem lat w Stambule i miał okazję z bliska obserwować codzienne życie, zwyczaje i funkcjonowanie dworu osmańskiego, w swoim dziele *I costumi, et i modi particolari de la vita de'Turchi* (pol. *Obyczaje i szczególne sposoby życia Turków*) poruszył również kwestię krążących wówczas plotek o praktykowaniu magii przez Roksolanę:

Sulejman darzy ją taką miłością i dochowuje jej takiej wierności, że wszyscy jego poddani zdumiewają się i mówią, że go oczarowała, i nazywają ją *Ziadi*, co oznacza czarownicę⁴³.

Bassano nie był odosobnionym przypadkiem. Również Ogier de Busbecq, belgijski pisarz i dyplomata, pełniący służbę ambasadora Imperium Osmańskiego w Konstantynopolu, zanotował:

Turcy, podobnie jak starożytni, przypisują hienie wielką moc w sprawach miłosnych. I chociaż podczas mojego pobytu w Konstantynopolu były tam dwie hieny, ich właściciele niechętnie chcieli mi je sprzedać, twierdząc, że trzymają je dla Sułtanki (jak nazywa się żonę sułtana), o której powszechnie krążą pogłoski, że utrzymuje jego uczucie za pomocą miłosnych uroków i magicznych sztuk⁴⁴.

Roksolana była pierwszą kobietą w historii Imperium Osmańskiego, która miała tak duży wpływ nie tylko na sułtana, ale również, jako jego małżonka i doradczyni, na sprawy państwowe. Wspomniana wcześniej korespondencja z polskim królem dowodzi jej zaangażowania w wielką politykę. Wiemy również o jej fundacjach, z których najsłynniejszą jest kompleks Haseki Sultan w Stambule. Był to ogromny przełom – Roksolana jako pierwsza kobieta w Turcji otrzymała prawo wzniesienia tak potężnych budowli w samej stolicy, co wcześniej było zarezerwowane dla sułtanów. To ona zapoczątkowała epokę zwaną Sułtanatem Kobiet, charakteryzującą się rosnącym wpływem kobiet na politykę Imperium.

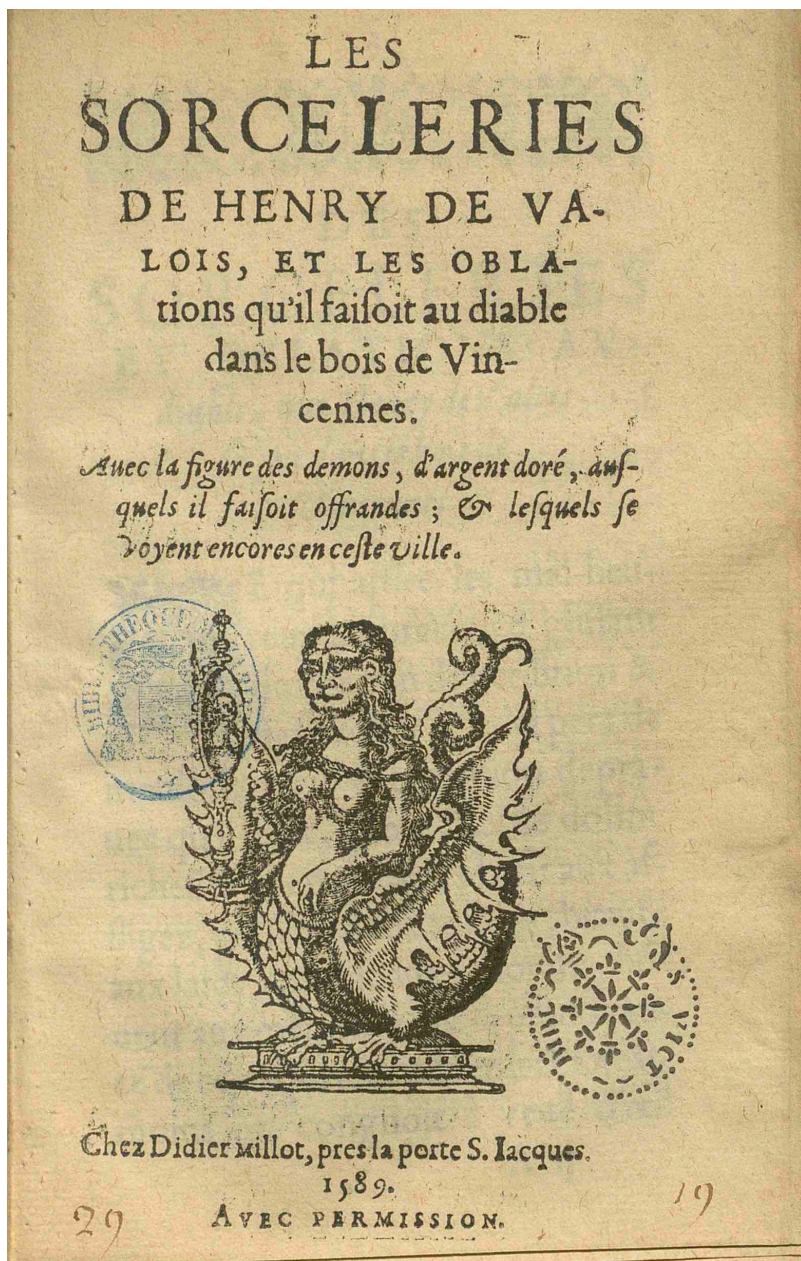
Wielka inteligencja i siła woli Roksolany dały jej przewagę nad innymi kobietami w haremie. To dzięki swojej nieustępliwości i uczuciu, jakim obdarzył ją Sulejman, wspięła się na wyżyny osmańskiej hierarchii. Z tego też powodu oskarżano ją o czary. Próbowano tym sposobem wyjaśnić jej przejście z pozycji niewolnicy do roli najważniejszej kobiety w państwie.

HENRYK III WALEZY – PAMFLET, SPISEK I DIABŁ

W historii Polski Henryk Walezy to przede wszystkim pierwszy król elekcyjny, który zrezygnował z tronu w Krakowie, by objąć rządy we Francji⁴⁵. Jednakże czas jego rządów nad Sekwaną – już jako Henryka III – to jeden z najbardziej burzliwych okresów w dziejach nowożytnej Europy. Zmagając się z kryzysem autorytetu władzy królewskiej i bratobójczymi wojnami religijnymi, monarcha padł ofiarą bezprecedensowej kampanii nienawiści.

Wojny religijne pomiędzy katolikami a hugenotami (francuskimi ewangelikami reformowanymi) przyniosły krwawe żniwa. Do najtragiczniejszych wydarzeń z tamtego okresu zaliczyć trzeba z pewnością wydarzenie z 23 na 24 sierpnia 1572 roku, zwane w historiografii nocą św. Bartłomieja, w którym Henryk brał udział jeszcze przed objęciem tronu⁴⁶. Dokonano wtedy rzezi hugenotów w Paryżu. Napięcia te ostatecznie doprowadziły do powołania przez radykalny ród Gwizjuszów Ligi Katolickiej, organizacji wspieranej przez Hiszpanię i Państwo Kościelne w walce z protestanckimi hugenotami⁴⁷.

Ważna w tej historii jest również kwestia dziedziczenia tronu francuskiego. Henryk III przejął go po zmarłym bracie Karolu IX. Jako że Henryk nie miał potomstwa (historycy biorą pod uwagę jego homoseksualność lub biseksualność), kolejny w kolejce do tronu był jego młodszy brat Franciszek Herkules; ten jednak zmarł w 1584 roku. Henryk Walezy wiedział zatem, że dynastia zakończy się na nim. Śmierć Franciszka Herkulesa oznaczała, że następcą tronu – zgodnie z panującym we Francji prawem salickim – został daleki kuzyn Henryka III, król Nawarry Henryk Burbon. Sytuację komplikował fakt, że główny spadkobierca był hugenotem. Jego kandydatura była nie do przyjęcia dla Ligi Katolickiej i wkrótce doszło do kolejnej wojny domowej.



Ryc. 7. Pamflet – *Les sorceleries de Henry de Valois, et les oblations qu'il faisoit au diable dans le bois de Vincennes.*
Strona tytułowa, 1589, Bibliothèques numériques de l'Institut de France

W 1588 r. ultrakatolicki Paryż zbuntował się przeciwko królowi i Henryk musiał uciekać z miasta. Monarcha przeniósł się do Blois, po czym zwołał Stany Generalne, na które przybył również zaproszony przez niego Henryk de Guise, jeden z czołowych przedstawicieli Ligi Katolickiej. Ponieważ stał się on faktycznym władcą Paryża, a jego wpływy zagrażały bezpośrednio koronie, król zdecydował się na drastyczny krok. Gdy księżę siedł na posiedzenie rady królewskiej, został zamordowany. Następnego dnia ścięto również jego brata – kardynała Ludwika de Guise. Król Henryk III potraktował te morderstwa jako desperacki akt ratowania autorytetu władzy królewskiej.

Natychmiast po śmierci braci, w Paryżu został opublikowany pamflet *Les Sorcelleries de Henri de Valois, et les Oblations qu'il faisoit au Diable dans le Bois de Vincennes* (Czary Henryka Walezjusza i ofiary, jakie składał diabłu w Lasku Vincennes). Dowiadujemy się z niego, że gdy król uciekł z Paryża i zostawił swoje rezydencje, Liga Katolicka zyskała do nich dostęp. Po zamordowaniu Gwizjuszy Liga przeszukała pałace i wykorzystała niektóre znalezione w nich przedmioty, m.in. dwa satyry z pozłacanego srebra – symbol niepohamowanej żądzy i pogańskiego chaosu, do zdyskredytowania władcy⁴⁸. W pamflecie oskarżano również Henryka o garbowanie skóry dziecka w celu wykorzystania jej w rytuałach⁴⁹.

Trzeba również zaznaczyć, że król Henryk III Walezy często wykazywał dość osobliwe – jak na ówczesne wzorce – zachowania. Podczas balów zakładał kobiece stroje i biżuterię, nosił również peruki niegodne władcy, a także otaczał się gronem męskich faworytów⁵⁰. Jego zachowanie doprowadziło do tego, że zaczęto plotkować o homoseksualności władcy, co w tamtych czasach nazywane było sodomią⁵¹. Dodać należy, że według ówczesnych przekonań mężczyzna, który zachowywał się jak kobieta, odwracał ustanowiony przez Boga porządek natury. Anita M. Walker i Edmund H. Dickerman mówią wprost o filozofii inwersji. Król, który odwracał role płciowe, narażał się też na zarzut odwracania ról religijnych – czczenie Szatana zamiast Boga⁵².

Historycy udowodnili, że oskarżenia o czary i konszachty z diabłem, które wymierzone były w Henryka III Walezego, zostały sfabrykowane przez Ligę Katolicką. Christian Biet uważa, że pamflety i oszczerstwa stanowiły fuzję teologicznej demonologii. Liga Katolicka nie mogła zdetronizować króla, musiała więc szukać innego sposobu na pozbawienie go tronu. Oskarżając go o czary, członkowie Ligi sugerowali, że jako czarownik wyrzekł się chrztu. Pamiętać należy, że monarchia francuska była ultrakatolicka. Dowiedzenie więc uprawiania czarów było dowodem na abdykację duchową monarchy⁵³. Od tego już tylko krok do detronizacji.

Kalumnie rozpowszechniane przez Ligę Katolicką przyniosły ograniczony skutek. Henryk Walezy razem z Henrykiem Burbonem rozpoczęli oblężenie Paryża. Wtedy doszło do zamachu: król Francji został zaatakowany przez dominikanina Jacquesa Clementa

i w wyniku poniesionych obrażeń zmarł. Zakonnik, zmotywowany obrazami z antykrólewskich pamfletów, był przekonany, że zabija heretyka i sługę szatana. Umierający król w obecności świadków wyznaczył Henryka z Nawarry na swojego następcę.

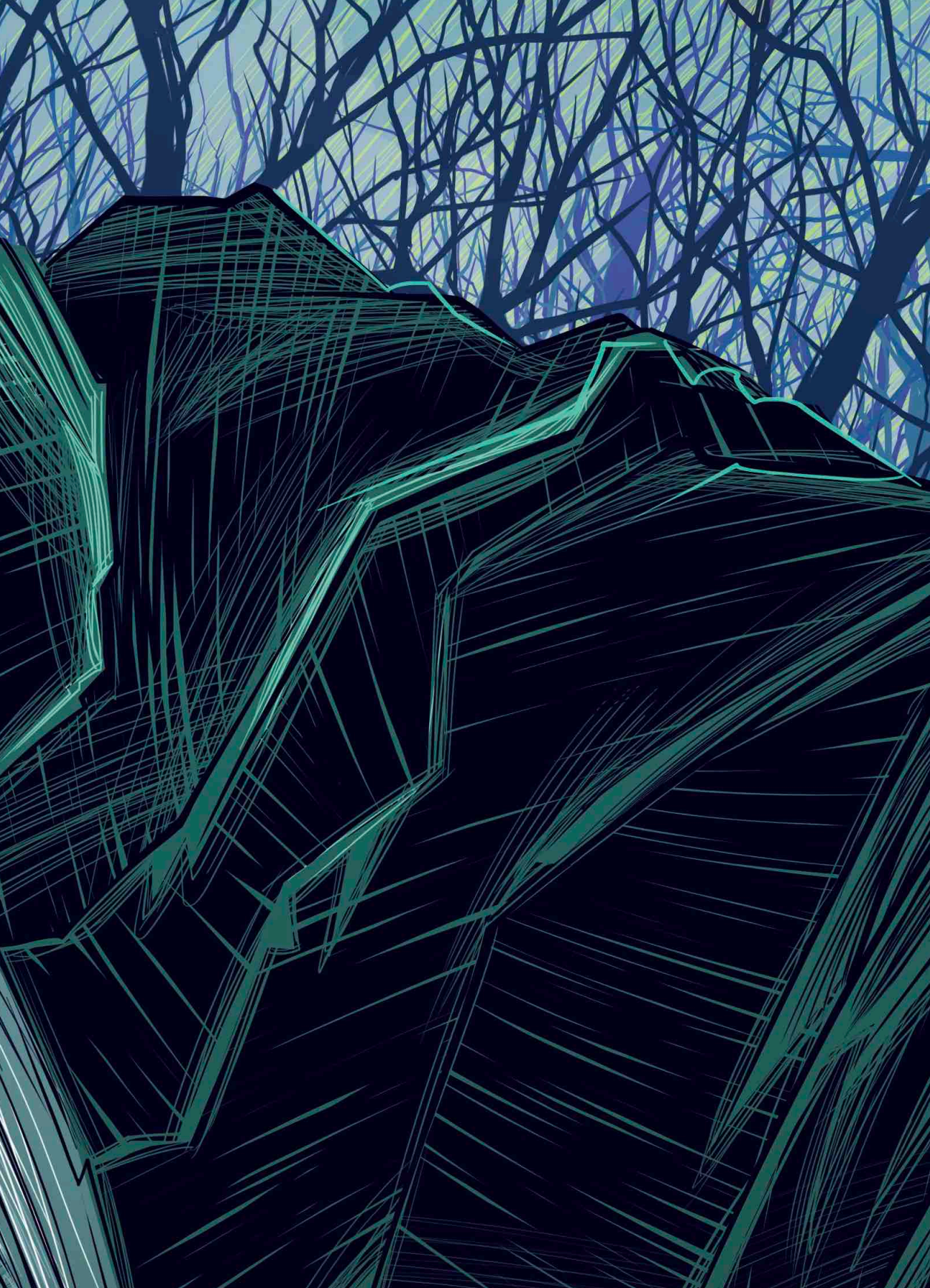
Historie Władysława Jagiełły, Joanny z Nawarry, kobiet z rodu Woodville, Roksolany i Henryka III Walezjusza łączy jeden wyraźny mianownik: magia na szczytach władzy „pojawiała się” zawsze z powodów politycznych. W żadnym z omawianych przypadków oskarżenia o czary nie opierały się na dowodach, a na rozpowszechnianej opinii i na wierze oskarżycieli w nadprzyrodzone zdolności ofiar. Zarzut czarostwa cynicznie wykorzystywał mentalność ówczesnego społeczeństwa. Służył za wytrych otwierający drzwi królewskich skarbców, prawne narzędzie do niszczenia dziedzictwa rywali i ostateczny argument rozgrzeszający z politycznych morderstw. Przedstawione epizody udowadniają, że najniebezpieczniejszymi demonami krążącymi po korytarzach dawnych pałaców były nie byty z zaświatów, lecz ludzkie ambicja, chciwość i bezwzględna żądza władzy. Stosy płonęły dla najbiedniejszych, ale to na szczytach ówczesnego społeczeństwa oskarżenie o magię mogło zmienić bieg historii.

PRZYPISY

- 1 Na temat mężczyzn oskarżonych o czary zob. artykuł Joanny Lubierskiej w tym tomie.
- 2 H. Boockmann, *Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik: Untersuchungen zur politischen Theorie des späteren Mittelalters mit einem Anhang: Die Satira des Johannes Falkenberg*, Göttingen 1975, p. 352; tłumaczenie własne.
- 3 Edycja *Satiry* zob.: *Iohannis Falkenberg Satira contra hereses et cetera nephanda Polonorum et eorum Regis Jaghel*, red. Z. Włodek w: *La Satire de Jean Falkenberg. Texte inédit avec introduction*, "Mediaevalia Philosophica Polonorum", 1973, t. XVIII, s. 51–95.
- 4 Pogaństwo, pogański, poganin – terminów tych używam jako określenia niechrześcijańskich wierzeń lokalnych, natywnych, najczęściej wyznawanych przed chrystianizacją. Terminy te nie mają w moim tekście ładunku etycznego, moralnego ani teologicznego. W niektórych miejscach, aby podkreślić wyraźnie dystans do tych terminów, oznaczam je w cudzysłowie.
- 5 Zob. m.in.: J. Skomiała, *Spór polsko-krzyżacki w Kronice Jana Długosza*, „Studia Prawno-Ekonomiczne”, 2014, t. 41, nr 1, s. 129.
- 6 H. Boockmann, *Johannes Falkenberg*, p. 352.
- 7 T. Graff, *Servants of the devil or protectors of Christianity and apostles among pagans? Shaping the image of Poland and Poles in the context of steps taken by Władysław II Jagiello's diplomacy against 'Satira' by John Falkenberg*, „Folia Historica Cracoviensia”, 2017, t. 23, nr 1, s. 151–154.
- 8 J. Długosz, *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*. Księga XI i XII: 1431–1444, przekł. J. Mrukówna, red. J. Wyrozumski, Warszawa 2004, s. 144.
- 9 A. Prochaska, *Sobór w Konstancji*, Kraków 1996, s. 67–83.
- 10 T. Graff, *Sobór w Konstancji wobec monarchii polsko-litewskiej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne”, 2014, nr 141, z. 2, s. 521–524.
- 11 Z.H. Nowak, *Międzynarodowe procesy polubowne jako narzędzie polityki Zygmunta Luksemburskiego 1412–1424*, Toruń 1981, s. 68.
- 12 J. Wiesiołowski, *Prace i projekty Pawła Włodkowica – Konstancja, zimą 1415 i 1416 roku*, „Roczniki Historyczne”, 1969, t. 35, s. 118–120.
- 13 E. Woodacre, *Joan of Navarre: Beloved Queen and (Step) Mother or Unbeloved Witch?*, in: *Later Plantagenet and the Wars of the Roses Consorts. Power, Influence, and Dynasty*, ed. A. Norrie, C. Harris, J.L. Laynesmith, D. R. Messer, E. Woodacre, Cham 2023, p. 108.
- 14 Byli to: Henryk (późniejszy król Henryk V), Tomasz (1. książę Clarence), Jan (1. książę Bedford) i Humphrey (1. książę Gloucester).
- 15 E. Woodacre, *The Perils of Promotion: Maternal Ambition and Sacrifice in the life of Joan of Navarre, Duchess of Brittany and Queen of England*, in: *Virtuous or Villainess? The Image of the Royal Mother from the Early Medieval to the Early Modern Eras*, ed. C. Fleiner, E. Woodacre, New York 2016, p. 125–148.
- 16 Więcej na ten temat zob.: E. Woodacre, *Joan of Navarre: Beloved Queen and (Step) Mother or Unbeloved Witch?*, p. 109.
- 17 W 1403 r. Joanna urodziła martwe bliźnięta.
- 18 *Letters of the Queens of England 1100–1547*, ed. A. Crawford, Stroud 1997, p. 115.
- 19 Jedną z ważniejszych bitew wojny stuletniej, rozegrana 25 października 1415 r. pomiędzy siłami angielskimi a francuskimi, zakończona zwycięstwem Anglii. Wokół bitwy toczy się akcja sztuki *Henryk V* Williama Shakespeare'a.
- 20 *Calendar of the Patent Rolls Preserved in the Public Record Office, Henry V: Volume I, 1413–1416*, London 1910, p. 342: 1415 June 30. Winchester. Licence for the king's mother Joan [wyróżnienie: J.W.], queen of England, to dwell with her men, servants and ministers within the castles of Wyndesore, Walyngford, Berkhamstede and Hertford while the king is on his present voyage beyond the seas.
- 21 *The Parliament Rolls of Medieval England 1275–1504*, vol. 9, Henry V: 1413–1422, ed. Ch. Given-Wilson, London 2005, p. 236.

- 22 *The Chronicles of London*, ed. Charles Lethbridge Kingsford, Oxford 1905, p. 73: *And in this yeer ffrere Randolff, Maistre off Dyvynyte, that some tyme was Quene Johannys confessor, wrouht, as men seyn thurh the exacytyng off the sayde Quene, by sorcerye and nygromancye fforto haue dystroyed the kyng* [wyróżnienie: J.W.]. *But as god wolde alle his vnthryffy werking was espyed. Wherefore the same Quene loste her landes, and was putte into the castell off Ledys vndir the kepyng off Sir John Pelham, knyht; tłumaczenie własne.*
- 23 A.R. Myers, *The Captivity of a Royal Witch: The Household Accounts of Queen Joan of Navarre, 1419–21*, in: *Crown, Household and Parliament in Fifteenth Century England*, ed. C.H. Clough, London 1985, p. 263–284
- 24 E. Woodacre, *Joan of Navarre: Beloved Queen and (Step) Mother or Unbeloved Witch?*, p. 118.
- 25 L. Frye, *Nobility and Witchcraft in Fifteenth and Sixteenth Century England*, Charlotte 2020, p. 25–37, praca magisterska dostępna online (24.02.2026): https://ninercommons.charlotte.edu/record/999/files/Frye_uncc_0694N_12402.pdf.
- 26 E. Woodacre, *Joan of Navarre: Beloved Queen and (Step) Mother or Unbeloved Witch?*, p. 118.
- 27 W historiografii można spotkać polską wersję imienia – Jakobina.
- 28 Ph. Gregory, D. Baldwin, Michael Jones, *Kobiety wojny dwóch róż. Księżna, królowa i królowa matka*, tłum. Urszula Gardner, Poznań 2013, s. 52.
- 29 Więcej na ten temat zob.: J. Leland, *Witchcraft and the Woodvilles: A Standard Medieval Smear?* in: *Reputation and Representation in Fifteenth-Century Europe*, ed. D.L. Biggs et al., Leiden 2004, p. 267–288.
- 30 *Calendar of the Patent Rolls Preserved in the Public Record Office, Edward IV. Henry VI., 1467–1477*, London 1971, p. 190: The duchess complains that Thomas Wake, esquire, in the time of the late trouble caused her to be brought in a common noise and slander of witchcraft throughout a great part of the realm, insomuch as he caused to be brought to Warwick to divers of the lords present when the king was last there an image of lead made like a man of arms of the length of a man's finger broken in the middle and made fast with a wire, saying that it was made by her to use with witchcraft and sorcery, and for the performing of his malicious intent entreated one John Daunger, parish clerk of Stoke Brewerne, co. Northampton, to say that there were two other images made by her, one for the king and one for the queen; tłumaczenie własne.
- 31 C. Hudson, *Women and Witchcraft in Thomas Malory's Le Morte D'Arthur*, "Postgraduate perspectives on the past", 2018, vol. 3, iss.1, p. 8.
- 32 *Calendar of the Patent Rolls Preserved in the Public Record Office, Edward IV. Henry VI., 1467–1477*, London 1971, p. 190.
- 33 Ph. Gregory, D. Baldwin, M. Jones, *Kobiety wojny dwóch róż*, s. 181.
- 34 D. Jonas, *Wojna dwóch róż*, s. 320.
- 35 Tamże, s. 323.
- 36 Pełny tekst dokumentu można znaleźć m.in.: *The Parliament Rolls of Medieval England 1275–1504: XV: Richard III. 1484–1485 & Henry VII. 1485–1487*, ed. R. Horrox, Suffolk 2005, p. 14–18: And here we consider how that the said feigned marriage between the above named King Edward and Elizabeth Grey (Elizabeth Woodville) was made of great presumption, without the knowing assent of the Lords of this Land, and also by **Sorcery and Witchcraft** [wyróżnienie: J.W.], committed by the said Elizabeth and her mother Jacquetta Duchess of Bedford, as the common opinion of the people, and the public voice and same is through all this Land; tłumaczenie własne.
- 37 Ph. Gregory, D. Baldwin, Michael Jones, *Kobiety wojny dwóch róż*, s. 187.
- 38 Wokół historii Edwarda V i jego brata Ryszarda urosło wiele pogłosek, legend i pytań. Ich śmierć jest uważana za jedno z najbardziej tajemniczych morderstw w dziejach Anglii. Więcej na ten temat zob.: A. Weir, *Ryszard III i księżna w Tower*, tłum. M. Loska, Kraków 2025.
- 39 J. Heath, *The Scimitar and the Veil: Extraordinary Women of Islam*, Snohomish 2004, p. 272.
- 40 L. Pierce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York 1993, p. 58–59.
- 41 G. Yermolenko, *Roxolana: „The Greatest Emprise of the East”*, "The Muslim World", 2005, vol. 95, iss. 2, p. 235.
- 42 G. Yermolenko, *Roxolana*, p. 232.
- 43 L. Bassano, *I costumi et i modi particolari della vita de' Turchi*, Roma 1545, ed. F. Babinger, München 1963, cap. 15 [44]: "le porta tal'amore che fa merauigliare tutti i suoi sudditi, in tanto che dicono ch'ella l'ha ammalato,

- perche la chiamano Ziadi, che vuol dir Strega”, cyt. za: G. Yermolenko, *Itroduction*, in: *Roxolana in European Literature, History and Culture*, ed. G. Yermolenko, New York 2010, p. 8; tłumaczenie własne.
- 44 *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople 1554–1562*, translated from the latin of the Elzevir edition of 1633 by E. Seymour Forster, Oxford 1927, p. 49; tłumaczenie własne.
- 45 S. Grzybowski, *Henryk Walezy*, Wrocław 1980.
- 46 Więcej na ten temat zob.: M.P. Holt, *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge 1995.
- 47 N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historyq*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2008, s. 547.
- 48 P. LaCroix, *History of prostitution. Among All the Peoples of the World, From the Most Remote Antiquity to the Present Day*, trans. Samuel Putnam, vol. 3, 1926, p. 377.
- 49 Tamże.
- 50 L. Crompton, *Homosexuality and Civilization*, London 2003, tu fragment: *Henry III and the Mignons*, s. 328-330.
- 51 Zob. K.B. Crawford, *Love, Sodomy, and Scandal: Controlling the Sexual Reputation of Henry III*, “Journal of the History of Sexuality”, 2003, vol. 12, no. 4, p. 513-542.
- 52 A.M. Walker, E.H. Dickerman, *The King Who Would Be Man: Henri III, Gender Identity and the Murders at Blois, 1588*, “Historical Reflections / Réflexions Historiques”, 1998, vol. 24, no. 2, p. 253-281.
- 53 Ch. Biet, *Satan ment-il? La tragédie française, la politique et le diable au début du XVIIIe siècle*, in: *Les lieux de l’Enfer dans les lettres françaises* Convegno internazionale di studi Gargnano - Palazzo Feltrinelli 12-15 giugno 2013, ed. L. Nissim, A. Preda, Milano 2013, p. 109-125.



Joanna Lubierska

STOS DLA SĄSIADA! MĘSKIE OBLICZE MAGII W RZECZYPOSPOLITEJ XVII–XVIII WIEKU – ZARYS PROBLEMATYKI



yobraźmy sobie Rzeczpospolitą sprzed trzystu lat. Wieś pogrążoną w plotkach, miasto pełne sąsiedzkich sporów, dwór szlachecki, w którym obok uprawiania polityki i dbania o majątki dyskutuje się o alchemii i astrologii. Zarzuty stosowania praktyk magicznych stanowiły element życia społecznego, a ich analiza pozwala dziś zobaczyć, jak rodziły się konflikty i napięcia oraz funkcjonowały mechanizmy władzy w lokalnych wspólnotach. W takim świecie oskarżenie o czary mogło zdecydować o czyimś losie.

W powszechnym wyobrażeniu czary kojarzą się przede wszystkim z kobietami i procesem zakończonym stosem. Źródła archiwalne i powstające na ich podstawie prace naukowe ukazują jednak obraz bardziej złożony. Wśród oskarżanych znajdowali się również mężczyźni, a ich rola w sprawach o czary była znacznie większa, niż sugeruje rozpowszechniony stereotyp.

W dotychczasowych badaniach nad procesami o czary, zarówno w Rzeczypospolitej, jak i w Europie, zagadnienie to było jednak analizowane przede wszystkim w kontekście kobiet¹. Wynika to zarówno z rzeczywistej przewagi kobiet wśród oskarżanych, jak i z utrwalonej w historiografii perspektywy badawczej, która koncentrowała się na zjawisku „polowań na czarownice”. W ostatnich latach pojawiają się wprawdzie artykuły o mężczyznach oskarżanych



Ryc. 1. Scena przedstawia, najprawdopodobniej, samego diabła, który przybywa po duszę powieszonoego człowieka, przechodzącą przez pierścień – symbol wieczności – umieszczony nad szubienicą, fragment obrazu Domenicusa van Wijnen, *The Witches' Sabbath by Moonlight* (pol. Sabat czarownic w blasku księżyca), XVII w., domena publiczna, źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d7/The_witches%27_Sabbath_by_moonlight%2C_by_Domenicus_van_Wijnen%2C_called_Ascanius.jpg (dostęp: 14.02.2026)

o czary², jednak mają one charakter uzupełniający wobec zasadniczych analiz dotyczących kobiet.

Niniejszy tekst stanowi syntetyczne ujęcie i uporządkowanie dotychczasowych ustaleń historiografii. Jego celem jest wydobyć z istniejących prac naukowych i popularnonaukowych informacji dotyczących mężczyzn pojawiających się w kontekście praktyk magicznych oraz procesów o czary w Rzeczypospolitej XVII i XVIII w., a następnie przedstawienie ich w sposób pokazujący różnorodność ról i sytuacji, w jakich występowali.

Mężczyźni występowali w sprawach o czary przede wszystkim jako oskarżyciele i uczestnicy procedur sądowych. To oni byli ławnikami, sędziami, katami, duchownymi, władcami, inkwizytorami, adwokatami, demonologami, świadkami. Bywali także obrońcami oskarżonych albo krytykami brutalnych form polowań na czarownice. Z czasem jednak także i oni zaczęli pojawiać się po drugiej stronie, jako podejrzani i oskarżeni o kontakty z siłami nadprzyrodzonymi³.

Trzeba jednak wyraźnie rozróżnić dwie odmienne kategorie osób podejrzewanych o czary lub znajomość wiedzy tajemnej. Jedną stanowili uwikłani w lokalne konflikty chłopci i mieszczenie, drugą zaś uczeni i szlachta, wśród których znajdowali się m.in. astrologi, alchemicy oraz lekarze. W przypadku tej drugiej grupy magia nie była najczęściej przedmiotem oskarżeń, lecz elementem wykształcenia, zainteresowań intelektualnych i kultury umysłowej epoki. Fascynacja astrologią, alchemią czy kabalistyką wpisywała się w szerszy europejski kontekst poszukiwania wiedzy tajemnej.

Statystyki są jednoznaczne: aż około 80% wszystkich oskarżonych o czary pochodziło ze wsi⁴. Szlachta, jako stan uprzywilejowany, nie mogła być sądzona przez sądy miejskie ani poddawana torturom, co w praktyce znacząco ograniczało możliwość prowadzenia wobec niej klasycznych procesów o czary⁵. W praktyce sądowej oskarżenia najczęściej dotyczyły więc chłopów i mieszczan, choć sama wiara w praktykowanie magii nie знаła granic stanowych. O czary posądzano nie tylko mieszkańców wsi i miast, lecz także przedstawicieli szlachty⁶, członków rodów panujących, a nawet władców⁷. Różnica polegała jednak na konsekwencjach. Dla ludzi niższego stanu podejrzenie o czary mogło oznaczać tortury, wyrok i śmierć, a dla ich rodzin długotrwałe wykluczenie społeczne. W przypadku elit oskarżenie częściej stawało się narzędziem walki politycznej lub sposobem zdyskredytowania przeciwnika.

Zanim jednak przyjrzymy się konkretnym przypadkom, warto zauważyć, że lektura akt sądowych z XVII i XVIII w. pozwala wyróżnić dwa zasadnicze typy spraw związanych z czarami. Z jednej strony były to właściwe procesy czarownic, kończące się wyrokami śmierci, z drugiej – liczne sprawy o niesłuszny zarzut czarostwa, w których chodziło o zniesławienie, pomówienie czy próbę zrujnowania dobrego imienia⁸.

Badania Małgorzaty Pilaszek pokazują, że w analizowanych przez nią procesach mężczyźni stanowili zaledwie 10,6% ogółu oskarżonych; w materiale źródłowym badaczka odnotowała około 140 mężczyzn, wobec których wysunięto tego rodzaju zarzuty. Okoliczności ich oskarżenia niewiele różniły się od tych, które dotyczyły kobiet. Również w ich przypadku kluczową rolę odgrywały relacje sąsiedzkie, konflikty w obrębie wspólnoty oraz napięcia wynikające z codziennej rywalizacji⁹.

Oskarżenia kierowane przeciwko mężczyznom często wiązały się z wykonywanym zawodem. Dotyczyło to zarówno rywalizacji w ramach jednego cechu, jak i profesji tradycyjnie



Ryc. 2. Szamocząca się para, fragment obrazu Józefa Chełmońskiego, *Przed karczmą*, 1877, olej na płótnie, Muzeum Narodowe w Warszawie, domena publiczna, źródło: [https://pl.wikipedia.org/wiki/Przed_karczm%C4%85#/media/Plik:J_Che%C5%82mo%C5%84ski_-_Przed_karczm%C4%85_\(1877\).jpg](https://pl.wikipedia.org/wiki/Przed_karczm%C4%85#/media/Plik:J_Che%C5%82mo%C5%84ski_-_Przed_karczm%C4%85_(1877).jpg) (dostęp: 14.02.2026)

kojarzonych z posiadaniem szczególnych umiejętności. Bartnictwo, pasterstwo czy kowalstwo budziły respekt, ale i podejrzliwość. Szczególnie często zarzuty pojawiały się wobec owczarzy, których wiedza o zwierzętach i umiejętność ich leczenia wydawały się wielu osobom czymś więcej niż tylko praktyką zawodową. Właśnie wśród przedstawicieli tych i podobnych grup zawodowych źródła odnotowują relatywnie liczne przypadki oskarżeń o czary¹⁰.

Znacznie większą liczbę kobiet oskarżanych i skazywanych na karę śmierci za czary tłumaczono już w XVII w. ich społeczną bezbronnością. Kobiety funkcjonowały bowiem w ramach znacznie ograniczonych praw i możliwości obrony. Gdy przyjrzymy się bliżej magii ludowej, zobaczymy także wyraźny podział ról. Kobiety dominowały w obszarze praktyk związanych z narodzinami, śmiercią, miłością, płodnością, kontaktami z duchami czy przepowiadaniem przyszłości. Jak wynika z badań Jacka Wijaczki, męska magia była natomiast częściej związana z codziennością: ochroną pól, plonów, zwierząt, gospodarstwa. To sprawiało, że męskie praktyki wydawały się bardziej „użytkowe” i mniej tajemnicze, a przez to rzadziej budziły tak silny lęk jak działania przypisywane kobietom¹¹.

Należy jednak podkreślić, że rzeczywista skala oskarżeń o czary wobec mężczyzn wciąż pozostaje trudna do oszacowania. Znaczna część ksiąg sądowych, zwłaszcza z sądów wójtowskich i miejskich, nie zachowała się lub przetrwała jedynie fragmentarycznie. Ponadto źródła kościelne, w tym akta sądów duchownych i dokumentacja konsystorska, nie zostały dotąd przebadane pod tym kątem w sposób systematyczny¹². W konsekwencji dostępny materiał źródłowy nie pozwala na pełne uchwycenie rozmiarów zjawiska, a znane dziś przypadki należy traktować raczej jako przykłady zachowanych spraw, a nie reprezentatywny obraz skali oskarżeń o czarostwo wśród mężczyzn w Rzeczypospolitej.

Niniejszy tekst ma charakter przeglądu dotychczasowego stanu badań nad obecnością mężczyzn w kontekście czarów i praktyk magicznych w Rzeczypospolitej XVII i XVIII wieku. Na podstawie dotychczasowych opracowań zostaną ukazane różne sytuacje, w których pojawiali się oni w źródłach: jako oskarżeni w procesach o czary, uczestnicy konfliktów związanych z praktykami magicznymi, a także przedstawiciele elit intelektualnych zajmujący się astrologią, alchemią czy innymi rodzajami wiedzy tajemnej. Pozwoli to przede wszystkim na ukazanie różnorodności ról, jakie pełnili oni w świecie nowożytnej magii.

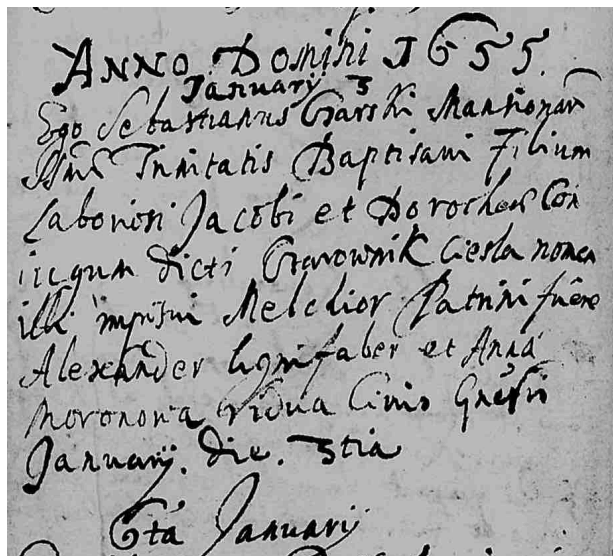
MIESZCZANIE: CODZIENNE KONFLIKTY I „CZARY POSPOLITE”

W odróżnieniu od szlachty i chłopów, mężczyzn zamieszkujących miasta i oskarżanych o czary, rzadko postrzegano jako osoby obdarzone szczególną mocą. Praktyki przypisywane mieszczanom były osadzone w realiach życia miejskiego i dotyczyły przede wszystkim spraw codziennych. Pospolitość miejskich czarów jest widoczna w charakterze samych spraw, które znacznie częściej dotyczyły różnych „szkód”, oszustwa lub nieuczciwych praktyk.

Postępowania o czarostwo obejmowały najczęściej drobne szkody, nieudolne próby leczenia, konflikty sąsiedzkie, spory o podłożu zawodowym czy przypadki zniesławienia. Status miejski zapewniał obywatelowi ochronę prawną, ale nie eliminował konfliktów społecznych, które często przybierały formę oskarżeń o magię i przenosiły się na salę sądową¹³. W przeciwieństwie do chłopów, mieszczan nie oskarżano o sprowadzanie klęsk żywiołowych, natomiast odmiennie niż w przypadku uczonych, nie przypisywano im posiadania tzw. wiedzy tajemnej¹⁴. Zwyczajność i powszedniość oskarżeń o czary w środowisku miejskim nie świadczy o ich marginalnym znaczeniu, lecz o tym, że praktyki te często miały swoje ukryte źródło w codziennych napięciach i konfliktach, tak sąsiedzkich, jak i zawodowych.

Istotne było również to, że mieszczanie podlegali sądownictwu miejskiemu, które było sformalizowane i funkcjonowało w oparciu o ustalone procedury. Natomiast sądy wiejskie (dominialne) cechowały się mniejszą niezawisłością, uzależnioną również od woli właściciela dóbr¹⁵. Zastosowanie tortur w procesach o czary wobec mieszczan było ograniczone; w staropolskiej procedurze sądowej pełniły one funkcję środka dowodowego, a nie kary, natomiast same sankcje częściej miały charakter finansowy, honorowy lub administracyjny. Były to np. grzywny, chłosta, publiczne upomnienie, wydalenie z miasta³. Warto podkreślić, że wyroki śmierci w sprawach o czary wobec mężczyzn były wymierzane znacznie rzadziej niż w analogicznych sytuacjach z udziałem kobiet.

Jednym z nielicznych dobrze udokumentowanych przypadków oskarżenia mężczyzny o czary był proces Grzegorza Klechy w wielkopolskim Nowym Kózminie, rozpoczęty 11 lipca 1690 r. Przed sądem wójtowskim stanął mieszczanin Stanisław Rogalski, który oskarżył



Ryc. 3. Akt chrztu Melchiora, syna pracownika cieśli Jakuba zwanego Czarownikiem i jego żony Doroty z 3 stycznia 1655 r. w Gnieźnie, źródło: Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Archiwum parafii Gniezno św. Trójca, Liber baptisatorum 1648–1687, sygn. AP 59/04, s. 46

Grzegorza Klechę, mieszkańca Nowego Miasta Koźmina, o praktykowanie czarów. Geneza oskarżenia sięgała 1686 r., kiedy to doszło do konfliktu między żoną Rogalskiego a nieznaną z imienia Biskupczanką (córką Biskupki). Skłócone strony wzajemnie zarzuciły sobie czarostwo. Rogalska wraz z mężem udali się do urzędu burmistrzowskiego na skargę. Wezwano więc na przesłuchanie matkę i córkę. Podczas składania wyjaśnień kobiety wskazały Grzegorza Klechę, od którego usłyszały, że Rogalska jest czarownicą. Chcąc się dowiedzieć, skąd Grzegorz o tym wie, posłano po niego, a ten stwierdził, że będąc na odpuszcie w niedalekim Gostyniu, usłyszał o tym od tamtejszych kobiet. Zatrzymano więc Klechę w ratuszu, ale nocą udało mu się zbiec. W rezultacie Rogalski oraz Biskupka zostali ukarani grzywną. Rogalski, uznając Klechę za sprawcę całego zamieszania, podjął prywatne działania zmierzające do jego schwytania. Doprowadziło to do kilku nieudanych prób uwięzienia oskarżonego oraz kolejnych kar finansowych nałożonych na Rogalskiego za działania podjęte bez porozumienia z burmistrzem. Sprawa odżyła po powrocie Grzegorz Klechy do Koźmina w 1690 r. W tym samym czasie zachorował koń Rogalskiego. Klecha pracował wówczas jako pomocnik brukarza przy grobli, a parobek Rogalskiego wracał wozem z pola. Klecha nie tylko nie usunął się z drogi, ale dotknął zwierzęcia, którego przednia noga po jakimś czasie bardzo spuchła. Choć stan konia szybko się poprawił, Rogalski ponownie oskarżył Klechę o czary. Podczas posiedzenia sądu 11 lipca 1690 r. Klecha został przesłuchany, a następnie poddany torturom. W ich trakcie przyznał się do uczestnictwa w sabatach na Łysej Górze, które – jak zeznał – odbywały się w starym dworzysku we wsi Sośnica. Przyznał, że był tam trzykrotnie i przygrywał czarownicom do tańca na piszczałce. Po kilkudniowym przesłuchaniu, obszernych zeznaniach, przywołaniu nazwisk wielu osób – Grzegorz Klecha został skazany na śmierć przez spalenie na stosie¹⁶.

Źródła sądowe miasta Jarocina, położonego niecałe 20 km od Koźmina, również wskazują na obecność mężczyzn w sprawach określanych jako „czarostwo”. Analiza tych postępowań prowadzi jednak do wniosku, że w przeważającej mierze miały one charakter pospolitych sporów i zatargów sąsiedzkich. W latach 1689-1719 mężczyźni pojawiają się w aktach nie jako osoby podlegające klasycznemu oskarżeniu o czary, lecz jako uczestnicy konfliktów, w których zarzut praktyk magicznych funkcjonował jako wzmocnienie oskarżenia. W wielu przypadkach kierowanie spraw o czary było wyrazem bezsilności wobec przeciwnika, a droga sądowa zdawała się być jedynym sposobem rozwiązania konfliktu. Zarzuty czarostwa były wówczas próbą dokuczenia adwersarzowi lub zemśczenia się na nim i nie miały realnego związku z praktykami magicznymi.

W 1689 r. Maciej Kaczmarek został ukarany przez jarociński sąd za zadanie „czarostwa” Stefanowej Omiecińskiej, natomiast w 1693 r. Stanisław Piotrowicz poniósł karę za wyrządzenie niejakej Zygmuntce w ten sam sposób szkód w domu. W obu przypadkach zarzut czarów

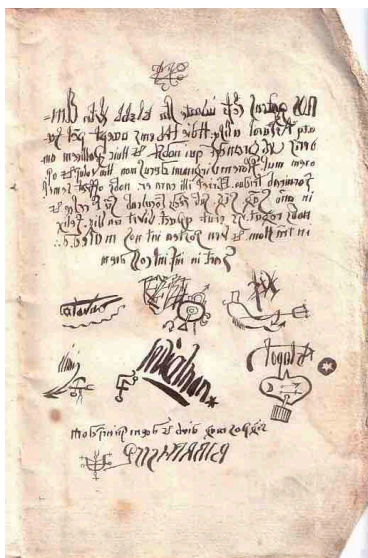
stanowił część sprawy o wyrządzenie szkody lub zniesławienie, rozpatrywanej przez sąd miejski w ramach jego codziennej jurysdykcji. W 1713 roku Maciej Gustyński oskarżył Andrzeja Jaworskiego o rzucanie czarów na Łysej Górze; sprawa została skierowana do sądu wójtowskiego, jednak jej dalszy bieg nie jest znany¹⁷.

Szczególnie wymowny jest przypadek z 27 października 1719 r., kiedy sąd burmistrzowski ukarał Mateusza Lupkę nie za czary *sensu stricto*, lecz „za niewyuzdany język, który będąc na straży przy czarownicach, sekreta wyniósł do Jarocina różnym ludziom”. Nałożona kara grzywny w wysokości pięciu talarów, obowiązek posłuszeństwa oraz publiczne przeproszenie burmistrza miały charakter przede wszystkim dyscyplinujący. Jednocześnie akta miasta Jarocina wyraźnie odnotowują, że w tym samym czasie kobiety oskarżane o czary były poddawane torturom¹⁸.

W aktach sądowych z początku XVIII w. pojawiają się także przypadki mężczyzn oskarżonych o zawieranie paktów z diabłem. W 1722 r. przed poznański sąd doprowadzono

Andrzeja Bocheńskiego. Z jego zeznań wynikało, że miał w zwyczaju sporządzać cyrografy, licząc, że ich odnalezienie wzbudzi współczucie wśród ludzi. W akcie desperacji, spowodowanej głodem, melancholią i trudną sytuacją życiową, zdecydował się on zaprzedać duszę diabłu. Praktyki te nie zawsze przynosiły oczekiwane rezultaty, bowiem Bocheński został już wcześniej poddany karom, m.in. wygarbowano mu skórę i nakazano odbycie pokuty. W cyrografach upraszał diabła przede wszystkim o pieniądze. Młodzieniec, którego zdrowie psychiczne pozostawiało wiele do życzenia i który podzielał powszechne wówczas przekonanie, że diabeł zobowiązany jest dostarczyć dłużnikowi żądanych dóbr, ostatecznie 9 lipca 1722 roku został ścięty przed poznańskim ratuszem¹⁹.

Łagodniejszy los spotkał Kazimierza Kamińskiego, osiemnastolatka z Krakowa, który w 1728 r. stawiał się przed sądem oficjała. Podobnie jak Bocheński, zeznał, że zawarł pakt z diabłem, gdyż słyszał, iż człowiek może w ten sposób żyć dostatnio. W swoim cyrografie zamieścił rysunki postaci – chciał, aby złe duchy ukazały się w formach, które nie wzbudzą w nim strachu. Jednak duchy nie pojawiły się, a oczekiwane pieniądze nie



Ryc. 4. Tzw. fałszywy pakt diabelski podpisany przez Urbaina Grandiera (1590–1634), francuskiego księdza skazanego za czary i spalonego na stosie, domena publiczna, źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Urbain_Grandier#/media/File:UrbainPact2.jpg (dostęp: 14.02.2026)

nadeszły; w zamian młodzieniec doświadczał jedynie niejasnych wizji i majaków, które obiecywały bogactwo. Sąd wziął pod uwagę szczerą skruchę, niedojrzałość Kamińskiego oraz fakt, że pakt nie został wypełniony – chłopak nie uzyskał żadnych korzyści od diabła, przez co umowa w zasadzie była nieważna. Wyrok przewidywał chłostę, odbycie przez rok szeregu nabożeństw i spowiedzi oraz siedmiokrotną pielgrzymkę do miejsc uważanych za cudowne. Cyrograf, symbol zawarcia paktu, miał zostać publicznie spalony²⁰.

Obie te sprawy ukazują podobną u oskarżonych motywację oraz różną reakcję sądów. Niewątpliwie takie praktyki były często przejawem desperacji lub młodzieńczej naiwności i nie stanowiły realnego zagrożenia dla otoczenia.

Złożoność oskarżeń o czary w środowiskach miejskich szczególnie wyraźnie ukazują sprawy dotyczące magii miłosnej. Przykładem jest sprawa z 1745 r. z Trembowli (ob. Ukraina), między Janem Skomorowskim a Nazarem Zapotocznym. W trakcie bójki, do której doszło po spożyciu większej ilości alkoholu, panowie oskarżyli się wzajemnie o stosowanie czarów w celu zapewnienia swoim córkom korzystnych małżeństw. Istotnym elementem procesu było zeznanie zięcia Zapotocznego, Leska Wasyleckiego, który twierdził, że został „przyczarowany” przez kobietę zwaną Kretychą i że bez jej ingerencji poślubiłby inną kobietę. Zeznanie to skłoniło sąd do oddalenia zarzutów wobec Skomorowskiego. Sprawa jednak powróciła na wokandę, gdy Zapotoczny złożył manifestację, zaprzeczając oskarżeniom²¹.

Pozornie błahy konflikt obnażył mechanizmy funkcjonowania lokalnej wspólnoty. Oskarżenia o czary najczęściej dotyczyły członków rodziny i sąsiadów, czyli osób, z którymi pozostawano w częstych relacjach i stałych konfliktach. W realiach niewielkich społeczności małżeństwa miały kluczowe znaczenie społeczne i ekonomiczne, a dążenie do zapewnienia korzystnych mariaży mogło prowadzić do oskarżeń o użycie wszelkich dostępnych środków, w tym również magii.

W źródłach miejskich odnotowano również przypadki, w których mężczyźni – medycy lub zielarze²² – stawali się celem oskarżeń o czary. W 1770 r. mieszkańcy miasteczka Jarmolińce na Podolu doszli do wniosku, że dżuma, która ich zaatakowała, jest konsekwencją tolerowania obecności przybyłego przed wielu laty z Turcji zielarza Józefa Maronita. Lekarstwa, które ordynował, nie skutkowały, a epidemia dziesiątkowała okoliczną ludność. Pozostali przy życiu doszli więc do wniosku, że Maronit nie tylko nie leczy, ale wręcz szkodzi i należy się go pozbyć. Zdeterminowani, wsadzili go na wóz z beczką smoły, zawieźli na granicę miasteczka i spalili na stosie, nie oddając sprawy do sądu. Jedenaście lat po śmierci znachora w Jarmolińcach pojawili się jego krewni, którzy domagali się kary dla sprawców samosądu. Pozwany został wówczas kasztelan santocki Wojciech Ścibor Marchocki²³, właściciel Jarmoliniec. Kamieniecki sąd grodzki wszczął dochodzenie, zarządził wizję lokalną i skazał sprawców samosądu na karę



Ryc. 5. Lucjan Wędrychowski, Znachor, 1895, olej na płótnie, Muzeum Narodowe w Krakowie, domena publiczna, źródło: <https://zbiory.mnk.pl/pl/galerie-tematyczne/528/katalog/503056> (dostęp: 14.02.2026)

dolnej wieży, ich pomocników, za współnictwo w zbrodni, na karę 100 grzywien, sukcesorom Maronita zaś nakazał wypłacić 200 grzywien odszkodowania²⁴.

Przywołane przykłady pokazują, że choć mężczyźni oskarżani o czary rzeczywiście stawali przed sądami i podlegali karom, ich sprawy nie zawsze kończyły się tragicznie. W wielu przypadkach wyznaczano im grzywny, kary porządkowe, pokuty religijne lub krótkotrwałe uwięzienie. Na tym tle wyraźnie rysuje się dysproporcja płciowa: kobietom znacznie częściej wymierzano najwyższy wymiar kary – śmierć przez spalenie na stosie. Zatem płeć oskarżonego miała istotne znaczenie dla przebiegu postępowania i jego konsekwencji, nawet przy podobnych zarzutach o czarostwo.

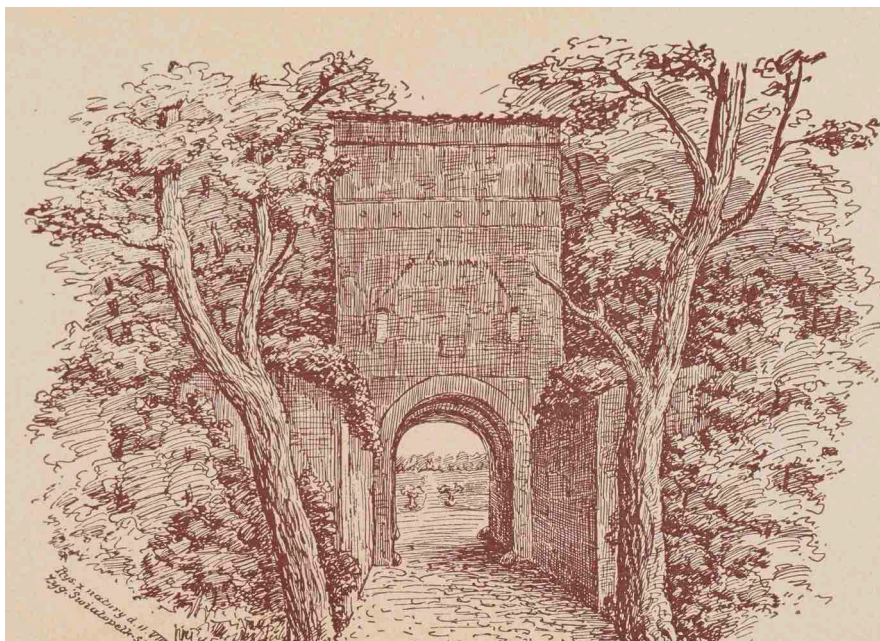
CHŁOPI: ZABOBON I MAGIA LUDOWA W ŻYCIU GODZIENNYM

Chłopi stanowili najliczniejszą, a zarazem najbardziej bezbronną wobec oskarżeń o czary grupę społeczną w I Rzeczypospolitej. Mężczyźni w tej grupie padali ich ofiarą z tych samych powodów co mieszcianie: gdy popadali w konflikt sąsiedzki lub gdy zajmowali się ziołolecznictwem. Ich położenie było jednak wyraźnie gorsze niż w mieszczan, gdyż

podporządkowanie sądom dominialnym oraz niska pozycja społeczna sprzyjały stosowaniu wobec nich surowszych form represji.

Magia ludowa pełniła na wsi funkcję praktyczną. Mężczyźni zajmujący się lecznictwem i odczynianiem uroków byli postrzegani jako osoby posiadające szczególną wiedzę, do której odwoływano się w sytuacjach zagrożenia chorobą lub innym nieszczęściem. Jednocześnie ta sama wiedza mogła stać się podstawą oskarżeń, zwłaszcza w czasie epidemii czy nieurodzaju albo w przypadku śmierci zwierząt gospodarskich, a więc zjawisk postrzeganych jako trudne do racjonalnego wytłumaczenia. Znalezienie winnego zbiorowych nieszczęść pozwalało na lepsze zrozumienie świata i przynosiło uspokojenie.

W XVII-wiecznych księgach sądowych miasta Zbąszynia w Wielkopolsce zachował się zapis o czarodziejskich praktykach Adama Jarpianka, stróża z pobliskiej Nowej Wsi. Nie wiadomo, w jakich okolicznościach mężczyzna trafił przed obradujący w zbąszyńskim zamku sąd wójtowski i kto go oskarżył. Wiemy tylko, że prawdopodobnie działo się przed dniem św. Jana Chrzciciela²⁵ w 1654 roku. Jarpianek zeznał „szczerze i dobrowolnie, że zaprzedał się diabłu i za jego pomocą wyrządził ludziom wiele szkód, zepsuł owoce, spuścił na ziemię suszę,



Ryc. 6. Widok bramy zamkowej nieistniejącego zamku w Zbąszyniu, Zygmunt Świątopelk Słupski, Album naszych zabytków. T. 1, Kościoły drewniane. Cz. 1, Dyc. Gnieźnieńska, Poznań 1917, Biblioteka Narodowa, sygn. 840.322 A, domena publiczna, źródło: <https://polona.pl/item-view/3e89d13c-3fcf-4006-ab75-bb71065f8f43?page=96> (dostęp: 14.02.2026)

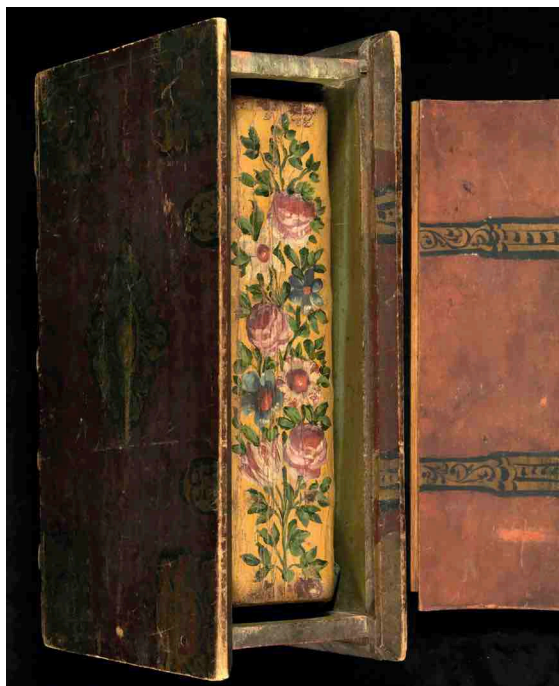
która spaliła zboża, wywołał grad, spowodował wylewy stawów, poprzestawał z czarownicami na Łysej Górze i czynił im muzykę na pługu, a do wszystkiego przyznał się na inkwizycji, której poddał się dobrowolnie”. Sąd uznał jego czyny za dowiedzioną podłość i obrzydliwość i mocą wójtowskiej władzy wydał wyrok śmierci przez spalenie. Dzięki łaskawości dziedziczki, która pełniła funkcję najwyższego sędziego (łac. *supernus iudex*), wyrok zmieniono: najpierw Jarpiankowi miała zostać ścięta głowa, a dopiero potem jego ciało zostać oddane płomieniom.

W Zbąszyniu sądy wójtowskie stosowały podobne procedury wobec wszystkich oskarżonych o czary, czyli spalenie na stosie po wcześniejszym przesłuchaniu katowskim, podczas którego, przy użyciu długich i wyrafinowanych tortur, uzyskiwano „dobrowolne przyznanie się” ofiar. Procesy czarownic odbywały się tu jeszcze w drugiej połowie XVIII w. Wyroki śmierci wykonywał kat miejski. W 1760 r. był nim Kazimierz Gundermann, który, zgodnie z umową zawartą z burmistrzem, za tortury zakończone ścięciem głowy, powieszeniem lub spaleniem na stosie otrzymywał cztery talary w srebrze²⁶.

W XVIII-wiecznych księgach kryminalnych miasta Przemyśla zachował się protokół nietypowego procesu z sierpnia 1741 r., dotyczącego chłopca Bazylego Maksymowicza ze wsi Sarny w ziemi przemyskiej²⁷, od wielu lat zajmującego się wróżbiarstwem i udzielaniem pomocy okolicznym mieszkańcom. Nie jest znany dokładny moment jego uwięzienia ani czas przebywania w areszcie; sam proces trwał niezwykle krótko – rozpoczął się 4 sierpnia, a zakończył dzień później. Sąd uznał, że Maksymowicz „zwodził i omamiał ludzi”, choć jednocześnie z zeznań wynikało, iż niektórych potrafił uleczyć. W toku postępowania podkreślono, że oskarżony nie działał w oparciu o własną wiedzę ani umiejętności, lecz „nic sam nie rozumiejąc”, zasięgał porad u miejscowej czarownicy. Z tego względu sąd stwierdził, że jego działalność była prowadzona „bez żadnych jednak czarów zażywania”, a zarzuty nie dotyczyły realnego uprawiania magii, lecz przystawania z czarownicami oraz naciągania ludzi różnymi sposobami, dla własnego zysku. Maksymowicz został skazany na chłostę – trzysta plag różgami przy pręgierzu, wykonaną przez kata, oraz na wypędzenie z miasta²⁸.

Warto przyjrzeć się nietuzinkowej postaci Maksymowicza. Z jego zeznań wynikało, że wróżbiarstwa nauczył go diak Narolski, duchowny greckokatolicki mieszkający we Lwowie, przy cerkwi Narodzenia Najświętszej Panny. Od niego miał otrzymać księgę z wizerunkami planet, za pomocą której od kilku lat praktykował wróżenie, określając, „pod jaką planetą kto się urodził i jakie może mieć dalsze szczęście”. Posiadał również drugą księgę, która została oceniona przez sąd jako „na kształt czarownicza”. Był to zielnik zawierający rysunki roślin oraz modlitwy uznane przez sędziów za nieprzyzwoite²⁹.

Działalność Maksymowicza koncentrowała się na pomocy lokalnej społeczności i miała charakter użyteczny. Doradzał on w sprawach zaginięcia lub chorób bydła, stosował środki lecznicze przy różnych dolegliwościach oraz podejmował próby odnajdywania skradzionych



Ryc. 7 i 8. *Herbarium vivum plantarum sponte in Prussia nascentium* (pol. Żywy zielnik roślin dziko rosnących w Prusach Wschodnich) – jeden z najstarszych zachowanych zielników w Polsce, stworzony przez Georga Andreasa Helwina na przełomie XVII i XVIII w. (ok. 1695–1705). Zawiera zasuszone okazy roślin opatrzone nazwami w języku łacińskim, niemieckim i polskim, tom I, Biblioteka Narodowa, sygn. Rps akc. 200/1, domena publiczna, źródło: <https://polona.pl/item-view/2c882098-e79a-4821-9530-6fc229ed8104?page=0> (dostęp: 14.02.2026)

przedmiotów. Gdy sam nie był w stanie pomóc, udawał się po pomoc do zaprzyjaźnionej Maryny Kuliczki ze wsi Załuże, uznanej później przez sąd za czarownicę³⁰.

Przypadek Bazylego Maksymowicza pokazuje, że w środowisku wiejskim granica między wróżbiarstwem, medycyną ludową a czarami była płynna. O kwalifikacji praktyk decydowały nie tyle ich (nie)skuteczność, ile moment, w którym działalność ta zaczynała być postrzegana jako zagrożenie dla istniejącego porządku społecznego czy religijnego. Można zatem stwierdzić, że w wielu sprawach o tzw. czary nie chodziło o realną szkodę, lecz o to, że dana osoba przestawała „pasować” do społeczności, w ramach której funkcjonowała.

W 1727 r. w wielkopolskiej wsi Kakulin doszło do procesu Jana Korta. Sprawa ta doskonale ilustruje mechanizm eskalacji konfliktu sąsiedzkiego, podobnego jak w opisywanej wcześniej sprawie Rogalskiego i Klechy. Oskarżycielem był sąsiad Korta, Wojciech Vizer. Zarzut dotyczył rzekomych szkód wyrządzonych na zwierzętach gospodarskich Vizera przez czary Korta. Jednak

podczas śledztwa wyszło na jaw prawdziwe podłoże konfliktu: Kort nazwał wcześniej Vizera „hyclem”, a wówczas słowo to było jedną z najcięższych obelg, godziło w dobre imię i honor adresata. Vizer, chcąc zmyć hańbę, a przy okazji ukarać przeciwnika, wytoczył najcięższe działo i oskarżył go o czary. Proces Korta przebiegał według standardowego scenariusza sądowego, typowego dla spraw o czarostwo. Poddany torturom mężczyzna załamał się i zaczął „zeznować”. Jego konfabulacje (będące echem pytań zadawanych przez sędziów) wpisały się w stereotyp męskiego czarownika. Kort przyznał się do udziału w sabatach na Łysej Górze, gdzie miał pełnić rolę muzykanta, przygrywając do tańca spotykającym się tam czarownicom oraz diabłom. Przesłuchiwanie w tej sprawie świadkowie zaczęli sobie przypominać różne podejrzanym czy nietypowe zachowania Korta z przeszłości. Sąd uznał wymuszone torturami zeznania za prawdziwe i skazał go na wyrok śmierci (zapewne przez spalenie, choć źródła mówią ogólnie o egzekucji)³¹. Jak widzimy, procesy o czary mogły być również wywołane przez sąsiedzkie niesnaski³².

Pod koniec XVII wieku, po 1695 r., przed sądem w Łobżenicy na Krajnie stanął Jan Censlaw, mieszkaniec wsi Młotkowie. Został on oskarżony przez sąsiada nazwiskiem Brach o spowodowanie śmierci jego siostry za pomocą czarów. W toku przesłuchania ujawniono, że pomiędzy zmarłą a szwagierką oskarżonego, czyli siostrą jego żony, istniał konflikt. Podczas kłótni ta ostatnia miała wypowiedzieć groźbę: „przyjdzie na cię koniec”, po czym – jak twierdzono – w ciągu tygodnia poszkodowana zaniemówiła, a po dwóch kolejnych niedzielach zmarła. W sprawie Jana Censlaw zeznawało kilku świadków, w tym karczmarz z Młotkowic Jan Steinkie, sołtys tejże wsi imieniem Jan oraz pięciu innych mieszkańców. Żaden z nich nie potrafił jednak wykazać, że za śmiercią siostry Bracha stały działania oskarżonego. Wobec braku dowodów winy sędziowie odesłali sprawę do rozpatrzenia właścicielowi dóbr. Skala oskarżeń – Jan Censlaw został bowiem pomówiony o czary łącznie przez czternaście osób – sugeruje istnienie głębszego konfliktu pomiędzy nim a lokalną społecznością. Finał tej sprawy pozostaje nieznan³³.

Procedura sądowa wobec chłopów odbiegała od standardów obowiązujących w sądach miejskich czy szlacheckich. Sądy dominialne, działające pod zwierzchnictwem właściciela dóbr lub jego urzędników, charakteryzowały się częstym i szerokim wachlarzem wymyślnych tortur jako środka dowodowego. W efekcie przyznanie się do winy, często wymuszone i niemające nic wspólnego z praktykowaniem magii, stawało się podstawą do wydania wyroku skazującego. W odniesieniu do mężczyzn wywodzących się z chłopstwa kara śmierci, w tym spalenie na stosie lub ścięcie, nie należała do rzadkości, choć w skali ogólnej była stosowana rzadziej niż wobec kobiet.

SZLACHTA: MIĘDZY ALCHEMIĄ A SAMOSĄDEM

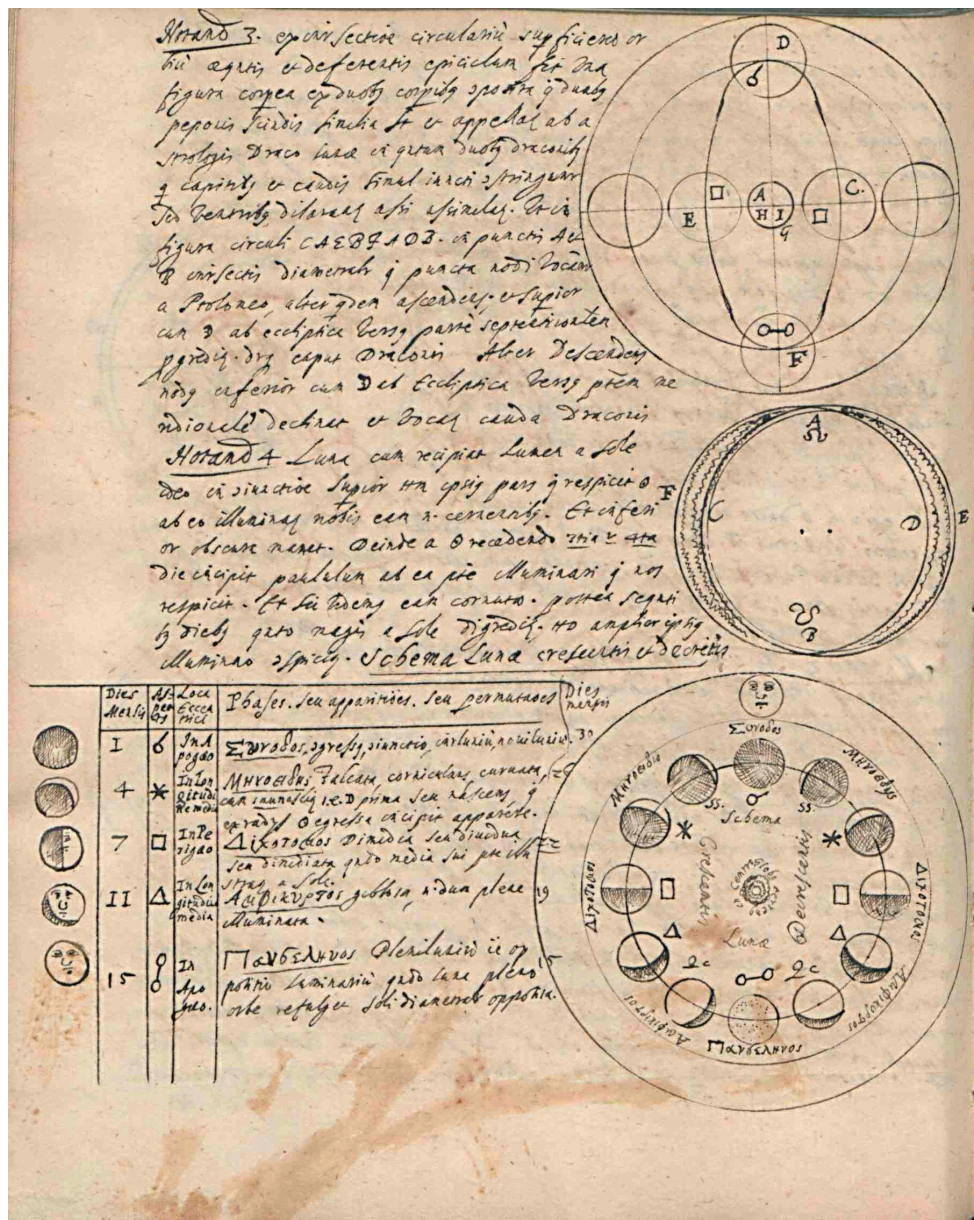
W kontekście oskarżeń o czary szlachta w I Rzeczypospolitej zajmowała pozycję szczególną, wynikającą z jej uprzywilejowanego statusu prawnego. Choć przedstawiciele tego stanu nie byli wolni od zainteresowań astrologią, alchemią czy innymi formami wiedzy tajemnej, rzadko stawali się stronami procesów o czary. Wynikało to zarówno z obowiązujących regulacji prawnych, jak i z przekonania, że oskarżenie o czary wobec szlachcica godzi nie tylko w jednostkę, lecz w cały porządek stanowy³⁴.

Stan szlachecki nie był w kwestii magii grupą jednolitą. Obejmował zarówno arystokrację, dla której zainteresowanie alchemią czy wiedzą hermetyczną bywało elementem intelektualnej mody i elitarnej kultury, jak i uczonych wywodzących się ze szlachty, łączących zainteresowania z aspiracjami naukowymi. Obok nich istniała również szlachta niezamożna, pozbawiona wpływów i protekcji, której sytuacja mogła przypominać raczej los chłopów niż mieszkańców pałacowych salonów.

W obrębie tego stanu zdarzały się sytuacje, w których jeden szlachcic występował przeciwko drugiemu na drodze prawnej, domagając się rekompensaty za szkody przypisywane działaniu czarów. Spory tego rodzaju miały jednak odmienny charakter niż procesy prowadzone wobec przedstawicieli niższych stanów: nie zmierzały do surowego ukarania pozwanego, lecz stanowiły element konfliktów politycznych, majątkowych bądź sąsiedzkich³⁵. Oskarżenie o praktyki magiczne pełniło wówczas rodzaj narzędzia mającego na celu zdyskredytowanie przeciwnika, wpisując się w szerszy kontekst walki o wpływy i prestiż. Jak wskazują badania nad aktami sądów grodzkich i ziemskich, sprawy te rzadko kończyły się wyrokiem skazującym, a znacznie częściej były umarzane³⁶.

Jedną z najbardziej interesujących grup mężczyzn podejrzewanych o czary byli wywodzący się z kręgu szlachty uczeni. Astrologowie, alchemicy czy lekarze funkcjonowali na pograniczu światów nauki, religii i magii, co czyniło ich szczególnie podatnymi na zarzuty o praktyki zakazane. Jednocześnie ich status społeczny, wykształcenie oraz związki z możnymi protektorami często zapewniały im ochronę przed konsekwencjami prawnymi. Granica pomiędzy nauką a magią była płynna. Astrologia stanowiła przecież część oficjalnego programu nauczania na uniwersytetach³⁷, a alchemia była praktykowana zarówno przez uczonych, jak i przez możnych patronów. Dopiero w momencie, gdy wiedza ta zaczynała być postrzegana jako sprzeczna z doktryną religijną lub zagrażająca porządkowi społecznemu, pojawiały się oskarżenia o czary lub herezję.

Przyjrzyjmy się teraz życiorysom dwóch postaci, których zainteresowania były charakterystyczne dla ich czasów, w tym przypadku – stanisławowskich. Pierwszą jest starosta liwski Tadeusz Grabianka (1740–1807), podolski właściciel ziemski, alchemik, jeden z liderów



Ryc. 9. Wykłady akademickie z astronomii, [Zbiór traktatów z dziedziny arytmetyki, geometrii, geografii i astrologii, wykładanych w Krakowie], Kraków ok. 1657–1658, k. 127v, Biblioteka Narodowa, sygn. Rps 9102 II, domena publiczna, źródło: <https://polona.pl/item-view/f58002d2-d032-495a-89fa-fd4db2c385a8?page=255> (dostęp: 14.02.2026)



Ryc. 10. Wnętrze pracowni alchemicznej, fragment obrazu Williama Fettesa Douglasa, *The Alchemist* (pol. Alchemik), 1855, olej na płótnie, Victoria and Albert Museum, domena publiczna, źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/William_Fettes_Douglas#/media/File:William_Fettes_Douglas_-_The_Alchemist.jpg (dostęp: 14.02.2026)

iluministycznego nurtu zakonu awiniońskiego i jedna z bardziej osobliwych postaci przełomu XVIII i XIX w. Jego działalność spotykała się z ostrą krytyką zarówno Kościoła, jak i władz świeckich. Chociaż nie został on nigdy formalnie oskarżony o czary, to jednak pod koniec życia był więziony i uznawany za niebezpiecznego.

Grabianka, wykształcony w lotaryńskiej akademii rycerskiej Stanisława Leszczyńskiego, z czasem zaczął funkcjonować jako nie tylko arystokrata, lecz także filozof, alchemik i kabalista, posługujący się osobliwym tytułem „Króla Nowego Izraela”³⁸. Kluczowym momentem była inicjacja, jaką Grabianka przeszedł w Berlinie w latach 1779–1782. Tam trafił pod skrzydła dwóch gorliwych poszukiwaczy kamienia filozoficznego: Antoine-Josepha Pernety’ego (zwanego Dom Pernety) oraz Josepha Philiberta de Morveau (występującego jako Brumore). Nauki obu mentorów przesycone były mistyką, kabałą i hermetyzmem³⁹. Pernety wierzył, że starożytni zaszyfrowali dla potomnych swoje tajemnice alchemiczne w legendach oraz bajkach egipskich i greckich. Już w 1760 r. założył w Awinionie towarzystwo „Les Illuminés”, którego członkowie mieli, poprzez eksperymenty, praktyki spirytystyczne i kabalistyczne, dotrzeć do tajemnicy kamienia filozoficznego⁴⁰.

Polski szlachcic okazał się pojętnym uczniem. Brał udział w eksperymentach mistrza, w swoich dobrach na Podolu urządził laboratorium alchemiczne. Z czasem stał się jednym z filarów ruchu, a po śmierci Pernety’ego przejął przywództwo nad lożą awiniońską. Cena tej kariery była jednak wysoka: Grabianka stopniowo trwonił majątek, finansując działalność loży i prowadząc wystawny styl życia. Pod koniec XVIII w. jego organizacja zaczęła się rozpadać, a on sam znalazł się na skraju finansowej ruiny. W poszukiwaniu ratunku Grabianka ruszył w drogę. Opuścił Francję i bez pośpiechu objeżdżał rezydencje polskiej arystokracji. Jesienią 1804 r. długo przebywał w Tulczynie u Stanisława Szczęsnego Potockiego⁴¹, którego niemal „nawrócił” na swoje idee i który rozważał nawet spłatę jego długów oraz wykupienie majątku z rąk wierzycieli. Plany te przerwała jednak nagła śmierć gospodarza⁴². Na początku 1805 r. Grabianka był u Ilińskich w Romanowie, u Czartoryskich, Tarnowskich i Lubomirskich, wszędzie znajdując słuchaczy i sponsorów. Wprowadzony przez Józefa Ilińskiego⁴³ na petersburskie salony, szybko odnalazł się w środowisku rosyjskiej arystokracji. Jego poglądy padły na podatny grunt. W krótkim czasie zasłynął jako wizjoner i alchemik: uzdrowiał nerwowo chorych, głosił prorocтва o zbliżającym się końcu świata (przewidywanym na rok 1835) i przyjmował hojne datki na rzecz tworzącego się „Narodu Bożego”. Wokół niego gromadzili się nowi zamożni adepci, a wraz z nimi – pieniądze. Kres tej działalności przyniosła jednak wielka polityka. W czasie wojny Rosji i Prus z Napoleonem Grabianka wzbudził podejrzenia władz. W 1807 r. został aresztowany pod zarzutem szpiegostwa na rzecz Francji i osadzony w Twierdzy Pietropawłowskiej⁴⁴. Po kilku miesiącach więzienia został wprawdzie zwolniony,

lecz wkrótce potem, 6 października 1807 r., zmarł. Oficjalnie na apopleksję, ale według pogłosek krążących po salonach Petersburga – jako ofiara trucizny⁴⁵.

Przypadek Grabianki pokazuje, jak cienka bywała granica między alchemią, mistyką i polityką. To także przykład na to, że fascynacja wiedzą tajemną, dopóki pozostawała prywatną pasją, była akceptowana. W momencie, kiedy zaczynała przyciągać zwolenników, pieniądze i wpływy, przestawała być osobliwym hobby, a stawała się zjawiskiem budzącym czujność władzy⁴⁶. W takich momentach z przeciwnikiem nie dyskutowano. Łatwiej było go uczynić podejrzanym, oskarżyć o spisek czy nielojalność i w ten sposób wyeliminować z życia publicznego.

Inny typ fascynacji wiedzą tajemną reprezentował Adam Gieryk Podebranski (1741–1809, określany w źródłach mianem „ostatniego alchemika Krakowa”⁴⁷. Nie był wizjonerem na miarę Grabianki ani twórcą żadnej religijno-mistycznej wspólnoty, nigdy nie został o nic oskarżony, i nie stał się też ofiarą gwałtownej reakcji społecznej. Natomiast bardzo mocno i do samego końca wierzył w możliwość odkrycia praw rządzących naturą.

Pochodził z Supraśla, pisał się Podebrańskim, jednak powszechnie zwano go Gierykiem. Sam żywił wysokie wyobrażenie o swoim pochodzeniu i utrzymywał, że wywodzi się w prostej linii od Jerzego z Podiebradów, XV-wiecznego króla Czech. Przekonanie to miało opierać się na informacjach, które, jak twierdził, znalazł w jednym z dzieł Bartosza Paprockiego, traktując je jako potwierdzenie swego szlacheckiego rodowodu⁴⁸.

Nie wiadomo, gdzie zdobył wykształcenie. Przez pewien czas przebywał w Kaliszu i Warszawie, utrzymując się z prac sztycharskich. Oprócz rytownictwa zajmował się także odlewaniem czcionek i zaopatrywaniem warszawskich drukarni. Około 1786 r. osiadł w Krakowie, gdzie na zamówienie wykonywał ryciny do różnych publikacji naukowych, a także aptekarskie etykiety⁴⁹.

Ambicje Gieryka sięgały jednak znacznie dalej. W drukowanym memoriale do Stanów Rzeczypospolitej z 1790 r. oferował swoje usługi w zakresie poszukiwania kruszców, soli i węgla, proponował próby alchemicznej przemiany metali, zapewniał o umiejętności wydobywania srebra z ołowiu oraz o znajomości metod ulepszania węgla gorszej jakości. Deklarował również, że potrafi budować maszyny do odwadniania kopalń i przekonywał, że Polska nie potrzebuje zagranicznych specjalistów, skoro on sam gotów jest oddać ojczyźnie swoją wiedzę. Choć jego projekty nie uzyskały finansowego wsparcia, wzbudzały zainteresowanie współczesnych⁵⁰.

Z polecenia Stanisława Augusta Gieryk miał nawet brać udział w poszukiwaniu kruszców za pomocą leszczynowej różdżki. Sam twierdził, że posiadał tajemnicę jej skutecznego użycia, i głęboko wierzył w możliwość odnajdywania podziemnych bogactw. Szukał z różdżką skarbów, w noc świętojańską wypatrywał legendarnego kwiatu paproci, przemierzał łąki



Ryc. 11. Miedzioryt (technika grafiki w metalu) Adama Gieryka przedstawiający króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, 1773, Biblioteka Narodowa, domena publiczna, źródło: [https://pl.wikipedia.org/wiki/Adam_Gierlik#/media/Plik:Gieryk_Podebra%C5%84ski,_Adam_\(1741-1809\),_copperplate_engraving_showing-Stanislaus_Augustus_Poniatowski,_1773.jpg](https://pl.wikipedia.org/wiki/Adam_Gierlik#/media/Plik:Gieryk_Podebra%C5%84ski,_Adam_(1741-1809),_copperplate_engraving_showing-Stanislaus_Augustus_Poniatowski,_1773.jpg) (dostęp: 14.02.2026)

w poszukiwaniu ziół otwierających zamki i kłódki, a także potrafił zaklinać węże, by nie czyniły mu szkody⁵¹.

Współcześni Krakowianie oraz późniejsi kronikarze zapamiętali Gieryka jako postać nietuzinkową, człowieka wszechstronnie utalentowanego, a jednocześnie głęboko pogrążonego w swoich alchemicznych i magicznych praktykach. „Chudy, wysoki, mrukliwy i stale zasępiiony. Człowiek, który wszystko umiał: czy to naprawić zepsuty przyrząd fizyczny, czy odlać zgrabną figurkę z metalu, czy też zlepić jakiś rozbity przedmiot szklany lub porcelanowy. [...] nieraz błądził z różdżką po podkrakowskich łąkach i wzgórzach Krzemionek, a zabobonni krakowianie twierdzili, że tak jak Twardowski brata się z diabłem. Czasami ten dziwny człowiek przez całe tygodnie nie wychodził z domu zatopiony w grubych foliach alchemicznych. Próżne zapewne były przekonywania Scheidta o stracie czasu i pieniędzy. Ostatni alchemik Krakowa święcie wierzył w swe księgi oraz w to, że kiedyś uzyska Kamień Mądrości⁵²”.

Pomimo wszystkich swoich alchemicznych i magicznych fascynacji Gieryk żył skromnie, wydając ostatnie pieniądze na alchemiczne księgi. Większość dni spędzał w pracowni, pochylony nad retortami⁵³ w których stapał metale i prowadził alchemiczne próby. Nawet kiedy jeden z profesorów Akademii Krakowskiej zapłacił mu 300 dukatów w złocie za komplet czcionek greckich, złoto natychmiast „rozpułnęło się” w tych eksperymentach. Gieryk zmarł w Krakowie w 1809 roku, do końca nie przestając wierzyć, że Kamień Mądrości istnieje⁵⁴.

Zupełnie odmienny charakter miał przypadek Michała Matkowskiego, szlachcica z Humieńca na Podolu, który w 1738 r., oskarżony o bycie upiorem i sprawcą czarów, padł ofiarą okrutnego samosądu. Jego historia pokazuje, że w sytuacjach skrajnego lęku nawet przynależność do stanu szlacheckiego mogła okazać się niewystarczającą ochroną. Oskarżenie o czary nie miało tu nic wspólnego z uczoną refleksją czy praktyką intelektualną, lecz było efektem paniki i silnie zakorzenionych wierzeń ludowych. Przypadek Matkowskiego to casus, w którym status szlachecki przestawał pełnić funkcję tarczy ochronnej, a oskarżenie o czary stawało się pretekstem do przemocy i szukania „sprawiedliwości” poza instytucją sądu.

Matkowski został posądzony o bycie upiorem, co wówczas łączono z umiejętnością rzucania czarów. Według źródeł zdarzenie przebiegało następująco: mieszkańcy Humieńca, chcąc ratować się przed klęską moru, zorganizowali nocną procesję przebłągalną. Podczas niej spotkali Matkowskiego, który poszukiwał swoich zagubionych koni. Chłopi wzięli go za upiора, pobili i pozostawili nieprzytomnego na polu. Następnego dnia w sąsiedniej wsi domagali się jego wydania, a kiedy tak się stało, zabrali ciężko pobitego do Humieńca, gdzie postanowili go spalić. Wieść o zamiarze wykonania kary dotarła również do okolicznej szlachty. Niektórzy namawiali chłopów do spalenia szlachcica, obiecując im bezkarność; jeden z nich miał powiedzieć: „Palcie go prędko, ja dam sto złotych! Ma on nas i dzieci pogubić, wolimy my jego”. Inni protestowali „Jak to palić szlachcica bez prawa?”. Sprowadzono księdza

do spowiedzi, nieszczęśnikowi włożono kamienie w uszy, założono pas uciskający ciało, obłożono go świeżym nawozem i zasłonięto oczy szmatą nasączoną dziegciem. Następnie nawieziono na stos 20 wozów słomy i 40 wozów drewna, po czym Michał Matkowski został spalony⁵⁵.

Charakterystyczna jest niekonsekwentna postawa samej szlachty: część jej przedstawicieli sprzeciwiała się samosądowi, odwołując się do norm prawnych i honorowych, inni zaś legitymizowali przemoc. Przypadek Matkowskiego nie podważa ogólnej tezy o marginalnym udziale szlachty w procesach o czary w I Rzeczypospolitej. Pokazuje on jednak, że nawet przedstawiciel stanu uprzywilejowanego mógł paść ofiarą takich oskarżeń, jeśli znalazł się w przestrzeni, w której strach i zabobon dominowały nad racjonalnym myśleniem.

ZAKOŃCZENIE

Ze źródeł i opowieści o czarach w I Rzeczypospolitej wyłania się obraz społeczeństwa, w którym magia towarzyszyła ludziom wszystkich stanów. Chłopi, zanurzeni w zabobonach oraz praktykach ludowej medycyny, korzystali z wiedzy zielarskiej i wróżbiarskiej, szukając pomocy i starając się wyjaśnić to, co było dla nich niezrozumiałe. Mieszczanie, uwikłani w konflikty i drobne spory, podejrzewani byli o „czary pospolite”. Oskarżenia przeciwko nim dotyczyły drobnych szkód, sporów sąsiedzkich, nieskutecznego leczenia czy zniesławienia i nie miały nic wspólnego z czarostwem. W tych sprawach, będących wyrazem bezsilności, chodziło przede wszystkim o wykorzystanie instytucji sądu do skutecznego ukarania przeciwnika. Posłanie na stos wyeliminowałby go na zawsze.

W świecie szlachty magia i wiedza tajemna bywały nie tylko pasją, lecz także źródłem kłopotów finansowych. Tadeusz Grabianka swoje życie poświęcił eksperymentom, wierząc, że odkryje sekret bogactwa. Tymczasem zamiast przynieść złoto i sławę, jego laboratoria pochłonęły majątek, a on sam popadł w ruinę. Podobnie Adam Gieryk Podebrański – prowadził życie pełne pasji i poświęcenia, lecz jałowe materialnie. Obok takich postaci istniała biedniejsza szlachta, bez naukowych aspiracji, jak Michał Matkowski, który stał się ofiarą samosądu chłopów. Status stanowy chronił zatem przed sądem, lecz nie zawsze przed przemocą społeczną.

Patrząc na wszystkie trzy grupy, widać wyraźnie, że czary były czymś więcej niż wiejskim folklorem czy zbiorem wielopokoleniowych przesądów. Stały się sposobem na poszukiwanie bogactwa, wyjaśnieniem niepowodzeń, formą regulowania relacji sąsiedzkich i rodzinnych, eliminowania przeciwnika, a nawet praktyk religijnych⁵⁶. Od chłopów, przez mieszczan, po szlachtę – magia towarzyszyła ludziom o różnym poziomie życia, choć w każdym środowisku przybierała inne oblicze i niosła ze sobą różne konsekwencje. Im wyższy status społeczny osoby, tym większa była skłonność do interpretowania praktyk magicznych jako wiedzy czy

ekscentryzmu; im niższy status, tym większa skłonność sędziów do użycia wobec takiego człowieka przemocy i bezlitosnego wymierzenia mu kary. Status społeczny decydował więc o tym, czy magia zostanie uznana za zainteresowanie naukowe, wykroczenie czy zbrodnię.

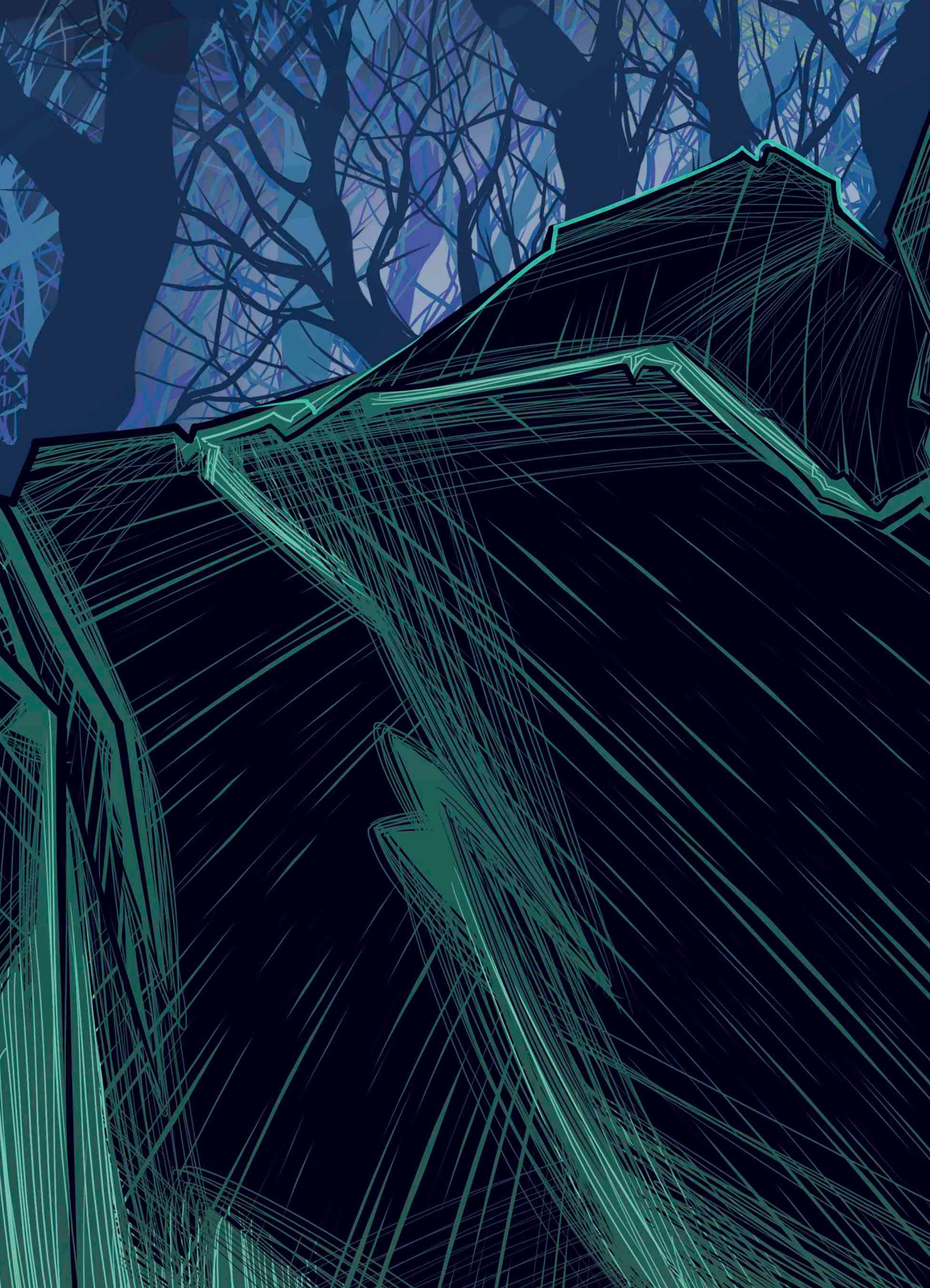
Historia czarów w Rzeczypospolitej jest więc opowieścią o ludziach różnych stanów, którzy w magii szukali ratunku, władzy albo nadziei. Niezależnie od tego, czy był to wiejski znachor, mieszczanin wpłątany w sąsiedzki spór, czy szlachcic marzący o kamieniu filozoficznym, wszyscy poruszali się w świecie własnych lęków. Był to strach przed chorobą, śmiercią, utratą majątku, ale także przed nieznanymi siłami rządzącymi losem ludzi. Magia dawała złudzenie wpływu na to, co nieprzewidywalne. Zachowane źródła archiwalne, w tym wyroki sądowe, stanowią dziś cenne świadectwo realiów życia społecznego tamtych czasów.

PRZYPISY

- 1 B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu*, Lublin 1951; B. Baranowski, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach: szkice z obyczajów XVII i XVIII wieku*, Łódź 1962; M.A. Cichy, *Procesy o czary w Lublinie w XV–XVIII w.*, „Rocznik Lubelski”, 2011, t. 37, s. 9–32; Ł. Hajdrych, *Procesy o czary przed sądem wójtowskim miasta Żerkowa w pierwszej połowie XVIII w.*, „Klio”, 2020, t. LIII, nr 2, s. 247–258; Ł. Hajdrych, *Przemoc wobec kobiet a procesy o czary w Kleczewie w latach 1624–1629*, „Rocznik Leszczyński”, 2017, t. XVII, s. 41–52; P. Klint, *Miłość, mężobójstwo i praktyki magiczne. Analiza zeznań i wyroku w sprawie o czary przed sądem miejskim w Sanoku z 1657 r.*, „Klio”, 2020, t. LIII, nr 2, s. 183–198; B.P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowoczesnej*, przekł. E. Rutkowski, Wrocław 2009; J. Lubierska, *Proces o czary w Doruchowie w 1775 r. w świetle nowych źródeł*, „Historia Slavorum Occidentis”, 2022, t. ?, s. 30–63; B. Manyś, *Obraz czarownicy w najnowszej polskiej historiografii procesów o czary w czasach wczesnonowoczesnych*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica” 2020, vol. 107, s. 59–77; M. Ostling, *Between the Devil and the Host. Imagining Witchcraft in Early Modern Poland*, Oxford 2011; M. Pilaszek, *Litewskie procesy czarownic w XVI–XVIII w.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 2002, t. XLVI, s. 7–35; R. Schulte, *Man as Witch. Male Witches in Central Europe*, Palgrave Macmillan 2009, ss. 336; J. Wijaczka, „Czarownice” w dobrach miejskich Gdańska w czasach wczesnonowoczesnych, w: *Kobiety w Prusach Królewskich*, red. W. Zawadzki, Pelplin 2020, s. 39–54; J. Wijaczka, *Czarownicom żyć nie dopuścisz. Procesy o czary w Polsce w XVII–XVIII wieku*, Poznań 2022; J. Wijaczka, *Procesy o czary w Prusach Książęcych (Brandenburskich) w XVI–XVIII wieku*, Toruń 2007; T. Wiślicz, *Czary przed sądami wiejskimi w Polsce w XVI–XVIII w.*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 1997, Tom 49, Numer 1–2, s. 47–63; T. Wiślicz, *Fabrykacja nierządnic, czyli o ofiarach względnej swobody seksualnej na polskiej wsi przedrozbiorowej*, „Lud”, 2017, t. CI, s. 129–148; T. Wiślicz, *Igraszki z diablem. Procesy o czary w Rzeczypospolitej*, w: *Sekrety historii Polski. Tego nie uczyli nas w szkole*, red. Z. Klimaszewska, Warszawa 2003, s. 174–177; W. Wyporska, *Witchcraft in Early Modern Poland. 1500–1800*, London 2013; *Zjawiska magicznodemoniczne na terenie dawnych ziem pruskich na tle porównawczym*, red. K. Grążawski i J. Gancewski, Olsztyn 2015.
- 2 M. Kowalska-Cichy, *Proces wróżbity Bazylego Maksymowicza (1741)*, „Rocznik Przemyski”, 2017, t. 53, Historia, z. 1 (20), s. 35–47; M. Moeglich, *Procesy o czary przed sądem miejskim węgrowskim – chronologia i dynamika zjawiska*, „Wangroveciana Studia et Fontes”, 2016, t. III, s. 44–91; M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*, Kraków 2008; J. Wijaczka, *Magia i czary. Polowanie na czarownice i czarowników w Prusach Książęcych w czasach wczesnonowoczesnych*, Toruń 2008; J. Wijaczka, *Mężczyźni jako ofiary procesów o czary przed sądem łobżenickim w drugiej połowie XVIII wieku*, „Czasy Nowożytnie”, 2004, t. XVII, s. 17–30; J. Wijaczka, *Polowanie na czarownice i czarowników w Nowem nad Wisłą i najbliższej okolicy miasta w XVII i pierwszej połowie XVIII wieku*, „Czasy Nowożytnie”, 2009, t. XXII, s. 119–144.
- 3 J. Wijaczka, *Mężczyźni jako ofiary procesów o czary...*, s. 17.
- 4 M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce...*, s. 299.
- 5 J. Wijaczka, *Czarownicom żyć nie dopuścisz...*, s. 11.
- 6 Na przykład Sydonia von Borck (1548–1620) – szlachcianka, najpierw ścięta, później spalona na stosie jako czarownica.
- 7 Więcej na ten temat w artykule Jakuba Wojtczaka, zamieszczonym w niniejszym tomie.
- 8 B. Baranowski, *Procesy czarownic...*, s. 123. Należy pamiętać, że jest to wznowienie klasycznej pracy Bohdana Baranowskiego, opublikowanej po raz pierwszy w 1952 r. Należy ona do najwcześniejszych syntetycznych opracowań dotyczących procesów o czary w Polsce i przez długi czas stanowiła podstawowy punkt odniesienia dla badań nad tym zagadnieniem. Choć część jej ustaleń została w późniejszej historiografii zweryfikowana bądź uzupełniona przez nowsze badania, publikacja ta zachowuje znaczenie jako jedno z pierwszych całościowych ujęć problematyki.
- 9 M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce...*, s. 297–301.
- 10 Tamże, s. 300–301.
- 11 J. Wijaczka, *Mężczyźni jako ofiary procesów o czary...*, s. 18.
- 12 B. Baranowski, *Procesy czarownic...*, s. 110–111.
- 13 J. Wijaczka, *Oskarżenia i procesy o czary w Koźminie w XVII–XVIII wieku*, „Roczniki Historyczne”, 2016, t. 82, s. 215.

- 14 Termin „wiedza tajemna” w tym kontekście oznaczał zbiór praktyk lub umiejętności, które wykraczały poza wiedzę powszechną i dozwoloną. Najczęściej były to sprzeczne z doktryną Kościoła katolickiego nauki, do których zaliczano: astrologię, alchemię, filozofię i lekturę ksiąg zakazanych.
- 15 B. Baranowski, *Procesy czarownic...*, s. 114-118.
- 16 J. Wijaczka, *Oskarżenia i procesy o czary...*, s. 202-207.
- 17 S. Karwowski, *Miasto Jarocin i jego dziedzice*, Poznań 1902, s. 138-139.
- 18 Tamże, s. 139.
- 19 M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce...*, s. 404-405.
- 20 Tamże, s. 405.
- 21 Tamże, s. 360-361.
- 22 Więcej na temat sposobów leczenia poprzez ziołolecznictwo, „wypraszenie chorób” i wypowiedanie zaklęć: A. Domańska, *Metody leczenia chorób wśród ludu polskiego w XIX wieku. Próba bilansu*, „Zeszyty Wiejskie”, 2016, Zeszyt XXII, s. 309-322.
- 23 Wojciech Ścibor Marchocki (zm. 1788) – właściciel miasteczka Jarmolińce na Podolu, kasztelan sanocki w latach 1780-1786, wcześniej m.in. podczaszy trembowelski (1769-1778), podstoli trembowelski (1768-1769), wojski trembowelski (1764-176), por. K. Przyboś, *Urzednicy województwa ruskiego XIV-XVIII wieku (ziemie halicka, lwowska, przemyska, sanocka)*, Wrocław 1987, s. 364.
- 24 M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce...*, s. 300-331.
- 25 W Kościele katolickim wspomnienie św. Jana Chrzciciela obchodzone jest dwukrotnie: 24 czerwca jako Uroczystość Narodzenia św. Jana Chrzciciela oraz 29 sierpnia jako wspomnienie jego męczeństwa.
- 26 M. Adamczyk, *Procesy czarownic w Zbąszyniu*, w: *Wczoraj i dziś powiatu nowotomyskiego: jednodniówka wydana z okazji ofiarowania przez Fundusz Obrony Narodowej broni armii w dniu 10 lipca 1938 w Nowym Tomysłu; z przedmową Ignacego Skoczonia, starosty nowotomyskiego*, Nowy Tomysł 1938, s. 85-86.
- 27 Wieś Sarny obecnie znajduje się na terytorium Ukrainy.
- 28 M. Kowalska-Cichy, *Proces wróżbity...*, s. 35-36.
- 29 Tamże, s. 40-41.
- 30 Załuże – wieś w obwodzie lwowskim na terytorium Ukrainy, położna ok. 22 km od wsi Sarny.
- 31 M. Moeglich, *Procesy o czary przed sądem miejskim...*, s. 70.
- 32 Por. B. Baranowski, s. 58.
- 33 J. Wijaczka, *Mężczyźni jako ofiary procesów o czary...*, s. 23-24.
- 34 J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI-XVII w.*, Warszawa 2009, s. 140-146.
- 35 B. Baranowski, *Procesy czarownic...*, s. 121.
- 36 J. Wijaczka, *Procesy o czary...*, s. 201-208.
- 37 Por. [Zbiór traktatów z dziedziny arytmetyki, geometrii, geografii i astrologii, wykładanych w Krakowie]. Jest to rękopis zawierający wykłady z Akademii Krakowskiej z 1658 roku, znajdujący się w zbiorach Biblioteki Narodowej (rkps 9102 II), liczący 230 kart. Jego autor pozostaje nieznany.
- 38 J. Czuby, *Śmierć Marcellego Lubomirskiego w 1809 roku. Kreowanie wzorca bohatera, sensacyjna plotka i realia pola bitwy*, „Kwartalnik Historyczny”, 2022, R. CXXIX, Z. 1, s. 65-66.
- 39 Nauki hermetyczne, czyli nauki tajemne, związane z alchemią i astrologią, por. T. Cegielski, „*Obiecują to, czego nie spełniają*”. *Nauki hermetyczne w Europie i Polsce od XV do XVIII w.*, <https://wilanow-palac.pl/pasaz-wiedzy/obiecuj-to-czego-nie-spelniaja-nauki-hermetyczne-w-europie-i-polsce-od-xv-do-xviii-w> [dostęp: 14.02.2026].
- 40 I.Z. Siemion, *Okruchy XXX. O tajemnicy zawartej w „Pamiętniku znalezionym w Saragossie” Jana Potockiego*, „Wiadomości Chemiczne” 2013, t. 67, z. 9-10, s. 967-968.
- 41 Stanisław Szczesny Potocki (1751-1805) – generał-lejtnant wojsk koronnych, targowiczanie, fundator jednej z największych rezydencji magnackich – pałacu w Tulczynie na Podolu (ob. Ukraina).
- 42 I.Z. Siemion, *Okruchy XXX...*, s. 968.

- 43 Józef August hr. Iliński (1766-1844) – generał inspektor wojsk koronnych, rosyjski szambelan, fundator jednej z największych rezydencji magnackich – pałacu w Romanowie (ob. Ukraina).
- 44 Twierdza Pietropawłowska – założona w Petersburgu przez cara Piotra I Wielkiego budowla obronna, wykorzystywana do 1917 r. jako więzienie polityczne.
- 45 J. Czuby, *Śmierć Marcelego Lubomirskiego...*, s. 68.
- 46 J. Tazbir, *Procesy o czary*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 1978, t. XXIII, s. 161.
- 47 J. Dobrzycki, *Adam Gieryk Podebrański, sztychator, typograf i bibliopola J. Kr. Mości, ostatni alchemik Krakowa*, „Silva Rerum”, 1939, z. 3, s. 50-57; R. Bugaj, *Hermetyzm w Polsce doby stanisławowskiej*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki”, 1993, T. 2, Nr 2(4), s. 210.
- 48 E. Rastawiecki, *Słownik rytowników polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej pracujących...*, Poznań 1886, s. 113.
- 49 R. Bugaj, *Hermetyzm w Polsce...*, s. 211.
- 50 Tamże, s. 211-212.
- 51 E. Rastawiecki, *Słownik rytowników polskich...*, s. 114.
- 52 W. Hubicki, *Z dziejów chemii i alchemii*, Warszawa 1991, s. 305-306.
- 53 Retorta to specjalne szklane naczynie do podgrzewania różnych substancji i używane w eksperymentach chemicznych, charakteryzujące się długą, cienką szyjką i kulistym spodem.
- 54 R. Bugaj, *Hermetyzm w Polsce...*, s. 212.
- 55 M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce...*, s. 287, 300-331.
- 56 O „pogańskich gusłach” w XVII w. w katolickiej parafii Pogorzela wspomina m.in. J. Tazbir, *Procesy o czary...*, s. 155.



Małgorzata Nowak, Łukasz Hajdrych

GÓRA OD CZARÓW STAJE DZIŚ NA GŁOWIE. DOKTOR FAUST NA SABACIE¹

*Ciągną na sabat więdźmy chmarę,
W polach zielono, w ugorach szaro.
Na Łysą Górę z wszystkich stron,
Dzisiaj tam Kusy wstąpił na tron.
Na łeb, na szyję, starzy, młodzi,
Co więdźma pierdnie, kozioł smrodzi².*



abat to powszechny motyw, jak żaden inny powtarzający się w zeznaniach w niemal całej Europie i przez prawie cały okres trwania nowożytnych procesów o czary. Osoba oskarżona o posługiwanie się magią zostaje oto przyprowadzona przed sąd, po czym (najczęściej) wypiera się, jakoby miała cokolwiek wspólnego z tą diabelską praktyką. Z każdym kolejnym pytaniem coraz bardziej jednak płącze się w zeznaniach, a dyskurs demonologiczny, narzucany jej przez sędziów i oskarżycieli, coraz bardziej ją krępuje. W końcu nie ma innego wyboru, jak tylko mu się podporządkować. Wówczas przesłuchanie kierowane jest w stronę współników tych odrażających praktyk: czy osoba oskarżona działała sama? Na pewno nie, w końcu informacje zawarte w dziesiątkach europejskich traktatów demonologicznych jasno wskazują na to, że czarownice i czarownicy zawsze działają w większych grupach. Ilu współników miała zatem stojąca przed sędziami osoba? Skąd pochodzili? Czy z najbliższej okolicy? Jeśli tak, to kim byli? Jak się nazywali? I co najważniejsze: gdzie dochodziło do ich spotkań? Co się działo w ich trakcie? W jaki sposób uczestnicy na nie docierali? Dlaczego nikogo nie niepokoiło ich zniknięcie? Gdy

przesłuchanie dochodziło do tego momentu (jak się okazywało, kluczowego), los podsądnej lub podsądnego był już w zasadzie przypieczętowany – odpowiedzi na powyższe pytania były w zasadzie równoznaczne z przyznaniem się do winy. Chociaż nie zawsze oznaczało to wyrok śmierci, odium czarownicy lub czarownika towarzyszyło takiej osobie już do końca życia.

O sabatach, bo tak powszechnie zwano owe rzekome tajne spotkania ludzi parających się czarami, mówiło się w całej Europie przez wiele wieków. Pamięć o nich przetrwała nawet dłużej niż sama epoka procesów o czary; do dziś zresztą tę nazwę kojarzą nawet osoby, które nigdy nie interesowały się historią. Motyw ten przewija się również w pracach setek intelektualistów, pisarzy i poetów doby oświecenia oraz romantyzmu – przedstawicieli pierwszych pokoleń Europejczyków, które dorastały i wychowywały się w krajach, gdzie po wielu wiekach prześladowania czarownic i czarowników (niekiedy przyjmujących formę prawdziwych polowań) czary zostały *de facto* zdekryminalizowane. Wkraczająca w nowoczesność Europa musiała mentalnie przepracować rzeczywistość, będącą często jedynie wspomnieniem dawnych czasów ciemnoty. Najprostszym sposobem na odcięcie się od przeszłości było jej wyszydzenie, obrócenie w żart i przewartościowanie – dotychczasowe wyobrażenie na temat funkcjonowania świata nagle całkowicie zmieniło swój sens. Czarownice i czarownicy, wrogowie ludzkości, którzy odwrócili się od Boga i nieustannie spiskowali, aby szkodzić swojemu otoczeniu, w oczach nowych pokoleń intelektualistów nigdy nie dopuścili się niczego złego i zostali niewinnymi ofiarami. Niedawnych oskarżycieli i sędziów, w epoce procesów o czary postrzeganych jako stojących między zastępami czarownic i czarowników a prawowitym, chrześcijańskim światem, zredukowano do roli fanatyków, ludzi pozbawionych jakiejkolwiek wiedzy i bezmyślnych katów³.

W takim fermentie intelektualnym wychowywał się, dorastał oraz tworzył jeden z najwybitniejszych poetów i pisarzy niemieckich w historii – Johann Wolfgang Goethe. Jego największym dziełem był, tworzony z przerwami przez ponad pół wieku, dramat *Faust* (pierwsza część, na której skupi się nasza uwaga, ukazała się w 1808 roku, druga – w roku 1833, już po śmierci autora). Główny bohater utworu – Johann Georg Faust jest postacią historyczną, znanym niemieckim alchemikiem, astrologiem i magikiem, żyjącym na przełomie XV i XVI wieku. Już za życia opowiadano o nim barwne legendy, m.in. o paraniu się przezeń czarną magią i pakcie zawartym z diabłem⁴. Ustalenie jednej wersji jego biografii graniczy dziś z cudem. „Joachim Camerarius, przyjaciel Melanchtona, w *Epistolae familiares* (Frankfurt am Rein, 1583-1595) napisał: »Faust jest lekarzem jak Paracelsus, astrologiem jak Nostradamus, mistykiem jak Tauler, magiem jak Orfeusz, matematykiem jak Pitagoras, lingwistą jak Reuchlin, znawcą kobiet jak Boccaccio i znawcą ludzi jak Marcin Luter«. Cóż za idolatria!...”⁵.

Faust pozostaje więc głównie postacią z kanonu literackiego, kształtującą zbiorową wyobraźnię Zachodu⁶. W naszym artykule przyjrzymy się jednej ze scen dramatu Goethego,

Nocy Walpurgii, w czasie której diabeł Mefistofeles zabiera Fausta na sabat czarownic. Na jej przykładzie pokażemy, jakie elementy dawnych europejskich wyobrażeń na temat sabatów przeniknęły do utworu Goethego, zinterpretujemy ją w kontekście całego dramatu oraz krótko przedstawimy późniejsze, wybrane nawiązania do historii Fausta i funkcjonowanie w nich interesującego nas fragmentu.

NOC. PRACOWNIA

Jak już wspomnieliśmy, przedmiotem dzieła są losy tytułowego doktora Fausta. Rozgoryczony, nocą wygłasza w swojej pracowni monolog, w którym narzeka na niepełność własnej wiedzy, ograniczenia ludzkiego umysłu, znikome profity materialne płynące z wielu lat poświęconych na ślęczenie nad księgami oraz bliską zeru satysfakcję z nauczania:

Te moje uniwersytety!
Nad filozofią i nad prawem,
Nad medycyną i, niestety!
Nad teologią w pocie krwawym
Ileż to ja się naślęczałem,
Nieszczęsny głupiec! z zyskiem jakże małym!
Magistrem jestem, ba! doktorem [...]
A co ja wiem? to, że nic nie wiem! [...]
Nie straszny mi diabeł, piekielne otchłanie –
Lecz radość prysła [...]
I psu obrzydłoby takie życie!
Dlatego magią zająłem się skrycie [...]

Paranie się czarami ma odkryć przed Faustem obszary wiedzy dotąd tajemnej, pomóc mu przeniknąć największe tajemnice świata. Na nic się to jednak zdaje – przywołany przezeń duch nie jest skłonny do współpracy, co staje się impulsem do podjęcia przez Fausta próby samobójczej. Ostatecznie powstrzymuje go bicie dzwonów wzywających na rezurekcję; niemniej odstępienie od zamiaru odebrania sobie życia ma podłoże raczej sentymentalne, związane ze wspomnieniami z dzieciństwa, nie wiąże się z nagłym nawrotem bojaźni Bożej czy lęku przed piekłem. Tego bowiem Faust nie odczuwa wcale. Niedługo po tych wydarzeniach wybiera się na spacer, z którego wraca w towarzystwie zbłąkanego, czarnego pudła. Przygarnięty pies szybko przeistacza się w diabła imieniem Mefistofeles, z którym zgorzkniały uczony zawiera dość osobliwy pakt – jako że Faustowi jest doskonale obojętne, jaki los czeka go po śmierci, Mefistofeles ma pozostawać do jego usług tak długo, dopóki uczony nie wypowie słów: „Trwaj,

piękna chwilo, nie przemijaj!”⁸. Kiedy to się stanie, sygnatariusze umowy (mimo jej nadnaturalnego charakteru spisanej na pergaminie i podpisanej krwią) zamienią się miejscami i to Faust, już w piekle, będzie na usługach diabła. Choć mogłoby się wydawać, że mężczyzna jest tak znękaný latami wyrzeczeń i niespełnionych ambicji, że byłby w stanie przehandlować wieczność za moment doskonałego, niczym niezmaconego szczęścia, sens paktu jest o wiele bardziej złożony (i zarazem złowrogi) – otóż jeśli Faust będzie chciał zatrzymać czas, będzie to równoznaczne z tym, że przestanie on dążyć ku wyższym celom, a tym samym utraci fundament własnej tożsamości. „Widoki na tę chwilę pełni zawierają tyleż powabu co grozy. Faust obawia się jej w takiej mierze, w jakiej jej pragnie. [...] Jednak natura tego zdesperowanego tytana jest tak pełna sprzeczności, tak paradoksalne jest jego wewnętrzne usposobienie, że właśnie tę niemożliwość czyni on warunkiem swojej umowy z Mefistofešem”⁹.

W związku z tymi ustaleniami Mefistofeles zajmuje się dostarczaniem Faustowi wszelkich możliwych życiowych rozkoszy, zanim jednak pogrąży go w wirze przyziemnych żądz, obaj odwiedzają pewną wiedźmę, by odjąć wiekowemu już uczonemu nieco lat i przywrócić tym samym siły vitalne. Ona sama przedstawiona jest dość stereotypowo: jako stara, wulgarna kobieta, potrafiąca uwarzyć eliksir wiecznej młodości (obowiązkowo w dymiącym kotle); najważniejsze w tej scenie jest jednak to, że w pierwszej chwili nie rozpoznaje ona w Mefistofelesie księcia piekieł. Ten, po krótkim wybuchu złości, udziela jej stosownych wyjaśnień:

Cały świat liznął dziś kultury,
Na diabła też, jak widać, padło;
Gdzież teraz ogon, rogi i pazury!
Co komu jakieś nordyckie widziadło?
Pozbyć się niepodobna – lecz w publicznej sferze
Mogłoby szkodzić mi kopytko.
Cóż, jak niejeden młody, mówiąc szczerze,
Pomagam sobie sztuczną łydka¹⁰.

Dobrze widać tu echa początków nowoczesności i prób oświeceniowego, racjonalnego odczarowywania świata¹¹, do którego nie przystają średniowieczne wyobrażenia. Warto przy tym nadmienić, że nowoczesność w *Fauście* ma także wymiar pędu i pośpiechu – nie tylko Faust chce wiedzieć więcej i szybciej, lecz także Mefistofeles bierze sobie za punkt honoru dostarczanie Faustowi coraz większej liczby coraz mocniejszych wrażeń¹². Noc Walpurgii, ze swoją intensywnością doznań i mnogością postaci, jest doskonałym przykładem tej tendencji.

Młody Faust, wspierany diabelskimi sztuczkami swojego towarzysza, nie ma problemu z uwiedzeniem dziewczęcia, w którym zakochał się od pierwszego wejrzenia – niewinnej

Małgorzaty. Gdy ich związek wychodzi na jaw, Faust zabija brata swojej kochanki w pojedynku, a ją samą porzuca. Następnie Mefistofeles zabiera Fausta na odbywającą się właśnie noc Walpurgii – najważniejszą noc w roku dla czarownic, wiedźm i wszelkich sił nieczystych.

CIEMNOŚCI NOCY

Faust i Mefistofeles przybywają na sabat, gdy zapadają ciemności, z oddali obserwując czarownice pędzące na szczyt w górach Harzu. To nie przypadek. Do potajemnych spotkań czarownic zawsze miało dochodzić pod osłoną nocy. Za dnia mogły spotykać się na polach, mijać na drogach czy we dwie lub trzy udać do kościoła, aby w trakcie mszy świętej wykraść hostię. Były to wszystko jednak działania i interakcje, które często wynikały po prostu z ich naturalnego funkcjonowania w społeczeństwie i (niekiedy) chęci zamaskowania przed światem faktu bycia czarownicami. Do ich prawdziwych i poważnych spotkań zawsze dochodziło w nocy, w ustronnym miejscu (przykładowo we wczesnonowożytnej Polsce takim miejscem bywała Łysa Góra), gdzie mogły się zlatywać z najdalszych zakątków świata, by wspólnie ucztować, oddawać hołd diabłu oraz knuć przeciwko ludzkości. Czas nocy jako ich szczególnie aktywności miał dwojaki sens – bardziej oczywisty, racjonalny oraz kulturowy. Z punktu widzenia logiki, skoro sabaty czarownic w okresie wczesnej nowożytności uważano za fakt, to musiały się odbywać pod osłoną nocy, ciemność, kryła bowiem odrażające wydarzenia, do których miało wówczas dochodzić. Noc to także czas, gdy wszyscy byli pogrążeni we śnie, więc współniczka Szatana mogła wymknąć się z domu, polecieć na sabat i wrócić, nim pozostali domownicy (lub szerzej – sąsiedzi) zdążyliby spostrzec jej nieobecność¹³. Mimo całej swojej przebiegłości oraz wsparcia udzielanego przez Diabła, czarownice nie mogły przecież liczyć na to, że w czasie ich pobytu na sabacie na pewno nikt się nie zbudzi – na taki wypadek miały zostawiać w łóżkach swoje kopie lub wręcz własne ciała, na sabat udając się wyłącznie w formie duchowej¹⁴.

Kulturowy sens nocy jako pory, kiedy organizowano sabaty, jest znacznie bardziej skomplikowany i stanowi wypadkową różnorodnych elementów, które złożyły się w Europie przełomu średniowiecza i czasów nowożytnych na obraz czarownicy. Jednym z jego podstawowych prototypów była wywodząca się z mitologii grecko-rzymskiej córka nocy – Hekate, która już w starożytności uchodziła za patronkę wiedźm¹⁵. Mniej lub bardziej oczywistych inspiracji dla powiązania aktywności czarownic z nocą było jednak więcej. Jednoznacznie utożsamiano z nimi w okresie nowożytnym także wywodzącą się z folkloru judaistycznego Lilith, pierwszą żonę Adama, w późniejszej tradycji żydowskiej przekształconą w nocnego demona, na którego ataki narażony może być każdy śpiący samotnie człowiek¹⁶. Przede wszystkim jednak z nocą związana była postać bogini Artemidy, której myśliwskie orszaki zainspirowały późniejszą wizję „ciągnącej na sabat wiedźm chmary”, tak barwnie odmalowanej przez Goethego w *Fauście*¹⁷.

Noc jako pora aktywności czarownic, czarowników oraz złych mocy miała także wymiar bardziej subtelny, kultura europejska tamtego czasu generalnie łączyła bowiem ten czas ze złem i grzechem. Czarownice i czarownicy dopuszczali się odstępstwa od wiary w Boga, stając się z punktu widzenia Kościoła heretykami – ci zaś byli powszechnie utożsamiani właśnie z nocą poprzez symboliczne powiązanie panującej wówczas ciemności z mrokiem duchowym oraz ciemnotą umysłu, w której mieli być pogrążeni¹⁸. Jak w jednej ze swoich prac pisał Stanisław Bylina: „Znany motyw polemik antyheretyckich łączył mrok duchowy człowieka grzeszącego i błędzącego z ciemnotą jego umysłu – w herezji widziano bowiem często przejaw braku prawdziwej wiedzy religijnej. Łączył go również chętnie z mrokiem natury: adepti sekt chętnie zbierają się w nocy, porze przestępców i złego ducha, zbierając się wówczas na swych tajnych spotkaniach i obrzędach”¹⁹. Podobieństwo między sekretnym, pełnym nienaturalnych wydarzeń sabatem czarownic a nocnymi spotkaniami heretyków widoczne jest już na pierwszy rzut oka.

STARSI PANOWIE CZEMU TAK NA STRONIE?²⁰

W skali Europy kobiety zdecydowanie dominowały w gronie oskarżonych o uprawianie czarów. Choć w niektórych miejscach na jej peryferiach²¹ mężczyźni stanowili równie liczną lub niekiedy nawet liczniejszą grupę oskarżonych (np. na terenie dzisiejszej Finlandii)²², to w skali całego kontynentu przewaga domniemyanych czarownic nad czarownikami była widoczna i nawet wprost artykułowana w niektórych traktatach demonologicznych²³. Przyczyny takiego stanu rzeczy można upatrywać w samych podstawach tradycji judeochrześcijańskiej – w końcu tematem przewodnim biblijnej *Księgi Rodzaju* jest wątek Ewy, która dała się skusić diabłu, następnie zaś namówiła do grzechu swojego męża. Motyw ten od najdawniejszych czasów eksplorowali myśliciele chrześcijańscy, m.in. Ojcowie Kościoła. Historyk Robert Thurston zwraca uwagę, że nie zawsze i w nie każdej epoce musiało skutkować to skrajnie negatywnym postrzeganiem kobiet przez kulturę europejską. W wiekach bezpośrednio poprzedzających polowania na czarownice pozycja kobiet była stosunkowo wysoka; chwalono je za to, że choć „córką Ewy”, nierzadko były pobożniejsze od mężczyzn, czyli – bliższe Bogu²⁴. Nie zmienia to jednak faktu, że w ówczesnej dychotomicznej, skupionej na opozycjach kulturze, kobiety umieszczane były po tej gorszej, diabelskiej stronie:

[...] wszystkie pojęcia układane były w pary przeciwieństw, gdzie po jednej stronie znajdowały się na przykład kobiety, diabeł, chaos i niepokromiona natura, a po drugiej mężczyźni, wiara chrześcijańska itd. Między tymi przeciwstawnymi jakościami nie było już miejsca na nic trzeciego. [...] Kobiety umieszczano w tej samej kolumnie, gdzie znajdował się diabeł i inne

pojęcia wątpliwe i niebezpieczne. Podział ten niekoniecznie jednak był złośliwym poniżaniem kobiet, gdyż zgodnie ze światopoglądem tego okresu wszystko było pojmowane jako jeden z członów pary przeciwieństw²⁵.

Takie rozumienie kobiet i mężczyzn / kobiecości i męskości sprawiło, że w chwili, gdy nadeszły odpowiednie warunki, europejskiej kulturze łatwiej było utożsamić z czarami stojącą w opozycji do mężczyzny i religii kobietę niż mężczyzn czy ludzkość jako taką. Podział ten, powtórzmy, nie wykluczał powiązania mężczyzny z czarami i diabłem – było to po prostu mniej prawdopodobne, gdyż panowało powszechne przekonanie, że mężczyzna jest rozsądniejszy i mniej skłonny do ulegania podszeptom diabła.

Na sabacie, na którym zjawiają się Mefistofeles i Faust, mężczyźni są obecni, nie są to jednak czarownice (ten w dramacie Goethego jest tylko jeden – Faust). Wśród czarownic, chociaż nieco na uboczu, stoi trzech mężczyzn: Generał, Minister i Parweniusz. Co więc tam robią? W okresie nowożytnym uważano, że poza domniemanymi służkami i sługami diabła na sabatach byli obecni też zwykli ludzie, którzy nierzadko trafili tam wbrew własnej woli, choćby w wyniku rzuconych na nich czarów. Mieli stanowić rozrywkę dla czarownic i czarowników, na przykład przygrywając im do tańca na najbardziej fantazyjnych przedmiotach – wszelkiego rodzaju bronach, szpilkach od pończoch, guzikach czy sierpach²⁶. Niemal bez wyjątku byli to mężczyźni, co potwierdza sposób myślenia o nich jako o roztrośniejszych i inteligentniejszych. Jeśli nie zostali po prostu porwani, lecz wcześniej pomieszczano im w głowach przy pomocy czarów, później ich wspomnienia z sabatu były mgliste lub w ogóle niczego nie pamiętali²⁷. W przypadku postawienia przed sądem była to bardzo wygodna linia obrony, ponieważ w dużym stopniu redukowało ryzyko skazania²⁸. Wbrew popularnej opinii (głoszonej już w XVII wieku²⁹) sędziowie nie działali na ślepo i nie byli żądnymi krwi potworami, więc proces o uprawianie czarów nie musiał kończyć się śmiercią osoby oskarżonej³⁰. Jedną z przesłanek, które mogły, aczkolwiek nie musiały prowadzić do uniewinnienia, było wykazanie, że przestępstwa (realnego lub rzekomego) nie popełniło się z własnej woli, ale działało się pod przymusem. Zniewolenie przy pomocy czarów było doskonałym usprawiedliwieniem, gdyż człowiek nie był wtedy świadomy tego, co robił³¹. W taki sposób na sabat mieli trafiać parobkowie lub czeladnicy, a niekiedy mężowie oskarżonych o czary kobiet, bardzo często rekrutujący się z najbiedniejszych warstw ówczesnego społeczeństwa. Generał, Minister i Parweniusz, których spotykają Faust i Mefistofeles, zdecydowanie odróżniają się od typowych grajków na sabatach, ale w końcu Noc Walpurgii ma być najważniejszą dla niemieckich czarownic nocą roku³² i „orderową galą”, jak mówi diabeł, więc i obecni na niej „goście” powinni być wyjątkowi!

W literaturoznawczej interpretacji dramatu Generał, Minister i Parweniusz „to rozbitkowie, którym się nie powiodło i którzy utracili wszelkie znaczenie. [...] Generał i Minister to typowi przedstawiciele ancien regime’u, wzbogacony Parweniusz to zjawisko typowe dla wszystkich przewrotów [chodzi o Rewolucję Francuską – M.N.]”³³. Niemniej Krzysztof Lipiński zauważa, powołując się na Praetoriusa, że obecność na sabacie przedstawicieli wyższych sfer (szlachty, władców, uczonych, polityków itd.) nie było niczym zaskakującym, wręcz przeciwnie³⁴.

Przebieg Nocy Walpurgi w *Fauście* rozpoczyna się od drogi tytułowego bohatera i Mefistofelesa na miejsce – w mroku wspinają się na szczyt góry, podążając za błędnym ognikiem, który porusza się zygzakiem (co można odczytywać jako metaforę ludzkiego błędzenia w labiryncie grzechu). Po drodze mijają m.in. Mammona, który w swojej kuźni zajmuje się biciem monet (to z kolei wyraźne nawiązanie do *Raju utraconego* Johna Milтона). Zbocze góry odmalowane jest w estetyce zapowiadającej nurt czarnego romantyzmu – w ciemności rozlega się charakterystyczne pohukiwanie pójdzki, sowy związanej z boginią Ateną, ale też uważanej w folklorze za zwiastun nadchodzącej śmierci, po ziemi pełzną żmije, wszędzie pełno jest myszy³⁵, a między drzewami widać błyski ognisk.

Tłumnie przybyłe czarownice są w stanie swoimi krzykami przebić się przez szum silnego wiatru; jedne przylatują na miotłach, inne na świniach. Wszystkie jawnie podkreślają swoje związki z diabłem: „Bo zawsze kiedy sprawa ze Złym,/ Baba, wiadomo, wiedzie prym”³⁶. W całej tej kakofonii brakuje jednak szatana we własnej osobie – Mefistofeles, zamiast odgrywać rolę gospodarza, trzyma się zdecydowanie na uboczu i głównie koncentruje na tym, by Faust nie zgubił się w tłumie.

Należy tu podkreślić, że Goethe napisał także nieco inną wersję Nocy Walpurgii niż ta, która ostatecznie znalazła się w dramacie. Albrecht Schöne zwraca szczególną uwagę na moment, w którym Faust, zamiast wytrwale się wspinać, łatwo daje się namówić Mefistofelesowi, by zbliżyć się do grona mniej czy bardziej zacnych starszych panów, którym już się przyglądaliśmy. W logice akcji jest to mało prawdopodobne – w końcu mamy do czynienia z kimś, kto sam zainteresował się magią, by zyskać tym samym wiedzę i umiejętności niedostępne zwykłym śmiertelnikom. Wygląda więc na to, że brakuje tu jakiegoś fragmentu tekstu, dotyczącego tego, co działo się na samym szczycie³⁷. Nietrudno się domyślić, że odbywał się tam sabat z prawdziwego zdarzenia, obejmujący m.in. składanie hołdu Szatanowi (przez całowanie go w pośladki), wygłoszone przez niego kazanie, a także tańce i orgię. Goethe przypuszczalnie usunął te fragmenty z ostatecznej redakcji dramatu ze względu na możliwe zgorszenie wśród ówczesnej publiki, trzymał je jednak w czystopisie wśród innych paralipomenów do dramatu³⁸. Aby nie pozostawiać czytelnika w niepewności co do stylu tych zapisów, przytoczmy kilka wersów z szatańskiego kazania, parodiującego Kazanie na Górze:

Szatan (zwrócony na lewo)
Was ciągnie ku rzeczom
Dwóm urokliwym:
To złoto błyszczące
I chwost połyskliwy.
Raduje was złoto,
Gdy blaskiem się mieni,
Lecz bardziej niż złoto
Chwost każda z was ceni³⁹.

W wydrukowanej Nocy Walpurgii Goethe nie jest tak bezpośredni – Faust i Mefistofeles oddają się tańcom, odpowiednio z młodą i starą wiedźmą, czemu towarzyszą wyraźne aluzje do jabłunki z dwoma dorodnymi jabłkami oraz drzewa z pokaźną dziuplą. Atmosfera seksualnego rozpasania jednak szybko się kończy, gdyż przed oczami Fausta pojawia się widmo porzuconej Małgorzaty. Mimo wysiłków Mefistofelesa, by go przekonać, że to tylko wytwór wyobraźni, Faust dostrzega swoistą upiorność nie tak dawnej kochanki oraz niepokojący, czerwony ślad na jej szyi – zapowiedź późniejszego stracenia dziewczyny za dzieciobójstwo – i przygnieciony wyrzutami sumienia, opuszcza sabat.

DIABEŁ W OPERZE

Noc Walpurgi – piekielna, a jednocześnie pełna perwersyjnego erotyzmu – pojawia się także w operowej inscenizacji *Fausta*, którą od 2019 roku można oglądać na deskach poznańskiego Teatru Wielkiego. Karolina Sofulak, reżyserując *Fausta* Charlesa Gounoda (libretto: Jules Carrier i Michael Carré; prapremiera – Paryż, 1859 rok), postawiła na uwspółcześnienie dzieła. Przykładowo, Małgorzata jest zwykłą dziewczyną, która pali papierosa na ulicy, odziana w czarną ramoneskę; Walenty, jej brat, jest członkiem grupy pseudokibiców charakteryzujących się upodobaniem do dresowych spodni, treningów na siłowni oraz pałek. Choć wizyta w górach Harzu zapowiada się jak wydarzenie nie z tego świata – zapadają ciemności rozdzierane szkarłatnym światłem, pojawiają się też kłęby dymu wzbudzające skojarzenia z ogniem piekielnym – wrażenie niesamowitości momentalnie ulatuje przez pojawienie się półnagich diabłów ze świty Mefistofelesa i wiedźm odzianych jedynie w pończochy i gorsety, trzymających w rękach sugestywne pejcze⁴⁰.

Takie odczytanie, choć może przyciągać współczesnego odbiorcę, ma też swoje wady – z wielkiego mitu osobowego kultury europejskiej ostała się jedynie dość banalna opowieść o niewinnej dziewczynie wykorzystanej przez starszego mężczyznę. Faust, choć odmłodzony dzięki Mefistofelesowi⁴¹, przeżywa bowiem coś, co jest nie tyle kryzysem egzystencjalnym

związanym z dotarciem do granic poznania, a kryzysem wieku średniego. W efekcie narrację tę można postrzegać nie jako podkreślenie uniwersalności i nieprzemijającej aktualności historii opisanej w dramacie, lecz zamknięcie jej w kontekście tego, co dzieje się w Polsce lat 20. XXI wieku. Jak pisze Dorota Kozińska:

„Feministyczny” *Faust* Sofulak, w którym bohater myśli tylko o seksie, Walenty i jego kompania ćwiczą na silce przed kolejną zadymą narodowców, a rozgrzeszona Małgorzata odchodzi w finale w towarzystwie transpłciowego Siebela – jest wystarczająco sztampowy i poprawny politycznie, żeby znaleźć pokaźne grono odbiorców, zwłaszcza wśród widzów szukających w operze publicystyki, a nie teatru muzycznego⁴².

Położenie nacisku na los Małgorzaty, cierpiącej nie tylko jako porzucona kochanka Fausta, lecz także jako ofiara patriarchalnych przekonań swojego otoczenia, sprawia, że rola Mefistofelesa traci na znaczeniu – po zaoferowaniu Faustowi wiecznej młodości i podpisaniu paktu jego działania ograniczają się do stręczenia bohaterowi Małgorzaty; metafizyczny wymiar diabła staje się czymś zarazem niewygodnym i wziętym w nawias. Ponownie zacytujmy Kozińską, która celnie uchwyciła istotę tego problemu: „Najbardziej zagubioną w tym pandemonium postacią jest Mefistofeles – mimo czarnych trampek jakby żywcem wyjęty z dziewiętnastowiecznej inscenizacji *Fausta* i przez to całkiem oderwany od reszty narracji”⁴³. Nie znaczy to jednak, że szatan jest zepchnięty na margines – dzięki librettu wciąż zaznacza on swoją obecność.

Mefistofeles, spotkawszy Walentego i jego towarzyszy, śpiewa pieśń o złotym cielcu, czemu w inscenizacji Sofulak towarzyszy deszcz banknotów spadający na słuchaczy z sufitu. Wprawny intertekstualnie odbiorca od razu wyłapie nawiązanie do *Mistrza i Małgorzaty* Michaiła Bułhakowa, jednej z najbardziej znanych powieści XX wieku, a przy tym utworu silnie dialogującego z *Faustem* Goethego. Jako że dzieło Bułhakowa wciąż jest czytane w szkołach średnich na poziomie rozszerzonym, warto poświęcić mu parę słów.

BAL U PROFESORA CZARNEJ MAGII

Akcja, poprzedzona mottem z dramatu Goethego⁴⁴, rozpoczyna się pewnego wiosennego wieczoru w latach 30. XX wieku, gdy na ulicach komunistycznej Moskwy pojawia się niejaki Woland, przedstawiający się jako profesor czarnej magii. Włącza się on do prowadzonej przez dwóch literatów dyskusji na temat istnienia Boga. Mężczyźni gorąco optują za tym, że ateizm jest jedynym logicznym i słusznym poglądem na rzeczywistość, Woland zaś – będący, jak nietrudno się domyślić, diabłem – ma odmienne zdanie na ten temat. Później okazuje się, że Woland zamierza wyprawić w Wielki Piątek bal, na którym jego towarzyszką i zarazem gospodynią całego wydarzenia będzie Małgorzata, nieszczęśliwie zakochana w pisarzu

zniszczonym przez ustrój totalitarny za napisanie powieści o Jezusie (do tego stopnia, iż aktualnie przebywa on w klinice psychiatrycznej). Wcześniej jednak szatan organizuje – zgodnie ze swoim emploi – seans czarnej magii w Teatrze Variétés, podczas którego m.in. konferansjer traci i odzyskuje głowę, publika zostaje obsypana tysiącami rubli, które zaraz po seansie stają się bezwartościowe i zmieniają się w etykiety z butelek wody mineralnej, a obecnym na widowni damom zaproponowana zostaje zmiana ubrań na modne suknie i dodatki prosto z Paryża. Kreacje te po występie znikają, co kończy się nieobyčajnymi scenami przed budynkiem teatru.

Rimski, jak to się mówi, nie wytrzymał nerwowo i [...] uciekł do swojego gabinetu. Siedział za biurkiem i patrzył czerwonymi oczyma na leżące przed nim magiczne czerwonce. Dyrektor finansowy miał już zupełną sieczkę w głowie [...] zrozumiał od razu, że na ulicy odbywa się jakaś awantura, jakiś skandal, jakaś chryja. Zrozumiał też, że ku najwyższemu jego niezadowoleniu to, co się teraz dzieje, pozostaje w najściślejszym związku z obrzydliwym występem czarnego maga i jego asystentów. [...] W silnym świetle jasnych ulicznych latarni zobaczył w dole na trotuarze damę w samej halce i fioletowych reformach. Co prawda dama miała jeszcze kapelusz na głowie i parasolkę w dłoni. Wokół owej nieopisanie zażenowanej damy, która na przemian to kuciała, to znów usiłowała dokąśś bieć, kłębił się i chichotał tłum⁴⁵.

W kobietach oszukanych przez diabolicznych pomagierów udających iluzjonistów trudno dopatrywać się czarownic, cała scena jednak ma już na tyle wyrazisty, karnawałowy i frywolny charakter, że można odczytywać ją jako preludium do dalszych wydarzeń. W dotychczasowym stanie badań postawiono bowiem tezę, że Korowiowi alias Fagot – należącego do świty Wolanda dawny dyrygent cerkiewnego chóru, razem z kotem Behemotem współodpowiedzialny za większość niewytłumaczalnych i przerażających z punktu widzenia mieszkańców Moskwy wydarzeń – to bułhakowski Faust służący diabłu po swej śmierci⁴⁶.

Wątki walpurgiczne są najbardziej widoczne właśnie w rozdziałach dotyczących balu. Małgorzata otrzymuje od jednego z członków świty Wolanda, Azazella, szczególnego rodzaju krem, który ją odmładza (choć może raczej należałoby powiedzieć, że zdejmując z niej ciężar trosk, jako że kobieta ma dopiero 30 lat) i jednocześnie umożliwia jej latanie na miotle. Małgorzata udaje się za miasto, nad rzekę, gdzie wśród ognisk uroczyscie przyjmują ją żaby, rusałki, wiedźmy i bliżej niezidentyfikowany koźlonogi osobnik, a następnie zostaje odeskortowana do miejsca pobytu Wolanda.

Nie przypomina on średniowiecznego diabła; wygląda raczej jak ktoś, kto wziął sobie do serca rady Mefistofelesa dotyczące nowoczesności. W powieści jest mężczyzną około czterdziestki, o jednym oku czarnym, a drugim zielonym, cierpiącym na ból w lewym kolanie.

„Moi doradcy utrzymują, że to reumatyzm [...] podejrzewam jednak, że [...] to pamiątka po pewnej czarującej wiedźmie, z którą zawarłem bliższą znajomość w roku tysiąc pięćset siedemdziesiątym pierwszym w Brockenhill, na Diabelskiej Katedrze”⁴⁷.

Odwolanie do sabatu w górach nie jest tu przypadkowe – Mefistofeles, kiedy przeciska się przez tłum na szczyt góry i szuka Fausta wzrokiem, toruje sobie drogę tymi słowy: „Precz! Precz, kanalio słodka, Woland idzie!”⁴⁸. Bal wydawany przez Wolanda niewiele ma w sobie z nieokiełznanej, nieomal pierwotnej atmosfery sabatu z dzieła Goethego.

Małgorzata, naga, z ciężkim medalionem na szyi, przedstawiającym pudła (nota bene to konkretne nawiązanie do *Fausta* pojawia się w powieści po raz drugi – Woland na Patriarszych Prudach ma łaskę z rączką w kształcie głowy pudła), przyjmuje tłumnie przybywających gości, z których każdy przykłęka i całuje jej kolano. Obowiązujący *dress code*: frak dla panów i nagość dla pań. Zaproszono prawdziwą plejadę znakomitości – władców, arystokratów, trucicieli, rajfurów, zdrajców – uwagę Małgorzaty przykuwa jednak Frieda, bardzo młoda, niespokojna kobieta. Udusiła ona w lesie własne dziecko, będące zresztą owocem gwałtu, chusteczką, ponieważ była zbyt biedna, by je wyżywić. Po balu Małgorzata poprosi Wolanda, by ten uwolnił Friedę od prześladowanej ją chusteczki, a ostatecznie sama udzieli jej przebaczenia.

Tymczasem jednak trwa bal. Sale przypominają las tropikalny, w basenach zamiast wody leją się szampan i koniak, wszędzie latają papugi i atłasowe motyle, białe niedźwiedzie grają na harmoniach, pawiany na fortepianach, a orkiestrą złożoną z najlepszych muzyków wszech czasów dyryguje Johann Strauss. Zamiast orgii mamy jednak morderstwo, którego ofiarą pada baron Meigel, szpieg i donosiciel. Chwilę później Woland i Małgorzata piją jego krew zmieniającą się w wino, co można odczytywać jako parodię ofiary Chrystusa. Szatanowi Bułhakowa nikt jednak nie składa hołdu – występuje on raczej jako kapłan, który ma do odegrania swoją rolę w misterium zbawienia. Symbolizuje cięń umożliwiający nastanie jasności.

Małgorzata zauważa, że Woland podczas balu wstrzymał bieg czasu („Świąteczną północ miło jest zatrzymać trochę dłużej”⁴⁹), co jest dalekim echem słów Fausta, pragnącego, by chwila szczęścia trwała wiecznie⁵⁰. Nie ma on wystarczającej mocy, by utrzymać ten stan rzeczy, może jednak zwrócić Małgorzacie ukochanego mężczyznę i uwolnić ich oboje od dręczących trosk, zapewniając co prawda nie zbawienie (które ostatecznie stało się udziałem Fausta i jego Małgorzaty), ale niczym niezmałowany spokój w zaświatach.

Mamy nadzieję, że przedstawiony tutaj zarys (na pewno niewyczerpujący) wędrówki motywu sabatu z historii wczesnonowożytnej Europy do dzieł literatury i kultury zachęci Czytelników do lektury arcydzieł, zgłębiania wiedzy na temat epok, w których one powstały,

oraz analizowania rozlicznych kontekstów, w jakich funkcjonowały dawniej i w jakich można czytać je dziś.

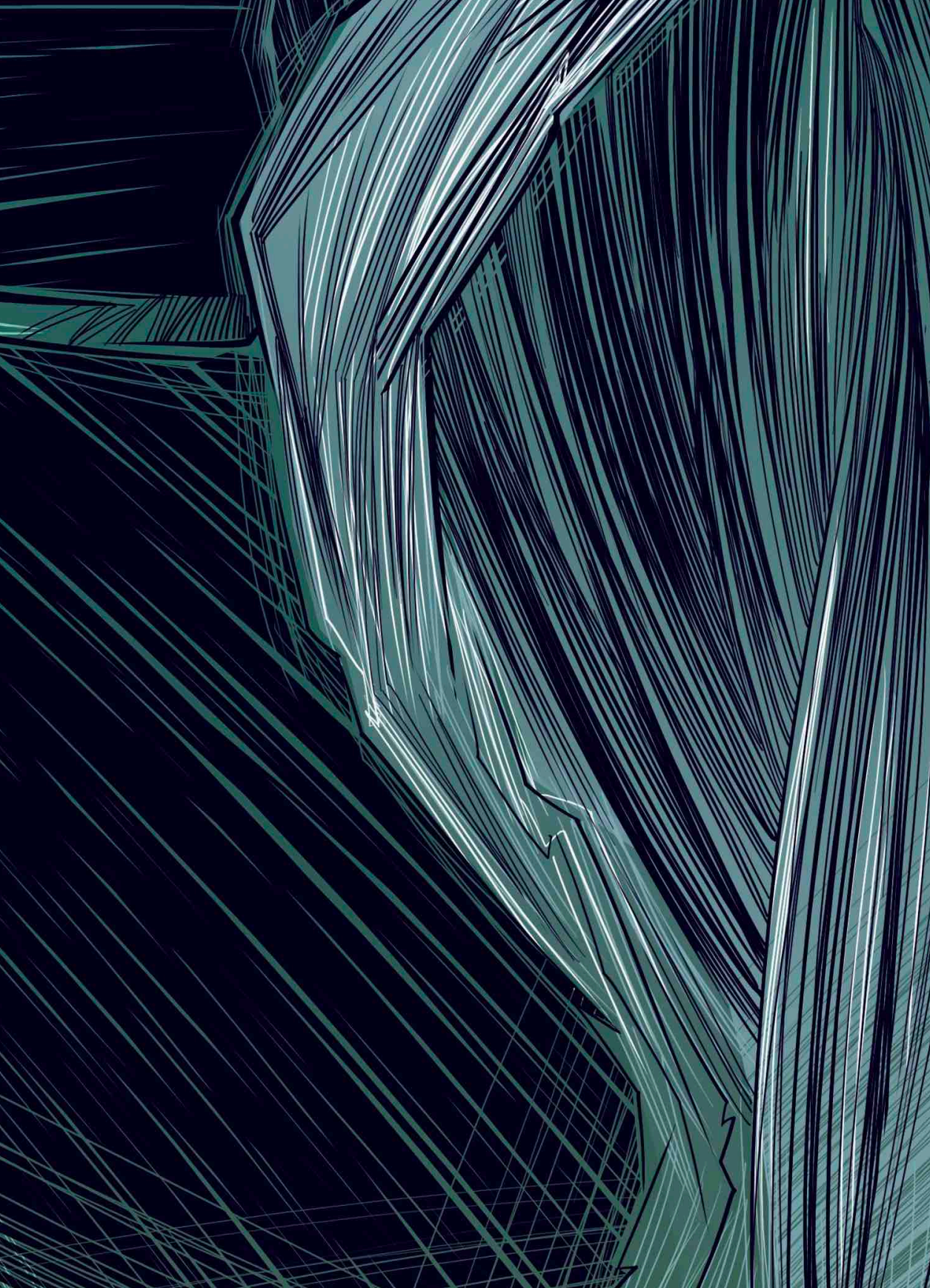
Bo tak naprawdę te wielkie dawne dzieła poetyckie [...] nie oddaliły się ku gwiazdzystemu firmamentowi sztuki, beczasowemu, zawieszonemu nad zmieniającym się światem. Ich przesłania pozostają przypisane do swojego czasu, podobnie jak nadawcy i adresaci każdego z nich. Jeśli docierają także do nas, to przecież jedynie dlatego, że mogą coś zdziałać również w naszej epoce – nie tylko mocą swojego piękna, które wciąż nas jeszcze oczarowuje, i mądrości, która nas oświeca, lecz także za sprawą zgrozy i smutku, które nadal są tak ugruntowane w naszym własnym świecie, jak niespełnione pozostają zawarte w owych przesłaniach nadzieje i żądania⁵¹.

PRZYPISY

- 1 Niniejsza praca powstała dzięki finansowaniu w ramach Stypendium START Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej oraz Narodowego Centrum Nauki (Projekt nr 2020/37/N/HS3/01033).
- 2 J.W. Goethe, *Faust*, przeł. A. Pomorski, Warszawa 1999, s. 174. Ten barwny opis z dzieła Goethego warto zestawzić z wieloma przedstawieniami czarownic zmierzających na sabat; na niektórych z nich pojawia się właśnie motyw lotów czarownicy na różnych zwierzętach, m.in. na świniaach. Wizualne wyobrażenia takich podróży z okresu nowożytnego zbiera w swojej pracy m.in. Ch. Zika, *The Appearance of Witchcraft. Print and Visual Culture in Sixteenth-Century Europe*, New York 2007, s. 113-138.
- 3 Patrz np.: J. Michelet, *Czarownica*, tł. M. Kaliska, Warszawa 1961 [pierwsze wydanie: Paryż 1862]; tekst Józefa Mickiewicza poświęcony czarom: Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie, rkp. 127; R. Berwiński, *Studia o guslach, czarach i upiorkach*, Warszawa 1984 [pierwsze wydanie: Poznań 1862].
- 4 Część badaczy z dużym zastrzeżeniem podchodzi do niektórych wątków w biografii Fausta, które znamy z XV i XVI wieku. Dobrym przykładem mogą być tutaj jego rzekome studia na Uniwersytecie Krakowskim. O ile Roman Bugaj przyjmował je za pewnik, o tyle Kurt Baschwitz stawiał je pod dużym znakiem zapytania, słusznie pytając, dlaczego w przypadku studiującego w podobnym czasie w Krakowie Mikołaja Kopernika jesteśmy w stanie powiedzieć nie tylko, u kogo pobierał wykłady, lecz także zrekonstruować jego otoczenie towarzyskie, podczas gdy o bytności Fausta w Krakowie nie wiemy nic pewnego. Patrz: R. Bugaj, *Nauki tajemne w dawnej Polsce*, Poznań 2022 [pierwsze wydanie: Wrocław 1976], s. 116-118; K. Baschwitz, *Czarownice. Dzieje procesów o czary*, Warszawa 1963, s. 30-32. Por. np. S. Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, New York 1999, s. 405. Ludowa popularność historii o pakcie Fausta z diablem przyczyniła się być może do tworzenia w trakcie procesów o czary (w różnych punktach Europy) opowieści o podobnych paktach z demonami. Por. np.: O. Di Simplicio, *Giandomenico Fei, the Only Male Witch. A Tuscan or an Italian Anomaly*, w: *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*, red. A. Rowlands, New York 2009, s. 125.
- 5 W. Szturc, *Życie i myśli doktora Georgiusa Fausta*, w: *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej*. T. 1, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 1999, s. 11.
- 6 Warto wspomnieć, że literacko temat Fausta był opracowywany już przed Goethem – wziął go na warsztat m.in. Christopher Marlowe w *Tragicznych dziejach doktora Fausta*; autora tego uważa się za prekursora i niejako rywala Szekspira (można czasem spotkać się z sensacyjną teorią, jakoby to Marlowe napisał dzieła mistrza ze Stratfordu).
- 7 J.W. Goethe, *Faust*, s. 21-22.
- 8 Tamże, s. 70.
- 9 K. Viëtor, *Faust*, przeł. T. Zatorski, „Kronos”, 2024, nr 3, s. 56.
- 10 J.W. Goethe, *Faust*, s. 107.
- 11 Czy skutecznego – to już zupełnie inna kwestia; zob. m.in. T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994; D. Kowalewska, *Magia i astrologia w literaturze polskiego oświecenia*, Toruń 2009.
- 12 Zob. M. Osten, „Lucyferowy pośpiech”, czyli Goethe odkrywa zalety powolności, przeł. M. Krysztofiak, Poznań 2005, s. 46-50.
- 13 Por. np.: R. Stafender, *The symbolic attributes of witches*, „Journal of the Anthropological Society of Oxford”, 1979, t. 10, s. 40.
- 14 Por. np.: S. Clark, *Thinking with Demons*, s. 191-192; M. Pilaszek, *Litewskie procesy czarownic w XVI-XVIII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 2002, t. 46, s. 27-28.
- 15 M. Toboła-Feliks, *Sabat czarownic jako figura demonizująca noc*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, 2021, t. 21, nr 1, s. 5.
- 16 Szabat 151b., patrz: <https://www.chabad.org/torah-texts/5443815/Talmud/Shabbat/Chapter-23/151b> [dostęp: 17.05.2026]. Por. np.: J. Klisz, *Nie-ludzka kondycja czarownicy: związki z naturą a zjawisko dehumanizacji*, „Sensus Historiae”, 2015, t. 21, z. 4., s. 108.
- 17 Warto zwrócić uwagę na pewne podobieństwo Artemidy do zaadaptowanej na Litwie jako prototyp czarownicy, jeżdżącej konno pięknej bogini Łaume. Patrz: M. Pilaszek, *Litewskie procesy czarownic...*, s. 13.

- 18 S. Bylina, *Wizerunek heretyka w Polsce późnośredniowiecznej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 1985, t. XXX, s. 15.
- 19 Tamże. Por.: M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV-XVIII*, Kraków 2008, s. 80-81.
- 20 J.W. Goethe, *Faust*.
- 21 Na temat koncepcji centrum i peryferi europejskiego polowania na czarownice patrz: *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, red. B. Ankarloo, G. Henningsen, Oxford 1990. Por. Np.: M. Bogucka, *The Centre and Periphery of Witchcraft*, „Acta Poloniae Historica” t. 75, 1997, s. 179-188; H.C.E. Midelfort, *Heartland of the Witchcraze: Central and Northern Europe*, „History Today” t. 31, nr 2, 1981, s. 27-31.
- 22 A. Heikkinen, T. Kervinen, *Finland: The Male Domination*, w: *Early Modern European Witchcraft*, red. B. Ankarloo, G. Henningsen, New York 1993, s. 319-322. Por.: M. Bogucka, *The Centre and Periphery of Witchcraft*, s. 186; R. Schulte, *Man as Witch. Male Witches in Central Europe*, New York 2009, s. 70; L. Apps, A. Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, Manchester 2003, s. 140.
- 23 Informacje o mężczyznach uprawiających czary znaleźć można w niemal wszystkich najpopularniejszych wczesnonowożytnych traktatach demonologicznych. Mężczyźni wzmiankowani są zarówno przez Heinricha Kramera w jego osławionym *Młocie na czarownice*, jak i w traktatach *Formicarius* Johanna Nidera czy *Discours des sorciers* Henri Bogueta. Por. np.: L. Apps, A. Gow, *Male Witches...*, s. 95-117; R. Schulte, *Man as Witch*, s. 92-159.
- 24 R. Thurston, *Polowania na czarownice*, s. 55-56.
- 25 Tamże s. 56. Por. np.: S. Clark, *Thinking with Demons*, s. 112.
- 26 Por. np.: J. Wijaczka, *Mężczyźni jako ofiary procesów o czary przed sądem łobżeńskim w drugiej połowie XVII wieku*, „Czasy Nowożytne”, 2004, t. 17, s. 24-25; J. Wijaczka, *Procesy o czary przed sądem soltyśkim Kowalewa (Pomorskiego) w XVII-XVIII wieku*, „Zapiski Historyczne” 2017, t. 82, z. 2, s. 294. Stuart Clark sugeruje, że muzyka grana na tych dziwnych instrumentach miała w wyobrażeniu niektórych intelektualistów, np. Heinricha Kramera, była parodiowaniem przez czarownice i czarowników oprawy świąt kościelnych; sabat według nich zamieniał się w pogański obrzęd na kształt np. rzymskich Saturnaliów. Patrz: S. Clark, *Thinking with Demons*, s. 23, 91.
- 27 Patrz np.: H. Wiśniewska, *Świat płci żeńskiej baroku zaklęty w słowach*, Lublin 2003; M. Knychaus, *Witches and witch-hunt in Kalisz region in XVI-XVIII century*, „Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture”, 2014, t. 3, s. 70.
- 28 Niekiedy prowadziło to nawet do sytuacji, gdy kryminalista, któremu groziła niechybnie kara śmierci, starał się ratować własną skórę kosztem bliskiej kobiety. Znany jest nam co najmniej jeden taki przypadek z terenów Rzeczypospolitej: w 1646 r. Mateusz Kraśnicki z wielkopolskiej wsi Sławoszewek, sądzony za podpalenie gospody, bronił się przed śmiercią na stosie (podpalacz, podobnie jak heretycy, czarownicy i czarownice, karani byli właśnie śmiercią na stosie; por.: J. Wijaczka, *Barbara Zdunk nie była czarownicą, tylko podpalaczką. Tajemnica procesu w Reszlu w 1811 roku*, w: J. Wijaczka, *Czarownicom żyć nie dopuścisz. Procesy o czary w Polsce w XVII-XVIII wieku*, Poznań 2022, s. 231-256), oświadczając, że nie zrobił tego z własnej woli, ale z podszeptu swojej żony – czarownicy. Nie uchroniło go to od śmierci, jednak w wyniku dalszego rozwoju procesu śmierć na stosie (za czary) poniosła także jego małżonka. Patrz: Biblioteka Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, rkp. 859, k. 266 nn.
- 29 Przykładem może być wydany w Poznaniu w 1639 r. traktat *Czarownica powołana, albo krótka nauka i przestroga ze strony czarownic*, którego anonimowy autor odmalowuje skrajnie patologiczny obraz świeckich sędziów, którzy cechować się mieli głupotą, ignorancją religijną i nieumiarkowaniem w spożywaniu alkoholu.
- 30 Skomplikowaną ścieżkę od pojawienia się podejrzenia o uprawianie czarów, po potencjalny wyrok skazujący opisał w rozdziale *Kręta droga na stos* w swojej książce Michael Ostling. Patrz: M. Ostling, *Między diabłem a hostią. Czary i czarownice w wyobrażeniach mieszkańców i mieszanek Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku*, Warszawa 2023, s. 104-143. Warto przeczytać również: M. Sawicki, *Stosowanie tortur w procesach o czary w Rzeczypospolitej Obojga Narodów od XVII do XVIII wieku. Przyczynek do badań nad polskim sądownictwem doby nowożytnej*, „Biuletyn Polskiej Misji Historycznej”, 2025, t. 20, s. 103-122; M.A. Cichy, *Procesy o czary w Lublinie w XV-XVIII w.*, „Rocznik Lubelski”, 2011, t. 37, s. 9-32; P. Kitowski, *Zarzut czarostwa jako kalumnia w praktyce sądowej mniejszego miasta pomorskiego w drugiej połowie XVII i XVIII wieku*, „Zapiski Historyczne”, 2016, t. 81, z. 3, s. 493-506.

- 31 Przykładem takiego zachowania może być sprawa Jana Poprawy z wielkopolskiego Słaboszewka. Oskarżony o podpalenie gospody, starał się wykazać swoją niewinność, oskarżając swoją żonę – iż jako czarownica opętała go swoimi podszeptami i zmusiła do popełnienia zbrodni, której w normalnych okolicznościach nigdy by się nie dopuścił. W swojej argumentacji Poprawa odwoływał się do utrwalonego w nowożytnej Europie przekonania o niższości intelektualnej i duchowej kobiet, a co za tym idzie – ich większej skłonności do zła i wchodzenia w kontakt z Szatanem. Patrz: Bibl. PTPN, rkp. 859, k. 266 nn. Por. np.: C. Opitz-Belakhal, *Witchcraft Studies from the Perspective of Women's and Gender History. A Report on Recent Research*, „Magic, Ritual, and Witchcraft” vol. 4, issue 1, 2009, s. 93; V.A. Kivelson, *Lethal Convictions. The Power of a Satanic Paradigm in Russian and European Witch Trials*, „Magic, Ritual, and Witchcraft”, t. 6, nr 1, s. 50; E. Gasser, *Witchcraft, Possession, and the Unmaking of Women and Men*, „Magic, Ritual, and Witchcraft”, t. 11, nr 2, s. 151.
- 32 Noc Walpurgii przewija się również, choć rzadko, jako jeden z motywów związanych z sabatami na ziemiach polskich. Jednym z takich przypadków może być historia Barbary z Radomia, sądzonej w 1616 r. przed sądem kaliskim. Patrz: B. Baranowski, *Najdawniejsze procesy o czary w Kaliszu*, Łódź 1951, s. 13-24; M. Knychaus, *Witches and witch-hunt in Kalisz*, s. 72.
- 33 K. Lipiński, *Bóg, Szatan, Człowiek. O „Fauście” J.W. Goethego. Próba interpretacji*, Rzeszów 1993, s. 103.
- 34 Zob. tamże.
- 35 Warto w tym miejscu wspomnieć, że w scenach rozgrywających się w pracowni Fausta, Mefisto nazywa się władcą szczurów.
- 36 J.W. Goethe, *Faust*, s. 175.
- 37 A. Schöne, *Sabat czarownic i kult Szatana w „Fauście” Goethego*, „Literatura na Świecie”, 1996, nr 5-6, s. 199.
- 38 Tamże, s. 210.
- 39 J.W. Goethe, *Paralipomena do „Fausta”*, przeł. T. Zatorski, „Kronos”, 2024, nr 3, s. 24–25.
- 40 Oczywiście wciąż można obejrzeć współczesne, acz bardziej tradycyjne realizacje – np. w spektaklu w reżyserii Denisa Polydadësa, wystawianym w operze w Lille, noc Walpurgii ma formę balu upiórów.
- 41 Należy w tym miejscu wyjaśnić, że w libretcie to właśnie Mefistofeles podaje Faustowi kielich z miksturą, którą w dramacie przyrządzała wiedźma. Co więcej, wcześniej w tym samym naczyniu znajdowała się trucizna, ponieważ Faust był o krok od popełnienia samobójstwa.
- 42 D. Kozińska, *Doktor Faust wśród Daleków*, „Teatr”, 2019, nr 2, <https://archiwum.teatr-pismo.pl/7233-doktor-faust-wsrod-dalekow/> [dostęp: 25.02.2026].
- 43 Tamże.
- 44 „...Więc kimże w końcu jesteś? – Jam częścią tej siły, która wiecznie zła pragnąc, wiecznie czyni dobro”, zob. M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, przeł. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 2011.
- 45 Tamże, s. 169.
- 46 E. Stenbock-Fermor, *Bulgakov's Master and Margarita and Goethe's Faust*, „The Slavic and East European Journal”, 1969, t. 13, nr 3, s. 312.
- 47 M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, s. 281-282.
- 48 J.W. Goethe, *Faust*, s. 177.
- 49 M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, s. 314.
- 50 E. Stenbock-Fermor, *Bulgakov's Master and Margarita*, s. 314.
- 51 A. Schöne, *Sabat czarownic*, s. 195-196.



Karolina Tomczyk-Kozioł

MASONSKIE RYTUAŁY INICJACYJNE NA GRAFIKACH J. M. BERNIGEROTHA – TAJEMNICA UJAWNIONA?



asoneria (inaczej: wolnomularstwo) to międzynarodowa organizacja o charakterze filozoficznym i społecznym, która za cel swego działania stawia sobie pracę intelektualną i materialną dla ludzkości. Realizacja tego zadania opiera się na permanentnym etycznym doskonaleniu się członków organizacji, na zewnątrz zaś – na szerzeniu zasad braterstwa, równości, miłosierdzia i filan-

tropii, poczucia godności ludzkiej i świadomości obowiązków społecznych¹. Masoneria stoi na gruncie poszanowania prawa i lojalności wobec państwa. Nie odrzuca prawd objawionych, kwestionuje jedynie totalny charakter poszczególnych religii, uznając je za równorzędne. Jednocześnie przekonania religijne swoich członków pozostawia w sferze ich osobistej wolności.

Od początków swojego istnienia wolnomularstwo postrzegane było jako stowarzyszenie tajne, funkcjonujące na arze sekretu i niedopowiedzeń. Nie jest to obraz zupełnie bezpodstawny – pojęcie tajemnicy w funkcjonowaniu masonerii rzeczywiście odgrywa kluczową rolę, ale rozmiar nieporozumień, kontrowersji czy fałszywych interpretacji tego terminu znacząco wpłynął na rozwój czarnej legendy organizacji.

Sekretne rytuały, stanowiące od zawsze podstawową część prac wolnomularskich, wzbudzały szczególne zainteresowanie zarówno wśród wrogów, jak i zwolenników sztuki

królewskiej (jak również nazywano masonerię). Można by zatem sądzić, że wydane w 1745 roku grafiki autorstwa Johanna Martina Bernigerotha (1713-1767), przedstawiające inicjacje do stopni ucznia i mistrza, ujawniły niejedną ściśle strzeżoną tajemnicę. Czy aby na pewno? Skoro bowiem już w XVIII w. sekrety ujrzały światło dzienne, to co w takim razie od wieków przyciąga do organizacji nowych adeptów? I dlaczego badacze wolnomularstwa nadal przekonują, że masona nie należy się bać?²

W niniejszym artykule miedzioryty J.M. Bernigerotha przeanalizowane zostaną pod kątem przedstawionych na nich zwyczajów i symboli masońskich. Będą one także przyczynkiem do rozważań nad znaczeniem rytuału w wolnomularstwie oraz nad istotą i zakresem tajemnicy w funkcjonowaniu tej organizacji.

Tradycja wolnomularska łączy początki masonerii z działalnością organizacji cechowych, skupiających średniowiecznych wędrownych muratorów i budowniczych gotyckich katedr. Ci wolnomularze (ang. *free masons*), stanowiący elitę wśród kamieniarzy, wyróżniali się ogromną wiedzą, która nie była spisywana, a przekazywana ustnie, przy użyciu systemu symboli i umownych znaków. Celem tych praktyk było zachowanie tajemnicy profesjonalnej i utrzymanie zawodowego monopolu. Jak trafnie określił to Tadeusz Cegielski, wiedzę, jaką dysponowali wolnomularze, ujawniają jedynie ich dzieła w postaci kościołów, wież, mostów i zamków³. Miejscem spotkań, dyskusji i wypoczynku budowniczych była loża – przybudówka do wnęki w murze. Z czasem nazwą tą zaczęto określać lokalną grupę wolnych mularzy, współcześnie zaś lożą określa się podstawową jednostką organizacyjną ruchu.

Brak źródeł historycznych nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, jak wyglądała stopniowa ewolucja ówczesnych cechów muratorów w loże nowego typu, zrzeszające ludzi wykształconych, angielską elitę: ziemian, oficerów, kupców, profesurę uniwersytecką, artystów, a także arystokrację, wnoszących do ruchu myślenie abstrakcyjne w miejsce praktycznego, budowlanego. Przyjmuje się, że wolnomularstwo spekulatywne (symboliczne, w odróżnieniu od wcześniejszego operatywnego, czyli zawodowego) wywodzi się od organizacji niemieckich i brytyjskich różokrzyżowców – zwolenników filozofii neoplatonńskiej, doktryny hermetycznej oraz alchemii⁴. Ta ostatnia, zwana też sztuką królewską (od niej to wolnomularstwo przejęło swoją oficjalną nazwę), tworzyła rozbudowany system religijny, filozoficzny i etyczny, który opierał się na przesłance buntu człowieka wobec przeznaczenia. Alchemik dążył do poznania najgłębszych tajemnic stworzenia, po to, by zapanować nad bytem. W procesie alchemicznym, zwanym transmutacją, dochodzić miało do przechodzenia niższych form bytu w wyższe. W sensie symbolicznym jej wyrazem była przemiana metali pospolitych w złoto, w języku wolnomularskim zaś – przejście od kamienia nieociosanego do kamienia regularnego (sześciennego), czego efektem były narodziny idealnego wolnomularza⁵. Alchemiczne symbole i alegorie uzupełniły i pogłębiły dotychczasową symbolikę mularską, stając się fundamentem

nowoczesnego wolnomularstwa spekulatywnego. Za jego formalny początek uznaje się rok 1717, w którym to 24 czerwca, w dniu św. Jana Chrzciciela, patrona średniowiecznych wolnych mularzy, w piwiarni „Pod Gęsią i Rusztem” trzy loże londyńskie i jedna z Westminsteru powołały do życia Wielką Lożę Londynu. Pięć lat później, w 1723 roku, pastor James Anderson opracował Konstytucję Wolnomularzy, stanowiącą deklarację ideową i statut organizacyjny obowiązujący wolnomularzy do dziś. Oprócz legendarnych dziejów wolnomularstwa zawierała ona także obowiązki wolnych mularzy oraz teksty pieśni lożowych wraz z nutami.

Zgodnie z Konstytucją, organizacja wolnomularska opiera się na lożach, które łączą się w większe wspólnoty, wyznające podobne zasady i działające na określonym terytorium, tworząc obediencję. Na jej czele stoi Wielka Loża lub Wielki Wschód, sprawując nadzór nad przestrzeganiem rytu oraz praw i obowiązków zapisanych w tym dokumencie. Pastor Anderson ustalił także podział braci na uczniów, czeladników i mistrzów⁶. Kandydat wstępujący do loży inicjowany jest na stopień ucznia, następnie zostaje podniesiony do stopnia czeladnika, a wreszcie do stopnia mistrza. Te trzy podstawowe stopnie wtajemniczenia, niezmiennie we wszystkich rytach i obrządkach, tworzą wspólnie lożę „symboliczną”, zwaną także „święto-jańską”, od św. Jana Chrzciciela, patrona średniowiecznych wolnych mularzy. Na czele loży stoi wybrany spośród innych mistrzów mistrz czcigodny. Oprócz posiedzeń obrzędowych, podczas których kandydaci inicjowani są do kolejnych stopni, bracia uczestniczą także w zebraniach lożowych, wygłaszają mowy, przygotowują wykłady i odczyty na konkretne tematy, często pamięć zmarłych wolnomularzy, dyskutują, kształtując w ten sposób postawę współczłonków. Na koniec bracia udają się do sali bankietowej, w której organizowane są przyjęcia zwane agapami.

Liczbę i strukturę stopni wtajemniczenia (poza wspomnianymi trzema podstawowymi), a także specyfikę symboli i prac wykonywanych w loży determinuje ryt wolnomularski. Rytuał natomiast jest szczegółowym wykonaniem tych zasad w praktyce, swoistym ceremoniałem, który określa na przykład, w jaki sposób powinni zachowywać się wolnomularze w lożach, jak mają się do siebie zwracać czy jak winien wyglądać ich strój.

Pierwsze krytyczne wypowiedzi na temat masonerii pojawiły się już na początku XVIII wieku. Po powstaniu Wielkiej Loży w Londynie i pojawieniu się na ulicach miasta charakterystycznie ubranych wolnomularzy, spieszących na uroczystości masońskie, liczba satyrycznych pamfletów na ich temat zaczęła rosnąć. Z czasem treść oskarżeń wobec organizacji stawała się poważniejsza. Ich autorami byli prawdopodobnie rozzarowani nią byli członkowie, którzy chwytały za pióro w celach demaskatorskich. Jednym z nich był Samuel Prichard, który w swoim najśłynniejszym dziele *Masonry dissected...*, wydanym w 1730 roku, ujawnił szczegóły wewnętrznej organizacji loży, w tym detale związane z rytuałem inicjacji. W niewielkiej objętościowo broszurze opublikował teksty katechizmów trzech stopni wtajemniczenia: uczniowskiego,

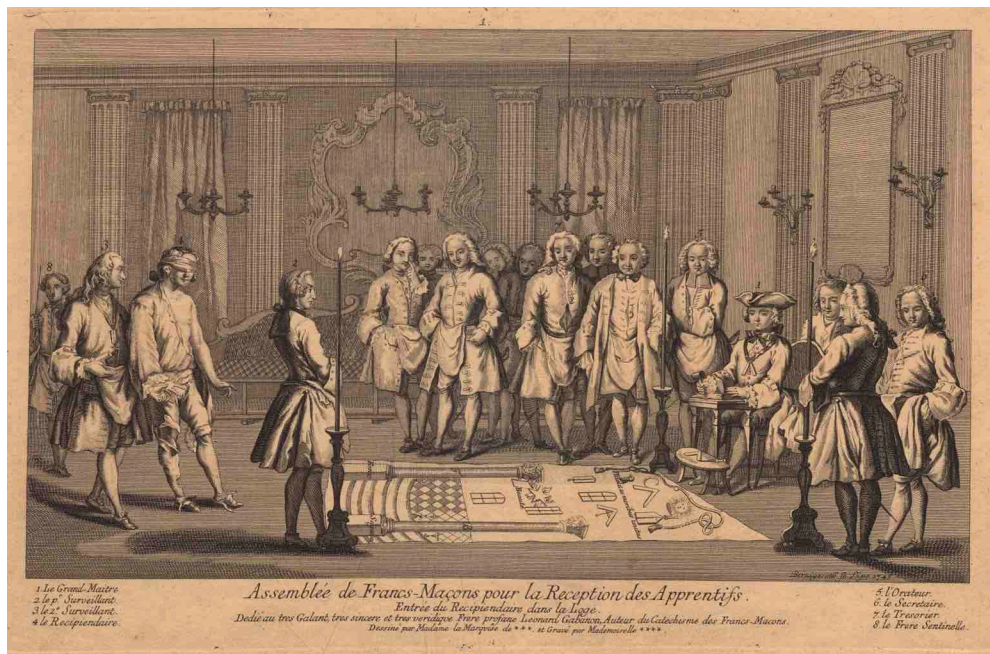
czeladniczego i mistrzowskiego. Publikacja ta wzbudziła w społeczeństwie angielskim tak duże zainteresowanie, że miała aż kilkanaście wydań i wkrótce została przetłumaczona na języki francuski i niemiecki, w związku z rozprzestrzenianiem się ruchu wolnomularskiego na kontynencie. Kilka lat później, już w Paryżu, ukazało się kolejne tzw. pismo zdradzieckie, autorstwa Louisa Travenola – francuskiego skrzypka, kompozytora i pamflicisty, kryjącego się pod pseudonimem Leonard Gabanon, zatytułowane *Cathéchisme des francs-maçons...*, w którym przedstawione zostały zasady, rytuały i fundamentalne wartości masonerii. Na ich podstawie powstało siedem rysunków przedstawiających inicjację do stopnia ucznia i mistrza, autorstwa niezidentyfikowanej Madame la Marquise de***. Rysunki te sygnowane były przez francuskiego sztycharza: Mademoiselle****. W 1745 roku zainspirowały one Johanna Martina Bernigerotha do ponownego ich wydania, jednak w dużo lepszej technicznie i artystycznie wersji. Seria siedmiu miedziorytów została opublikowana w Lipsku pod dwujęzycznym tytułem: *Les Coutumes Des Francs-Maçons Dans Leurs Assemblies, Principalement Pour La Reception Des Apprentifs Et Des Maitres, Tout Nouvellement Et Sincerement Decouvertes = Neu und aufrichtig entdeckte Gebräuche der Freymäurer bey ihren Versammlungen, besonders Bey Aufnahme ihrer Lehrlinge und Meister*.

Niewiele wiadomo o autorze grafik. Zawodu uczył się w warsztacie ojca, Martina, który to warsztat przejął po śmierci rodzica w 1733 roku. Grawerował w Lipsku, głównie portrety, ale także mapy i ryciny, publikowane również w wydawnictwach o tematyce masońskiej. Pod względem technicznym znacznie przewyższył ojca – w 1762 roku otrzymał tytuł nadwornego rytownika elektora saskiego⁷. Związki Bernigerotha z wolnomularstwem pozostają niejasne – choć jego nazwisko nie widnieje w spisie działającej od 1741 roku w Lipsku loży „Minerva zu den drei Palmen”⁸, to miedzioryty jego autorstwa można znaleźć w drukach wolnomularskich, zarówno tych o charakterze antymasońskim⁹, jak i w śpiewniku¹⁰ czy pełnym odniesień do braterstwa i humanitaryzmu niemieckim tłumaczeniu *Wyprawy Cyrusa Ksenofonta*¹¹. Trudno zatem jednoznacznie stwierdzić, czym kierował się Bernigeroth, wydając (wszak już po raz drugi!) „rytualne” grafiki – chęcią zysku, fascynacją tematem czy jednak krytycznym nastawieniem do organizacji.

Pośród siedmiu omawianych sztychów dwa przedstawiają inicjację ucznia, zaś pozostałe pięć obrazuje rytuał podniesienia do stopnia mistrza. Ceremonie te odbywają się w sali nieznanego pałacu, nie zaś w typowej świątyni¹² lożowej, co było charakterystyczne dla wczesnego wolnomularstwa francuskiego. Pierwszy miedzioryt, zatytułowany *Wejście kandydata do loży*, jest jednym z najpopularniejszych przedstawień rytualistyki masońskiej. Ilość symboli i detali w nim zawartych pozwala zrozumieć, jak skomplikowany i precyzyjny w swym przebiegu jest podstawowy rytuał wolnomularski, czyli inicjacja do bractwa.

Zanim kandydat wejdzie do świątyni, musi przejść przez izbę rozmyślań, w której dominuje kolor czarny, a na ścianach umieszczone są maksymy moralne i symbole alchemiczne (klepsydra, trupia czaszka i kogut). W pomieszczeniu znajduje się stół, na którym ustawione są pojemniki z siarką i solą. Obok stoi krzesło. Wstąpienie do wolnomularstwa oznacza symboliczną śmierć kandydata i ponowne jego narodziny do godniejszego i rozumniejszego życia, zaś izba rozmyślań to miejsce, w którym spisać on musi filozoficzny testament. Określa w nim swój stosunek do świata, własnego kraju i do siebie samego, a więc ideały, którymi będzie się kierował w nowym życiu. Przynależność do masonerii umożliwi mu najlepszą drogę do ich realizacji. Testament sporządzony w izbie rozmyślań jest zatem przepustką pozwalającą na wejście do świątyni. Znajdująca się na stole siarka symbolizuje energię i duszę natury – przypomina kandydatowi, że musi odwołać się do wewnętrznej siły duchowej¹³. W chwili, gdy wydobędzie z siebie żar płonącej siarki, a w procesie klarowania się osobowości utrwalone zostaną najwyższe wartości, kandydat stanie się solą ziemi – inspirującym przykładem dla innych, wnoszącym w otoczenie wartość, czystość i dobro. Klepsydra i trupia czaszka na ścianie nawiązują do śmierci i przemijania. Znajdujący się obok nich kogut przypomina jednak, że śmierć nie jest końcem bytu, a tylko zamknięciem jego materialnej fazy i otwarciem nowej, doskonalszej egzystencji. Kogut obwieszcza bowiem koniec nocy i narodziny dnia, budzi do życia, symbolizuje zmartwychwstanie. Na ścianie izby rozmyślań umieszczony jest także napis V.I.T.R.I.O.L., będący starą dewizą różokrzyżowców: *Visita Interiora Terrae, Rectificandoque, Invenies Occultum Lapidem* (Odwiedź wnętrze ziemi, przez oczyszczenie odnajdziesz kamień tajemnicy). To zaproszenie do pracy wolnomularskiej, do alchemii duchowej, do poznania siebie. Zanim kandydat opuści izbę rozmyślań, musi oddać bratu ekspertowi straszemu, urzędnikowi loży sprawującemu nad nim opiekę, metalowe przedmioty (pieniądze, dawniej – broń) jako znak wyzbycia się bogactw i zaszczytów. Wówczas jego oczy zostają przewiązane opaską, która zostanie zdjęta dopiero po dokonaniu inicjacji. W tej chwili symbolizuje ona świat ciemności, z którego kandydat pragnie się wydostać.

Widoczny na pierwszej rycinie wchodzący do świątyni adept wyróżnia się nietypowym wyglądem – oprócz opaski na oczach, zwracają uwagę jego bosa lewa stopa, obnażone prawe kolano i lewa pierś. Nieprzypadkowo: zgodnie z symboliką alchemiczną odsłonięte serce oznacza szczerłość i otwartość, obnażona prawa noga – pokorę, zaś bosa lewa stopa – szacunek, zatem cechy, które jako przyszły wolnomularz powinien w sobie rozwijać. W świątyni zgromadzeni są bracia i mistrz czcigodny, siedzący w kapeluszu i w szarfie na szyi, przy stoliku zwanym ołtarzem. W prawej ręce trzyma młotek, którego uderzenia rozpoczynają i kończą posiedzenia loży. Tron mistrza czcigodnego usytuowany jest na wschodzie świątyni, naprzeciw wejścia, które znajduje się po stronie zachodniej¹⁴. Bracia ubrani są w fartuszki, nawiązujące do tradycji budowlanej¹⁵. Na środku sali rozłożony został kobierzec, na którym



Ryc. 1. Zgromadzenie wolnomularzy dla przyjęcia ucznia. Wejście kandydata do loży.

widnieją symbole właściwe dla danego stopnia wtajemniczenia. Odwzorowuje on świątynię, jest zatem zorientowany na wschód. U dołu znajduje się siedem stopni schodów, oznaczających siedem sztuk wyzwolonych lub konieczność pokonania siedmiu przywar ludzkich. Wyżej widać czarno-białą mozaikę, symbolizującą zarówno różnorodność braci, którzy tworzą jedność w loży, jak i doczesne, materialne potrzeby, jakie pokonuje wolnomularz. Na uwagę zasługują dwie kolumny: północna Jakin z literą J na trzonie i południowa Boaz z literą B. Nawiązują one do starotestamentowej Świątyni Salomona, archetypu świątyni wolnomularskiej. Między nimi umieszczona została gwiazda płomienista, symbol boskiego światła, wiedzy i doskonałości. Ponad kolumnami dostrzec można przedstawienia narzędzi mularskich: pionu, poziomicy, węgielnicy i młotka. Z niewiadomych przyczyn na rycinie brakuje cyrkla – jednego z najważniejszych utensyliów masońskich, symbolizującego mądrość, potęgę tworzenia i kreatywność¹⁶. Obok znajduje się deska, na której średniowieczni budowniczowie sporządzali rysunki, nawiązująca do prac lożowych, powyżej zaś słońce i księżyc, symbole dnia i nocy, a także światła i mroku. Kobierzec wieńczy sznur jedności, na którym związane zostały węzły braterstwa. W trzech rogach kobierca: południowym, wschodnim i zachodnim,

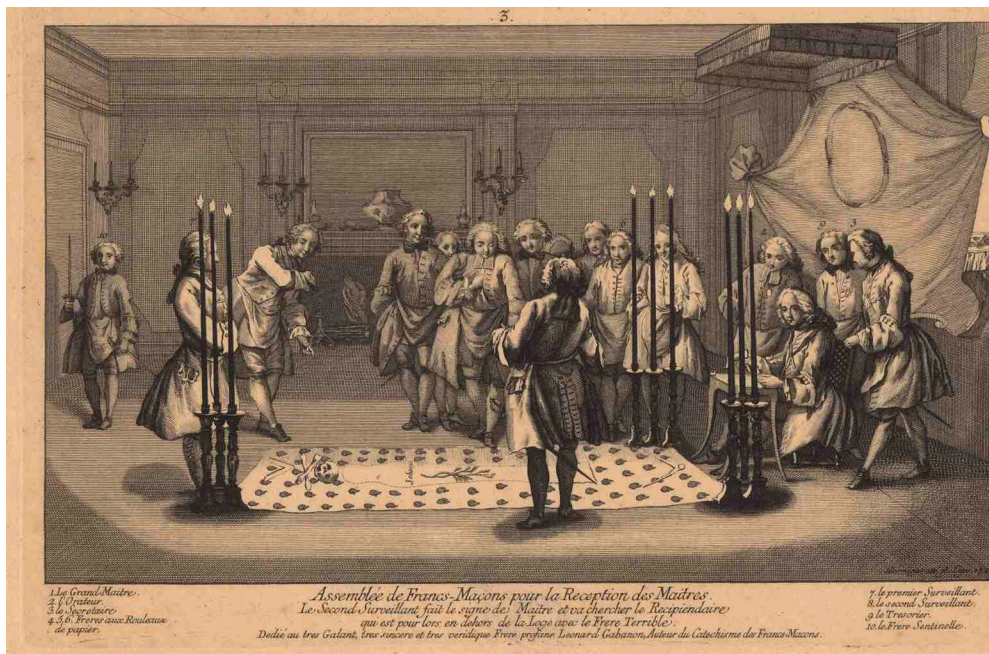


Ryc. 2. Zgromadzenie wolnomularzy dla przyjęcia ucznia. Trzymając rękę na Ewangelii kandydat składa przysięgę, że nie zdradzi tajemnicy wolnomularskiej

widoczne są lichterze z pojedynczymi świecami. To tzw. trzy małe światła, reprezentujące cnoty wolnomularskie: mądrość, piękno i siłę.

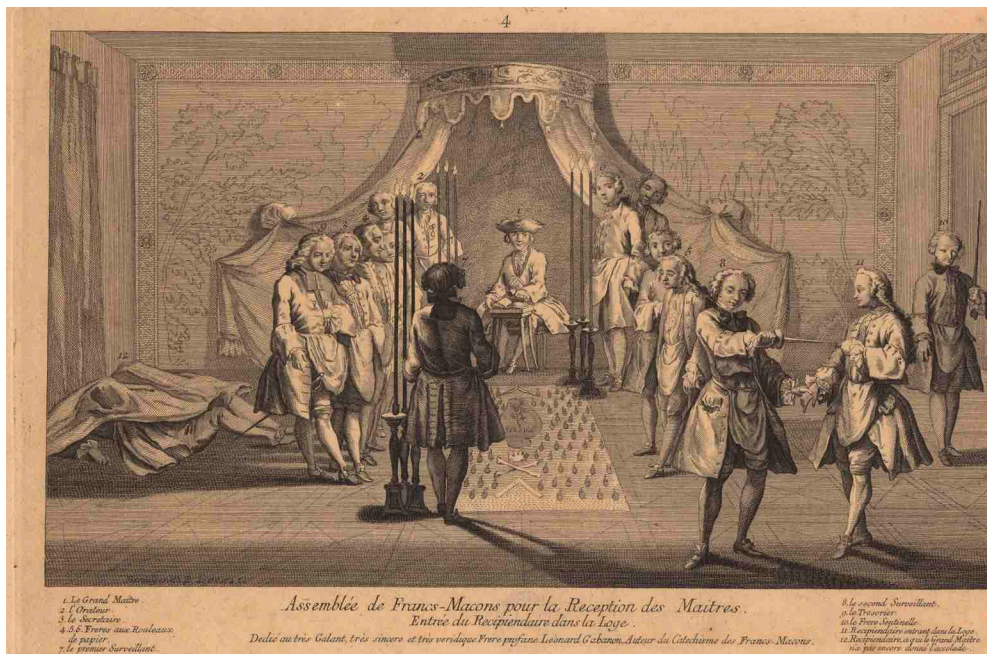
Na przedstawienie zasługują także pozostali uczestnicy tej ceremonii: bracia, pełniący w loży określone funkcje, oznaczeni i podpisani pod miedziorytami. Są to zatem dozorczy – pierwszy i drugi, opiekujący się odpowiednio: czeladnikami i uczniami (na rycinie drugi dozorca prowadzi kandydata). Po prawicy mistrza czcigodnego znajduje się mówca – urzędnik lożowy stojący na straży prawa wolnomularskiego i wygłaszający oracje podczas uroczystości lożowych. Po lewej stronie mistrza Bernigeroth umieścił sekretarza odpowiedzialnego za prace lożowe, natomiast w grupie braci, pod numerem siódmym, wyróżnił skarbnika, sprawującego pieczę na finansami. Przy wejściu do świątyni dostrzec można natomiast odźwiernego, odpowiedzialnego za bezpieczeństwo prac rytualnych.

Gdy kandydat, od momentu dopuszczenia do obrządku inicjacji zwany postulantom, przekracza próg świątyni, rozpoczyna się zasadnicza część rytuału – podróż. Właściwie wewnątrz loży postulant odbywa trzy symboliczne podróże, ale wraz z drogą z izby rozmyślań stanowią one podróż przez cztery żywioły: ziemię, powietrze, wodę i ogień. Pierwsza, do



Ryc. 3. Zgromadzenie wolnomularzy dla przyjęcia mistrza. Drugi dozorca czyni znak mistrza i udaje się po kandydata, który w towarzystwie brata strasznego oczekuje na zewnątrz loży.

bramy świątyni, stanowi najniższy, ziemski szczebel bytu i wiąże się z ciałem oraz materialną stroną życia. Druga podróż prowadzi przez powietrze, nawiązując do intelektu i filozofii. Trzecia jest próbą wody, skupia się na duszy i religii, natomiast czwarta, związana z ogniem, łączy się z duchem, inicjacją i Bogiem¹⁷. Po ich zakończeniu postulant wypija czarę goryczy (pierwsza kropla napoju jest przyjemna w smaku, ale ostatnia gorzka), a następnie, trzymając ostrze cyrkla na swoim sercu, składa przysięgę, że nie zdradzi tajemnicy wolnomularskiej. Ten moment ceremonii Bernigeroth przedstawił na drugim sztychu. Widoczny tam kandydat nie ma już opaski na oczach – udzielono mu światła i dawny profan odzyskał wzrok. Nowo inicjowany brat, już jako uczeń, otrzymuje fartuszek i białe rękawiczki, symbol czystości. Na koniec tej części obrządku poznaje także znaki i hasło rozpoznawcze swojego stopnia. Jego ubranie zostaje przywrócone do porządku, a zabrane wcześniej pieniądze i metalowe przedmioty zwrócone. Na rycinie uwieczniony został ponadto moment, w którym bracia, ciesząc się z zakończonej inicjacji, podnoszą szpady. Obrzęd zamyka przemówienie mistrza lub mówcy. Przedstawia ono uczniowi historię wolnomularstwa, przybliży jego idee oraz wyjaśnia znaczenie symboli widocznych na kobiercu.



Ryc. 4. Zgromadzenie wolnomularzy dla przyjęcia mistrza. Wejście kandydata do loży.

Inicjacja na stopień mistrza to podniesienie wolnomularza do poziomu pełni praw w loży – od tej pory może on pełnić konkretne funkcje, zostają mu nadane pewne przywileje, ale i obowiązki. Przedstawiony na kolejnych miedziorytach rytuał ma dużo bardziej teatralną formę – bracia odgrywają określone role w zainscenizowanym dramacie opartym na wolnomularskiej legendzie o Hiramie¹⁸, budowniczym świątyni Salomona, zamordowanym przez swoich uczniów. Rytuał inicjacji mistrza polega na doświadczeniu symbolicznej śmierci i zmartwychwstania. Inicjowany ma podczas obrzędu „uświadomić sobie, że nie ma alternatywy dla podjętej przez niego wcześniej decyzji wstąpienia na ścieżkę oświecenia i wolności”¹⁹, a jednocześnie, że ma wpływ na to, jak będzie wyglądało jego nowe życie – kandydat do stopnia mistrza musi zatem umrzeć dla grzechu i ożyć dla ducha²⁰.

Kim był Hiram, którego rolę odgrywa inicjowany, i czego dokładnie dotyczyła legenda²¹? Hiram Abiff był synem wdowy z plemienia Neftalego. Władca fenickiego miasta Tyr, Hiram I, oddelegował wyróżniającego się wiedzą i umiejętnościami Abiffa do nadzorowania budowy świątyni króla Salomona w Jerozolimie. Po przybyciu na miejsce podzielił on budowniczych na uczniów, czeladników i mistrzów. Każda grupa otrzymała sekretne hasło,



Ryc. 5 Zgromadzenie wolnomularzy dla przyjęcia mistrza. Złożenie kandydata do narysowanego grobu.

którego nie można było zdradzić i z którym zgłaszała się po odbiór wypłaty. Wkrótce wśród czeladników znalazło się trzech, którzy mimo niewystarczających kwalifikacji uznali, że należy im się wynagrodzenie godne mistrzów. Postanowili zatem przemocą wydobyć od Hirama hasło wyższego stopnia, by następnie oszukać płatnika. Czeladnicy przygotowali na nadzorcę zasadzkę u trzech wrót świątyni. Hiram został zaatakowany – najpierw węgielnicą uderzono go w głowę, następnie został ugodzony linijką w szyję. Agresorzy nie zdołali jednak zmusić go do wyjawienia tajemnego słowa. Ostatni, śmiertelny cios, wymierzył Hiramowi trzeci czeladnik, uderzając go młotkiem w czoło. Zabójcy pochowali mistrza przy zachodnich wrotach do świątyni, a na jego grobie zasadzili akację (oznaczyli w ten sposób miejsce, aby wkrótce móc przenieść ciało dalej). Pograżony w smutku król Salomon nakazał odnaleźć ciało Hirama. Jednocześnie mistrzowie, w obawie przed ujawnieniem swojego hasła, zdecydowali, że zastąpią je pierwszymi słowami, jakie zostaną wypowiedziane po odnalezieniu zabitego mistrza. Gdy grób Hirama został odkryty, dostrzeżono oznaki rozkładu jego ciała – wówczas zawołano: *Ciało odłącza się od kości!*, a wyrażenie to stało się nowym hasłem stopnia mistrza.



Ryc. 6 Zgromadzenie wolnomularzy dla przyjęcia mistrza. Kandydat leży w narysowanym grobie, przykryty zakrwawionym całunem. Stojący wokół bracia kierują szpady w stronę jego ciała.

Scenografia widoczna na kolejnych pięciu sztychach nieco różni się od poprzedniej – na podłodze zwraca uwagę nowy kobierzec z trumną w kształcie egipskiego sarkofagu i z gałązką akacji na środku. U dołu widać czaszkę, skrzyżowane pischcele oraz węgielnice, u góry cyrkiel, a całość otoczona jest łzami wylanymi po śmierci Hiram. Na trzech rogach kobierca stoją lichtarze z zapalonymi trzema świecami. Trzeci sztych ilustruje moment, w którym drugi dozorca, czyniąc znak mistrza, udaje się po kandydata, oczekującego na zewnątrz łożu. Mistrz czcigodny siedzi przy ołtarzu na wschodzie świątyni, a pozostali bracia otaczają kobierzec. Na czwartym sztychu pokazane zostało wejście kandydata do łożu. W tej scenie odgrywa on rolę czeladnika, którego drugi dozorca ostrzega przed jego przyszłą zdradą. Za chwilę czeladnik zbliży się do kobierca, by stać się Mistrzem Hiramem. Po lewej stronie ryciny widać okrytego całunem innego wolnomularza, także kandydata, oczekującego na pasowanie na mistrza. Piąty sztych przedstawia scenę złożenia ciała kandydata do symbolicznego grobu Hiram; na kolejnym, szóstym, leżący na kobiercu kandydat przykryty jest zakrwawionym całunem, a bracia mistrzowie kierują w jego stronę ostrza szpad. Z prawej strony leżą pozostali kandydaci biorący udział w ceremonii. Ostatni miedzioryt przedstawia mistrza czcigodnego,



Ryc. 7 Zgromadzenie wolnomularzy dla przyjęcia mistrza. Mistrz czcigodny podnosi kandydata, obejmuje go i przekazuje słowo mistrza.

który podnosi kandydata, następnie odrzuca okrywający go całun, obejmuje mężczyznę i przekazuje mu słowo mistrza. Hiram zmartwychwstaje, zatem zostaje powołany do życia jako nowy mistrz, a nowe hasło staje się wezwaniem do pracy duchowej: Śmierć niszczy wszystko, co w człowieku sztuczne, wówczas ukazuje się jego naga dusza²².

Omówione rytuały inicjacyjne stanowią fundament i nośnik wolnomularskiego przekazu²³, rozumianego zarówno jako zbiór wartości, idei, wiedzy i wzorców postępowania, jak i jako forma międzyludzkiej wymiany, nauczania oraz przekazywania tego, co wcześniej zostało otrzymane. Wolnomularze opisują i przeżywają świat przy pomocy języka symboli. Każde słowo czy gest ma znaczenie, zaś rytuał towarzyszący wszelkiej lożowej aktywności sprawia, że zyskuje ona wyższy, metafizyczny wymiar. Dla wolnomularzy posiadających silne poczucie własnej tożsamości i odrębności istotna wydaje się być także komunikacyjna, a więc umacniająca więzi, funkcja rytuału. Rytualne spotkania braci potwierdzają wspólne wartości, budują jedność, podtrzymują zaangażowanie.

W XVIII wieku loże masońskie były miejscami, w których emancypujące się elity społeczne, szczególnie inteligencja, znajdowały wolną przestrzeń do działania, komunikowania

się i współdziałania – co istotne, bez ograniczeń narzucanych przez władzę państwową. Wolnomularstwo łączyło elitaryzm i egalitaryzm w jedną całość – wszystkich członków obowiązywała dyscyplina, przestrzeganie przysięgi i... tajemnica²⁴. Można wyróżnić trzy rodzaje zachowywanych sekretów: tajemnicę przynależności, czyli zwyczaj nieujawniania nazwisk osób należących do organizacji, tajemnicę stopni oraz tajemnicę obrad, obejmującą zakaz opowiadania o tym, co omawiano podczas spotkań lożowych²⁵. Rytuał niemal w całości należał zatem do strefy niedostępnej dla profanów, ale z czasem jego sekretny charakter, w wyniku działalności odstępców i masonologów, przeszedł sporą ewolucję. Dziś pewne wydaje się tylko to, że jedynie sami masoni wiedzą, jak dużo fragmentów z inicjacyjnego obrzędu zostało ujawnionych i czy przedstawienia Bernigerotha nie są zaledwie wierzchołkiem góry lodowej. Nie można też wykluczyć, że kontrolowane uchylanie rąbka tajemnicy mogło i nadal może stanowić element zachęty dla potencjalnych, zaciekawionych adeptów. Wszystkie te działania mają jednak zaledwie drugorzędny wpływ na to, co faktycznie podlega najwyższej ochronie – to niewyrażalne, najbardziej intymne przeżycie duchowe, jakiego doświadcza kandydat podczas rytuału, prawdziwy „sekrety inicjacyjny”.

Wolnomularstwo bez rytuału nie istnieje – bez niego byłoby jedynie klubem zaprzyjaźnionych osób. Masoneria z założenia dąży bowiem do inicjacyjnej, a więc rytualnej, moralnej formacji człowieka, do wspierania jego samodzielnego rozwoju i wewnętrznego doskonalenia, które polega nie tyle na „*wspinaczce*” w górę *piramidy stopni*, ile na *stopniowym zapoznawaniu się z treściami, do których symbolika poszczególnych stopni odsyła*”²⁶. Sam obrzęd to zaproszenie do podróży, której celem jest zrozumienie świata i odkrycie swojego w nim miejsca. Ta nowa droga nie gwarantuje jednak sukcesu; zaopatrzony w odpowiednie narzędzia kandydat sam decyduje, jak wykorzysta odkrytą wiedzę – tę właściwą, tajemną, bo w każdym z nas głęboko ukrytą.

PRZYPISY

- 1 K. Bańburski, *Tajemnice masonów*, Tarnów 1995, s. [1].
- 2 Nawiązanie do tytułu wykładu prof. W. Łazugi: *Czy należy bać się masona?*, wygłoszonego 15 maja 2025 r. w Collegium Maius UAM.
- 3 T. Cegielski, *Sekrety masonów. Pierwszy stopień wtajemniczenia po raz wtóry*, Lydney 2024, s. 37.
- 4 Tamże, s. 56.
- 5 T. Nasierowski, *Wolnomularstwo bez tajemnic*, Warszawa 1996, s. 43.
- 6 Stopnie czeladnika i mistrza pows *er Band*, Leipzig 1909, s. 459-460; F. Volker, *Allgemeines Kunstler-lexikon. Die Bildenden Kunstler aller Zeiten und Volker*, München – Leipzig 1994, s. 605.
- 8 *Die Mitglieder der St. Johannis-Loge Minerva zu den drei Palmen im ersten Jahrhundert 1741-1841*, Orient Leipzig, 1860; w okresie 1747-1766 w spisie występuje luka – brak danych spowodowany jest prawdopodobnie dyskretniejszą działalnością loży w owym czasie (zob. Vorwort, s. 5).
- 9 Larudan, *Die zerschmetterten Freymäurer, oder Fortsetzung des verrathenen Ordens der Freymäurer*, Franckfurt und Leipzig, 1746.
- 10 Ludwig Friedrich Lonz, *Freymaurer-Lieder*, [Altenburg] 1746.
- 11 A.M. Ramsay, *Die Reisen des Cyrus, nebst einer Abhandlung von der heydnischen Gottesgelahrheit und Mythologie aus dem Frantzösischen des Ritters Ramsey ins Deutsche übersetzt*, Wißmar und Leipzig, 1745.
- 12 Świątynią w wolnomularstwie spekulatywnym nazywane jest pomieszczenie, w którym odbywają się rytualne posiedzenia lożowe (zob. N. Wójtowicz, *Masoneria...*, Warszawa 2006, s. 369).
- 13 T. Nasierowski, *Wolnomularstwo...*, s. 71.
- 14 Nazewnictwo części świątyni związane jest ze zwyczajem orientowania średniowiecznych kościołów, według którego najbardziej honorowe miejsce nazywane jest Wschodem, a więc kierunkiem, z którego dociera światło. Wejście do świątyni znajduje się natomiast na zachodzie – opanowanym przez ciemność światem profanów, czyli niewtajemniczonych.
- 15 Długi, skórzany fartuch kamieniarzy pełnił funkcję ochronną – osłaniał przed odpryskami kamienia. W wolnomularstwie spekulatywnym fartuszek jest symbolem czystości i niewinności.
- 16 Cyrkiel wraz z węgielnicą, składającą się z dwóch nieruchomych ramion tworzących kąt prosty i będącą symbolem precyzji oraz równowagi, to obraz doskonałości. Ułożone razem, skrzyżowane (cyrkiel jako niebo, węgielnica – ziemia), przypominają o ścisłym zazębianiu się mikro- i makrokosmosu.
- 17 T. Cegielski, *Sekrety masonów*, s. 153.
- 18 Tekst tej legendy pojawił się w Konstytucji Andersona w 1730 roku, co wpłynęło na powstanie stopnia mistrza. Biblijny przekaz o budowie świątyni jerozolimskiej przekształcony w niej został w opowieść o zamordowaniu Hiramą przez czeladników (zob. T. Cegielski, *Sekrety masonów*, s. 223).
- 19 T. Nasierowski, *Wolnomularstwo bez tajemnic*, s. 89.
- 20 Tamże, s. 94.
- 21 W różnych rytach wolnomularskich legenda ta może występować w jednym z licznych wariantów.
- 22 I. Mainguy, *Symbolika masonska trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2020, s. 321.
- 23 Tamże, s. 362.
- 24 J. Wójtowicz, *Masoneria – wielka niewiadoma?*, s. 60.
- 25 M. B. Stępień, *Poszukiwacze prawdy. Wolnomularstwo i jego tradycja*, Lublin 2000, s. 67.
- 26 Tamże, s. 124.



Anita Napierała

MAGIA ELEKTRYCZNOŚCI I TERAPEUTYCZNE OBIETNICE FRANCISZKA RYCHNOWSKIEGO W *MANE TEKEL FARES*

WPROWADZENIE

Badania nad naturą elektryczności przez wiele stuleci miały przede wszystkim charakter obserwacyjny¹. Już w średniowieczu zwracano uwagę na właściwości magnetyzmu, które postrzegano jako przejaw działania szczególnego rodzaju sił obecnych w przyrodzie². W kolejnych stuleciach zainteresowanie elektrycznością zaczęło przyjmować formę doświadczeń laboratoryjnych – konstruowano urządzenia pozwalające wytwarzać ładunki elektrostatyczne i podejmowano próby ich praktycznego zastosowania. Stosunkowo wcześniej pojawiło się zainteresowanie możliwym wykorzystaniem zjawisk elektrycznych w medycynie. W połowie XVIII w. eksperymentowano z wyładowaniami elektrycznymi w leczeniu paraliżu i schorzeń układu nerwowego. Jednym z najczęściej przywoływanych przykładów pozostaje doświadczenie Jeana Jallaberta z 1748 r., w którym impulsy elektryczne miały doprowadzić do częściowej poprawy funkcjonowania sparaliżowanej ręki³. Szczególne znaczenie dla późniejszego rozwoju elektroterapii miały odkrycia przełomu XVIII i XIX wieku. Badania nad skurczami mięśni doprowadziły do sformułowania koncepcji „elektryczności zwierzęcej” (L. Galvani), sugerującej istnienie związku między zjawiskami elektrycznymi a funkcjonowaniem organizmów żywych. Kolejne odkrycia (A. Volt, M. Faraday) umożliwiły konstruowanie urządzeń wytwarzających prąd, który zaczęto wykorzystywać w terapii, zwłaszcza w postaci faradyzacji. W połowie

XIX stulecia francuski neurolog Guillaume Duchenne de Boulogne, wprowadził stymulację mięśni prądem elektrycznym do diagnostyki neurologicznej⁴.

Wyobrażenia o związku elektryczności z procesami życiowymi przenikały także do kultury początku XIX w., czego znanym literackim przykładem jest powieść *Frankenstein* Mary Shelley (1818).

Rozwój aparatury elektrycznej oraz postępy fizjologii sprawiły, że w drugiej połowie XIX w. metody elektroterapii zaczęły być częściej stosowane w praktyce lekarskiej. Szczególne znaczenie zyskały zabiegi galwanizacji i faradyzacji, wykorzystywane w neurologii i ginekologii, a także w leczeniu neuralgii, przewlekłych dolegliwości bólowych, zaburzeń krążenia. Elektryczność zaczęto stosować w chorobach psychicznych, również w neurastenii i histerii. Terapie te przeprowadzano nie tylko w klinikach, lecz również w uzdrowiskach, gdzie oferowano różnorodne zabiegi – od naświetlań po kąpiele elektryczne. Łączono je najczęściej z hydroterapią, masażem oraz innymi metodami fizykalnymi. Z czasem powstawały coraz bardziej złożone urządzenia terapeutyczne, wyposażone w zestawy elektrod, przełączniki regulujące natężenie prądu oraz różnego rodzaju aplikatory przeznaczone do określonych części ciała. Urządzenia te często przypominały niewielkie laboratoria elektryczne i stanowiły ważny element wyposażenia gabinetów lekarskich. Równocześnie zaczęła rozwijać się moda na domową elektroterapię, do której przeznaczano rozmaite aparaty przenośne, pasy elektryczne czy urządzenia do samodzielnej stymulacji organizmu⁵. Wraz z rosnącym zainteresowaniem tą formą leczenia stosowano coraz bardziej złożone metody, a prasa nie tylko o tym informowała, lecz także często je reklamowała. Ogłoszenia obiecywały szerokie działanie terapeutyczne: poprawę krążenia, leczenie reumatyzmu, chorób nerwowych, a nawet ogólne odmłodzenie organizmu. Pewnego rodzaju moda na wykorzystywanie elektryczności w lecnictwie wpisywała się w szerszy kontekst dziewiętnastowiecznego zainteresowania potencjalnymi zastosowaniami tej nowej formy energii.

Prowadzone w tym czasie liczne badania eksperymentalne kształtowały teoretyczne podstawy elektrotechniki, a ich rezultaty szybko znajdowały praktyczne zastosowanie. Elektryczność stopniowo wkraczała do życia codziennego; i przestrzeni miejskiej za sprawą telegrafii, silników elektrycznych, oświetlenia. Pod koniec stulecia postrzegano ją jako jeden z najbardziej wyrazistych znaków postępu cywilizacyjnego. Jednocześnie, fascynacja elektrycznością, choć niepozbawiona obaw, pobudzała wyobraźnię współczesnych, którzy niekiedy przypisywali jej szersze znaczenie niż tylko techniczne. W „wieku elektryczności” pojawiały się koncepcje, które traktowały elektryczność jako przejaw uniwersalnej siły przenikającej przyrodę – siły zdolnej oddziaływać na organizm człowieka. W refleksji naukowej i popularnej pojawiały się próby łączenia elektryczności z wcześniejszymi koncepcjami niewidzialnych energii, odwołujące się zarówno do teorii magnetyzmu zwierzęcego Franza

Antona Mesmera, jak i do rozpowszechnionej w nauce nowożytnej idei eteru⁶. Koncepcja ta, sięgająca jeszcze filozofii starożytnej, w XIX w. powróciła w nowej, quasinaukowej postaci jako medium, przez które miały rozchodzić się fale świetlne i elektromagnetyczne. Eter wyobrażano sobie jako niewidzialne środowisko przenikające cały kosmos, niekiedy także jako nośnik energii życiowej. Z jednej strony, nauka końca XIX w. odnosiła spektakularne triumfy: rozwój elektrotechniki, odkrycia w fizyce i chemii oraz nowe narzędzia medycyny i biologii zdawały się potwierdzać, że świat można opisać za pomocą praw i eksperymentu. Z drugiej, te same odkrycia otwierały pole dla spekulacji – poszukiwania głębszej zasady rządzącej życiem, pierwotnej siły mającej wpływ na organizmy żywe. W połowie XIX w. Karl von Reichenbach mówił o „sile odczynej”, niewidzialnym promieniowaniu mającym emanować z ciał i organizmów, a na początku kolejnego stulecia Henri Bergson pisał o *élan vital*, sile twórczej napędzającej ewolucję⁷. Wszystkie te idee łączyło przekonanie, że u podstaw zjawisk życia musi istnieć jedna, pierwotna siła lub niewidzialna substancja, przenikająca materię i organizmy. W tym samym czasie odradzały się także idee znane z wcześniejszych epok: wspomniany mesmeryzm, łączony z przekonaniem o istnieniu niewidzialnych fluidów krążących między ludźmi oraz ze zjawiskami mediumicznymi. Koniec XIX w. był także okresem niezwyklej popularności seansów spirytystycznych, badań nad telepatią i przejawami metapsychicznymi. Zagadnieniami tymi interesowali się nie tylko przedstawiciele nurtów ezoterycznych, lecz także liczni lekarze, zwłaszcza psychiatrzy i neurologi, którzy próbowali badać je przy użyciu metod naukowych.

W takim *imaginarium* końca XIX w. pojawiła się koncepcja elektroidu, sformułowana przez Franciszka Rychnowskiego (1850-1929), polskiego konstruktora i wynalazcę działającego we Lwowie. W 1896 roku ogłosił odkrycie elektroidu (zwanego też eteroidem) – szczególnego rodzaju energii (bądź materii), którą miał wytwarzać w skonstruowanych przez siebie urządzeniach. W jego przekonaniu energia ta mogła znaleźć szerokie zastosowanie także w lecznictwie, co sprawiło, że informacje o elektroidzie szybko wzbudziły zainteresowanie opinii publicznej, wykraczając poza wąskie kręgi specjalistów.

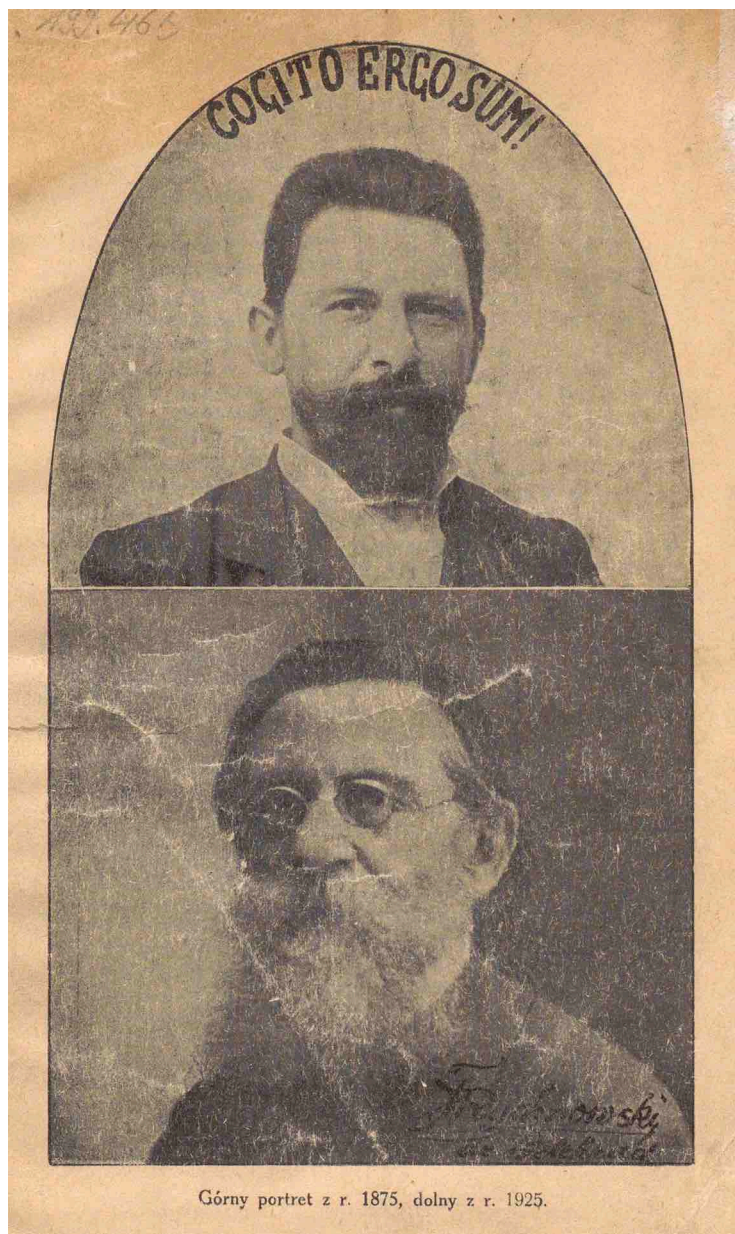
IKS WON CHYR – MAG

W tytule artykułu poświęconego życiu i działalności Franciszka Rychnowskiego, Piotr Rataj stawia pytanie, czy był on „niedocenionym geniuszem, maniakiem czy obłąkańcem”⁸. Jak pokazuje autor, Rychnowski nie mieścił się w typowej figurze uczonego i wynalazcy działającego w ramach instytucjonalnej nauki – pozostawał raczej na jej obrzeżach, często w opozycji do środowisk akademickich. Jednocześnie wiele z jego przedsięwzięć miało wymiar praktyczny i znalazło realne zastosowanie. Piotr Rataj podkreśla, że w pierwszym okresie swojej działalności Rychnowski zdobył sławę zdolnego praktyka i innowacyjnego

konstruktora⁹. Projektowane przez niego urządzenia znajdowały zastosowanie i były nagradzane na wystawach przemysłowych, m.in. w Paryżu, Wiedniu, Krakowie i we Lwowie¹⁰. Do jego osiągnięć należały systemy centralnego ogrzewania i wentylacji, instalacje parowe i gazowe oraz różnego rodzaju urządzenia przemysłowe. Najbardziej spektakularne przykłady jego działalności to wykonanie instalacji elektrycznego oświetlenia gmachu Sejmu Krajowego we Lwowie oraz instalacja systemu ogrzewania z kaloryferami w krakowskich Sukiennicach¹¹. Kim zatem był Franciszek Rychnowski?

Urodził się w 1850 r. na Morawach, wykształcenie techniczne zdobył w Wiedniu, gdzie studiował na wydziale mechanicznym Instytutu Politechnicznego¹². W połowie lat siedemdziesiątych XIX w. osiadł we Lwowie, gdzie rozwinął swoją działalność zawodową. Prowadził tam własny zakład mechaniczny oraz laboratorium, w których konstruował i udoskonalał rozmaite urządzenia techniczne. W okresie największego rozwoju przedsiębiorstwo Rychnowskiego zatrudniało kilkudziesięciu pracowników, a jego konstrukcje, jak wspomniano wyżej, prezentowano na wystawach przemysłowych i technicznych w kraju i za granicą¹³. Rychnowski nie ograniczał się do działalności konstruktorskiej, zabiegał również o patenty, zakładał spółki i podejmował próby komercjalizacji własnych urządzeń. Jednocześnie prowadził intensywną działalność eksperymentalną, organizował pokazy, wykłady publiczne, brał udział w posiedzeniach Towarzystwa Politechnicznego, był społecznikiem i członkiem kilku społecznych organizacji. Postać Rychnowskiego była rozpoznawalna w przestrzeni publicznej, a informacje o jego działalności pojawiały się zarówno w prasie polskiej, jak i zagranicznej. Doniesienia o jego konstrukcjach, eksperymentach i pokazach regularnie publikowano w gazetach, które przedstawiały go jako twórcę nowatorskich koncepcji technicznych, niekiedy zaś jako ekscentrycznego wynalazcę próbującego zadziwić świat kolejnym odkryciem.

Sytuacja uległa zmianie po ogłoszeniu odkrycia elektroidu. Początkowo informacje na jego temat przyjmowano z entuzjazmem, jednak z czasem pojawiało się coraz więcej sceptycyzmu. Od gazet codziennych po magazyny społeczne i czasopisma techniczne – pisano o Rychnowskim, a nawet układano satyry na temat jego wynalazku¹⁴. Wynikało to z faktu, iż Rychnowski konsekwentnie akcentował oryginalność własnych odkryć, przypisując im zarazem rozległe znaczenie teoretyczne, co spotykało się z coraz większym sceptycyzmem środowisk akademickich¹⁵. Wynalazca-wizjoner, „pionier techniki”, przekonany o fundamentalnym znaczeniu własnych odkryć, początkowo budził zainteresowanie i podziw, następnie krytykę i ironię, by pod koniec życia zostać niemal całkowicie zapomnianym. W 1898 r. redakcja „Życia” tak go opisywała: „Józef [*sic!* A.N.] Rychnowski jest potomkiem staro-szlacheckiej rodziny polskiej, która wyemigrowała z kraju. Urodził się w Wellehradzie w Morawie i liczy 48 lat. Od 22 lat zamieszkuje we Lwowie i zajmuje stanowisko samoistnego inżyniera, pracującego w dziedzinie kaloryki, elektryki i mechaniki. Kształcił się w Austrii”¹⁶.



Ryc. 1. Portrety Franciszka Rychnowskiego z 1875 i z 1925 r. pochodzące z książki F. Rychnowski, *Legenda o P.T. Spółce naukowej do badań wynalazków inż. Franciszka Rychnowskiego we Lwowie, Lwów 1927*. Biblioteka Narodowa, domena publiczna

Z kolei w opublikowanym w 1900 r. reporterskim przewodniku po Lwowie, Jerzy (Georges) Brandes zamieścił bardziej sugestywny opis wynalazcy i jego laboratorium, który warto przytoczyć w dłuższym fragmencie: „Przez podwórze wprowadzono mnie do małej sionki w oficynach, gdzie się znajduje laboratorium. Tak było ciemno, że trudno było drogę znaleźć. Drzwi się otwarły i stanęliśmy przed szczególnym magiem. Jest to półwiekowy człowiek, silnie zbudowany, ze szpakowatą brodą, o fizyonomii szperacza, pełnej jakiejś tajemniczości napół uczonego napół obłąkanego; głowę okrywa mała czapeczka. Przyjął on nas bardzo grzecznie i wprowadził do swojego sanktuarium – doznaliśmy uczucia, jakbyśmy wchodzili do pracowni Fausta; mimowoli nasuwali się na myśl alchemicy średnich wieków”¹⁷. Otoczony aurą tajemniczości i niezwykłości, Rychnowski funkcjonował w wyobraźni społecznej jako postać, którego odkrycia wyprzedzały zrozumienie współczesnych. W oczach Brandesa był szalonym eksperymentatorem, opanowanym swoją *idée fixe* – swoistym nowoczesnym magiem.

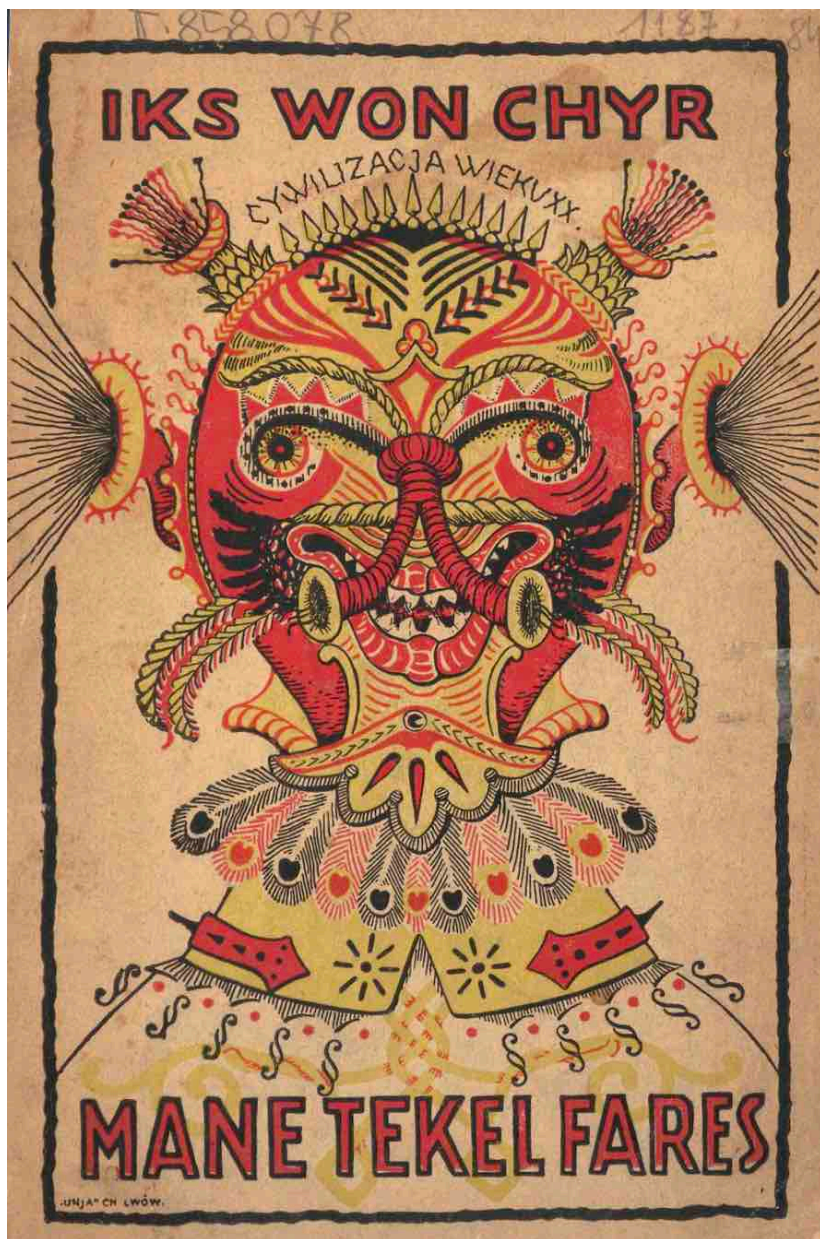
ELEKTROID – ETEROID

Pierwsze informacje o elektroidzie pojawiły się w prasie w 1896 r., wkrótce po ogłoszeniu przez Rychnowskiego nowego odkrycia. Przekazy te miały charakter pozytywny, a ich ton był miejscami niemal sensacyjny, utrzymany jednak w atmosferze zainteresowania i wyczekiwania¹⁸. Informowano również, że wynalazca przesłał wiadomość o swoim odkryciu do Akademii Krakowskiej oraz do instytucji naukowych i technicznych za granicą. Jednocześnie Towarzystwo Politechniczne podjęło decyzję o powołaniu komisji, której zadaniem miało być zbadanie owego odkrycia. Rychnowski mówił o elektroidzie, że to „subtelny” rodzaj energii – „energii prawie wolnej”, rozłożonej w niezmiernie drobnych cząsteczkach materii¹⁹. Co więcej, uznawał ją za istotę elektryczności (ale nie za elektryczność²⁰) i zarazem pierwiastek zasadniczy siły organicznej. Pisząc o elektroidzie, przedstawiał jego działanie jako przejaw zagadkowej, tajemniczej siły, która – jak twierdził – wywoływała rozmaite zjawiska fizyczne i biologiczne: „[...] jak lotna, niewidzialna ręka ducha rozrzuca cząsteczki materjalne, to znowu je w dziwaczne kształty układa, wywołuje ruchy ciał, często sprzeczne z istniejącym pojęciem naszym, oświeśla przedmioty nawet w tym wypadku, gdy je zasłania inne ciało stałe, a dla światła nieprzenikliwe; działa elektrycznie, magnetycznie i grawitacyjnie na swe otoczenia, przyspiesza zadziwiająco wzrost i rozkwit roślin, wreszcie podnieca energię biologiczną lub w danych warunkach tępi ją zupełnie”²¹. Elektroid wytwarzany był w skonstruowanym przez wynalazcę „aparacie elektrycznym”, maszynie dynamoelektrycznej, która – według relacji – przypominała maszynę do szycia. Zasadę jej działania wynalazca zachowywał przez cały czas w tajemnicy, tłumacząc to obawą przed utratą praw do swojego wynalazku. Z owego urządzenia elektroid miał wypływać cienką rurką w postaci strumienia, któremu towarzyszył „szelest lub świst, chłodny powiew oraz charakterystyczny, orzeźwiający zapach”²². Pod wieloma

względami elektroid, który w późniejszym czasie Rychnowski przemianował na eteroid, miał przypominać pierwotną siłę życia – eter wszechświata. „Rozpoznałem podstawowy czynnik wszechświatowej energii prototypowej” – pisał²³. Elektroid wpływał na tzw. procesy życiowe. „Zauważyłem bowiem, że organiczne materje pod działaniem promieni prądnych tracą zdolność rozkładania się, że mięso, białko, żółtko etc. można zabezpieczyć od psucia, skoro wystawimy je na wpływ elektroidu. Dalej w tych lub w innych warunkach drobnoustroje te zanikają, to wegetują energiczniej, a siły kapilarne i adhezyjne zwiększają się pod działaniem moich promieni”²⁴. Rychnowski przypisywał elektroidowi szeroki zakres zastosowań. Twierdził, że jego promienie mogą przenosić „obrazy świetlne” na odległość, barwić fotografię oraz oddziaływać na organizm człowieka, wywołując działanie dezynfekujące i odświeżające. W jego interpretacji elektroid miał także umożliwiać błyskawiczne pozyskiwanie zapachów z kwiatów; i powodować zmiany w składzie napojów alkoholowych. Obietnice Rychnowskiego zdawały się nie mieć granic, choć – jak zastrzegał – wiele z doświadczeń wciąż nie zostało ukończonych. „Szereg odnośnych doświadczeń wcale jeszcze jest zakończony, owszem uznaję, że wszystko razem wzięwszy, są to tylko początki, mam jednak nadzieję, że ten rodzaj energii w przyszłości zastępował wszystkie nasze dotychczasowe pożytki energii światła i ciepła i że mieszkania będą nocą oświetlane dziennem światłem, jakie pomocą elektroidu już obecnie na małą skalę wytworzyć, że mieszkania dadzą się oświecać także życiodajnem powietrzem, jakie obecnie tylko w górskich okolicach napotkać można; że i przedwczesnemu niszczeniu ludzkiego organizmu można będzie radykalnie zapobiec”²⁵. Niemal światowy rozgłos wynalazku sprawił, że – zgodnie z oczekiwaniami samego Rychnowskiego – różni inwestorzy podejmowali próby jego praktycznego wykorzystania, m.in. w konserwacji żywności czy fotografii. Prowadzono także badania nad możliwymi podobieństwami elektroidu do radu²⁶. Sam wynalazca podkreślał, że droga do tego odkrycia wymagała od niego wieloletnich eksperymentów i znacznych poświęceń: „Przy doświadczeniach narażałem się często na utratę zdrowia, a nawet życia – dla wynalazku wreszcie poświęciłem cały majątek”²⁷. Szczególne nadzieje wiązał jednak z możliwością wykorzystania elektroidu w lecnictwie, które w jego przekonaniu mogło stać się jednym z najważniejszych obszarów zastosowania tej nowej formy energii²⁸.

MANE TEKEL FARES

W 1922 roku w Lwowie ukazała się (nakładem autora) publikacja Rychnowskiego pod enigmatycznym tytułem *Mane Tekel Fares. XXXIV wspomnienia z przeszłości: fragmenty wyników z czterdziestoletnich zabiegów leczniczych pod akademicką nazwą kurfuszerstwa, szarlatanerii i oszukańczej sugestii*. Została ona podpisana pseudonimem Iks Won Chyr, będącym zapisem nazwiska autora odczytywanego wspak. Już w samym tytule – zarówno w jego pierwszym członie, nawiązującym do biblijnej Księgi Daniela, jak i w drugiej części – można dostrzec, jaki



Ryc. 2. Okładka książki *Mane tekel fares. XXXXIV wspomnienia z przeszłości. Fragmenty wyników z czterdziestoletnich zabiegów leczniczych pod akademicką nazwą kurfuszerstwa, szarlatanerii i oszukańczej sugestji*, autorstwa F. Rychnowskiego (pseud. Iks Won Chyr), Lwów 1922, domena publiczna

był cel tej publikacji. Stanowiła ona próbę obrony własnej działalności oraz podsumowania wieloletnich doświadczeń leczniczych, które – zdaniem autora – niesłusznie określano w środowisku akademickim mianem kurfuszerstwa, szarlatanerii i sugestii. Formuła *Mane Tekel Fares* – „policzono, zważono, podzielono” – interpretowana w kulturze europejskiej jako symbol ostatecznego osądu i demaskacji, w tym kontekście zapowiadała swoistą polemikę z krytykami. Publikacja ma zatem charakter wspomnieniowy i opiera się w dużej mierze na relacjach z praktyki terapeutycznej prowadzonej przez Rychnowskiego w jego laboratorium we Lwowie. Autor podaje w niej liczne przypadki pacjentów poddawanych zabiegom z wykorzystaniem elektroidu, opisując zarówno przebieg leczenia, jak i jego rezultaty. Narracja ta ma wyraźnie apologetyczny charakter – przywoływane przykłady mają stanowić empiryczny dowód skuteczności stosowanej metody, a zarazem odpowiedź na zarzuty wysuwane wobec niej przez ówczesnych lekarzy. Opisy poszczególnych przypadków przeplatane są refleksjami na temat medycyny klinicznej oraz stosunku środowiska lekarskiego i jego przedstawicieli do działalności wynalazcy. *Mane Tekel Fares* jest zatem pewnym osobistym rozrachunkiem z krytykami, próbą udokumentowania własnej działalności leczniczej i nadania jej statusu naukowego.

Rychnowski wyjaśniał, że jego zainteresowanie fizjologią i leczeniem było wynikiem splotu okoliczności i rezultatem kontaktów z lekarzem Oskarem Widmanem, znanym kardiologiem, późniejszym profesorem Uniwersytetu Lwowskiego. Znajomość ta miała charakter współpracy intelektualnej. Widman objaśniał mu zagadnienia fizjologii, natomiast Rychnowski wprowadzał go w kwestie związane z elektrycznością i mechaniką: „Ja byłem jego uczniem, a on – *vice versa* – moim”²⁹. Początkowo jego zainteresowania fizjologią miały charakter czysto teoretyczny i wynikały z fascynacji naukami ścisłymi. Jak tłumaczył, jako inżynier studiował literaturę z zakresu fizyki, chemii i fizjologii, nie zamierzając wykorzystywać tej wiedzy w celach leczniczych. Dopiero własne eksperymenty nad zjawiskami elektrycznymi doprowadziły go do wniosku, że procesy życia można interpretować w kategoriach fizycznych i energetycznych, a to z kolei spowodowało, że zajął się terapią. Przejście od rozważań teoretycznych do praktyki terapeutycznej Rychnowski przedstawiał jako wynik kolejnego przypadku. Pierwsza próba zastosowania odkrytych przez niego promieni nastąpiła w jego laboratorium, gdy odwiedził go znajomy inżynier Bodaszewski, cierpiący na silne bóle reumatyczne³⁰. Na jego prośbę Rychnowski zdecydował się przeprowadzić eksperyment polegający na naświetlaniu chorego miejsca elektroidem. Według relacji autora już po kilkunastu minutach naświetlania ból ustąpił, a obrzęk ramienia zaczął się zmniejszać. Bodaszewski odczuł wyraźną poprawę stanu zdrowia³¹. To wydarzenie wynalazca uznał za moment przełomowy, który skłonił go do dalszych prób wykorzystania odkrytej przez siebie energii w celach leczniczych. Co warto w tym kontekście podkreślić, Rychnowski wykonywał zabiegi elektroidem wyłącznie na prośbę

samych zainteresowanych, traktując je jako ostrożne eksperymenty. W narracji przedstawiał się jako osoba podejmująca takie działania przede wszystkim pod naciskiem chorych, którzy wcześniej bezskutecznie korzystali z pomocy lekarzy. W jednym z przywołanych przypadków wspomina nawet o kliencie (Rychnowski nie posługuje się słowem „pacjent”) cierpiącym na tzw. skurcz pisarski, który – nie znajdując skutecznej pomocy u znanych lekarzy europejskich – zjawił się u niego z rewolwerem w ręku, zapowiadając, że popełni samobójstwo, jeśli on nie podejmie się leczenia³². Wyjaśniając motywacje swojej praktyki terapeutycznej, Rychnowski podkreślał przede wszystkim pasję i ciekawość naukową, kreśląc obraz badacza upartego i konsekwentnego w prowadzeniu doświadczeń, gotowego ponosić wszelkie koszty swoich eksperymentów. Oddany pracy laboratoryjnej, wspominał, jak doświadczenia te były dla niego zajmujące:

„Bez wytchnienia, całymi nocami i dniami eksperymentowałem przy mojej maszynie i wykonałem dość pokaźną ilość przeróżnych przyrządów”³³.

Istotnym elementem tej autokreacji jest także podkreślanie naukowego charakteru prowadzonych badań. Rychnowski nie chciał bowiem uchodzić za uzdrowiciela. Oprócz przekazywania wyników swoich eksperymentów instytucjom naukowym w Krakowie i Lwowie, wysyłał je również do wielu ośrodków naukowych za granicą, a także nieustannie konsultował je z lekarzami. Niemniej jednak krytycznie oceniał metody stosowane przez medyków, pisząc:

„Przyzwyczajony jako inżynier do ścisłości w pomiarach, nie mogłem zadowolić się niedojrzałą metodą w przypadku, gdzie chodzi o największy skarb człowieka, bo o jego zdrowie i życie”³⁴.

Jednocześnie konsekwentnie przedstawiał swoją działalność jako bezinteresowną. Wspominając o propozycjach wynagrodzenia za prowadzone zabiegi, które nierzadko mu składano, zaznaczał, że nie kierowała nim ani chęć zysku, ani pragnienie sławy:

„Wszystko, co robię ponad swój zawód inżynierski, czynię *con amore*, wyłącznie dla ludzkości i dla mojego osobistego zadowolenia”³⁵.

Przekonany o przełomowym znaczeniu swojego odkrycia, a przy tym świadomy niezrozumienia i odrzucenia ze strony środowisk naukowego i lekarskiego, Rychnowski w swoich wspomnieniach przedstawiał się jako badacz niezależny, bezinteresowny, całkowicie oddany chorym oraz swoim eksperymentom.

TERAPIE

Franciszek Rychnowski opisał kilkadziesiąt przypadków chorób, które – jak twierdził – udało mu się wyleczyć lub znacząco złagodzić przy pomocy opracowanej przez siebie metody wykorzystującej promieniowanie elektroidu. Wspomnienia te składają się z krótkich relacji dotyczących leczenia poszczególnych przypadków, w których autor ogólnie opisuje przebieg zabiegów oraz zaobserwowane zmiany w stanie zdrowia chorych. Zasadniczo Rychnowski stosował jedną metodę terapeutyczną – naświetlanie promieniami elektroidu, jednak wykorzystywał ją w różnych wariantach. Zabiegi polegały przede wszystkim na miejscowym naświetlaniu wybranych części ciała, takich jak kończyny, oczy czy rdzeń kręgowy, lecz w niektórych przypadkach obejmowały także większe obszary. Terapia miała zazwyczaj charakter serii powtarzanych zabiegów, prowadzonych regularnie przez wiele tygodni. Jednorazowe naświetlenie trwało zwykle od kilku do kilkadziesiątu minut. Przykładem schematu leczenia opisywanego przez Rychnowskiego może być przypadek terapii namiestnika Galicji, księcia Eustachego Sanguszki. Autor wspomina, że książę zgłosił się do niego z powodu dolegliwości reumatycznych i poddawał się zabiegom przez dłuższy czas. Leczenie polegało na regularnych naświetlaniach promieniami elektroidu, które wykonywał codziennie przez około dwa i pół miesiąca, przy czym pojedynczy zabieg trwał od 15 do 20 minut. W trakcie naświetlań pacjent zwykle zasypiał i pozostawał w bezruchu przez dłuższy czas, co Rychnowski interpretował jako dowód uspokajającego i regenerującego działania promieni. Po kilku tygodniach terapii – jak twierdził autor – nastąpiła wyraźna poprawa stanu zdrowia³⁶. Sporadycznie stosował także inne metody, między innymi inhalację powietrzem aktywowanym działaniem elektroidu.

Zakres schorzeń „leczonych” przez Rychnowskiego był bardzo szeroki. Były to przede wszystkim choroby układu nerwowego, takie jak skurcz pisarski, atrofie (wiąd) lub przewlekłe zapalenie rdzenia kręgowego, porażenia i niedowłady kończyn. Autor opisuje również liczne przypadki neuralgii nerwu trójdzielnego oraz rwy kulszowej, które miały ustępować po cyklu naświetlań. Szczególne miejsce w relacjach Rychnowskiego zajmują przypadki chorób oczu. Autor wielokrotnie podkreślał, że promienie elektroidu oddziaływały korzystnie na narząd wzroku, co sprawdził również na sobie, twierdząc, że po naświetlaniu był w stanie przez pewien czas czytać bez używania okularów. Jednym z bardziej szczegółowo opisanych przykładów jest historia Jana Janowskiego, który od wielu lat cierpiał na podwójne widzenie spowodowane porażeniem jednego oka i zmuszony był nosić specjalne okulary tzw. pryzmatyczne³⁷. Według relacji Rychnowskiego, po kilku naświetlaniach nastąpiło stopniowe ustąpienie zaburzeń widzenia, a pacjent nie potrzebował już żadnych okularów. Naświetlanie miało prowadzić do przywrócenia prawidłowego funkcjonowania mięśni oka oraz poprawy krążenia w tkankach. W interpretacji wynalazcy promienie elektroidu działały więc nie tylko

przeciwbólowo, ale także regenerująco na narząd wzroku. Rychnowski leczył osoby chore na astmę, gruźlicę, ale też na schorzenia serca i układu krążeniowego. Wśród opisywanych przez niego historii pojawiają się również choroby zakaźne, m.in. kiła wraz z jej następstwami neurologicznymi, a także choroba Basedowa, powiększenie gruczołów chłonnych oraz różnego rodzaju dolegliwości żołądkowe i trawienne. Obok konkretnych jednostek chorobowych autor wspominał również o licznych przypadkach ogólnego wyczerpania organizmu, dolegliwości starczych oraz przewlekłych bólów i stanów zapalnych. Kilku jego klientów cierpiało na osłabienie organizmu związane z niedokrwistością, na które również korzystnie oddziaływał elektroid. Jego działaniu poddawano także osoby uzależnione od morfiny; Rychnowski twierdził, że po serii naświetlań potrzeba przyjmowania narkotyku stopniowo się zmniejszała, co pozwalało ograniczać jego dawki. Jednocześnie poprawiał się ogólny stan chorych, którzy odzyskiwali siły i energię. Po liczbie i rodzaju chorób, które Rychnowski „leczył” elektroidem, nietrudno dostrzec, że w jego ujęciu był to uniwersalny środek terapeutyczny, zdolny oddziaływać na różnorodne procesy zachodzące w organizmie i przywracać prawidłowe funkcjonowanie jego narządów³⁸.

KLIENKI I KLIENCI

Franciszek Rychnowski prowadził terapię elektroidem w swoim laboratorium we Lwowie, gdzie z czasem utworzył ambulatorium. Prasa donosiła, że pomieszczenie miało charakterystyczny wygląd gabinetu lekarskiego, z tą jednak różnicą, że jego głównym elementem był niewielki, zagadkowy aparat przykryty czarnym sukniem³⁹. Wśród osób, które korzystały z terapii elektroidem lub interesowały się jego metodą, Rychnowski wymienia m.in. Henryka Sienkiewicza, a także przedstawicieli arystokracji i elit politycznych, takich jak wspomniany książę Eustachy Sanguszko, książę Adam Sapieha, książę Jan Sapieha, książę Lubomirski, hrabia Henryk Stecki czy hrabia Skórzewski. Z innych źródeł wiadomo, że laboratorium odwiedziła też Maria Konopnicka⁴⁰. Rychnowski wspomina również o osobach z międzynarodowych kręgów arystokratycznych, m.in. hrabinie Foucher de Careil, która zaprosiła go do Paryża, aby leczył jej syna. Hrabina, zainteresowana jego terapią, zaproponowała mu nawet utworzenie we Francji sanatorium do leczenia elektroidem. W relacjach Rychnowskiego dość często pojawiają się przykłady świadczące o dostrzeżeniu jego metody poza granicami kraju. Opisuje także sytuacje, w których chorzy lub ich rodziny przesyłali mu środki finansowe, aby umożliwić przyjazd i przeprowadzenie terapii.

„Następnie zostałem wezwany telegraficznie przez barona Natanjela Rothschilda do Wiednia, gdzie miałem odczyt w hotelu Imperial w salonie hrabiego Antoniego Wodzickiego [...]. Przez pewien czas potem naświetlałem codziennie Natanjela Rothschilda [...]”⁴¹.

Rothschild, zadowolony z przebiegu leczenia, zaproponował wynalazcy pomoc finansową, z której on jednak nie skorzystał. Jego wynalazek budził zainteresowanie również w środowiskach finansowych. Austriacki Landerbank zapewniał go, że sfinansuje dobrze wyposażone laboratorium oraz zapewni mu odpowiednie wynagrodzenie, do czego jednak ostatecznie nie doszło. Bez rezultatu zakończyła się również próba zakupu elektroidu przez Amerykanów, którzy oferowali Rychnowskiemu cztery miliony dolarów za odstąpienie odkrycia w całości⁴².

Można sądzić, że nagromadzenie tego rodzaju nazwisk jako przykładów miało nadać opowieści o skuteczności elektroidu dodatkowej siły perswazyjnej. W końcu poddawały się jej osoby o wysokiej pozycji społecznej i politycznej. W *Mane Tekel Fares* można bowiem zauważyć wyraźną asymetrię w sposobie przedstawiania „pacjentów”. Rychnowski stosunkowo rzadko opisywał ludzi z niższych warstw społecznych, choć i oni się pojawiają, m.in. lwowski urzędnik bankowy Jarosz, cierpiący na skurcz pisarski, student Stefański – syn weterynarza, którego chciano poddać amputacji nogi, czy pani Gruszczyńska, matka aptekarza, leczona z powodu astmy. Przypadki te są jednak w jego relacji zdecydowanie rzadsze niż opisy terapii arystokracji, urzędników państwowych czy osób publicznych. Można zatem wnioskować, że przywoływanie nazwisk pacjentów o wysokim statusie społecznym pełniło ważną funkcję w budowaniu autorytetu działalności leczniczej Rychnowskiego.

W relacji pojawiają się również przykłady leczenia dzieci. Jednym z takich przypadków była Tolusia de l'Arbre, około ośmioletnia dziewczynka chora na cukrzycę, która trafiła do jego laboratorium po bezskutecznych konsultacjach u wielu lekarzy europejskich; po kilku tygodniach naświetlań – jak twierdził autor – w analizie moczu nie wykazano już obecności cukru. Innym przykładem jest Tasia, około dziesięcioletnia córka rosyjskiego inżyniera z Kamieńca Podolskiego, cierpiąca m.in. na ślepotę jednego oka oraz płasawicę (taniec św. Wita). Tutaj również po serii naświetlań nastąpiła poprawa stanu jej zdrowia – oko zaczęło reagować na światło, a objawy choroby stopniowo ustępowały. Rychnowski informował czytelników, że stosował metodę naświetleń także na sobie oraz osobach z najbliższego otoczenia. Opisywał m.in. leczenie swojej córki, u której zastosował inhalacje powietrzem aktywowanym promieniami elektroidu, doprowadzając do ustąpienia objawów choroby płuc.

Co interesujące, klientami lwowskiego laboratorium byli też lekarze. Rychnowski wspomina m.in. dr. Plaskowieckiego z Kijowa, który poddawał się działaniu elektroidu eksperymentalnie, był bowiem zainteresowany jego wpływem na funkcjonowanie serca. Wymienia także nazwisko dr. Borzemskiego, przyjmującego naświetlania, oraz słynnego Józefa Surzyckiego z Krakowa, który przywiózł do Lwowa ciężko chorą pacjentkę i towarzyszył jej podczas leczenia elektroidem. Wzmianki o lekarzach pozytywnie nastawionych do jego terapii, jeszcze mocniej niż przykłady arystokratów miały przekonywać o skuteczności metody.

A rezultaty leczenia były niekiedy zdumiewająco pozytywne. U większości chorych następowała częściowa lub całkowita poprawa stanu zdrowia, w niektórych przypadkach – jak sugerował autor – dochodziło wręcz do uzdrowień uznawanych wcześniej za niemożliwe: ustępowania neuralgii, poprawy wzroku, cofania się objawów choroby Basedowa. Jeśli Rychnowski wspominał o braku pozytywnych rezultatów leczenia, zwykle tłumaczył to działaniem innych czynników lub okoliczności. Na przykład opisywał przypadek chorego, którego stan zdrowia pogarszał się nie z powodu nieskuteczności terapii, lecz – jak przekonywał – z powodu nadmiernej aktywności seksualnej wymuszanej przez młodą żonę, która namawiała chorego do współżycia, mimo jego bardzo złego stanu zdrowia. Według autora to właśnie takie zachowanie doprowadziło do pogorszenia się choroby i ostatecznie do śmierci małżonka⁴³.

W relacji Rychnowskiego pojawiają się przykłady korzystnego działania elektroidu, które autor interpretował jako przejaw ogólnego wzmocnienia organizmu, a nawet jego odmłodzenia. Opisywał on historię dwóch kobiet, które przychodziły na naświetlania dla ogólnej poprawy zdrowia. Po cyklu naświetleń u pań nastąpiła „zmiana na ich twarzach”: wygładzenie skóry, oznaki odmłodzenia. „Przypatrzyłem się uważniej – i rzeczywiście spostrzegłem, że obie panie posiadały czerstwe twarze z ładną cerą; były, jak gdyby odnowione. Objaśniły mi, że wygładziły zmarszczki, naświetlając sobie wzajemnie twarze, spostrzegły bowiem, że proceder naświetlania działa odmładzająco”⁴⁴. W innym opisanym wyżej przykładzie terapii księcia Sanguszki, wynalazca wspominał, że po naświetleniach książę miał odzyskać utraconą wcześniej sprawność seksualną. Rychnowski niejednokrotnie podkreślał, że działanie elektroidu nie ograniczało się do leczenia pojedynczych schorzeń, lecz wpływało na ogólną kondycję organizmu. Promienie elektroidu miały pobudzać tzw. siły życiowe, przywracając organizmowi zdolność do samoregulacji i regeneracji.

LEKARZE O RYCHNOWSKIM – RYCHNOWSKI O LEKARZACH

Prywatna praktyka lecznicza Rychnowskiego nie odbywała się całkowicie poza kontaktami z medycyną akademicką. Jego terapie elektroidem miały być obserwowane, konsultowane lub potwierdzane przez lekarzy, nawet jeśli spora część środowiska medycznego odnosiła się do nich z dużą nieufnością. Rychnowski, jak przekonywał, bez ordynacji lekarskiej nie podejmował zabiegów. Obawiał się bowiem zarzutu o nieuprawnione leczenie i oskarżeń o szarlatanerię⁴⁵. Polemikę z takimi opiniami zawarł przecież w ironicznie brzmiącym tytule swoich wspomnień: „pod akademicką nazwą kurfuszerstwa, szarlatanerii i oszukańczej sugestii”. Część jednak prowadzonych przez niego doświadczeń odbywała się pod nadzorem lekarzy, a poszczególne przypadki niekiedy konsultował z przedstawicielami środowiska medycznego. W jego laboratorium znajdowała się lista nazwisk lekarzy, do których mogli zgłosić się chorzy w celu uzyskania skierowania na terapię elektroidem. Chorzy ci przywozili

ze sobą „znaczące sumy pieniędzy”, co zdaniem Rychnowskiego przyczyniało się do poprawy sytuacji materialnej lwowskich medyków⁴⁶. Autor wspomina także o sytuacjach, w których lekarze badali pacjentów po zakończeniu terapii, potwierdzając lub częściej umniejszając pozytywne efekty leczenia. Niechęć bowiem środowiska lekarskiego do jego metody musiała być znaczna. Rychnowski przywoływał opinie lekarzy, którzy sceptycznie odnosili się do jego elektroidu i tłumaczyli pozytywne efekty leczenia np. działaniem sugestii, co wynalazca w jednym przypadku skwitował stwierdzeniem: „Ostateczny rezultat naświetlań nie zawiodł oczekiwań baronówny, a profesor raczył go uznać jako rezultat sugestji, zapominając o tem, że kto nie oddaje sprawiedliwości, komu należy, sam siebie krzywdzi”⁴⁷. Innym razem w taki sposób opisywał reakcję jednego z lekarzy na wieść, że jego nieuleczalnie chora pacjentka po terapii elektroidem czuje się dobrze. „Raz zagadnął mnie szyderczo P. T. doktor Gostyński, czy mam pociechę z pani Zawadzkiej. Poprosiłem go do mojego laboratorium, gdzie właśnie się znajdowała, i pokazałem mu, że powoli przechadza się po pokoju i że aparat moczowy, a zdaje się i nadany mi tytuł osła, stał się zupełnie zbędnym. Stan zdrowia tej kobiety poprawił się niezaprzeczenie. Wówczas dopiero buchnął doktor gniewem, że łatwo jest gadać o wyleczeniu, osoba ta bowiem nie mogła być chorą na *mielitis*, tylko była histeryczką, gdyż inaczej nie mogłaby nastąpić taka znamienita poprawa zdrowia”⁴⁸. Na to stwierdzenie Rychnowski miał odpowiedzieć, że trudno uznać taką opinię za słuszną, skoro pacjentka przez dwa lata przebywała na oddziale dla nieuleczalnie chorych i w tym czasie żaden z lekarzy nie rozpoznał u niej hysterii. Według relacji autora rozmowa zakończyła się gwałtownie – lekarz, rozgniewany, opuścił laboratorium bez pożegnania. W innym miejscu opisywał swoją małą walkę z medykami i ich ambiwalentne stanowiska, gdy część z nich starała się o urzędowy zakaz wykonywania naświetleń elektroidem, co ironicznie podsumowywał: „[...] jakby się obawiali, że zabraknie im chorych do leczenia klinicznego”⁴⁹. Gdy hrabia Stecki zabiegał o pozwolenia na naświetlania, a współpracownicy Rychnowskiego pod groźbą lekarzy odmówili współpracy, lekarz miejski Lwowa i protomedyk namiestnictwa mieli poprosić Rychnowskiego, by potajemnie wykonał zabiegi. Z tego zdarzenia wynalazca wyciągnął szerszą refleksję:

„Jak musi się często walczyć z szymlem⁵⁰, okrytym pleśnią zacofania, jak dla materialnego poparcia pewnej kasty a z wielką szkodą dla dobra publicznego gloryfikuje się zastarzałe, zupełnie zacofane przywileje. Jak cywilizacja rozbija w gruzy zdrowie publiczne, działające pozornie w interesie jego”⁵¹.

Opinie Rychnowskiego o lekarzach, jak można się domyślać, nie były pozytywne. Przede wszystkim uważał, że zbyt często ich system myślenia i diagnozowania był przestarzały, rutynowy i po prostu błędny. Nie potrafili prawidłowo interpretować danych medycznych

i za bardzo byli przywiązani do środków farmaceutycznych. Co więcej, jego zdaniem lekarze nie ponosili żadnej odpowiedzialności za błędne diagnozy i leczenie.

„Inżyniera pociąga się do odpowiedzialności, jeżeli most lub też dom, wykonany pod jego nadzorem, okazuje się niedość wytrzymałym, władza karze go srogo – natomiast lekarzom nader często uchodzą pomyłki bezkarnie, pomimo że życie i zdrowie uchodzi za największy skarb na ziemi, bo nie dający się niczem zastąpić”⁵².

W opinii Rychnowskiego lekarze byli kastą broniącą swoich przywilejów, bywali zarozumiali i pewni swoich racji. W taki oto sposób pisał o zawodzie lekarskim:

„A żeby być rzeczywiście znakomitym lekarzem i zasłużyć sobie na miano filantropa, nie wystarcza posiadać uprawniony tytuł następcy Eskulapa i Hygiei oraz wiedzieć, że istnieli kiedyś Hypokrates, Galenius, Teophrastus [...]. Należałoby prócz tego posiadać jeszcze ową praktyczną wiedzę, jaką posiadali wymienieni tu koryfeusze wiedzy lekarskiej, gdyż w przeciwnym razie zarozumiałość lekarza staje się nieuzasadnioną, a działalność jego przyczyną niepowetowanych szkód w zdrowiu publicznem”⁵³.

Negatywne opinie o lekarzach przebijają się także w relacjach jego klientów i klientek, którzy mieli skarżyć się na wysokie koszty leczenia i brak skuteczności terapii. Żona inżyniera z Petersburga, która przybyła na naświetlania elektroidem, przekonując wynalazcę do podjęcia zabiegów, miała powiedzieć:

„Wydałam za trzy wizyty lekarskie znaczniejszą kwotę i żaden z lekarzy nie pomógł mi ani też nie poradził, narobili pełno smrodu papierosami, opluli podłogę i kazali sobie za to suto zapłacić”⁵⁴.

Oprócz krytycznych uwag na temat środowiska lekarskiego, *Mane Tekel Fares* zawiera też liczne uwagi na temat ówczesnej medycyny klinicznej i stosowanych przez nią metod leczenia. Rychnowski, niemal jak zwolennik naturalnego leczenia, sceptycznie odnosił się do farmakologii, a niekiedy nawet do popularnych wówczas metod fizykalnych, wskazując na ich ograniczoną skuteczność. Krytykując leczenie farmaceutykami, przywoływał przykład pacjenta, dla którego zalecona przez lekarza kuracja, polegająca na podaniu „sporej ilości urycidynu Strohscheina”, skończyła się amputacją nogi i przedwczesną śmiercią⁵⁵. Podobnie z dystansem wypowiadał się o niektórych zastosowaniach hydroterapii, stwierdzając:

„[...] hydropatyczne zabiegi w przypadku *sclerosis disseminata* nie wywierają żadnego dodatniego skutku, nawet przy zastosowaniu święconej wody z Lourdes”⁵⁶.

Krytyce poddawał także niektóre zastosowania elektroterapii. Opisuując przypadek pacjenta leczonego przez lekarzy tą metodą, stwierdzał, że zabieg ten nie przyniósł żadnych pozytywnych efektów:

„Próbowano też sprostować oko zapomocą prądu elektrycznego [...] oprócz wypalenia prądem elektrycznym dziury pod okiem i szalonego bólu [...] nie miał z tych zabiegów żadnych korzyści”⁵⁷.

Opinie te, jak można wnioskować, miały przede wszystkim wskazywać błędy w diagnozach lekarskich i przeciwstawiać im autorską metodę terapii, którą Rychnowski przedstawiał jako skuteczniejszą i zgodną z naturalnymi procesami zachodzącymi w organizmie. Trudno bowiem uwierzyć, że był przeciwnikiem hydropatii czy elektroterapii, skoro wykonywał i konstruował urządzenia do ich stosowania, m.in. baterie, aparaty do elektroterapii i instalacje wodne w uzdrowiskach.

Nie tylko metody leczenia i działalność lekarzy były przedmiotem krytyki Rychnowskiego. W jego ocenie cały system organizacji opieki zdrowotnej wymagał zmian. Autor podkreślał, że istniejący model sprzyjał sytuacji, w której leczenie stawało się przede wszystkim źródłem zysku, a nie służbą dobru publicznemu, co jego zdaniem, odbywało się kosztem pacjentów. W związku z tym postulował zasadniczą reformę systemu, twierdząc, że „zawód lekarski i przedsiębiorstwo apteczne powinny być upaństwowione”⁵⁸, ponieważ tylko wówczas dostęp do leczenia mógłby zostać zapewniony także najuboższym warstwom społeczeństwa.

VIS VITALIS, CZYLI WSZECHETER

Praktyka terapeutyczna Rychnowskiego miała – w jego przekonaniu – głębokie podstawy teoretyczne, które jednak w ocenie naukowców, lekarzy i opinii publicznej z czasem zaczęły uchodzić za zbyt daleko idące⁵⁹. Rychnowski wypracował własną koncepcję organizmu:

„Wyrobiłem sobie moje odrębne, własne zdanie o żyjącym organizmie, o jego funkcjach życiowych, o jego wadach, szkodliwych namietnościach i o jego licznych nieprzyjaciółach, ukrytych tak pod postacią drobnoustrojów, jakoteż i zmian kosmicznych, fizycznych i chemicznych, zagrażających na każdym kroku jego zdrowiu i istnieniu [...]”,

piisał we wspomnieniach⁶⁰. W jego ujęciu ciało ludzkie należało rozumieć przede wszystkim jako szczególnie układ fizyczny, funkcjonujący według praw energii i procesów mechanicznych. Autor porównywał organizm do maszyny, zaznaczając jednak jego wyjątkową doskonałość:

„[...] ustrój organiczny jest tak samo maszyną – lecz bez porównania lepiej zaaranżowaną niż maszyna wykonana ręką ludzką [...]”⁶¹.

W tej koncepcji życie było wynikiem ciągłej wymiany energii między organizmem a otoczeniem:

„[...] w materji żyjącego organizmu – wyłącznie tylko w gromadzących energję komórkach organicznych dokonują się najważniejsze procesy energetyczne”⁶².

Szczególną rolę w procesach życiowych Rychnowski przypisywał wymianie energii między organizmem a atmosferą. Uważał, że energia docierająca na ziemię ze słońca jest przyswajana przez organizm za pośrednictwem krwinek czerwonych, które pobierają ją z powietrza atmosferycznego. W tej interpretacji ciało ludzkie stanowiło układ energetyczny pozostający w stałym związku z otoczeniem i zależny od procesów zachodzących w atmosferze. Na tym tle formułował również własne rozumienie choroby. W jego przekonaniu wiele dolegliwości wynikało z zaburzenia naturalnych procesów krążenia i przepływu energii w organizmie. Opisując na przykład mechanizm powstawania bólu reumatycznego, twierdził, że jest on skutkiem zaburzeń w krążeniu płynów ustrojowych oraz ich zastoju w drobnych naczyniach. Przyczyny chorób tłumaczył w sposób charakterystyczny dla wielu lekarzy-higienistów i zwolenników przyrodolecznictwa tego czasu. Uważał, że organizm ulega osłabieniu wskutek różnego rodzaju nadużyć: przebywania w zanieczyszczonym powietrzu, braku ruchu, nadmiaru słodczy czy nałogowego używania alkoholu, tytoniu oraz narkotyków (opium, morfiny, haszyszu lub kokainy). Do tego dochodzić miał także brak odpowiedniego odpoczynku i nocny tryb życia. W rezultacie – jak twierdził – zaburzeniu ulegały procesy trawienia, a organizm stawał się podatny na choroby i zakażenia. W jego opinii znaczna część ludzkości sama przyczyniała się do własnego wyniszczenia, oddając się przyjemnościom „uznawanym za oznaki postępu cywilizacyjnego”⁶³. W takich sytuacjach – jak argumentował – elektroid przywracał właściwy potencjał energetyczny organizmu i regulował jej przepływ. Podsumowując, można powiedzieć, że jego koncepcja zdrowia opierała się na przekonaniu, iż organizm funkcjonuje prawidłowo wtedy, gdy zachowana jest równowaga procesów energetycznych – natomiast choroba pojawia się, gdy równowaga ta zostaje zaburzona.

LECZNICTWO PRZYSZŁOŚCI

W tym samym roku, w którym ukazała się *Mane Tekel Fares*, Stanisław Breyer – znany lekarz krakowski, zwolennik przyrodolecznictwa i innych naturalnych metod leczenia – wydał książkę pt. *Z pogranicza zaświatów*⁶⁴. Publikacja ta stanowi zbiór rozważań o zjawiskach psychicznych, spirytystycznych i parapsychologicznych, które autor interpretował m.in. w kontekście ich możliwego zastosowania terapeutycznego. Breyer analizował w niej mediumizm, telepatię, hipnozę oraz inne idee sytuujące się na pograniczu nauki i świata nadprzyrodzonego. Książka została poświęcona pamięci Juliana Ochorowicza, jednego z najbardziej znanych polskich badaczy zjawisk psychicznych przełomu XIX i XX wieku. W dodatku, zamieszczonym na końcu publikacji, w podrozdziale zatytułowanym *Lecznictwo przyszłości*, znalazła się również wzmianka o elektroidzie Franciszka Rychnowskiego⁶⁵. Informacja ta została przytoczona bez wyraźnego komentarza krytycznego, a jej podstawę stanowiły fragmenty listu samego wynalazcy. Umieszczenie tej wzmianki w kontekście rozważań o przyszłych kierunkach rozwoju medycyny wskazuje, że koncepcje Rychnowskiego funkcjonowały wówczas w szerszym obiegu idei, obejmującym nie tylko dyskusje medyczne, lecz także refleksję nad nowymi formami energii, zjawiskami psychicznymi i możliwościami ich wykorzystania w leczeniu. Jednocześnie brak polemicznego komentarza sugeruje, że Breyer traktował tę koncepcję raczej jako jedną z wielu hipotez dotyczących potencjalnych kierunków rozwoju wiedzy o człowieku, charakterystycznych dla intelektualnego klimatu przełomu XIX i XX w., w którym granice między nauką, wynalazczością i refleksją nad zjawiskami nadzwyczajnymi pozostawały jeszcze stosunkowo płynne. Można zatem postawić pytanie, czy postać Rychnowskiego i prowadzona przez niego prywatna praktyka terapeutyczna mieściły się w tym – dość niszowym wówczas – nurcie myślenia o leczeniu, w którym przeplatały się koncepcje naukowe z ideami przyrodolecznictwymi, wątkami metafizycznymi i spirytystycznymi. Z jednej strony Rychnowski konsekwentnie odwoływał się do języka nauk przyrodniczych, starając się przedstawić elektroid jako zjawisko o charakterze fizycznym i uniwersalnym, ale z drugiej – sposób interpretowania jego działania oraz kontekst, w jakim pojawiały się wzmianki o jego metodzie, pokazują, że jego działalność bywała postrzegana jako część szerszego obszaru poszukiwań znajdujących się na pograniczu nauki i tzw. medycyny alternatywnej. W ujęciu Brejera lecznictwo przyszłości miało stanowić syntezę wiedzy tradycyjnej i osiągnięć nauk ścisłych⁶⁶. Rozwój medycyny, a szerzej: leczenia, nie polegał jedynie na doskonaleniu istniejących metod klinicznych, lecz na połączeniu doświadczeń praktyki terapeutycznej, obserwacji przyrody oraz odkryć fizyki i innych nauk przyrodniczych. Taka perspektywa otwierała przestrzeń dla nowych koncepcji, które – przynajmniej w założeniu – mogły znaleźć zastosowanie w przyszłych metodach terapii⁶⁷. W tym kontekście elektroid Rychnowskiego doskonale wpisuje się w klimat epoki,

można powiedzieć, że jest jej „produktem”. Wynalazca, „drugi Edison Galicji”⁶⁸, krytykował czysty materializm ówczesnej kultury, skostniałe struktury akademickiej nauki (w tym medycyny klinicznej), cenił zasady higienicznego życia, zgodnego z naturą, jednocześnie dostrzegając coś więcej:

„Człowiek marny, choćby największy uczony, musi się przyznać do swej wrodzonej nieudolności, sam bowiem siebie nie potrafi poznać, jak to wynika ze skrupulatnie i uczciwie przeprowadzanych badań nad medjumistycznymi zjawiskami, kryjącymi w sobie nowy, przez nas dotąd nie rozpoznany, tajemniczy świat” – pisał w zakończeniu swoich wspomnień⁶⁹.

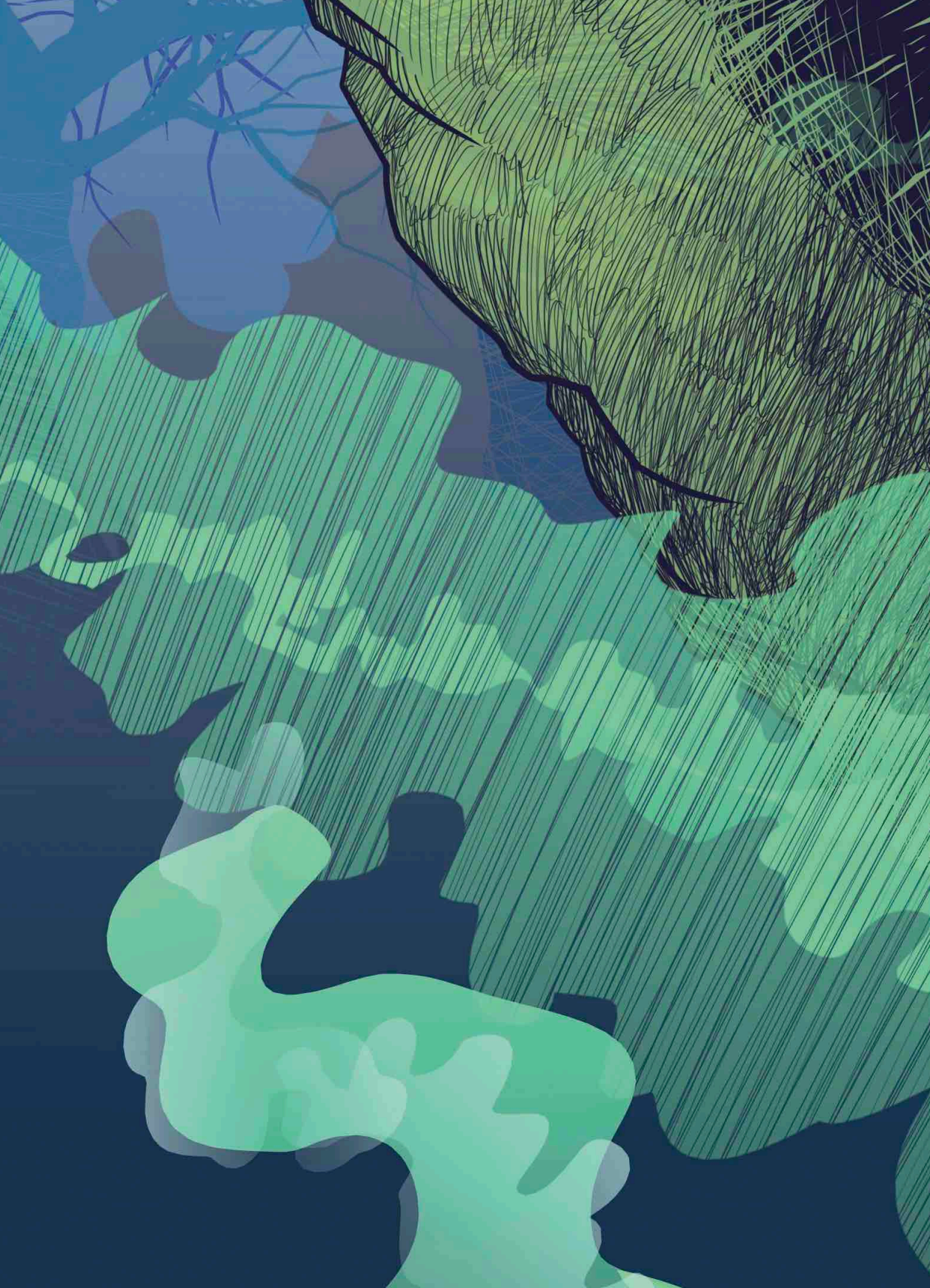
Nietrudno zgodzić się z twierdzeniem Stanisława Breyera, że dla rozwoju nauki najbardziej wartościowe są te zjawiska, które są niezgodne z dotychczasowymi teoriami, one bowiem są motorem postępu⁷⁰. Franciszek Rychnowski był przekonany, że odkrył „siłę sprawczą wszystkiego”, a właściwą ocenę swoich badań powierzał przyszłości – na którą, jak się wydaje, wciąż jeszcze czekamy.

PRZYPISY

- 1 Ryba torpedo, bursztyn oraz magnetyczne pierścienie były wykorzystywane przez starożytnych w leczeniu za pomocą elektryczności. Zob. N.A. Cambridge, *Electrical Apparatus used in Medicine before 1900*, "Proceedings of the Royal Society of Medicine", 1977, vol. 70, nr 9, s. 635.
- 2 Na przełomie XVI i XVII w. pojawił się termin *electricam* (siła bursztynu), wprowadzony przez W. Gilberta w dziele *De Magnete* (1600), uznawanym w historiografii za początek nowoczesnych badań nad elektrycznością i magnetyzmem. Thomas Browne w XVII w. wprowadził słowo „electricity” do języka angielskiego; S. Licht, *History of Electrotherapy*, w: *Therapeutic Electricity and Ultraviolet Radiation*, red. S. Licht, Conneticet 1967, s. 2.
- 3 Zob. P. Bertucci, *Shocking Subjects: Human Experiments and the Material Culture of Medical Electricity in Eighteenth-Century England*, w: *The Uses of Humans in Experiment: Perspectives from the 17th to the 20th Century*, red. E. Dyck, L. Stewart, Leiden-Boston 2016, s. 114.
- 4 S. Licht, *History of Electrotherapy*..., s. 30-31.
- 5 Zob. G. Gooday, *Domesticating Electricity: Technology, Uncertainty and Gender 1880-1914*, London 2008.
- 6 Zob. L. Miodoński, *Medycyna romantyczna w Niemczech jako eksplikacja filozoficznego rozumienia świata i człowieka – Mesmer i mesmeryzm*, „Medycyna Nowożytna”, 2001, nr 2, s. 5-32.
- 7 S.V. Adams, *Seekers of the Healing Energy: Reich, Cayce, the Kahunas, and Other Masters of the Vital Force*, Rochester 1991, s. 66-68, 52-53.
- 8 P. Rataj, *Franciszek Rychnowski (1850-1929) – niedoceniony geniusz, maniak czy obłąkaniec?* „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 2021, t. 66, nr 1, s. 55-107.
- 9 Tamże, s. 67.
- 10 Tamże, s. 67-69.
- 11 Kronika, „Kurier Krakowski”, 18 sierpnia 1887, nr 187, s. 3.
- 12 Życiorys i szczegółowy opis działalności inżynierskiej F. Rychnowskiego zob. P. Rataj, *Franciszek Rychnowski*..., s. 55-107. Zob. też: Iks Won Chyr, *Mane Tekel Fares. Historyczny odgłos bezgranicznej rozpaczy*, Lwów 1929.
- 13 Por. tamże, s. 60-62
- 14 Zob. np. Krogulec, *Rok w pieśni*, „Niwa Polska”, 1899, nr 10, s. 190.
- 15 P. Rataj, *Franciszek Rychnowski*..., s. 56.
- 16 J. Rychnowski, *Elektroid*, „Życie”, 1898, nr 22, s. 253-255. Redakcja błędnie podała imię Józef.
- 17 J. Brandes, *Lwów*, tłum. J. Klemensiewiczowa, Lwów 1900, s. 45; por. P. Rataj, *Franciszek Rychnowski*, s. 76.
- 18 Jednym z najwcześniejszych doniesień, jak wskazuje Piotr Rataj, była notatka Nowe odkrycie, opublikowana w „Gazecie Lwowskiej” z 24 maja 1896 r.; informacje o odkryciu pojawiły się także w „Dzienniku Krakowskim” oraz w bardziej szczegółowym sprawozdaniu z posiedzenia Towarzystwa Politechnicznego opublikowanym w „Czasopiśmie Technicznym” w tym samym roku. O reakcjach prasowych zob. P. Rataj, *Franciszek Rychnowski*, s. 74-86.
- 19 J. Rychnowski, *Elektroid*, s. 254.
- 20 „Jeżeli kto twierdzi, że elektroid jest odrębną jakąś, nieznaną, formą elektryczności, to wynalazca się gniewa” – pisano w „Kurierze Warszawskim”. Lector, *Z prasy polskiej*, „Kurier Warszawski” 23 grudnia 1901, nr 354, s. 5.
- 21 J. Rychnowski, *Elektroid*, s. 255.
- 22 Tamże, s. 254.
- 23 Iks Won Chyr, *Mane Tekel Fares. XXXIV wspomnienia z przeszłości: fragmenty wyników z czterdziestoletnich zabiegów leczniczych pod akademicką nazwą kurfuszerstwa, szarlatanerii i oszukańczej sugestii*, Lwów 1922, s. 8.
- 24 J. Rychnowski, *Elektroid*..., s. 254.
- 25 Tamże, s. 255.

- 26 Por. P. Rataj, *Franciszek Rychnowski ...*, s. 93.
- 27 Iks Won Chyr, *Mane Tekel Fares...*, s. 8.
- 28 O zastosowaniu elektroidu w medycynie zob. P. Rataj, *Franciszek Rychnowski ...*, s. 87-93.
- 29 Tamże, s. 1.
- 30 Tamże, s.10-11.
- 31 Por. P. Rataj, *Franciszek Rychnowski...*, s. 89.
- 32 Tamże, s.13.
- 33 Tamże, s.9.
- 34 Tamże, s.41.
- 35 Tamże, s. 40.
- 36 Tamże, s. 20-21.
- 37 Tamże, s. 28-29.
- 38 Szczegółowa lista chorób poddawanych naświetlalom, zob. też: F. Rychnowski, *Legenda o P.T. Spółce naukowej do badań wynalazków inż. Franciszka Rychnowskiego we Lwowie*, Lwów 1927, s. 14-15.
- 39 Na około świata, „Kurier Codzienny”, 21 marca 1902, nr 80, s. 4.
- 40 P. Rataj, *Franciszek Rychnowski...*, s. 92.
- 41 Tamże, s.21.
- 42 Tamże, s. 23-24.
- 43 Tamże, s. 36.
- 44 Tamże, s. 34.
- 45 Zgodnie z informacją zamieszczoną w „Słowie” w marcu 1902 r., zakład Rychnowskiego został zamknięty przez władze na skutek interwencji lekarzy lwowskich. Pisano wówczas: „Rychnowski pobierał za leczenie tym środkiem sowite honoraria (po 20 kor. za wizytę), jeździł nawet do chorych ze swym aparatem za drogie ceny. Zamknięto zakład na zasadzie, iż leczenie środkiem, niezbadanym co do swych właściwości, jest ustawą zabronione”. Kronika bieżąca, „Słowo” 21 marca 1902, nr 67, s. 3. Źródła popularyzatorskie podają, że w 1922 r. Ministerstwo Zdrowia Publicznego udzieliło Rychnowskiemu koncesji na prowadzenie zakładu leczniczego wykorzystującego „eteroid”. Zob. Jurij Smirnow „Lwowski Tesla”, który nie podbił świata <https://kurierygali-cyjski.com/lwowski-tesla-ktory-nie-podbil-swiata/> [dostęp: 12.05.2026]
- 46 Tamże, s. 18-19.
- 47 Tamże, s. 55.
- 48 Tamże, s. 24-25.
- 49 Tamże, s. 39.
- 50 Szymel (z niem.) – wzór, schemat, formularz, ale także pleśń.
- 51 P. Rataj, *Franciszek Rychnowski...*, s. 39.
- 52 Tamże, s. 47-48.
- 53 Tamże, s. 63.
- 54 Tamże, s. 38.
- 55 Tamże, s. 47.
- 56 Tamże, s. 38. Być może opinia ta była częściowo podyktowana krytyką ze strony dr. J. Zakrzewskiego, lekarza uzdrowiskowego z Mariówki, który należał do grona lekarzy domagających się wprowadzenia zakazu stosowania naświetlań eteroidem,
- 57 Tamże, s. 20.
- 58 Tamże, s. 48.
- 59 Por. Iks Won Chyr, *Popularny krytyczny pogląd na istotę nauki ściślej, i jej wyniki społeczne*, Lwów 1924.
- 60 Tamże, s. 56.
- 61 Tamże, s. 2-3.

- 62 Tamże.
- 63 Tamże, s. 59. Zob. też. Iks Won Chyr, *Omnia in sole. Reminiscencje naukowe*, Lwów 1922, s. 31-32.
- 64 S. Breyer, *Z pogranicza zaświatów*, Kraków 1922.
- 65 Tam również błędnie podano imię Rychnowskiego – Józef; tamże, s. 172-173.
- 66 Tamże, s. 164.
- 67 W okresie międzywojennym pewna część lekarzy interesowała się doświadczeniami psychicznymi i próbowała łączyć refleksję medyczną z badaniami nad metapsychologią i zjawiskami uznawanymi za nadzwyczajne (np. lekarz-psychiatra Tadeusz Sokołowski, Aleksander Freyd – specjalista medycyny tropikalnej czy dermatolog Ksawery Watraszewski). Zob. A. Mikołajko, *Spirytyzm czy mediumizm? O polskich zmaganiach ze zjawiskami przeczącymi nauce*, w: *Polskie tradycje ezoteryczne 1890-1939. Formacje – ludzie – idee*, red. M. Rzeczycka, I. Trzcińska, Gdańsk 2019, s. 38-117.
- 68 Pierwszym „Edisonem Galicji” był wynalazca Jan Szczepanik. Zob. W. Karoli, *Wiedza i przemysł*, „Niwa Polska”, 1901, R. 29, nr 46, s. 787.
- 69 Iks Won Chyr, *Mane Tekel Fares...*, s. 57.
- 70 Zob. S. Breyer, *Z pogranicza zaświatów...*, s. 4.



Wiktoria Kasińska, Zofia Sałasińska, Julia Wesółowska

NIEMAŁA BIEDA ZDARZYŁA SIĘ BYŁA – ARCHIWALNO-ARTYSTYCZNA WIZJA KARTOTEKI PROCESÓW O CZARY Z ZASOBU ARCHIWUM PAŃSTWOWEGO W POZNANIU



śródm tematów, wokół których w ostatnich latach koncentruje się działalność popularyzacyjna Archiwum Państwowego w Poznaniu, są między innymi grupy społeczne, które mimo dużej reprezentacji były wyraźnie pomijane w klasycznej historiografii. Jedną z takich zbiorowości są kobiety. Historia kobiet jako dziedzina badań nad przeszłością uprawiana na szeroką skalę od początku XX wieku rozwija się nadal¹. Współcześnie echa kolejnych ustaleń czynionych przez badaczki i badaczy szybko znajdują swoje odbicie w kulturze popularnej. Ciekawym przykładem takiego przenikania wyników badań naukowych do popularnych sfer kultury są badania procesów o czary, które często znajdują swoje odzwierciedlenie w literaturze, filmie, muzyce czy sztuce².

W zasobie Archiwum Państwowego w Poznaniu znajduje się zespół archiwalny o numerze 53/975/0, zawierający dokumentację powstałą w latach 1935-1944 w ramach działalności Wydziału Archiwalnego Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy (*Reichssicherheitshauptamt*).

W terminologii archiwalnej mówimy w tym wypadku o zespole archiwalnym noszącym nazwę „Główny Urząd Bezpieczeństwa Rzeszy Sztafet Ochronnych Wydział Archiwalny – komórka do spraw badań procesów o czary”, który znany jest powszechnie pod nazwą „Kartoteka procesów o czary”. Jest on fragmentem szerszego projektu badawczego, prowadzonego przez aparat SS na zlecenie Reichsführera Heinricha Himmlera³.

Celem projektu, znanego w źródłach jako „Specjalne zlecenie Reichsführera SS – badania naukowe nad czarami” (*Sonderauftrag des Reichsführers SS – Wissenschaftliche Forschung des Hexenwahns*) było zebranie i opracowanie informacji o procesach o czary, głównie na obszarze historycznej Europy. W kartotece znajdują się też dane z krajów pozaeuropejskich, jak Meksyk, Stany Zjednoczone Ameryki Północnej i Turcja. Materiały z krajów niemieckojęzycznych, ze Skandynawii, Niderlandów i Włoch stanowią większość kart w zespole⁴. Projekt ten, choć zawierający elementy badań historycznych i statystycznych, stanowił w gruncie rzeczy fragment propagandowego programu SS, ukierunkowanego na dokumentowanie wpływu czarów na strukturę społeczną, demografię oraz kulturę germańską. Jego efektem jest zachowany zbiór kartotek, indeksów i sprawozdań, które, obok posiadania wartości źródłowej, stanowią cenne świadectwo polityki historycznej państwa totalitarnego jakim była III Rzesza.

Początki badań nad procesami o czary w strukturach SS sięgają połowy lat trzydziestych XX wieku. H-Sonderkommando, działające w strukturze Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy od 1935 do 1944 roku, odpowiadało za koordynację badań nad historią procesów o czary. Do jego zadań należało gromadzenie i analiza literatury, opracowanie kart ewidencyjnych osób oskarżonych o czary oraz prowadzenie kwerend archiwalnych. W ramach tych prac przygotowano obszerną bibliografię liczącą blisko 1800 pozycji, na podstawie której sporządzano streszczenia akt i fotokopie materiałów źródłowych. Komórka miała siedzibę w Berlinie przy Wilhelmstraße 102, w siedzibie Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy i w obrębie aparatu SS miała wyłączność na badania nad czarostwem⁵.

W pierwszej serii przechowywanego w poznańskim Archiwum zespołu zachowały się dokumenty organizacyjne tego przedsięwzięcia, m.in. spisy miejscowości objętych badaniami w ramach prowadzenia kartoteki, bibliografie i zestawienia statystyczne, a także sprawozdanie z czerwca 1942 roku, opisujące stopień zaawansowania prac oraz planowane kierunki badań (*Sonderauftrag des Reichsführers SS Wissenschaftliche Forschung des Hexenwahn*)⁶.

Zespół podzielony został na następujące serie:

1. Akta dotyczące organizacji badań, skorowidze, spisy bibliograficzne;
2. Kartoteka czarów i procesy o czary;
3. Wypisy z materiałów archiwalnych;
4. Fotokopie materiałów archiwalnych;
5. Czasopisma i wycinki z prasy;

6. Ilustracje;
7. Mikrofilmy;
8. Oryginalne archiwalia.

Trzon zespołu stanowią karty indeksowe, określane terminem *H-Blätter*, zawierające podstawowe dane o konkretnych procesach. W efekcie pracy H-Sonderkommando powstało ponad 30 000 kart, opracowanych na podstawie literatury i źródeł archiwalnych, pochodzących z różnych krajów Europy i spoza niej. Większość kart obejmuje regiony uznawane przez niemiecką narodowosocjalistyczną naukę za obszary historycznego osadnictwa ludów germańskich. W spisach w zachowanych jednostkach o sygn. od 12 do 3629 odtworzony został zasięg terytorialny prac z podziałem na kraje, z których pochodzą dane informacje. Każda ze wspomnianych jednostek zawiera w sobie od kilku do kilkunastu kart indeksowych, co tłumaczy różnicę między liczbą jednostek a łączną liczbą obiektów w zespole.

Projekt *Hexenkartothek*, powołany w ramach struktur SS jako element programu badawczego *Sonderauftrag Hexenforschung*, stanowi obecnie przedmiot analizy historiograficznej i epistemologicznej. Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku badacze niemieccy, tacy jak Sönke Lorenz, Dieter Bauer, Wolfgang Behringer i Jürgen Schmidt, opisują kartotekę nie jako źródło do historii procesów o czary, lecz jako materiał dokumentujący mechanizmy ideologizacji nauki w III Rzeszy⁷. W ujęciu tych autorów kartoteka ujawnia sposób, w jaki aparat bezpieczeństwa SS, zwłaszcza struktury *Reichssicherheitshauptamt* i powiązane z nim jednostki organizacji *Ahnenerbe* („Dziedzictwo przodków”), przekształcał wiedzę historyczną w narzędzie legitymizacji rasowego mitu germańskiego. Zgromadzone w zespole karty ewidencyjne, bibliografia oraz zestawienia statystyczne są dziś analizowane jako świadectwo totalizującego modelu archiwizacji, w którym fakt historyczny zostaje podporządkowany narracji ideologicznej.

Na gruncie szerszych badań nad funkcjonowaniem nauki w III Rzeszy, projekt *Hexenkartothek* jest analizowany w kontekście działalności *Amt VII RSHA*, odpowiedzialnego za opracowania światopoglądowe i dokumentacyjne. Michael H. Kater⁸ ukazał kartotekę jako integralny element systemu *Ahnenerbe*, zorganizowanego w celu stworzenia pseudonaukowej podstawy dla koncepcji „dziedzictwa rasowego”.

Współcześnie można odczytać projekt jako przykład tzw. archiwum mitu, instytucji gromadzącej dane pozbawione wartości poznawczej, których funkcją była raczej inscenizacja przeszłości zgodnej z ideologicznym paradygmatem państwa totalitarnego. Karty ewidencyjne *H-Blätter*, ich język, struktura i wyłącznie ewidencyjny charakter, odzwierciedlają nazistowski sposób conceptualizacji historii jako systemu biologicznego, możliwego do klasyfikacji i statystycznego ujęcia. W tym sensie *Hexenkartothek* funkcjonuje współcześnie jako źródło do badań nad epistemologią przemocy oraz nad rolą technik archiwalnych w procesach wytwarzania i kontroli wiedzy⁹.

Najpełniejszym polskim opracowaniem dotyczącym dziejów kartoteki jest artykuł Andrzeja Kamińskiego z 2022 roku¹⁰. Tekst stanowi dotychczas najlepsze opracowanie dotyczące zarówno dziejów aktotwórcy, jak i samego zespołu. Kamiński rozpoznał wartość badawczą kartoteki, zwracając jednak uwagę na niejasności w dziejach zespołu, związane przede wszystkim z pochodzeniem poszczególnych jego części¹¹.

Po zakończeniu działań wojennych w 1945 r., akta stały się częścią zasobu Archiwum Państwowego w Poznaniu. Odnaleziono je w pałacu należącym do hrabiego Heinricha von Haugwitz w Sławie Śląskiej, miejscowości położonej nad Jeziorem Sławskim, dokąd zostały ewakuowane z Berlina. Podczas porządkowania zasobu Archiwum Państwowe w Poznaniu reprezentował Leon Siuchniński, jego ówczesny pracownik¹².

Materiały archiwalne dotyczące tematyki czarownic i oskarżeń o uprawianie magii, przede wszystkim dotyczące wieków od XVI do XVIII, znajdują się nie tylko w zasobie poznańskiego Archiwum¹³. Jednak tym, co wyróżnia kartotekę procesów o czary na tle innych źródeł i w konsekwencji prowadzi do wzmożonego zainteresowania zbiorem, są jej wytwórcy i czas powstania. Emocje w odbiorcach budzi skrupulatne analizowanie przez nazistów procesów „czarownic”, zestawionych na tysiącach kart, wraz z bogatym materiałem ilustracyjnym, a także woal tajemnicy spowijający działalność H-Sonderkommando i kontekst wykorzystania zebranych informacji w wojennej działalności Rzeszy (np. tortury, propaganda, walka z Kościołem katolickim).

Z perspektywy Archiwum Państwowego w Poznaniu jako instytucji przechowującej kartotekę, ważnym elementem jej popularyzacji jest głos środowiska archiwalnego. Zadaniem archiwistów w tym procesie jest niwelowanie mogących narastać nadinterpretacji, wynikających z uproszczeń i uogólnień przekazu skierowanego do szerokiego grona odbiorców. Pracownikom Archiwum zależy na tym, aby uniknąć zniekształcania znaczenia zgromadzonej przez nazistów dokumentacji oraz zachęcić odbiorców do samodzielnych poszukiwań, otwartych na nowe pola interpretacji.

W ostatnich latach kilkakrotnie goszczono w Archiwum Państwowym w Poznaniu osoby zainteresowane przedstawieniem szerszej publiczności tego niezwykłego źródła. W 2019 roku nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Gdańskiego ukazała się książka *Czarownice Himmlera z niemieckiej kartoteki procesów o czary* autorstwa Bożeny Ronowskiej, która naukowo zajmuje się tematem czarostwa¹⁴. Publikacji towarzyszyła szeroko zakrojona akcja *crowdfundingowa*, podczas której udało się zebrać fundusze na wydanie książki. Przy okazji powstał także film promocyjny, w którym pracownica poznańskiego Archiwum wypowiada się na temat wartości źródłowej kartoteki czarownic¹⁵.

Tematowi związanemu z kartoteką zostały poświęcone również odcinki programów prowadzonych przez Łukasza Kazka, dziennikarza i popularyzatora historii. Jego film pt.

Czarownice Himmlera / The Himmlers Witches, dostępny w serwisie YouTube, miał premierę 23 października 2023 roku i do października 2025 roku został obejrzany przez niemal 270 tys. osób. Odcinek został nakręcony w pałacu w Sławie Śląskiej, gdzie po wojnie odnaleziono materiały, z których część trafiła później do poznańskiego Archiwum Państwowego. Nagranie jest uzupełnione zdjęciami z wizyty ekipy filmowej w placówce, która odbyła się latem 2023 roku¹⁶.

Ten sam popularyzator historii wraz z Łukaszem Orlickim, historykiem z miesięcznika „Odkrywca”, odwiedzili poznańskie Archiwum Państwowe. Efekty wizyty zostały zaprezentowane w jednym z odcinków prowadzonego przez Łukasza Kazka programu „Tajemnice Dolnego Śląska”, produkowanym przez History Channel. Wątek archiwalny został rozwinięty w drugim odcinku serii „Tajemnic...”. Oprócz narracji osnutej wokół działalności Himmlera i H-Sonderkommando, znalazło się w formacie telewizyjnym miejsce na przedstawienie widzom poszczególnych części zespołu archiwalnego znajdującego się w poznańskiej instytucji¹⁷.

W 2024 roku temat kartoteki przewinął się także przez platformy społecznościowe TikTok, Facebook i Instagram, na kanałach poznańskiej badaczki i popularyzarki historii dr Anny Jankowiak, znanej w sieci jako „Wiedźma od wiedzy”¹⁸. W filmiku związanym z odnalezieniem dokumentacji H-Sonderkommando znalazła się krótka informacja o poznańskim Archiwum¹⁹.

Największą jak do tej pory możliwość przedstawienia archiwalnej perspektywy w kontekście kartoteki procesów o czary dostarczyła współpraca z Zofią Sałasińską, kuratorką wystawy dyplomowej *Niemala bieda zdarzyła się była*, która uświetniła obchody Międzynarodowego Tygodnia Archiwów w 2025 roku²⁰. Choć wydawałoby się, że sztuka nie koresponduje z zagadnieniami z zakresu archiwistyki, autorka pozostawiła przestrzeń dla archiwaliów. Wyrazem tego jest umieszczenie reprezentującego dokumenty „N.N.” wśród artystów tworzących wystawę oraz podziękowania za wsparcie dla pracowników Archiwum umieszczone w minikatalogu, który towarzyszył otwarciu.

Owocami współpracy z Zofią Sałasińską było spotkanie dla seniorów poświęcone poznańskiemu Archiwum i kartotece, odcinek podcastu Martyny Nicińskiej *Zamieniam się w słuch* (w ramach programu „Kultura u podstaw”) oraz niniejszy artykuł²¹. Wystawa dała możliwość wnikliwego zapoznania się z genezą i specyfiką archiwum osobom, które nie zetknęły się z nimi wcześniej. Środowisko artystyczne także nie znajdowało się dotąd w kręgu zainteresowanych działalnością instytucji. Projekt Zofii Sałasińskiej pokazał jednak, że możliwa jest symbioza tych dwóch obszarów działalności kulturalnej, a przesuwanie akcentów od sztuki do nauki i z powrotem wprowadza z jednej strony lekkość przekazu, a z drugiej daje okazję do pogłębionej refleksji nad archiwaliami.

Doświadczenie współpracy archiwalno-artystycznej pozwoliło także na sformułowanie ogólniejszych wniosków. Przedstawiając poznańską kartotekę procesów o czary należy podkreślić, że mamy do czynienia z materiałem o ambiwalentnym charakterze. Z jednej strony, ze względu na kontekst powstania, jest to materiał obciążony ciężarem ideologii nazistowskiej i manipulacjami polityki historycznej. Zbiór, który dokumentuje recepcję procesów o czary w XX wieku ukazuje, jak hitlerowski reżim totalitarny wykorzystywał historię i germańską mitologię do konstruowania swoich podstaw ideologicznych. Z drugiej strony, ze względu na tematykę, kartoteka pozostaje świadectwem przemocy i cierpienia.

Wykorzystanie akt H-Sonderkommando jako materiału w pracy artystycznej otwiera przestrzeń do nowych pytań. Jak odbierać tę dokumentację dziś? Czy można przekształcić ją w narzędzie krytycznej refleksji, zamiast reprodukować jej kontekst? Jak sztuka może reagować na archiwalia obciążone przemocą?

Włączenie materiałów archiwalnych w projekt o charakterze artystycznym nie jest kwestią prostą, ale poznański przypadek nie jest bezprecedensowy – zainteresowanie artystów archiwalią jest żywe i obecne od lat. Warto zaznaczyć, że w świetle badań nad sztuką współczesną, archiwum rozumiane jest bardziej jako kategoria symboliczna niż podmiot podlegający logice instytucjonalnej, jakim w kontekście tego projektu jest Archiwum Państwowe w Poznaniu. Zależnie od przyjętej perspektywy archiwum może być postrzegane jako mechanizm dyscyplinowania wiedzy, narzędzie selekcji i wykluczenia albo miejsce pamięci i konstruowania tożsamości wspólnotowej²². Sztuka nieustannie reaguje na zmieniającą się rzeczywistość, odpowiadając na potrzebę redefinicji pojęć, w tym także pojęcia archiwum. *Niemala bieda zdarzyła się była* to wystawa powstała w relacji do skomplikowanej natury archiwum jako rodzaj eksperymentu – próby pogodzenia intencji artystycznej z ekspozycją akt ze zbiorów kartoteki, z całą świadomością ich ogromnego ładunku ideologicznego.

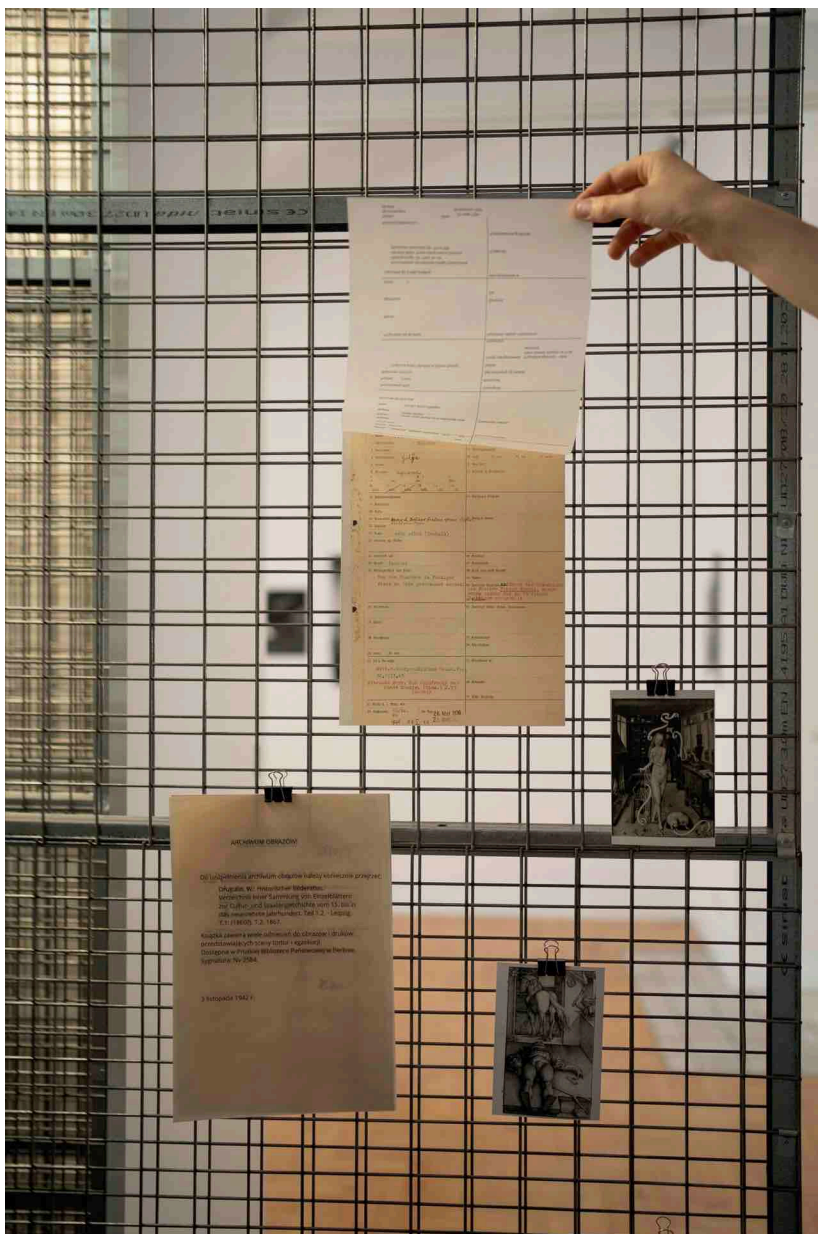
Hal Foster, amerykański krytyk i historyk sztuki, opisał tendencję do podejmowania działań artystycznych z archiwum kategorią „impulsu archiwalnego”²³. Określał w ten sposób takie strategie artystyczne, które rekonstruują przeszłość na podstawie rozproszonych, często fragmentarycznych informacji historycznych. W praktykach tych dostrzegał odejście od tak zwanych „miejsc wykopalisk” (*excavation sites*) na rzecz „miejsc budowy” (*construction sites*), sugerując porzucenie melancholijnej kultury, która postrzega historię głównie jako traumatyczne doświadczenie²⁴. Impuls archiwalny to zatem artystyczna tendencja, polegająca na wykorzystywaniu materiałów archiwalnych do wydobywania z przeszłości tego, co niewidoczne, zapomniane lub wyparte, i budowania alternatywnych sposobów opowiadania historii.

Kwestią gorączki archiwalnej wśród artystów zajmował się także nigeryjski krytyk sztuki Okwui Enwezor, kurator największych wydarzeń artystycznych w Europie, między innymi 56. edycji Międzynarodowej Wystawy Sztuki *La Biennale di Venezia* w 2015 r. czy 11. edycji

wystawy *Documenta* w Kassel w 2002 r. Opracowana przez niego ekspozycja *Archive Fever, Uses of the Document in Contemporary Art*²⁵, zawierała prace ponad dwudziestu artystów, reprezentujących różne podejścia do pracy artystycznej z archiwum. Było to między innymi: tworzenie własnych struktur archiwalnych, zapętlanie, dzielenie oraz zestawianie dokumentów z różnych porządków czasowych, przekształcanie bądź manipulowanie materiałami. Każda z wymienionych praktyk reprezentowała nieco inny cel artystyczny, jednak elementem wspólnym była refleksja nad mechanizmami konstruowania pamięci czy dystrybucją wiedzy.

Wystawa *Niemala bieda zdarzyła się była* powstawała w świadomości tych kontekstów. Z jednej strony, stanowiła przegląd prac artystycznych wchodzących, mniej lub bardziej intencjonalnie, w dialog ze zbiorem kartoteki procesów o czary, z drugiej strony – funkcjonowała w polu refleksji nad archiwum w ogóle. Dla nakreślenia głównej osi tematycznej wystawy ważne było rozumienie archiwum w ujęciu feministycznym, o którym pisała między innymi polska filozofka Ewa Majewska. Badaczka zwróciła uwagę na to, że choć struktury archiwalne są świadectwem represji, to dostarczają także cennych informacji o podmiotach represjonowanych²⁶. W kontekście omawianego zbioru jest to szczególnie widoczne. Choć *Hexenkarthotek* odsłania mechanizmy działania instytucji reżimowej, to jest także niekwestionowanym źródłem informacji na temat licznych ofiar – zarówno historycznych procesów o czary, jak i późniejszej manipulacji propagandowej wątkami procesów o czary. Jednym z założeń wystawy było zatem symboliczne odzyskanie tych danych i utworzenie narracji alternatywnej wobec tej, która w głównej mierze dokumentowała przemoc.

W kontekście wystawy „odzyskana” została postać Krystyny Halmann, w niektórych źródłach zwanej też Krystyną Ceynową, od miejscowości pochodzenia – Ceynowy, czyli dzisiejszych Chałup na Półwyspie Helskim. Według informacji zawartych zarówno w kartotece²⁷, jak i w źródłach literackich²⁸, kobieta padła ofiarą samosądu, a przedmiotem oskarżenia było domniemane zajmowanie się czarami. Wyłonienie tego jednego przypadku spośród wielu zawartych w katalogu, pozwoliło wyeksponować historię konkretnej ofiary oraz zbudować dalej idącą, uniwersalną narrację. Echo historii Krystyny Halmann wybrzmiewa bowiem zarówno w tytule wystawy, w selekcji materiałów archiwalnych, jak i w części prac artystycznych. Tytuł to bezpośredni cytat z opowiadania Stefana Żeromskiego, który tymi właśnie słowami rozpoczynał opowieść o losach „czarownicy” z Chałup: „Niemala bieda zdarzyła się była w domostwie rybaka Jana Kąkola w Chałupach – to jest po prawdzie, w Ceynowie – na Helu”²⁹. Na wystawie pokazano także kopię karty Krystyny Halmann, wypełnioną odręcznie przez pracowników H-Sonderkommando (Fot. 1). Jeden ze zrealizowanych projektów artystycznych – *Szeptami gardziele wyschły* Julianny Warywody (Fot. 2) powstał z inspiracji opowiadaniem Żeromskiego. Artystka pochyliła się bowiem nad symboliczną rolę kury jako wcielenia złego ducha, który rzekomo opanował kobiety.



Fot 1. (od lewej) 1. Polecenie Richtera, Archiwum Państwowe w Poznaniu, Sygn. 53/975/0/6/3866, 2. Karta Krystyny Ceynowy, Archiwum Państwowe w Poznaniu, Sygn. 53/975/0/2.4/482, 3. Poczłtówki, Archiwum Państwowe w Poznaniu, Sygn. 53/975/0/6/3875



Fot. 2. (na ścianie) Julianna Warywoda, *Szeptami gardziele wyschły*, 2025, cykl fotografii analogowych, (na podłodze) Oliwia Oleszak, obiekt, 2023, drewno, gips, ok. 130x85x25 cm



Fot. 3. Julianna Warywoda, *Szeptami gardziele wyschły*, 2025, film 4'45

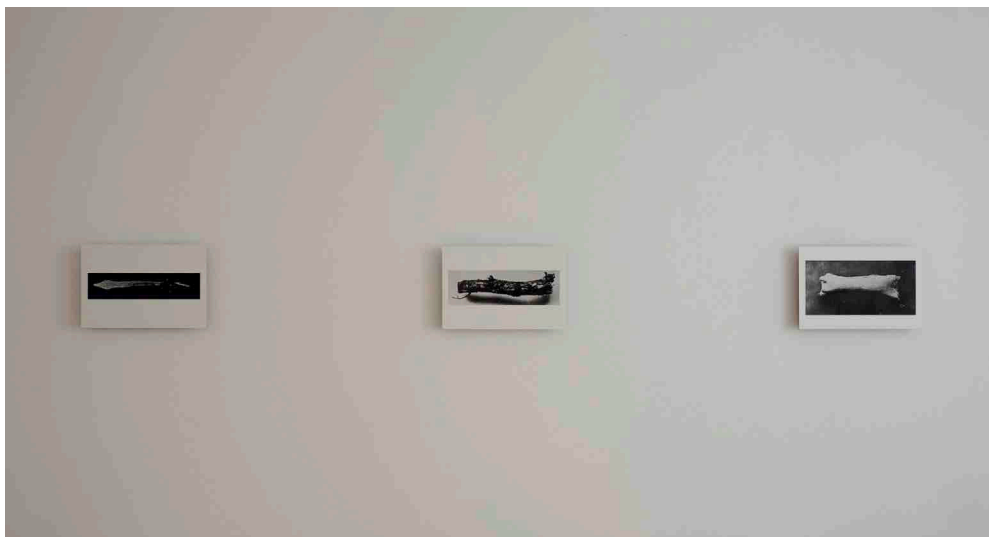
Praca Julianny Warywody tworzy pomost między dwoma porządkami czasowymi: przeszłością i teraźniejszością. Z jednej strony wyrasta z inspiracji historią, z drugiej – przenosi akcent na kwestie wciąż aktualne, takie jak stała obecność rytuałów i wierzeń ludowych we współczesnym świecie, szczególnie widoczna w środowiskach wiejskich. Na potrzeby wystawy artystka przygotowała film (Fot. 3), w którym przedstawiła praktykowany w niektórych domach rytuał „jajowania”, mający na celu wypędzenie z człowieka choroby. Artystyczne przetworzenie ludowego obrzędu pozwala tym samym zakwestionować nowoczesny, racjonalistyczny porządek wiedzy oraz ujawnia motywacje stojące za podejmowaniem praktyk magicznych: troskę o wspólnotę i zdrowie jej członków, a także wykorzystywanie znanych, dostępnych sposobów niesienia pomocy i ulgi w chorobie.

Rozwinięcie tych wątków odnaleźć można także w cyklu prac Oliwii Oleszak – *Ten, kto może wydoić krowę, nigdy nie będzie głodny* (Fot. 4). Artystka, opierając swoje badania w dużej mierze na tekstach etnograficznych, analizowała ludowe rytuały magiczne związane z pracą na roli oraz opieką nad wiejskimi zwierzętami. Efektem tych poszukiwań stały się prace odnoszące się do dawnej wiary w działania czarownic skierowane przeciwko gospodarzom i gospodarstwu, jak przemienianie krowiego mleka w krew czy odbieranie zwierzętom życiodajnej mleczności. W kontekście pracy z omawianym zbiorem archiwalnym prace Oliwii Oleszak są o tyle wyjątkowe, że artystka sama odbyła swoją kwerendę w aktach kartoteki – jeszcze zanim powstała koncepcja wystawy *Niemala bieda....* Zwróciła wówczas uwagę na przedstawienia atrybutów czarownic – magicznej wykałaczkii, białego korzenia leszczyny, którego materia miała być wykorzystywana do budowy czarodziejskich różdżek, oraz amuletu z kości. Decyzja o umieszczeniu tych przedstawień w projekcie to także ciekawy przykład reinterpretacji archiwum przy użyciu środków artystycznego wyrazu. Oliwia Oleszak zrobiła to w sposób prosty – zdecydowała się na zeskanowanie oraz ponowny wydruk akt, tworząc tym samym płaskie obrazy montowane na ścianie (Fot. 5). Intencją artystki było zwrócenie uwagi na to, że w kartotece – pośród licznych świadectw cierpienia – odnaleźć można także reprezentacje obiektów, którym przypisywano moc uzdrawiania.

Wątek uleczenia jest także dominujący w pracach Julii Krupy. Stworzyła ona projekt *Zbieraczka, Zielarka, Wiedźma* (Fot. 6), będący zestawem lnianych płócien barwionych naturalnie, z użyciem pigmentów roślinnych. Artystka odwoływała się w ten sposób do praktyk ziołoleczniczych, stanowiących istotny element aktywności wielu kobiet oskarżanych o czary³⁰. Zwróciła tym samym uwagę na istotny aspekt połączenia duchowości z naturą oraz na potrzebę powrotu do myślenia o niej w kategoriach sprawczości. W świetle pracy z pamięcią i reinterpretacją historycznych akt, prace Warywody, Oleszak i Krupy podkreślały potrzebę przyjrzenia się tym aspektom procesów o czary, które odsłaniają podstawy uznawania kobiet za czarownice. Przyczyny społecznego wykluczenia, tortur i egzekucji wielokrotnie leżały



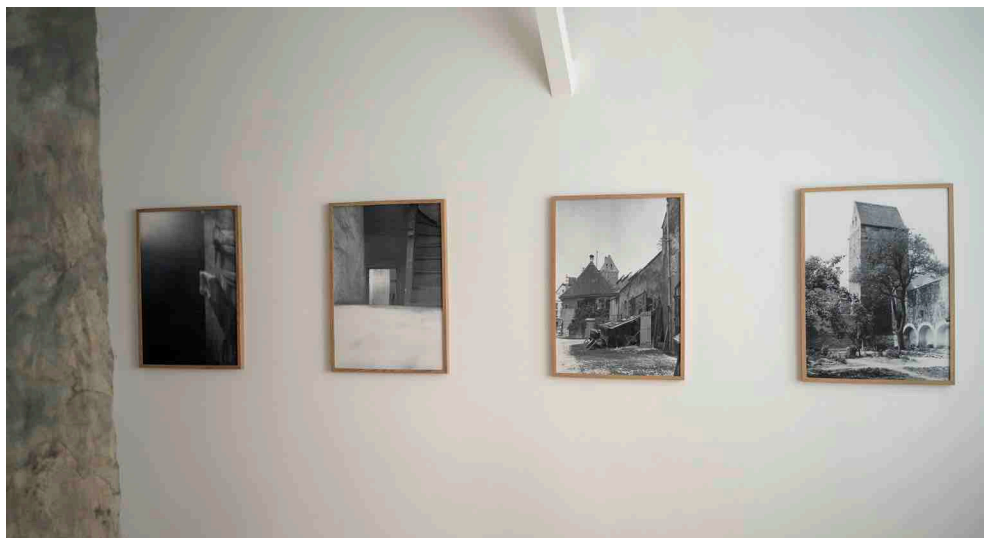
Fot. 4. Oliwia Oleszak, *Ten, kto może wydoić krowę, nigdy nie będzie głodny*, film: taśma 8 mm, czarno-biały, 3'56, <https://www.youtube.com/watch?v=QiyiltnVh-o>



Fot. 5. Oliwia Oleszak, cykl trzech fotografii, 2023, fotografie 20x30 cm



Fot. 6. (tkaniny w centrum) Julia Krupa, *Zbieraczka, Zielarka, Wiedźma*, 2021, technika własna z wykorzystaniem barwienia dzikimi roślinami, 200x300 cm



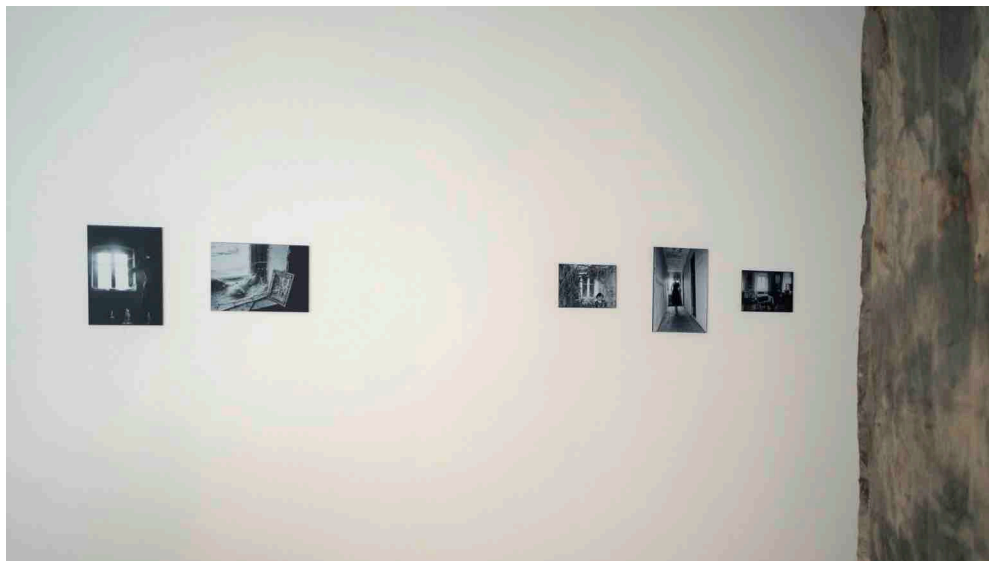
Fot. 7. N.N. Wieża czarownic w Landsbergu, Archiwum Państwowe w Poznaniu, Sygn. 53/975/0/2.4/482

bowiem w praktykowaniu działań mających na celu troskę o zdrowie i dobrostan wspólnoty. W tym kontekście wystawa była także rodzajem pracy z pamięcią – tworzyła środowisko, w którym mogły wybrzmieć treści nieobecne w Kartotece, niemniej istotne dla historii procesów o czary.

Równolegle, intencją wystawy było zderzenie prac artystycznych z dokumentami archiwalnymi i stworzenie sytuacji, w której eksponowanie jednych i drugich jest równoważne. W tym celu zastosowano szereg rozwiązań kuratorskich – decyzji dotyczących umieszczenia prac w przestrzeni, kształtowania narracji w tekście wprowadzającym do wystawy czy w symbolicznym podkreśleniu autorstwa fotografii pochodzących z tzw. *Bildarchiv*³¹ (Fot. 7). Materiały promocyjne wspominały o sześciu artystach i artystkach uczestniczących w wystawie, wśród nich także o N.N. – autorze bądź autorce fotografii przedstawiających wieżę czarownic w Landsbergu. Nadanie autorstwa miało w tym wypadku na celu podkreślenie ideologicznego charakteru zbioru, jakim jest *Hexenkarthotek*, gdzie materiały wizualne zostały poddane politycznej manipulacji. Niewykluczone też, że część z nich powstała z intencją artystyczną, która w kontekście działań jednostki SS została całkowicie pominięta.

Symboliczne odzyskanie wartości artystycznej fotografii podkreślono także poprzez powiększenie odbitek do formatu 50 x 70 cm oraz oprawienie ich w dębowe ramy. W ten sposób zdjęcia te mogły zaistnieć w nowej odsłonie, ukazując jednocześnie nieodkrytą dotąd wizualną wartość. Czarno-białe, miejscami prześwietlone i niejednoznaczne kadry dobrze rezonują z estetyką współczesnej fotografii artystycznej, wykorzystującej analogowe techniki – stało się to szczególnie widoczne w zestawieniu z cyklem prac *Obecność* Darii Bielenkov (Fot. 8), prezentowanych intencjonalnie na przeciwległej ścianie jako rodzaj wizualnego dialogu z fotografiami N.N. W efekcie zdjęcia przechowywane w archiwum przestały być wyłącznie źródłem historycznym, stając się samodzielnymi obiektami wizualnymi, odbieranymi przede wszystkim przez pryzmat wartości formalnych.

Celem prac Darii Bielenkov było także wprowadzenie osobistego wątku do narracji – zwrócenie uwagi na fakt, że pamięć zbiorowa wielokrotnie splata się z prywatną. Projekt *Obecność* oraz książka artystyczna *Tu kiedyś był Zamek* (Fot. 9, po prawej) to zapis procesu, w którym artystka prowadziła badania nad własną tożsamością i dziedzictwem historycznym związanym z miejscem pochodzenia – wsią Miłęcice na Dolnym Śląsku³². Jest to miejsce naznaczone między innymi obecnością więźniów z filii obozu koncentracyjnego Groß-Rosen. Podczas gdy w książce Daria Bielenkov tropiła poniemieckie ślady obecne w krajobrazie, w cyklu fotografii *Obecność* skupiła się na osobistym doświadczeniu – odkrywaniu zakamarków domu odziedziczonych po śmierci babci. Fotografie to zatem próba ponownego oswojenia przestrzeni naznaczonej zarówno osobistą, jak i zbiorową traumą. W kontekście narracyjnym



Fot. 8 (od lewej) 1. Daria Bielenkov, *Obecność*, 2021, fotografie, druk na czarnej płycie plexi, 2. Julia Krupa, *Zbieraczka, Zielarka, Wiedźma*, 2021, technika własna z wykorzystaniem barwienia dzikimi roślinami, 200x300 cm

wystawy *Niemala bieda...* prace Darii Bielenkov uświadamiają widzowi, że doświadczenie przemocy – także poprzez obrazy czy dokumenty – jest czymś, co zostawia w sercu trwały ślad.

Wystawę wieńczyła prezentacja fotoksiążek, w tym publikacji *Zjawiska migotliwe* Marka Świtka (il. 9, po lewej). Autor sięgnął do rękopisów oraz zbiorów fotografii Juliana Ochorowicza (13372/III) z kolekcji wrocławskiego Zakładu Narodowego im. Ossolińskich interpretując zbiór poprzez zastosowanie środków artystycznych³³. W projekcie tym skupił się na postaci Juliana Ochorowicza – polskiego psychologa, badacza zjawisk paranormalnych i wynalazcy. Efektem stała się książka zestawiająca zachowaną dokumentację z pokazów spirytystycznych, fotografie posiadłości, miast oraz portrety z fotografiami autorskimi Marka Świtka. Celem takiego zabiegu było zwrócenie uwagi na kwestię luk informacyjnych, które pozostawiają przestrzeń na domysły, dopowiedzenia czy snucie autorskich fikcji. W tym kontekście jest to praca, która otwiera pole do namysłu nad tak uniwersalnym zagadnieniem jak „obiektywna prawda” w badaniach historycznych. Analogicznie, wystawa *Niemala bieda...* również balansuje na granicy faktów, pozostając blisko źródła, jakim jest kartoteka procesów o czary i jednocześnie dając pole do stawiania nowych pytań badawczych czy podejmowania różnorodnych refleksji. Współpraca artystyczno-archiwalna pomogła wzmocnić ten przekaz.



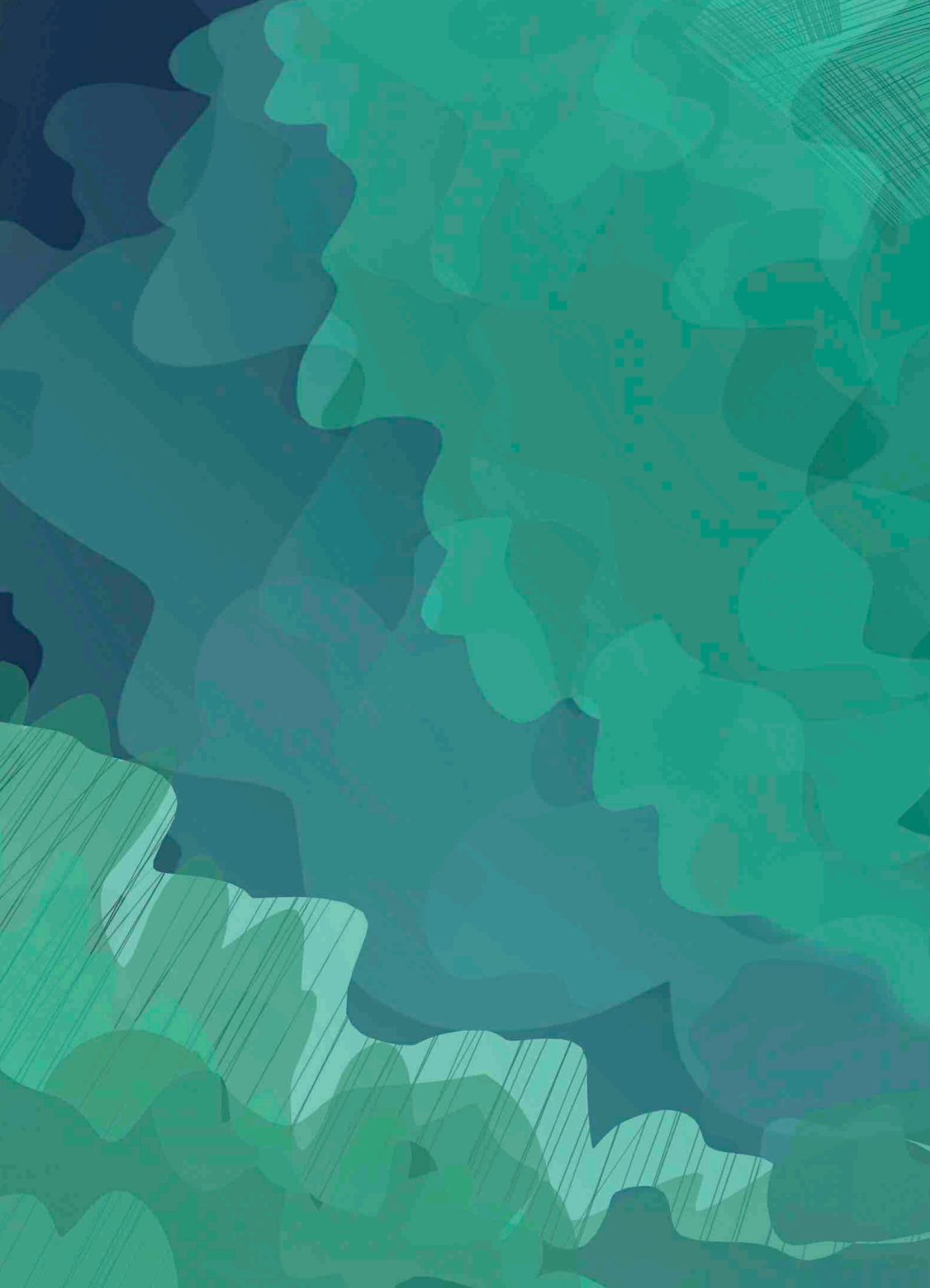
Fot. 9. (od lewej) 1. Marek Świtek, *Zjawiska migotliwe*, 2024, Photobook, self-published, 2. Daria Bielenkov, *Tu kiedyś był zamek*, 2024, książka artystyczna, 30x20 cm

Archiwum Państwowe w Poznaniu pełni w tym projekcie funkcję instytucji partnerskiej, prezentującej otwartość na działania o charakterze artystycznym, które wchodzą w dialog z kartoteką w sposób odmienny od dotychczasowych praktyk. Dzięki temu wystawa *Niemala bieda zdarzyła się była* miała szansę zaistnieć zarówno jako wypowiedź artystyczna, jak i działanie badawcze oraz edukacyjne. Cechą eksperymentu jest to, że jego wynik pozostaje niewiadomą, dlatego tak ważna była gotowość wszystkich zaangażowanych stron do zaakceptowania ryzyka do zaakceptowania ryzyka i otwartości procesu. To właśnie ta elastyczność – możliwość reagowania na odkrycia, które pojawiały się w trakcie pracy z materiałem źródłowym – pozwoliła wypracować formę wystawy, w której archiwalne świadectwa spotkały się z interpretacją artystyczną bez utraty integralności. W rezultacie projekt stał się przestrzenią wspólnego eksperymentowania, w której zarówno twórcy, jak i archiwiści mogli przetestować nowe sposoby opowiadania o przeszłości, a przez to odkryć potencjał archiwum jako miejsca nie tylko pamięci, lecz także twórczego dialogu.

PRZYPISY

- 1 Warto wspomnieć chociażby syntetyczne, pięciotomowe dzieło *A History of Women in the West*, wydane w latach dziewięćdziesiątych pod redakcją Georgesa Duby i Michelle Perrot, a w Polsce jego odpowiednik opracowany przez Zespół Badawczy Historii Społecznej Polski XIX i XX w. przy Uniwersytecie Warszawskim pod redakcją Anny Żarnowskiej o wspólnym tytule *Kobieta i...* Zob. także *Kobiety w Polsce 1945-1989: nowoczesność-równouprawnienie-komunizm*, red. B. Klich-Kluczevska, K. Stańczak-Wislicz, M. Fidelis, P. Perkowski, Kraków 2020; B. Popiołek, *Benefactresses and clients. Women's patronage and clientelism in the Saxon era*, Kraków 2022; *Ludowa historia kobiet*, red. P. Wielgosz, Warszawa 2023; M. Chapman, *Writing Women's Madness, 1845-1914*, Londyn 2025; A. Hirsch, *Historia kobiet w 101 przedmiotach*, Gdańsk 2025.
- 2 Za przykład mogą posłużyć takie produkcje jak chociażby serial telewizyjny *Fox Salem* (2014-2017), filmy *Łowca czarownic* (2015), *Sabat siostr* (2020), książki *The wax Child* Olgi Ravn (2025) oraz *Dawne i przyszłe wiedźmy* Alix E. Harrow (2021). Ciekawym przykładem wykorzystania motywu czarownic i procesów o czary jest także szkocka inicjatywa *Witches of Scotland*, której celem jest upamiętnienie (poprzez specjalnie wydany wzór tartanu) kobiet skazanych w procesach o czary pomiędzy 1563 a 1736 rokiem. Zob. <https://witchesofscotland.myshopify.com> [dostęp: 20.10.2025].
- 3 B. Ronowska, *Czarownice Himmlera*, Gdańsk 2019, s. 9.
- 4 Archiwum Państwowe w Poznaniu (dalej APP), Główny Urząd Bezpieczeństwa Rzeszy Sztafet Ochronnych Wydział Archiwalny – komórka do spraw badań procesów o czary, sygn. 53/975/64-3115.
- 5 K. Górską-Gołaską, *Kartoteka procesów o czary z lat 1935–1944 dot. lat 385–1940*. Wstęp do inwentarza, APP, Główny Urząd Bezpieczeństwa Rzeszy.
- 6 APP, sygn. 53/975/3883.
- 7 S. Lorenz, D.R. Bauer, W. Behringer, J.M. Schmidt, red., *Himmlers Hexenkartothek. Das Interesse des Nationalsozialismus an der Hexenverfolgung*, Bielefeld, 2000.
- 8 M.H. Kater, *Das "Ahnenerbe" der SS 1935–1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches*, München 1996.
- 9 Należy podkreślić, że instytuty i katedry zajmujące się higieną społeczną, eugeniką oraz tzw. higieną rasową funkcjonowały od drugiej połowy XIX wieku w wielu krajach europejskich, a także m.in. w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie i Australii, również poza kontekstem narodowego socjalizmu. W tekście odniesienie dotyczy jednak konkretnie III Rzeszy, w której praktyki archiwalne i statystyczne zostały podporządkowane ideologii nazistowskiej, prowadząc do systematycznego zacierania granicy między badaniem naukowym a projektem politycznym o charakterze represyjnym. Archiwa Biologii Rasowej i Społecznej, w tym Higieny Rasowej i Społecznej postrzegały siebie jako protagonistów nowej nauki, poruszały lub sympatyzowały z niektórymi poglądami i żądaniami nacjonalistycznymi, w wyniku czego stale dochodziło do „przekraczania granicy między nauką a ideologią” (por. C. Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, Berlin 2007, s. 488.).
- 10 A. Kamiński, „Kartoteka procesów o czary” z Archiwum Państwowego w Poznaniu. Twórcy zespołu, proces jego powstawania, struktura i przydatność do badań nad polowaniami na czarownice, „Historia Slavorum Occidentis”, 2022, R. 12, nr 2, s. 90-112.
- 11 Tamże, s. 100.
- 12 Tamże, s. 91.
- 13 Księgi sądów miejskich i wiejskich (kryminalne, wójtowskie, ławnicze) w archiwach państwowych oraz akta konsystorskie w archiwach diecezjalnych zawierają zazwyczaj wiele śladów procesów o czarostwo, od kilku do nawet kilkudziesięciu wpisów na przestrzeni lat, wraz z zeznaniami świadków i orzeczonym wyrokiem. Zob. M. Pilaszek, *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*, Kraków 2008; J. Wijaczka, *Procesy o czary w Gdańsku w XVI–XVII w.*, „Przegląd Historyczny”, 2019, T. CX, Z. 3, s. 399-418; M. Kowalska-Cichy, *Magia i procesy o czary w XVII-wiecznych księgach kryminalnych miasta Przemysła*, „Przemyskie Zapiski Historyczne. Studia i materiały poświęcone historii Polski Południowo-Wschodniej”, 2013, R. XVIII, s. 5-20.
- 14 B. Ronowska, *Czarownice Himmlera z niemieckiej kartoteki procesów o czary*, Gdańsk 2019. Zob. także B. Ronowska, *Proces w Ceynowie według Himmlers Hexenkartothek*, w: *Tożsamość w ezoterycznych nurtach kultury*, red. A. Świerżowska, I. Trzcińska, Kraków 2016, s. 83-102; Taż, *Współczesne rozumienie czarów*

- i czarownic, w: *Interdyscyplinarność, czyli współczesne wyzwania dla naukowców*, red. naukowa S. Ejdyś, O. Kałuża, Waleńczów 2020, s. 57-69.
- 15 Czarownice Himmlera – z kartoteki procesów o czary, <https://polakpotrafi.pl/projekt/czarownice-himmlera> [dostęp: 20.10.2025].
- 16 Czarownice Himmlera / The Himmlers Witches, Łukasz Kazek History Story, https://www.youtube.com/watch?v=WEa_6fNG0bQ [dostęp: 20.10.2025].
- 17 Tajemnice Dolnego Śląska, <https://historytv.pl/program/tajemnice-dolnego-slaska/> [dostęp: 20.10.2025].
- 18 Dr Anna Jankowiak, <https://historiakobiet.org/collection/dr-anna-jankowiak-fundatora/> [dostęp: 20.10.2025].
- 19 https://www.facebook.com/reel/608717948251609?locale=pl_PL [dostęp: 20.10.2025].
- 20 Międzynarodowy Dzień Archiwów to święto ustanowione w 2007 r. przez Międzynarodową Radę Archiwów, obchodzone 9 czerwca. Każdego roku okolicznościowym wydarzeniom (które od kilku lat rozrastają się do formy Międzynarodowego Tygodnia Archiwów) towarzyszy hasło przewodnie, które nawiązuje do konkretnych obszarów działalności archiwów. W 2025 r. obchody odbyły się pod hasłem „Archiwa dostępne – Archiwa dla każdego”, akcentując ideę otwartości, inkluzywności i równego dostępu do dziedzictwa archiwalnego. Zob. Międzynarodowy Tydzień Archiwów 2025 – harmonogram wydarzeń, <https://poznan.ap.gov.pl/miedzynarodowy-tydzien-archiwow-2025-harmonogram-wydarzen/> [dostęp: 20.10.2025].
- 21 Zamieniam się w słuch #222 – „Niemala bieda zdarzyła się była”. Rozmowa z Z. Salasińską i J. Wesołowską, <https://kulturaupodstaw.pl/audio/zamieniam-sie-w-sluch-222-niemala-bieda-zdarzyla-sie-byla-rozmowa-z-z-salasinska-i-j-wesolowska/> [dostęp: 20.10.2025].
- 22 O różnych definicjach archiwum w kontekście sztuki pisała między innymi Elizabeth Anne Bruchet, badaczka i kuratorka. Zob. E.A. Bruchet, *Curation and the archive: entanglements of discourse and practice*, Brighton 201 s. 45-61.
- 23 H. Foster, *An Archival Impulse*, w: „October”, 2004, No.110, <https://www.jstor.org/stable/3397555> [dostęp: 18.11.2025].
- 24 Tamże, s. 22.
- 25 O. Enwezor, *Archive Fever, Uses of the Document in Contemporary Art*, New York 2008.
- 26 E. Majewska, *Feministyczne archiwum – słaby opór, deheroizacja i codzienność w działaniu*, w: *Niepodległe. Kobiety a dyskurs narodowy*, red. M. Lipska, Warszawa 2018, s. 32-61.
- 27 Archiwum Państwowe w Poznaniu, Kartoteka procesów o czary, Ceynowa Hela, Danzing, nr zespołu 975, sygn. 482.
- 28 Szerzej omawia te źródła Bożena Ronowska w artykule *Proces w Ceynowie według Himmlers Hexenkartothek*, <https://open.icm.edu.pl/handle/123456789/11352> [dostęp: 25.11.2025].
- 29 S. Żeromski, *Wiatr od morza*, Warszawa 1946.
- 30 https://www.juliakrupa.com.pl/?page_id=246 [dostęp: 25.11.2025].
- 31 Niem. archiwum obrazów, Archiwum Państwowe w Poznaniu, Sygn. 53/975/0/2.4/482.
- 32 <https://poznanartweek.com/wywiady/pamiec-miejsca-podcast/> [dostęp: 25.11.2025].
- 33 <https://marekswitek.com/zjawiska-migotliwe> [dostęp: 25.11.2025].



Małgorzata Karaśkiewicz, Sławomir Miklas, Bartosz Rebelski

MAGIA W TWÓRCZOŚCI J.R.R. TOLKIENA



Kiedy myślimy o magii w fantastyce, skojarzenia prowadzą ku potężnym magom ciskającym kulami ognia, nekromantom wskrzeszającym armie nieumarłych, by z ich pomocą opanować świat, czarownicom mieszającym w kotłach tajemnicze wywary czy wiedźminom polującym na potwory. Pojawiają się takie imiona jak Harry Potter, Voldemort czy Xaltotun z kart opowiadania o Conan z Cymmerii, nie wspominając o Gandalfie i Sarumanie, Istarich z tolkienowskiego Śródziemia. Jak będzie próbował dowieść ten artykuł, magia w tekstach Tolkiena to nie czary, jakie znamy z kart innych dzieł literatury, najczęściej traktowane jako broń. W powieściach brytyjskiego mistrza fantasy magia – jak się okaże – jest narzędziem, ale także źródłem wiedzy, ma wiele postaci i zupełnie inny charakter. Co więcej, jest przyrodzona, a nie wyuczona.

[...] Czy to są płaszcze czarodziejskie? - spytał Pippin, oglądając je z podziwem. - Nie wiem co masz na myśli – odparł przywódca elfów. - to piękne płaszcze z dobrej, bo sporządzonej w naszym kraju tkaniny, prawdziwe ubrania elfów, jeśli o to ci chodzi. Liść i gałąź, woda i kamień – barwy i uroda tego, co najbardziej kochamy w łagodnym świetle Lorien[...]ale to są płaszcze, nie zbroje, nie odbijają się od nich strzały ani miecze. Będą wam jednak użyteczne: nie ciążą na ramionach, grzeją, albo chłodzą, zależnie od potrzeby. Przekonacie się też, jak pomogą wam ukryć się przed nieprzyjawnymi oczyma, czy będziecie wędrować wśród kamieni, czy wśród drzew [...]'.

Powyższy fragment dobrze oddaje koncepcję magii w świecie Tolkiena. Można ją podsumować stwierdzeniem, że wszystko, co wykracza poza myślenie przeciętnego hobbita, jest magiczne lub czarodziejskie. Czy zatem magia u Tolkiena to sztuka, umiejętność, czy czary? Sam autor pisał, że magia w jego powieści nie jest ani dobra, ani zła; jej wymiar

moralny zależy od motywów czy celu, któremu ma służyć². Tolkien rozdzielił wątek magiczny na dwie materie; są to: magia i *goeteia* (greckie słowo oznaczające czarnoksiężstwo)³. Magia ma służyć wywoływaniu skutków fizycznych, a *goeteia* jest do „przerażania i podporządkowania”⁴. Wczytując się w list pisarza do Naomi Mitchison, można zauważyć, że Tolkien magię w swojej twórczości traktował jako część natury opisywanych istot, wrodzoną umiejętność lub moc, której nie posiadał „zwykły” człowiek⁵. Co ciekawe, Tolkien na marginesie tego listu zostawił notatkę, że ludzie z Numenoru używali czarów do wykuwania mieczy⁶.

Profesor wyjaśnił też, że elfowie posługiwali się mocą *goeteia* dla artystycznego efektu, a np. Gandalf w *Hobbicie*, podpalając wilgotny chrust, stosował magię w sensie fizycznym, w dobrym celu – aby oddalić watahę wargów⁷. Z kolei w liście do Milтона Waldmana, Tolkien przyznawał, że nie używa słowa „magia” w sposób konsekwentny⁸. Pisał, że magia elfów jest sztuką, której celem nie jest ani dominacja, ani wtór-stwarzanie⁹. Oba listy dzielą trzy lata (korespondencja do Naomi Mitchison jest późniejsza) i można zauważyć, że profesor zmienił postrzeganie tego konceptu, choć podtrzymywał, iż magia jest związana z cechami wrodzonymi danej postaci.

Stanowisko Tolkiena wydaje się jasne: elfowie nie rozumieli, co dla hobbitów oznaczało słowo „magiczny”. Galadriela w rozmowie z Frodem i Samem stwierdza:

„[...] to, co twoje plemię nazywa magią, chociaż ja niezupełnie pojmuję, co rozumiecie przez to określenie, zdaje się, że tym słowem określacie podstęp Nieprzyjaciela. Lecz jeśli chcesz to nazywać magią, to pamiętaj, że to magia Galadrieli [...]”¹⁰.

Nie ma wątpliwości, że w twórczości Tolkiena magia istnieje i wiąże się z wrodzonymi cechami tych, którzy ją stosują. Na konkretnych przykładach pokażemy, w jaki sposób występuje ona w legendarium.

Jest kilka płaszczyzn, na których w dziełach Tolkiena pojawia się magia. Jedną z nich (być może najważniejszą) są zaklęcia w formie pieśni. Przykładem tej formy magii jest pojedynek na pieśni, jaki rozegrał się pomiędzy Sauronem a Finrodem Felagundem podczas wyprawy po jeden z trzech Silmarilów. Warto wspomnieć, że podczas tej misji Finrod, Beren i dziesięciu pozostałych jej uczestników pokonało oddział orków, zdobywając oręż, a Finrod użył swej „sztuki”, by sprawić, że z wyglądu przypominali orków¹¹. Zatem czary Felagunda, za pomocą których przeobraził wszystkich członków ekspedycji, były w tym wypadku nazywane sztuką, co nawiązuje do poglądów Tolkiena na temat umiejętności, które przez hobbitów były nazywane magią.

Mamy w tym wypadku do czynienia nie z kamuflażem, przebraniem się za orków, ale ze sztuką Felagunda, dzięki której ciała i twarze jego towarzyszy zmieniły się w ciała i twarze

orków: „*by the arts of Felagund their own forms and faces were changed into the likeness of Orcs*”¹².

Czymże innym jest taka umiejętność, jeśli nie magią przeobrażania się w inną postać? Czy możemy wprost mówić o zmianie kształtu? Wykaże to dalsza część.

Pojedynek na pieśni jest istotnym elementem w tych rozważaniach. Jak czytamy, Finrod i Sauron starli się w walce na pieśni mocy, w której Felagund był biegły, lecz nie dorównywał potężnemu Majarowi¹³. W trakcie walki pada takie sformułowanie jak „czarnoksiężstwo”, którym parał się Sauron, a z kolei Finrod odpowiada swoją pieśnią, z której wprost wynika, że zna on czaryskutkujące zmianą postaci¹⁴. Tak zmagaly się dwie potężne pieśni, a Felagund użył, jak czytamy w oryginale: „*all the magic and might*”¹⁵ – czyli całej magii i mocy. Tolkien sam zastosował w tym wypadku słowo „magia”, co oznacza, że mamy tu do czynienia z zaklęciami, czarami, z pomocą których ścierały się dwie siły posiadające – zgodnie z tym, co pisał profesor w przytoczonym wcześniej liście – wrodzoną zdolność do stosowania magii.

Pozostajmy jeszcze w kręgu *Silmarillionu*, bowiem gdy Luthien dotarła do twierdzy Saurona (Tol-in-Gaurhoth) i gdy Sauron w postaci wilkołaka zaatakował ją i wielkiego psa Huana, który jej towarzyszył, czytamy, że żaden czar czy zaklęcie nie mogły pokonać psa z Valinoru¹⁶. Następnie Luthien, stojąc na moście, użyła potęgi słowa, oznajmiając, że wyspa od tej pory będzie pod jej władaniem i czar, jakim Sauron obłożył twierdzę i jej okolice, został zdjęty, a jej bramy i mury runęły¹⁷.

Luthien, jako córka króla elfów z Doriathu – Thingola i Meliany (Majarki, będącej jedną z Ainurów, czyli duchów zrodzonych z myśli Eru Iluvatara – Stwórcy świata w legendarium tolkienowskim), dysponowała umiejętnościami umożliwiającymi stosowanie magii w rozumieniu fizycznego oddziaływania, co zademonstrowała wyraźnie we wspomnianym fragmencie. Lecz o potędze jej czarów świadczy najlepiej inny fragment książki. Gdy razem z Berenem (jej ukochanym, śmiertelnikiem) dotarła do fortecy Morgotha – Angbandu, u bram natknęli się na ogromnego wilka Carharotha. Luthien, mimo drobnej postury, wydała się wówczas potężniejsza, jaśniejsza, mająca za sobą całą czarodziejską moc swego plemienia¹⁸ (w oryginale jest mowa o „boskiej mocy jej plemienia”)¹⁹. Córka Thingola uniosła rękę i wydała rozkaz potwornemu wilkowi, który padł jakby porażony piorunem²⁰.

Następnie, gdy już znaleźli się przed obliczem samego Morgotha, Luthien zebrała całą swoją moc i śpiewając przed tronem Władcy Ciemności sprawiła, że zarówno ów potężny i upadły Valar, jak i cała jego świta zasnęli²¹. Co sprawiło, że elfia księżniczka była w stanie rozkazać Morgothowi i całemu jego otoczeniu, by posnęli? Z jednej strony, trzeba zwrócić uwagę na to, iż Melkor na tym etapie opowieści nie był już tak potężny jak na początku książki. Z drugiej strony, należy pamiętać o pochodzeniu Luthien, jak bowiem zostało wspomniane, jej matką była Majarka, której moc jako Ainura pochodzi od samego Eru Iluvatara. Trzecim ważnym

aspektem historii Berena i Luthien, jest jej miłość do syna Barahira, która ją motywowała, oraz przekonanie o konieczności wypełnienia powierzonej misji²².

Kolejny zasługujący na przywołanie przykład zaklęć w formie pieśni można znaleźć we *Władcy Pierścieni*, a konkretnie w fragmentach opisujących Toma Bombadila. Warto przytoczyć słowa piosenki, której wódarz Starego Lasu nauczył hobbitów (Froda, Sama, Merry'ego i Pippina), gdy opuszczali jego dom:

[...] Ho, Tomie Bombadilu, Bombadilu Tomie!
Na wierzbę i na rzekę, na wodę i płomień,
Na słońce i księżyc – posłuchaj, sąsiedzie,
I przybądź do nas Tomie, bo jesteśmy w biedzie! [...] ²³

Tom, ucząc hobbitów tej przyśpiewki, powiedział im, że mają ją zaśpiewać, gdy tylko – będąc jeszcze w obrębie Starego Lasu – wpadną w jakieś tarapaty²⁴. Piosenka była zatem zaklęciem przywołującym, o czym można się było przekonać, gdy hobbici wpadli w pułapkę upiora z kurhanów. Kiedy leżeli w mogile, Frodo, który jako jedyny z hobbitów był jeszcze świadom, rozglądając się po kurhanie spostrzegł, że jego towarzysze leżą spętani czarem, ubrani w biel, z diademami na głowach. Dookoła nich leżały różnorodne skarby, a u ich boku – miecze i tarcze²⁵. Nagle dało się słyszeć ponure słowa, wypowiedane lodowatym głosem. To upiór wygłaszał inkantację – złowrogie zaklęcie, które miało na zawsze spętać hobbity²⁶.

Na szczęście Frodo zachował trzeźwość umysłu i widząc zbliżającą się rękę, która sięgała po miecz, by podciąć gardło jednego z przyjaciół, chwycił za inny miecz i odciął tę rękę²⁷, a w po chwili zaintonował piosenkę, której nauczył go Tom Bombadil. Gdy tylko wymówił imię wódcarza Starego Lasu, jego głos nabrał siły i Frodo wyśpiewał ową piosenkę w całości; wkrótce usłyszał śpiew dobiegający zza nagle otwartego kurhanu, a do środka wskoczył Tom Bombadil, który w odpowiedzi na zaklęcie upiora wyśpiewał swoje. Przepędziło ono zjawę²⁸. Stary Tom za pomocą pieśni wygonił upiora i zabronił mu wracać, aż świat się nie uleczy²⁹. Następnie Bombadil zabrał wszystkie zgromadzone w kurhanie skarby i przeniósł je na pobliskie wzniesienie, by zostały znalezione przez inne istoty, co miało odczynić zły urok rzucony na te precjoza³⁰. Podobny przykład otwierania kopców za pomocą magii słowa znany jest z mitologii skandynawskiej, tak bardzo lubianej przez Tolkiena: Odyn potrafił za pomocą pieśni otwierać kurhany, pętać ich mieszkańców i zabierać wszystko, co chciał³¹.

Powyższe przykłady pokazują, że magia w świecie Tolkiena występowała najczęściej w formie umiejętności posługiwania się słowem, zwykle śpiewanym. W tekstach profesora znajduje się także przykład stosowania magii poprzez narzędzie. W tym miejscu warto przywołać postać Galadrieli, która w Lorien zaprosiła Froda i Samę, aby zerknęły w Zwierciadło³². Sama Pani

z Lorien mówiła do hobbitów (jak zostało wspomniane wcześniej), że Zwierciadło jest tym, co hobbici określają jako „magia”³³.

W encyklopedii *Tolkien Gateway* zamieszczono informację, że inspiracją dla Tolkiena mogło być w tym wypadku wróżenie z wody, zwane hydromancją³⁴, a polegające na odczytywaniu (interpretowaniu) odbić w płytkiej wodzie³⁵.

Zwierciadło Galadrieli pokazywało przeszłość, teraźniejszość i to, co może dopiero się zdarzyć³⁶. Cechy te pozwalają je połączyć ze Studnią Urd z wierzeń dawnych Skandynawów, w której trzy Norny tkwały los ludzi i bogów, odpowiadały więc za to, co było, jest i będzie³⁷. Warto jednak pamiętać, że Norny tkwały los i go wyznaczały, a nie przepowiadały. Pod względem funkcjonalności bardziej zbliżonym do Zwierciadła Galadrieli jest chociażby koło dębowe, z którego wróżyła wiedźma Horpyna w *Ogniem i mieczem* Henryka Sienkiewicza³⁸. Jest to również dobry przykład wspomnianej hydromancji.

Warto też zwrócić uwagę, że we wczesnym legendarium Tolkien, opisując działania np. Valarów (czyli tych „wyższych rangą” Ainurów, którzy zeszli na Arde), częściej używał określenia „magia”, „magiczny” czy wprost mówi o stosowaniu zaklęć. Na przykład Yavanna była nazywana matką magii³⁹. Z kolei, kiedy Aule (Valar będący kowalem, mistrzem rzemiosła) wykuwał łańcuch, który miał posłużyć do skucia Melkora, zebrał sześć rodzajów metali i „za pomocą magii stworzył z nich siódmy”⁴⁰.

Powiązanie muzyki, wokalne i instrumentalnej, ze stworzeniem świata jest dostrzegalne w licznych mitologiach. Wyraźnie jest obecne w wierzeniach Finów, Karelów i Lapończyków, a także rdzennych mieszkańców Syberii. Ludy te przekazywały poprzez słowa i pieśni najistotniejsze elementy swojej historii i kultury. Tradycja ta przetrwała wiele wieków. Tolkien ukochał *Kalewałę*, fiński epos narodowy, niemal tak samo mocno jak eposy staroangielskie. Opisywał język ugrofinów jako „wino, którego nigdy wcześniej nie znał”. „Odkrycie” przez niego *Kalevali* było podstawą stworzenia języka elfów.

Rozbudowana tradycja oralna społeczności tradycyjnych służyła nie tylko do przekazywania zasad funkcjonowania w społeczeństwie i umilania czasu podczas prac polowych. Miała znacznie poważniejszą rolę, służącą czemuś ważniejszemu niż zabawy przy ognisku. Muzyka była nieodzownym elementem rytuałów przeprowadzanych przez szamanów. Szaman wprowadzał się w trans za pomocą muzyki, odpowiednich słów oraz, w późniejszej fazie, odpowiednich dźwięków. Następnie, gdy „udawał się” do krainy duchów i wypełniał powierzone mu zadanie, polegał na osobach dookoła siebie – uczestnicy mieli bronić szamana za pomocą muzyki przed złymi duchami, a wyznaczony pomocnik - odnaleźć ducha wędrowca, aby sprowadzić go do ciała szamana. Dzięki temu można było z szamanem rozmawiać i szukać rozwiązania konkretnego problemu. To z pozoru niezwiązane z Tolkienem zjawisko jest niezwykle ważne w jego twórczości. Aby zrozumieć to powiązanie należy zagłębić się

w mitologię i specyfikę szamanizmu. Opierać się będziemy głównie na przykładzie fińskim, lecz nie należy wykluczać innych wpływów. *Kalevala* jest prawdopodobnym źródłem inspiracji profesora, który stworzył własną, prozaiczną wersję jednej z opowieści z fińskiego zbioru. Zawile meandry tego języka i skomplikowanej nomenklatury wyjaśnił w sposób zwięzły Martti Haarvo w książce *Mitologia fińska*⁴¹.

Dla naszych rozważań najważniejszą postacią jest sam szaman. W trakcie swoich nauk i praktyk poznawał on „duszę” i naturę świata. Wchodząc do Tuoneli, widział świat w głębszym wymiarze. Tam też jak wierzono, poznawał słowa mocy, które dawały władzę nie tylko nad kształtem, ale też wolą danej istoty. Tę wiedzę i moc wykorzystywał do leczenia, odpędzania nieprzyjaznych duchów, wzywania przodków na pomoc. Używając odpowiednich słów i melodii, szaman był w stanie „nagiąć” rzeczywistość i odnaleźć odpowiedzi na pytania nurtujące społeczność. Poznanie i rozpoznanie były kluczowymi elementami; nauczanie się „odczytywania” imion dawało przewagę nie tylko nad ludźmi, ale też przyrodą.

Rolę szamana jako panującego nad otoczeniem ujawnia jedno z imion wyróżnionych przez Haavio – *loitsija/luitsija*, co przetłumaczyć można jako zaklinacz/ lekarz, który leczy zaklęciami/ czarownik. Język polski jest tu bardziej ścisły od fińskiego, więc idąc za analizą Haavio, za prawidłowe uznajmy słowo zaklinacz, bowiem jest to określenie neutralne. Czarownik używa „czarostwa”, pakuje z czartami (czyli diabłami) i działa na szkodę społeczności; polskiemu „czarownikowi” bliżej by było do *lumojä/lumoaja*, które jest tłumaczone jako „ten, który czyni psoty”. Innym określeniem pozytywnym, które mogłoby zostać przełożone jako „zaklinacz”, jest *taikuri*, czyli „tłumacz znaków”. Rola zaklinacza, rozumiejących i czytających duszę świata, była niezwykle istotna. Rola ta znalazła odbicie w *Kalevali*.

U Tolkiena odbicie tych wszystkich tradycji można dostrzec już w pierwszych tekstach. W świecie autora *Hobbita* nazwa przedmiotu czy miejsca nigdy nie była przypadkowa, niosła ze sobą znaczenie historyczne, opisując albo rolę, albo istotne wydarzenie związane z lokacją. Rivendell/Imladris – to Ukryta Dolina, ale jednocześnie Przyjazny Dom. Samo znaczenie nazwy jest tak samo ważne jak użyty język. Lord Elrond używał bowiem nie tylko wspólnej mowy, ale też quenyi i sindarinu, a we wszystkich tych językach znaczenie danej nazwy nieco się różniło.

Zbierając wszystkie te znaczenia, można tłumaczyć Imladris jako Ukryty Dom dla Przyjaciół. Tolkien znaczenie nazw-imion rozciągnął także na osoby. Ich imiona miały różne źródła, zawsze opisywały jednak swojego nosiciela w sposób nieprzypadkowy. Elrond jako „Gwieździsta Kopuła” był łącznikiem między światem wiedzy elfów i ich historią, widoczny jak nieboskłon, lecz niedostępny dla śmiertelników⁴²; drugie imię Aragorna oznaczało „Kamień Elfów”, wskazując na jego bliskie powiązania z elfami, a także pochodzenie królewskie⁴³; w końcu dobrze znany Gandalf – „Elf dzierżący laskę (magiczną)”, co wskazuje na jego bliskie

powiązanie z elfami, ale też i magią⁴⁴. Imię Gandalfa jest w sumie żartobliwe, bowiem to ludzie podarowali mu to imię, gdyż myśleli, że jest elfem (tak to tłumaczy w swoich notatkach Tolkien). Zostało ono zaczerpnięte z Wieszczy Völvy⁴⁵, ale jego znaczenie uległo przekształceniu. Prawdziwe imię czarodzieja to Olórin, oznaczające ni mniej, ni więcej jak Wizję. Noszący je czarodziej przewidywał przyszłość, posiadał ogromną wiedzę, ale krótką pamięć. Ta kiepska pamięć utrudniła przejście przez kopalnie Morii, co ostatecznie zakończyło się konfrontacją z groźnym Balrogiem. Prowadzi to ponownie do rozważań o szamanach.

Gandalf, uderzając laską, zabronił Zgubie Durina przejść przez most. Potwór nie był w stanie przekroczyć niewidocznej bariery. Określenie „Płomienia z Udúnu” zostało użyte, aby most stał się nie do przejścia. Imię, które Gandalf albo znał, albo odczytał (w biegu!), wystarczyło, aby Drużyna Pierścienia przeszła i kontynuowała misję. Tak jak zaklinacz słowami i pieśnią przeganiał chorobę, tak Gandalf zatrzymał Balroga.

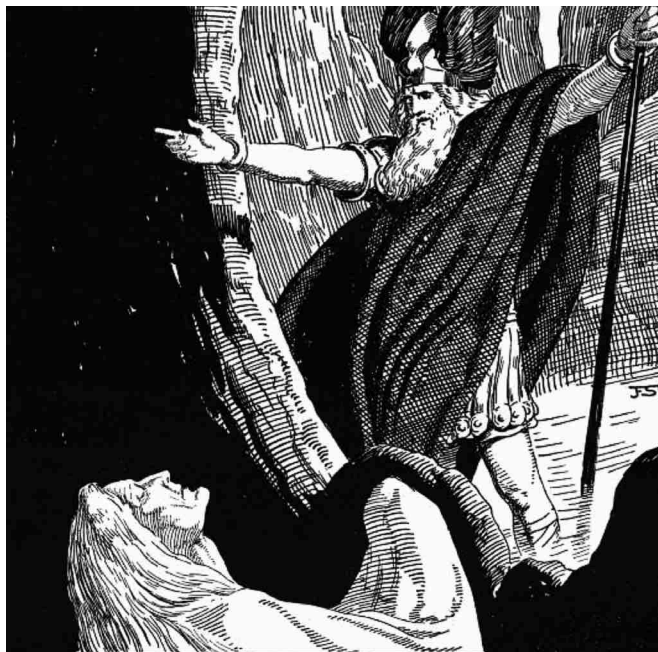
Elementem zapożyczonym, być może nieświadomie, z języka fińskiego, jest u Tolkiena relacja między językiem ludzi a językiem elfów. Obydwa pełniły inną rolę – mowa ludzi była mniej subtelna, pozostawiała mniej niedopowiedzeń i wieloznaczności. U elfów jednakże język miał głębsze znaczenie. Imiona nie tylko były określeniami, które po prostu odróżniały jednego elfa od drugiego, ale niosły ze sobą konkretny ładunek. Na przykład Elrond. Jego imię wiązało się z jego historią, łączyło go z dziedzictwem jego ludu. Inne jego miano to Peredhel, czyli Pół-Elf. W kontekście narracji Tolkiena nie ma ono negatywnych konotacji, choć kładzie silny nacisk na pochodzenie „rasowe” – niepełny elf, niepełny człowiek; osoba istniejąca na pograniczu światów – imię zatem opisywało celnie jego nietypową naturę. U elfów można wyraźnie dostrzec związanie imienia z naturą lub duszą, szczególnie w pierwszych rozdziałach *Silmarillionu* – wielu elfów nosiło imiona ojcowskie, odmatczyne, przydomki, a nawet wiele wersji imion w różnych dialektach. Za przykład niech posłuży adopcyjny ojciec Elronda, Maglor. Już to określenie nie było jego pierwotnym imieniem. Ojciec nadał mu bowiem imię Kanafinwë, co znaczyło Finwë o Mocnym Głosie⁴⁶ i przepowiadało jego zdolności muzyczne. Skrócone zaś do urokliwego Káno oznaczało Dowódcę, podkreślając jego rolę w rodzinie jako drugiego dziecka. Z kolei matka nadała mu imię o odmiennym znaczeniu – Makalaurë – Kujący Złoto. W tym wypadku nie należy go jednak tłumaczyć dosłownie. Jest to poetyckie określenie oznaczające Złotoustego, Śpiewaka o Złotym Głosie. Jest bliskoznaczne, ale niesie inny ładunek emocjonalny – jedno domagało się posłuchu i ten posłuch dostawało ze względu na pozycję społeczną; drugie zaś podkreślało talent artystyczny i wrażliwość. Bliskie, ale dalekie. Tolkien bardzo precyzyjnie dobierał imiona elfów, aby miały one niejednoznaczny charakter, pozostawiając pole do interpretacji i przestrzeń do wielkoformatowego charakteru swoich bohaterów.



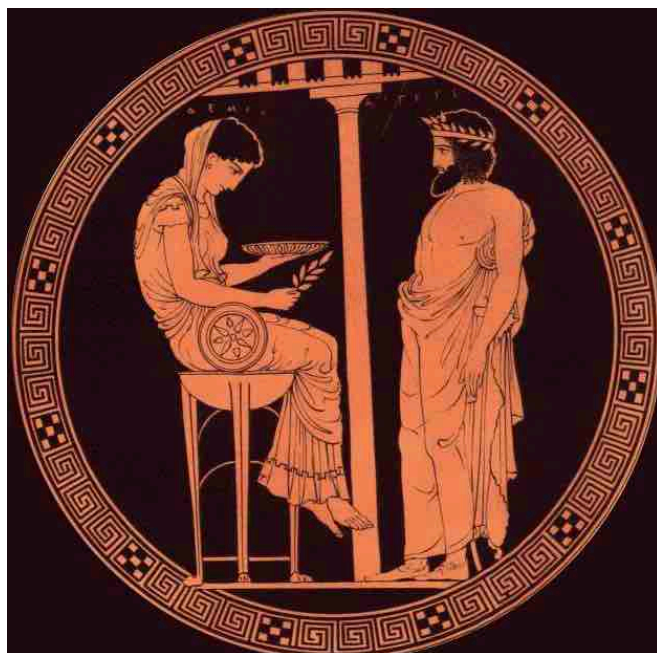
Ryc. 1. *Obrona młynka Sampo* – Väinämöinen walczy z Louhi, autor: Akseli Gallen-Kallela, Domena Publiczna



Ryc. 2. *Pojedynek na pieśni* – Väinämöinen walczy pieśnią z Joukahainenem, możliwa inspiracja dla pojedynku pomiędzy Sauronem i Finrodem, autor: Berndt Godenhjelm, Domena Publiczna



Ryc. 3. *Odyn i Völva* – Odyn używa czarów w formie pieśni by otworzyć kurhan wieszczki, autor: Franz Stassen, Domena Publiczna



Ryc. 4. *Egeusz u wyroczni*, <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bwpr1846/0016/image>, info [dostęp: 20.04.2026], Domena Publiczna

Wyraźnym przykładem zaklinania rzeczywistości był moment przybycia królowny Lúthien przed oblicze Morgotha. Królowna nie była wojowniczką, lecz damą, która zamiast miecza używała sprytu (to też motyw zaczerpnięty z mitologii, ale nie o tym jest ten esej). Lúthien za pomocą śpiewu, najbardziej pierwotnej formy magii, znanej nie tylko w świecie Tolkiena, ale i w naszym, uśpiła Złego Władcę. Cały jego mroczny dwór uległ czarowi, zapadając w głęboki sen. Elfka wpłynęła na rzeczywistość niczym szaman, przy okazji wykonując taniec. Gdyby zamienić imiona bohaterów, łatwo można by pomylić ten fragment powieści fantasy z fragmentem fińskiej runy. Śpiew jest tutaj nieprzypadkowy, gdyż Lúthien była córką Majarki Meliany, czyli pomniejszego bóstwa (lub anioła, jak kto woli)⁴⁷.

Meliana była obecna w momencie stworzenia świata, czyli wyśpiewania go przez Valarów przed obliczem Eru. To podnosi rangę konfrontacji Lúthien z Morgothem. Elfka używała formy magii, która stała u podstaw tego świata. W świecie Tolkiena nie ma nic silniejszego ponad takie zaklęcia, może poza miłością królowny do jej wybranka. W kontraście stoi Czarownik, lumoja/lumoaja, jak powiedzieliby Samowie, który pragnie się zniszczenie, a raczej kontrolować wszystko i wszystkich. Mowa rzecz jasna o Sauronie, który wykorzystywał naturę świata, jego esencję, do własnych celów. Był obecny podczas Aktu Stworzenia, słyszał każdy akord. Znał zatem muzykę, która leżała u podstaw wszystkiego, i potrafił nią manipulować do własnych celów. Jego żądza kontroli i dominacji nie ograniczała się do samej tylko kontroli. Zaczął wykorzystywać swą wiedzę do formowania i przekształcania otaczających go stworzeń i miejsc. Stworzył Krainę Cieni, Mordor, jałowe pustkowia pełne pyłu i dymu, w którym nic, co dobre, nie mogło istnieć. Żyli tam orkowie; byli oni zniszczoną i zdeformowaną formą życia, niezdolną przeciwstawić się swemu Panu, lecz potrafiącą niszczyć i wypełniać jego wolę.

Rolę wiedzy, która pozwalała panować nad tkanką świata i jego kształtem, można zauważyć wyraźnie w postaciach Czarodziejów. Dysponowali oni wiedzą „sprzed czasu”, kiedy świat został ukształtowany, co dawało im głębokie zrozumienie, a co za tym idzie – pozwalało używać mocy i czarów. Czary, najczęściej w formie pieśni, przybierały takową formę ze względu na osobę, która była dla nich inspiracją – fińskiego Väinämöinena. Był on czarodziejem, a raczej bytem istniejącym od samego początku. Nie był on człowiekiem ani inną istotą śmiertelną, ale nie był też bogiem. Był kimś pomiędzy wszystkimi i ponad wszystkimi, aczkolwiek nie był wolny od ułomności. Jedną z jego charakterystycznych zdolności był śpiew i rzucanie w ten sposób potężnych zaklęć. Podczas pojedynku z Joukahainenem wykorzystał tę umiejętność do zapewnienia sobie cennej nagrody za oszczędzenie młodzieńca. Dzięki swemu doświadczeniu mógł z łatwością zwyciężyć młodego i butnego czarodzieja. Znajomość świata dawała mu możliwość wpływu na rzeczywistość i pomogła w uwiecznieniu młodzieńca⁴⁸.

Manipulacja światem i wpływanie na niego jest także widoczne w prozie Tolkiena, jednak zostało tam ukazane w nieco inny sposób. Postaci posługujące się magią rzadziej

zmieniają swoje otoczenie, a częściej starają się wpłynąć swą wolą na wolę innych i nagiąć ją do swych celów. Czynią to Sauron oraz Morgoth, dominując i łamiąc ducha wielu istot. W przypadku Saurona manipulacje nie ograniczały się tylko do zwykłego łamania ducha, ale polegały też na poznawaniu najskrytszych pragnień i wykorzystywaniu ich przeciwko danej osobie. W powieściach Tolkiena łatwo można zauważyć mnogość inspiracji zaczerpniętych z *Kalevali*. Ciekawsze jest zaś to, że nie są to jedynie zaczerpnięte i skopiowane motywy, ale wątki dopasowane do opowieści angielskiego pisarza. Ten proces, zapewne świadomy, ukazuje głębokie zrozumienie wątków mitologicznych, które swymi korzeniami sięgają znacznie głębiej niż historia, a nawet archeologia. Tematy związane z mocą słowa, z postacią szamana oraz z procesem zrozumienia, które kształtuje świat, były obecne nie tylko w mitologii fińskiej i w uniwersum profesora, lecz pojawiają się również w wielu kulturach świata.

Podsumowując ten tekst, można stwierdzić, że profesor Tolkien, omawiając istotę magii, przyjął bardzo nietypową jak na fantastykę konwencję. W jego czasach powstawały już opowieści, w których czary były faktyczną bronią, tak jak ją opisywał np. Robert E. Howard. Jednakże w legendarium Śródziemia magia była czym innym – narzędziem. Służyła do wpływania na rzeczywistość i istoty, ale w sposób bardziej subtelny, mający umocowanie w dziełach dawnych ludów, jak choćby we wspomnianej *Kalevali* czy *Völuspie*, w tradycji szamańskiej.

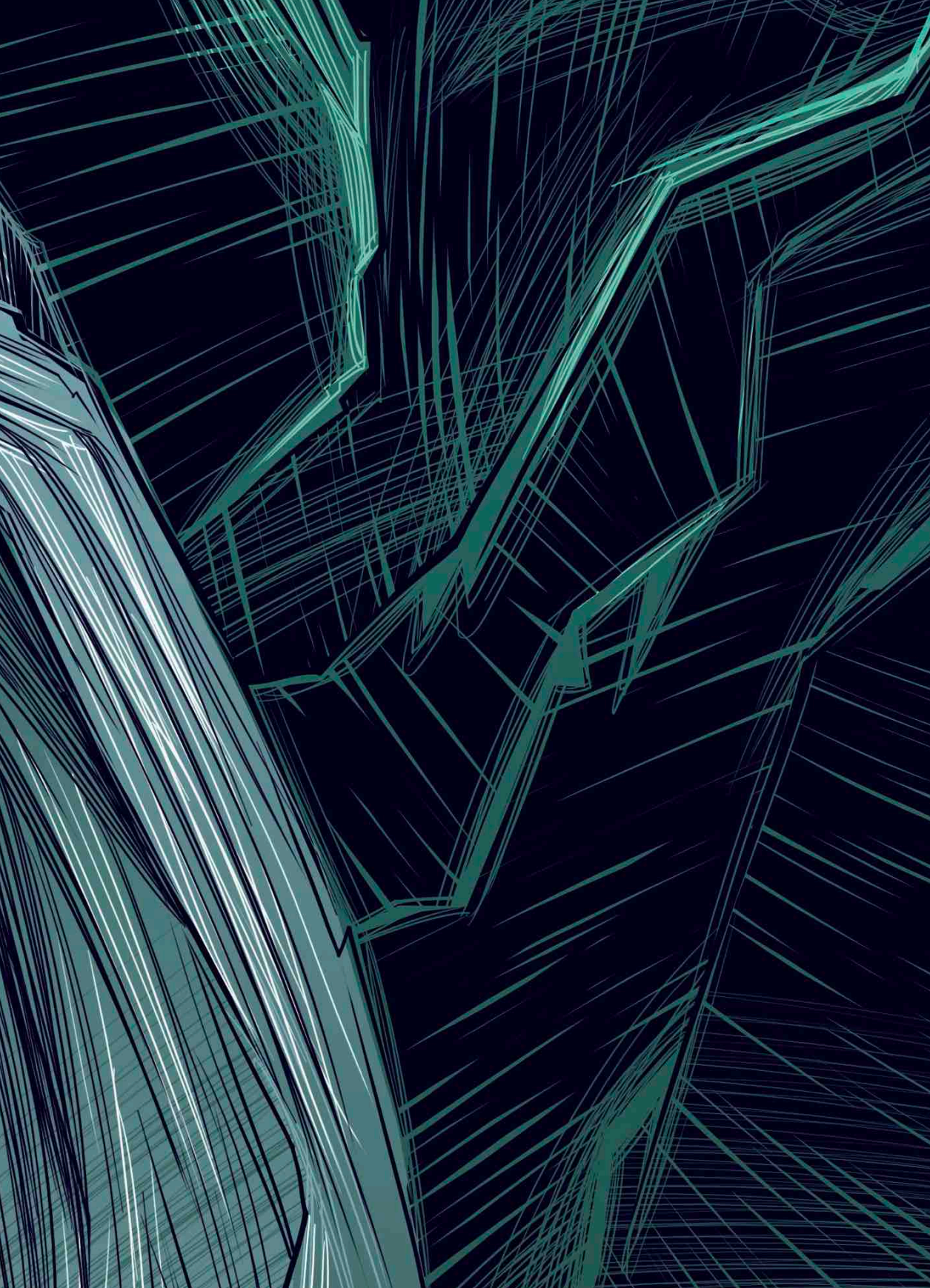


Ryc. 5. *Norny przy studni Urd*, autor: Arthur Rackham, Domena Publiczna

PRZYPISY

- 1 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni – Drużyna Pierścienia*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 2015, s. 411,
- 2 J.R.R. Tolkien, *Listy*, pod red. H. Carpentera i Ch. Tolkiena, List nr 155 do Naomi Mitchison, tłum. A. Sylwanowicz, Warszawa 2010, s. 326.
- 3 Tamże, zob. także przypis do listu 155, s. 728.
- 4 Tamże, s. 327.
- 5 Tamże.
- 6 J.R.R. Tolkien, *Listy*, przypis do listu 155, s. 728.
- 7 Tamże, s. 327, zob. też J.R.R. Tolkien, *Hobbit – czyli tam i z powrotem*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 1997, s.110.
- 8 J.R.R. Tolkien, *Listy*, list nr 131, s. 241.
- 9 Tamże, s. 242.
- 10 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni...*, s. 402.
- 11 J.R.R. Tolkien, *Silmarillion*, pod red. Ch. Tolkiena, tłum. M. Skibniewska, Poznań 2017, s. 247.
- 12 J.R.R. Tolkien, *The Silmarillion*, London 1999, p. 200.
- 13 J.R.R. Tolkien, *Silmarillion*, s. 247.
- 14 Tamże.
- 15 J.R.R. Tolkien, *The Silmarillion*, p. 200.
- 16 J.R.R. Tolkien, *Silmarillion*, s. 252.
- 17 Tamże, s. 254.
- 18 Tamże, s. 260.
- 19 J.R.R. Tolkien, *The Silmarillion*, p. 212.
- 20 Jw.
- 21 Tamże, p. 213, zob. też J.R.R. Tolkien, *Beren i Luthien*, tłum. K. Staniewska „Elring” i A. Sylwanowicz „Evermind”, Warszawa 2017, s. 279.
- 22 S. Miklas *Znaczenie pieśni, przepowiedni i przysięgi w świecie Tolkiena*, w: *Poznaj Tolkiena w Poznaniu*, pod red. J. Witkowskiej i M. Karaśkiewicz, Poznań 2023, s. 40.
- 23 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni – Drużyna Pierścienia*, s. 159.
- 24 Jw.
- 25 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni – Drużyna Pierścienia*, s. 165.
- 26 Tamże, s. 166.
- 27 Jw.
- 28 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni – Drużyna Pierścienia*, s. 167.
- 29 Tamże s. 168.
- 30 Tamże, s. 170–171.
- 31 S. Sturluson, *Saga o Ynglingach*, w: *Heimskringla*, t. 1, tłum. R. Leśniakiewicz-Drzymała, G. Bartusik, R. Gogosz, A. Waśko, J. Morawiec, Kraków 2019, s. 21.
- 32 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni – Drużyna Pierścienia*, s. 402.
- 33 Jw.
- 34 *Mirror of Galadriel*, Tolkien Gateway: https://tolkiengateway.net/wiki/Mirror_of_Galadriel#cite_note-5, [dostęp: 4.03.2026].
- 35 *Varieties of divination – hydromancy*, <https://www.britannica.com/topic/divination/Varieties-of-divination#ref414715> [dostęp: 4.03.2026].

-
- 36 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni – Drużyna Pierścienia*, s. 401–402.
- 37 *Edda poetycka – Wieszczba Wolwy*, tłum. A. Załuska-Stromberg, Wrocław 1986, zwrotki: 19-20.
- 38 H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem*, t. 2, Warszawa 1970, s. 20-23.
- 39 J.R.R. Tolkien, *Księga zaginionych opowieści*, cz. 1, , *Historia Śródziemia*, t.1, pod red. Ch. Tolkiena, tłum. M. Gębicka-Frąc i C. Frąc, Poznań 2022, s. 92.
- 40 Tamże, s. 124.
- 41 M. Haavio, *Mitologia fińska*, tłum. J. Litwiniuk, Warszawa 1979, s. 305–371.
- 42 Hasło *Elrond*, <https://tolkiengateway.net/wiki/Elrond> [dostęp: 6.03.2026].
- 43 Hasło *Aragorn*, <https://tolkiengateway.net/wiki/Aragorn> [dostęp: 6.03.2026].
- 44 Hasło *Gandalf*, <https://tolkiengateway.net/wiki/Gandalf> [dostęp: 6.03.2026].
- 45 *Edda poetycka*, tł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław 1986, s. 6.
- 46 Hasło *Maglor*, <https://tolkiengateway.net/wiki/Maglor> [dostęp: 6.03.2026].
- 47 J.R.R. Tolkien, *Silmarillion*, s. 56 oraz 89-90.
- 48 *Kalevala*, tłum. J. Ozga-Michalski, Toruń 1980, s. 28–46.



Jacek Wendzonka

SŁÓW KILKA O FAJKOWYM ZIELU W ŚRÓDZIEMIU



Wydawać by się mogło, że to, czym jest fajkowe ziele w świecie Śródziemia, jest sprawą oczywistą. Jednak Peter Jackson, z właściwą sobie ironią, zasiał w umysłach widzów ziarno niezdrowej dociekliwości, które, jak się okazało, padło na podatny grunt. O fajkach i paleniu fajkowego ziele napisano wiele, może głównie na różnego rodzaju forach tematycznych i społecznościowych.

Celem tego tekstu jest możliwie najbardziej rzeczowe podsumowanie wiadomości na jego temat – przy czym pamiętać należy, że operujemy pojęciami ze świata rzeczywistego, jednak w świecie fikcji. Za zatarcie granic między nimi odpowiada sam Tolkien; uniwersum przez niego wykreowane jest w zasadzie tożsame z naszym, ale zanurzone w pewnego rodzaju mieszanke fantastyczno-kulturowo-historycznej.

Wspomniany Jackson w *Drużynie Pierścienia*¹ wprowadza scenę i słowa, których nie odnajdujemy w literackim pierwowzorze Tolkiena. Jest to scena w Isengardzie, w której Saruman, zrzucając maskę przyjaciela, mówi do Gandalfa: „Your love of the halflings’ leaf has clearly slowed your mind!”. Dosłownie możemy to przetłumaczyć: „Twoja miłość do ziele półlingów najwyraźniej przytępiła twój umysł!”, natomiast w przekładzie lektorskim filmu słyszymy: „Widać fajkowe ziele stępiło Twój umysł!”. To więcej niż tylko sugestia, że Gandalf palił coś więcej niż tylko tytoń... Pierwsze skojarzenie przeciętnego widza to konopie i ich pochodne, które faktycznie mogą powodować otępienie czy spowolnienie umysłu. Nikotyna jako używka² (w sensie: substancja psychoaktywna o działaniu narkotycznym społecznie przyzwolona) nie zmienia świadomości, do czego Gandalf swoim zachowaniem nigdy nie dał podstaw. Jednakże tekst Sarumana chwycił, obrósł mchem i funkcjonuje do dziś, zaciemniając obraz³.

O tym, że fajkowym zielem jest tytoń, Tolkien wyjaśnia bezpośrednio, aczkolwiek z pewną dozą tajemniczości. W drugiej części prologu do *Władcy Pierścieni*, zatytułowanym *O fajkowym ziele*, pisze:

„Ssali czy też wdychali za pomocą drewnianych lub glinianych fajek dym żarzących liści ziela, zwanego zielem albo liściem fajkowym; był to prawdopodobnie jakiś gatunek z rodzaju *Nicotiana*...”⁴.

Nicotiana to rodzaj roślin zielnych obejmujący współcześnie niecałe 80 gatunków rosnących w obu Amerykach i Australii⁵. Najbardziej znanym jest uprawiany na całym świecie tytoń szlachetny *N. tabacum*, powszechnie wykorzystywany do produkcji wyrobów tytoniowych. Tytoń zawiera substancję – nikotynę, która, relatywnie do innych substancji psychoaktywnych, nie jest bardzo szkodliwa w dawkach jednorazowych, jednak wysoce uzależniająca⁶.

Kolejne tropy wskazujące tytoń jako fajkowe ziele znajdują się w nazwach najprzedszych tytoni produkowanych w Shire. Tolkien pisze:

„...pierwsze prawdziwe ziele fajkowe wyhodował Tobold Hornblower w swoich ogrodach w Longbottom... Po dziś dzień najlepszy krajowy tytoń pochodzi z tej właśnie okolicy, a najbardziej lubiane jego odmiany noszą nazwy: »Liście z Longbottom«, »Stary Toby«, »Gwiazda Południa«”⁷.

Tytoń palony jest w fajkach, pod postacią suszonych i odpowiednio ciętych liści, czego ślad odnajdujemy w nazwie „Liści z Longbottom”. W przypadku konopi (*Canabis sativa*) palone są kwiatostany. Kwiatostany konopi są drobne, niepozorne, w podstawowej formie zielone, o okwacie zmarniałym lub całkowicie go pozbawione, w przeciwieństwie do kwiatów tytoniu. Te ostatnie są barwne (różowe, czerwone), o symetrii pięcio- i sześciopromienistej, co zresztą jest cechą większości roślin z rodziny psiankowatych⁸. Kształt ten przypomina gwiazdę, niewykluczone więc, że nazwa „Gwiazda Południa” pochodzi właśnie od formy kwiatów. Urody nie można odmówić nawet kwiatom ziemniaka czy pomidora, a zwłaszcza bielunia. Potwierdza to dalszy ciąg tej części Prologu. Jak podaje w nim Meriadok Brandybuck:

„Tytoń pochodził z dolnego biegu Alduiny w Gondorze, gdzie ziele rośnie wyższe i bujniejsze niż w górę rzeki. Gondorczyce nazywają je pachnącą psianką i cenią jedynie za woń i piękne kwiaty. Nie palili wtedy i przyznają, że to Hobbici jako pierwsi użyli go do palenia, a nie czarodzieje (z jednym wszakże wyjątkiem)...”⁹.

Sam opis geograficzny dotyczący tytoniu jest znamieny, z wyjaśnieniem, że Alduina w Śródziemiu płynie z północy na południe¹⁰. Tolkien, tworząc i opisując Śródziemie, mocno wzorował się na tym, co poznał w swoim otoczeniu. Tytoń uprawiany w Europie nie wszędzie udaje się tak samo, jego wymagania pod względem temperatury i żyzności gleby na stanowisku są wysokie, czego odzwierciedleniem jest ogólny fakt, że na



Ryc. 1. Pachnąca psianka? Jak najbardziej. „Gwiazda południa”? Możliwe. Budowa kwiatu psiankowatych na przykładzie bielunia dziędzierzawy *Datura stramonium*. Źródło: archiwum autora.

południu Europy rośnie lepiej. Przejęcie takiego układu klimatycznego przez Tolkiena jest całkowicie naturalne; podobnie uczynił z przedstawicielami flory (o czym poniżej). Także historia o przywiezieniu tytoniu zza morza przez ludzi z Westnesse brzmi znajomo¹¹.

Tolkien nigdzie nie podaje informacji o wcześniejszym przygotowaniu tytoniu, jego fermentacji, obróbce, aromatyzowaniu, co tłumaczyłoby miłe zapachy i aromaty, jakimi raczyli się bohaterowie. Jak wynika z lektury, stosowano tytoń tylko suszony, albo w postaci całych liści (zapasy właściciela gospody „Pod Rozbrykanym Kucykiem”)¹², albo krojonych i przechowywanych w beczkach (znalezione w Isengardzie przez Merrego i Pippina)¹³. W porównaniu do tytoni poddanych fermentacji – a uprawa i sposoby przetwarzania tytoniu znane były np. w Polsce od ponad stu lat¹⁴ – palenie liści tylko ususzonych jest niecodziennym doświadczeniem *in minus*¹⁵.

Oto rozstrzygnięcie sporu na temat tego, co palono w Śródziemiu – na korzyść tytoniu. Jest jednak w Prologu zdanie, nad którym warto się dłużej zastanowić: „Od wieków mieszkańcy Shire’u palili rozmaite zioła, jedne gorsze, inne lepsze”¹⁶. Nie odmiany tytoniu, bo tych nazwy

już znamy. Chodzi o inne gatunki roślin, które do dziś stosuje się w dwóch celach. Pierwszym jest zastosowanie rytualne ziół. W dużym uproszczeniu, mają one wywołać wizję, pomóc skontaktować się z duchami przodków, pozwolić przewidzieć przyszłość¹⁷. Szamani stosowali je, wykorzystując ich właściwości oczyszczające (wnętrze pomieszczenia albo ciało człowieka), moc chronienia od złych mocy itp. Poza roślinami o działaniu narkotycznym (zgodnie z dzisiejszą klasyfikacją prawną), stosowano gatunki o słabszym działaniu bądź nieuzależniające, jak szałwia czy niektóre grzyby¹⁸. Ponieważ szamanizm praktyczny w twórczości Tolkiena nie występuje (poza ogólnymi nawiązaniem typu: Gandalf – przewodnik duchowy), nie ma powodu, by wątek ten dalej rozwijać. Drugim celem było palenie roślin mających inny aromat, działanie (np. uspokajające) lub po prostu w zastępstwie tytoniu, gdy go brakło. Roślinami stosowanymi przez wieki były między innymi: rododendron, jeżyna, burak (cukrowy), dziewanna, miodunka, podbiał, mięta, dziurawiec, chmiel, rumianek, lawenda, melisa, a z drzew: liście buka, leszczyny, kwiat lipy¹⁹. Lista gatunków jest dłuższa, a znając ludzką kreatywność, przez wieki sprawdzono zapewne wszystkie gatunki roślin.

Jeszcze kilka słów o sposobach zażywania fajkowego ziela. Przytoczmy ponownie fragment Prologu: „Ssali czy też wdychali za pomocą drewnianych lub glinianych fajek dym żarzących liści ziele”. Ssanie albo żucie tytoniu jest zapewne najstarszą formą zażywania nikotyny, znaną w dawnych Amerykach, ponieważ nie wymaga żadnych dodatkowych przyrządów jak chociażby lufka czy fajka²⁰. Zwyczaj ten przejęty został przez Europejczyków i zasadniczo wyparty po upowszechnieniu się papierosów. Współcześnie te choć bezdymowe metody uważa się za silniej uzależniające, a ich produkcję i obrót w większości państw UE, w tym w Polsce, zdelegalizowano²¹. Nie ma w Śródziemiu nawet wzmianki o tabace, czyli tytoniu sproszkowanym, co zapewne było Tolkienowi obce. Skupmy się więc na fajkach.

Raz tylko wspomniano fakt palenia fajki glinianej przez Gandalfa – w „Hobbicie”²². Poza tym palono fajki drewniane. Film Jacksona przedstawia jako typowe dla Śródziemia, efektowne wizualnie, fajki długie w typie churchwarden. Nazwa pochodzi od angielskiej nazwy strażników kościelnych, którzy ponoć używali długich fajek, by móc palić we wnętrzu świątyni, wystawiając ich główki przez okno²³. Ciekawym, aczkolwiek zapewne przypadkowym w tej historii jest fakt, że gasidło do świec, także używane przez kościelnych, w pozycji roboczej przypomina taką fajkę²⁴ (nawiasem mówiąc, Tolkien, mimo iż sam głęboko wierzący, nie umieścił kościołów ani strażników kościelnych w swoim świecie). Reasumując, są to fajki do palenia raczej relaksacyjnego w domowych warunkach, przy kominku, by dym przy czytaniu nie drażnił oczu. Praktyczniejszym byłoby palenie fajek krótkich, łatwych do schowania i nienarażonych na złamanie. I faktycznie taki obraz wyłania się z prozy Tolkiena, bo i Gandalf przybył do Bilba²⁵ (zatem będący w podróży), wyciągnął krótką, glinianą fajkę, i Bilbo (także wówczas podróżujący) w ciemnościach jaskiń Gór Mglistych, gdy znajdował pierścień, miał

krótką fajkę w kieszeni²⁶ (tylko zapalek brakło). Takich przykładów jest więcej. Fajki były raczej gładkie; Aragorn, siedząc „Pod Rozbrykanym Kucykiem”, miał jednakowoż fajkę o „dziwnie rzeźbionym cybuchu”²⁷ (w terminologii fachowej cybuch jest tylko łącznikiem między główką fajki a ustnikiem)²⁸.

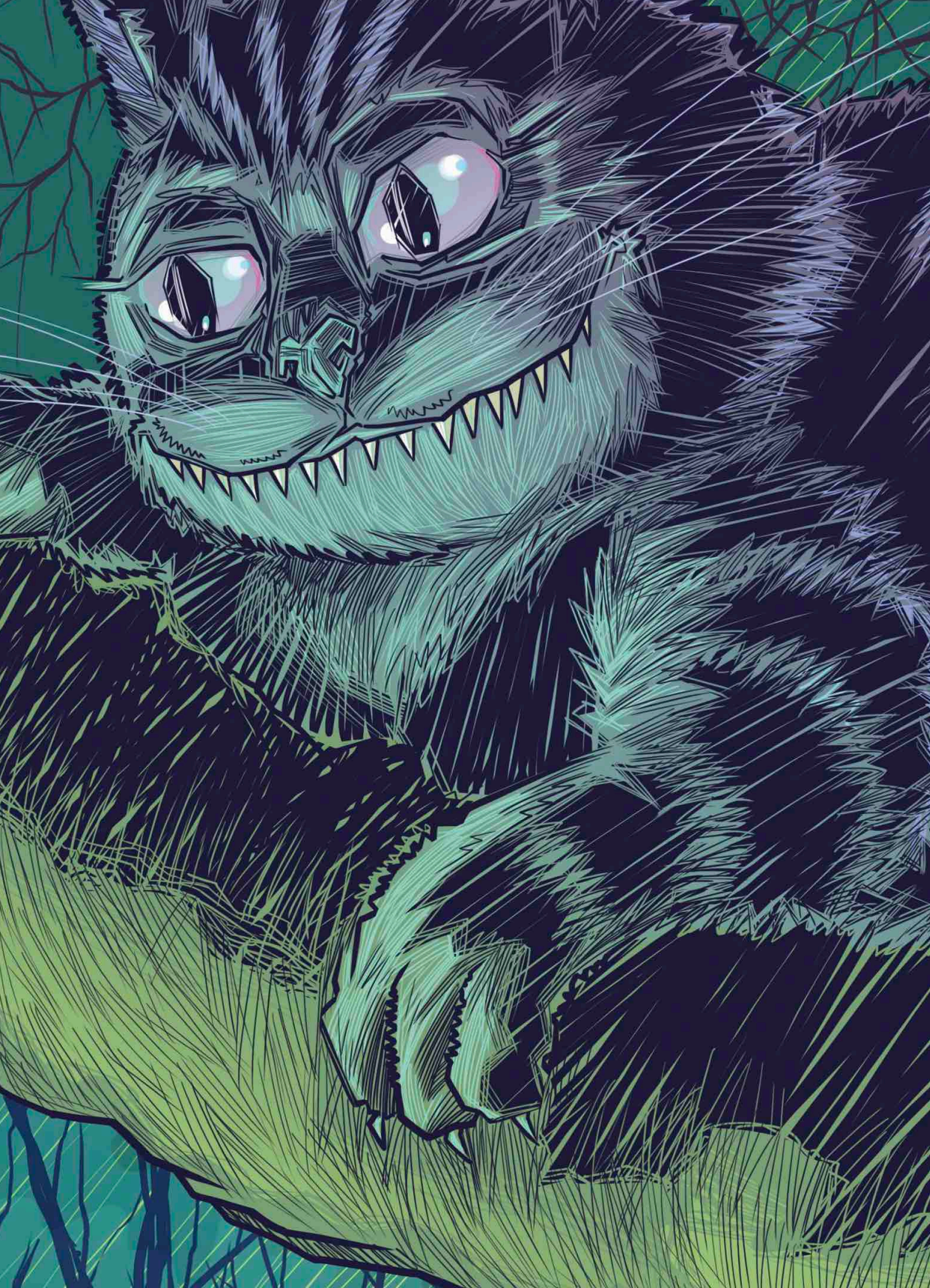
Fajka jest prostym urządzeniem, a jej wykonanie w podstawowym kształcie nie nastręcza trudności. Co innego odpowiednie przygotowanie materiału, które zajmuje co najmniej kilka lat. Jak pisze Wright o wyrobie fajek w Niemczech w późnym XVIII wieku, wczesną wiosną, przed puszczeniem soków przez drzewa, zdiera się 30 cm pas kory nad korzeniem. Nawierca się otwór do środka rdzenia w celu wysuszenia soków. Następnej zimy drzewo się ścina. Wybiera się odpowiednie kawałki drewna i suszy we właściwych warunkach kilka lat. Ostatecznie klocki gotuje się w wodzie, by usunąć żywice, utwardzić drewno i poprawić jego wytrzymałość (należy tu zaznaczyć, że termin „żywice” obejmuje substancje szeroko występujące w świecie roślin, nie tylko wśród gatunków iglastych). Najlepsze są drzewa rosnące wolniej i w trudnych warunkach klimatycznych – mają ciaśniejsze i bogatsze usłojenie, co wpływa na urodę i wytrzymałość drewna.

Fajki wykonywano wtedy głównie z leszczyny, orzecha, dzikiej gruszy, dębu, jabłoni, wiśni, bukszpanu, klonu, jesionu²⁹. W innych krajach używano także drewna buka, czereśni, drzewa oliwnego oraz – później odkrytego – wrzośca³⁰. W Polsce wykorzystywano też kalinę³¹ i, o dziwo, iglasty jałowiec³² – fajki z tych gatunków są zadziwiająco „smaczne”³³. Wiele tych gatunków, jak pamiętamy z wyliczanki Entów³⁴, zostało przeniesionych przez Tolkiena do Śródziemia. Jeśli odejmiemy gatunki iglaste (sosna, świerk, jodła) czy o drewnie zbyt miękkim (wierzba, brzoza, kasztanowiec, lipa), pozostaje cała gama gatunków zbieżnych z tymi stosowanymi od XVIII wieku (buk, jabłoń, wiśnia, śliwa, dąb, jesion).

Jako materiał na ustniki fajek dziś stosuje się ebonit, akryl czy inne tworzywa sztuczne, a więc materiały syntetyczne, których w Śródziemiu nie znano. Palono tam raczej fajki bez ustnika, co miało ujemne strony, bo drewno, stawiające włókna od wilgoci, nie było ani estetyczne, ani higieniczne, robiło się miękkie i zużywało się szybciej. Alternatywne, na zasadzie analogii ze współczesnymi Tolkienowi materiałami naturalnymi, mogły być bursztyn lub róg, a nawet szlachetne, obojętne na warunki palenia metale – srebro i złoto. Bilbo miał dwie fajki z ustnikami wykonanymi z masy perłowej, otrzymanej z muszli niektórych małży, i właśnie srebra³⁵. Co intrygujące, fajki te dostał od Elfów, z zasady niepalących tytoniu.

PRZYPISY

- 1 Władca Pierścieni: Drużyna Pierścienia, reż. P. Jackson, New Line Cinema Nowa Zelandia – USA 2001.
- 2 <https://pl.wikipedia.org/wiki/Narkotyky> [dostęp: 10.04.2026].
- 3 M. Irwin, *Pipe smoking in Middle Earth. The Fellowship of the Smoke Ring*, Grand Praire 2012, s. 54.
- 4 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni. Drużyna Pierścienia*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 2002, s. 25.
- 5 [https://pl.wikipedia.org/wiki/Tytoń_\(roślina\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Tytoń_(roślina)) [dostęp: 10.04.2026].
- 6 J. Goodman, *Tobacco in History and Culture: An Encyclopedia*, New York 2005, s. 1-10.
- 7 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni. Drużyna Pierścienia*, s. 25-26.
- 8 <https://pl.wikipedia.org/wiki/Psiankowate> [dostęp: 21.04.2026].
- 9 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni. Drużyna Pierścienia*, s. 26.
- 10 Tamże, s. 535 (mapa).
- 11 Tamże, s. 26.
- 12 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni. Powrót Króla*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 2002, s. 337.
- 13 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni. Dwie Wieże*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 2002, s. 205.
- 14 S. Sowiński, *Tytoń do palenia. Uprawa i preparowanie liści*, Warszawa 1919, s. 1-68; M. Dominikiewicz, *Tytoń. Jego uprawa i wyrób*, Łódź 1926, s. 1-104.
- 15 Doświadczenie własne autora.
- 16 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni. Drużyna Pierścienia*, s. 25.
- 17 A. Szyjewski, *Szamanizm*, Kraków 2005, s. 115-152.
- 18 N. Drury, *Szamanizm*, Poznań. 1994, s. 72-98.
- 19 H. Immerglück, *Surogaty tytoniu*, „Wiedza handlowa. Czasopismo Wyższego Studium Handlowego w Krakowie”, 1928, nr 9-10 (3), s. 154-156; R.T.A. Rahman, N. Kamal, A. Mediani, M.A. Farag, *How Do Herbal Cigarettes Compare To Tobacco? A Comprehensive Review of Their Sensory Characters, Phytochemicals, and Functional Properties*. ACS Omega, 2022, vol.7, iss. 50, s. 45797-45809.
- 20 J. Goodman, *Tobacco in History and Culture*, s. 125-129.
- 21 Dziennik Ustaw z 2024 r. poz. 1162.
- 22 M. Irwin, *Pipe smoking in Middle Earth*, s. 28.
- 23 <https://petersonpipenotes.org/247-a-visual-history-of-kps-churchwardens/> [dostęp: 21.04.2026].
- 24 Przyp. autora.
- 25 J.R.R. Tolkien, *Hobbit albo tam i z powrotem*, tłum. P. Braiter, Warszawa 2000, s. 19.
- 26 Tamże, s. 59.
- 27 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni. Drużyna Pierścienia*, s. 213.
- 28 D. Wright, *The Pipe Companion. A Connoisseur's Guide*, Philadelphia – London 2000, s. 1-224.
- 29 Tamże.
- 30 A. Dunhill, *The Pipe Book*, London 1978, s. 192-197.
- 31 B. Alexandrowicz, *O drzewie i jego użytkach*, Warszawa 1855, s. 90.
- 32 Tamże, s. 39.
- 33 Doświadczenie własne autora.
- 34 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni. Dwie Wieże*, s. 99.
- 35 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni. Powrót Króla*, s. 331.



Bogumiła Kaniewska

MAGIA KRAINY CZARÓW (TAKŻE TEJ PO DRUGIEJ STRONIE LUSTRA)



ylogię Lewisa Carrolla można czytać, tłumaczyć, interpretować i rozumieć na wiele różnych sposobów – jednym z nich jest potraktowanie jej jako książki magicznej. Magicznej, czyli jakiej?

Po pierwsze, co najbardziej oczywiste, magicznej, czyli uwodzącej czytelnika swoją niezwykłością, tajemnicą, urokiem, których nie daje się wyjaśnić w ani w kategoriach racjonalnych, ani estetycznych. *Alicja* ma w sobie „to coś”, co przywabia odbiorcę w każdym wieku – niezmiennie, od ponad stu lat. Ten niewytłumaczalny, zagadkowy magnetyzm cechuje teksty uznawane za arcydzieła, opierające się czasowi. On także sprawia, że dylogia Carrolla przyciąga tłumaczy i jest nieustannie przekładana na niemal wszystkie języki świata.

Po drugie, magia ujawniająca się w *Alicji w Krainie Czarów* to także magia ontologiczna, czyli pierwotny, ponadracjonalny sposób pojmowania rzeczywistości, opierający się logice przyczynowo-skutkowej i zakładający, że światem rządzą siły niepojęte, niedostępne ludzkiemu rozumowi i niepodlegające jego władzy. Alicja poznaje świat, który porządkują nieznanne jej prawa i reguły. W tym świecie wszystko nieustannie się zmienia (nie wyłączając samej dziewczynki, która na przemian maleje i rośnie). Wpadając do króliczej nory czy przechodząc na drugą stronę lustra, Alicja przemieszcza się do rzeczywistości równoległej, niepoznanej, obcej jej doświadczeniu. W takim świecie magia ma także swoje znaczenie praktyczne – jest systemem, zbiorem rytuałów czy zaklęć, przy pomocy których człowiek może wywierać (magiczny) wpływ na rzeczywistość wymykającą się jego władzy.

Po trzecie, magia stanowi ważny element konstytuujący pewien typ fikcji fabularnej (nie tylko literackiej, ale także np. filmowej), mieszczącej się w obrębie fantastyki – jej obecność odróżnia baśń i fantasy od fantastyki naukowej, poszukującej racjonalnych, naukowych czy paranaukowych uzasadnień dla nieracjonalnych przedstawień. Magia, czyli zdolność do ciągłej przemiany i przekraczania praw natury, stanowi niezbędny składnik baśniowego świata, obecny także w *Alicji w Krainie Czarów* i *Po drugiej stronie lustra*.

Po czwarte pojawia się w *Alicji* magia słów, które można postrzegać w kategoriach performatywnych – to wszystkie te sceny, w których bohaterowie powieści konstruują lub też przekształcają rzeczywistość przy pomocy słów. Najwyraźniejszym i najsłynniejszym przykładem tego zjawiska jest wiersz *Jabberwocky* pojawiający się w drugiej części cyklu, a konstruujący bohaterską epicką opowieść przy pomocy słów pozbawionych znaczenia, ale znaczących poprzez aluzje dźwiękowe. Tak brzmi ten tekst w moim tłumaczeniu:

Dżabrokłap

W dzionek błyskliwy ślniły grzaski,
Co się wśród grętów wygrały,
Praary fumnie darły kraski,
A śliskie szmyki się drąsały.

„Synu, ty strzeż się Dżabrokłapa!
Co paszczą grzązł, pazur strzyga,
I ptaka Żuzu omiń, z dała
Krzepnego witaj Jadośmiga!”

On w dłoń waleczną sieczek chcił,
Długo wśród grogów czechędował,
W nieniu tumgrzewa, co go sycił
Odpoczął, grafną myśl przychował.

Gdy stał w tumgrzewnym myśli nieniu
Dżabrokłap żryście łysnął w mroku,
Flapiąc i grzędząc żłapał k niemu,
A grząźba mu łuniała w oku!

Raz, dwaz! Dwaz, raz! I w tek, i w osiek
Sieczkowe istrze oskry krzeszy,

Srogiego zwierza na zmór posiekł
I z łbem uciętym do dom cieszy.

„Żeś zgłębał, chłopcze, Dżabroklapa,
Ach! jakże dzień chwaliwy!”
Wdzięczliwy chachot się rozłata,
Triumfatora głos śmiechliwy.

W dzionek błyskliwy śniły grzaski,
Co się wśród grętów wygregały,
Praary funnie dały kraski,
A śliskie szmyki się drąskały.

Świat zbudowany ze słów balansujących pomiędzy sensem a dźwiękiem, między znaczeniem a jego brakiem, jest dla prozy Lewisa Carolla bardzo charakterystyczny. Ta zaczarowana, magiczna opowieść wyrosła przecież z autentycznego zdarzenia, ma swoich prawdziwych bohaterów i bohaterki, zakorzenionych w rzeczywistości. Doskonale znamy jej genezę: trzy dziewczynki, które nudziły się podczas nieśpiesznego spływu Tamizą (zwaną na tym odcinku Izydą), słuchały dla zabicia czasu opowieści wielbnego Charlesa Lutwidge’a Dodgsona, przyjaciela dziekana Henry’ego Liddella, wicekanclerza Uniwersytetu Oksfordzkiego, i jego rodziny. Opowieść była dość prosta: siedmioletnia dziewczynka, Alicja, siedziała ze swoją starszą siostrą na brzegu rzeki. Dzień był słoneczny i ciepły, a nie było nic do roboty... Widząc dziwnego białego królika, dziewczynka poczuła nagłą ciekawość, postanowiła go (a raczej Go) śledzić i wpadła do głębokiej króliczej nory przekraczając granice realnego świata i zanurzając się w świat magii.

Może to studnia była bardzo głęboka, a może to Alicja leciała bardzo powoli, bo okazało się, że ma mnóstwo czasu, żeby rozejrzeć się dookoła i próbować zgadnąć, co jeszcze jej się przytrafi. Najpierw próbowała popatrzeć w dół, żeby sprawdzić, co tam na nią czeka, ale było za ciemno, aby cokolwiek dostrzec. Rozejrzała się więc wokół siebie: ze wszystkich stron otaczały ją półki. Na jednych stały naczynia, na innych tłoczyły się książki, więc poczuła się we wnętrzu studni trochę jak w kredensie, a trochę jak w bibliotece. A jeszcze tu i ówdzie wisiały na gwoździach mapy i obrazki.

Mała Alicja znalazła się w przestrzeni, która była jej całkowicie nieznana. Wkroczyła do świata nieporozumień i szalonych przygód.

Literaturoznawstwo definiuje baśniowość jako rzeczywistość opartą na odwróconej logice – negacji praw rządzących światem, ale wersja Carrolla wymyka się tej definicji.

Magia w powieściach tego pisarza nie podporządkowuje się żadnej logice. Nie jest także nośnikiem wartości, co jest charakterystyczne dla jej pierwotnego, sakralnego znaczenia. Nie pomaga w zrozumieniu świata, przeciwnie, zaciemnia jego obraz, uniemożliwia poznanie. Często mawia się, że osvajanie tego, co nieznane, opiera się na analogii, na porównaniu „innego” do zjawisk rozpoznanych. Tymczasem Lewis Carroll zachowuje się wobec swojej bohaterki (i czytelnika) bezlitośnie. Doznania Alicji zmieniają się jak w kalejdoskopie: raz może zarządzać przemianą (rosnąć i maleć dzięki magicznym pokarmom), innym razem jest zupełnie bezradna wobec praw czasu i przestrzeni (jak wtedy, gdy pojawia się kot z Cheshire lub gdy Alicja zasiada do szalonego podwieczorku); zdarza się też, że zdobywa władzę nad magicznym światem (kiedy próbuje puddingu). Nakładanie dotychczasowych doświadczeń na przygody przeżywane przez dziewczynkę w nieznanym świecie oddalają ją od możliwości zrozumienia praw rządzących Krainą Czarów. Nie pozostaje jej zatem nic innego, jak sytuację tę zaakceptować i... opanować – a więc pogodzić się z niezbornością i dziwnością odkrywanego przez siebie świata.

Tradycyjnie rozumiana magia prowadzi do zmiany porządku rzeczywistości: zdjęcie zaklęcia na trwale zmienia bestię w księcia, pocałunek budzi śpiącą królową ze stuletniego snu. Jest zatem, powtórzmy, narzędziem pomagającym zapanować nad światem. Dobra wróżka zmienia dynię w karocę, Kopciuszek jedzie na bal, potem wraca, karoca znowu się zmienia w dynię, ale cel został osiągnięty i zachodzi zmiana. Los biednej sieroty się odmienia, zakochany księżę pojmie ją za żonę, czyniąc szczęśliwą do końca życia, a zło zostanie przykładowie ukarane. Ta reguła u Carrolla nie działa: kot z Cheshire raz na jakiś czas pojawia się, rozmawia z Alicją, podpowiada coś, znika. Bywa normalnym kotem, innym razem jest samym uśmiechem. Magia Carrolla jest zatem permanentna, opiera się na wiecznych zmianach, na zaskoczeniach, na logice absurdu. Warto też zauważyć, że kompozycja przygód Alicji zbudowana jest nie na klasycznym, arystotelesowskim modelu fabuły (zawiązanie akcji, perypetie, punkt kulminacyjny, rozwiązanie), dominującym w gatunku powieściowym, lecz na schemacie cyklu. Każdy rozdział to nowa przygoda, nowe spotkanie, nowe doświadczenie; ich łańcuch łączy wędrówka Alicji – z miejsca na miejsce, od przygody do przygody. Przywodzi to na myśl konstrukcję współczesnych seriali telewizyjnych, choć w istocie mamy do czynienia z klasyczną kompozycją epicką, wykorzystywaną od wieków. Wystarczy przypomnieć choćby *Odyseję*, której tytułowy bohater gromadzi kolejne doświadczenia, naciągane na oś akcji jak koraliki.

Magia w *Alicji* jest wielowymiarowa, wymyka się wszelkim regułom, nie da się jej zdefiniować ani w kategoriach antropologicznych, ani w literaturoznawczych. Jaki jest zatem jej cel, skoro nie porządkuje rzeczywistości, a raczej eksponuje jej niezborność i odsłania absurdy? Opowieść

Carrolla proponuje ucieczkę w inny, równoległy świat. Taką funkcję magii wykorzystuje często współczesna popkultura. Przywołajmy choćby przykład Harry'ego Pottera. Jednak w powieści Rowling świat równoległy jest zbudowany według określonych reguł, składających się na swoiste uniwersum. Są dobrzy czarodzieje, są czarodzieje źli, są mugole i osoby wtajemniczone, są granice i przejścia. Zanurzając się w tę rzeczywistość, przenikamy jej magiczne prawa i bez trudu odnajdujemy się w panującym tam porządku. Tymczasem Kraina Czarów nie podlega żadnym regułom, cały czas zaskakuje. Zamieszkują ją ludzie, zwierzęta, kwiaty, przedmioty, hybrydy, wszystkie na tej samej ontologicznej płaszczyźnie. Kwiaty mówią, karty i figury szachowe są żywymi bohaterami opowieści. Podział na dobro i zło też wydaje się zachwiany, wzięty w nawias – groźna Królowa jest w gruncie rzeczy bezradna, a sama Alicja, błędzaca po nieznanym sobie świecie, w wielu jego mieszkańcach budzi strach. Mamy do czynienia z ontologicznym chaosem, w którym wszystko ma szansę stać się wszystkim.

Współczesny czytelnik śmiało może powiedzieć, że funkcją magii u Carrolla jest odsłanianie absurdów rzeczywistości. Magia sprawia, że Alicji nie da się czytać na jednej płaszczyźnie; to książka-gra, wciągająca czytelnika do swojego wnętrza. Tom pierwszy zaprasza nas do gry w karty, drugi – do rozgrywki szachowej. Jednak pojęcie powieści-gry czy baśni nadal nie wyczerpuje wszystkich możliwości odczytania tego tekstu.

Warto też wspomnieć o tropie psychoanalitycznym, eksponowanym przez plastyczne czy filmowe wyobrażenia Krainy Czarów – jak przedstawienia Tima Burtona, Salvadora Dalego, ujęcia komiksowe czy gamingowe. Magia podlega w nich wizualizacji, często – jak w przywołanych przykładach – niepokojącej, mrocznej, tajemniczej. Można zatem czytać Alicję jako zderzenie z żywiołem chaosu, z nieprzeniknioną tajemnicą świata i człowieka. Jedni szukają wytłumaczenia dla zjawisk irracjonalnych w metafizyce, inni w religii, naturze, kosmosie, w istocie człowieczeństwa. Magia jest też jednym ze sposobów przedstawienia tajemniczości świata i niepoznawalności natury ludzkiej. W tym sensie można przygody Alicji odczytywać jako podróż w głąb siebie, przenikanie niepoznawalnego.

Pamiętajmy, że autorem tej niezwyklej powieści był człowiek zmagający się z formatem swoich czasów, wyraźnie ponad niego wyrastający, a równocześnie – podporządkowany wiktoriańskiej konwencji. Biografia Charlesa Lutwidge'a Dodgsona (Lewis Carroll jest literackim pseudonimem) to dzieje człowieka wiecznie poszukującego, naukowca, duchownego, artysty, myśliciela, ale także wrażliwca niemieszczącego się w swojej epoce, zagubionego w sobie i w we własnym czasie. Dylogia o Alicji jest często – i słusznie – odczytywana jako rodzaj satyry na rzeczywistość wiktoriańską, anglikańską, a nawet jako powieść z kluczem, portretująca osoby, które Carroll znał i które mogły w bohaterach książki rozpoznać siebie. Ten trop wydaje się najbardziej wyrazisty, gdy Alicja zastanawia się nad swoim zachowaniem: kiedy powinna dygnąć albo jak powinna zwrócić się do rozmówcy. Ważna dla tego wątku jest

rozmowa z Gryfonem i Niby-Żółwiem o szkole, stanowiąca satyrę na edukację wiktoriańską. Dzisiaj ta warstwa magiczności Alicji jest już mało czytelna, zwłaszcza w tłumaczeniach, ale warto pamiętać, że ma ona swoje zakorzenienie w rzeczywistości brytyjskich dzieci schyłku XIX wieku. Humpty Dumpty jest postacią z popularnego wierszyka, podobnie jak wiele innych postaci. Powołał je do życia pisarz o niesłychanej wyobraźni, zamknięty w świecie anglikańskim, wiktoriańskim. Zauważmy, że był to człowiek wielu talentów: robił zdjęcia, tworzył poezję absurdu, był duchownym, matematykiem i filozofem – przy tym wszystkim musiał podporządkować się konwencjom społecznym. Może dlatego uciekał w świat magiczny, wolny od reguł?

Mówiąc o funkcjach magii, trzeba wspomnieć, że *Alicję w Krainie Czarów* można czytać także jako powieść inicjacyjną, w której magiczne chwytły służą dojrzewaniu bohaterki. Alicja na początku jest małą, ciekawską dziewczynką, która wszystkiego trochę się boi, by na końcu pierwszego tomu stać się osobą, która wie, czego chce, i uświadamia sobie swoją przewagę nad karcianą Królową. Przejmuje władzę – kiedy została wtajemniczona w reguły magicznego świata (czyli brak reguł...), postanawia: teraz ja zapanuję nad tym światem. Alicja zdobywa się na odwagę, co z kolei pozwala na wprowadzenie kolejnego wątku interpretacyjnego: emancypacyjno-genderowego (bo chłopcy mieli prawo do odwagi nawet w XIX wieku).

Świat Alicji jest ahistoryczny. Nie buduje kosmogonii, nie ma centrum. Brak Świętego Graala, którego trzeba zdobyć. Nie ma też przeciwnika, którego należy pokonać. Jest za to tajemnica, wielowymiarowość, zmieniająca opowieść o kilkuletniej dziewczynce w literackie arcydzieło, fascynujące czytelników w różnym wieku i różnych wiekach.

Magia świata Alicji polega także i na tym, że lekceważy on prawa czasu i przestrzeni. Świat magiczny w przedstawieniach literackich zazwyczaj jest uporządkowany: jego centrum wyznacza miejsce uświęcone, stanowiące ostoję wartości (świątynia, dom, zamek, miejsce schronienia). Im dalej od centrum, tym oddziaływanie wartości jest mniejsze; często odmienną tę sygnalizuje granica – las, rzeka, góry, próg. W dylogii o Alicji mamy bardzo wyraźnie zaznaczone przejście bohaterki z świata rzeczywistego do świata magii. A w tym drugim świecie dzieją się rzeczy niezwykłe. Przypomnijmy, co stało się z czasem podczas podwieczorku:

- No i od tamtej chwili – ciągnął Kapelusznik ponurym tonem. – Czas nic nie chce dla mnie zrobić, nawet, gdy Go o to proszę! I ciągle jest szósta!

Alicję olśniło:

- I to dlatego cały stół jest zastawiony naczyniami do podwieczorku? – zapytała.

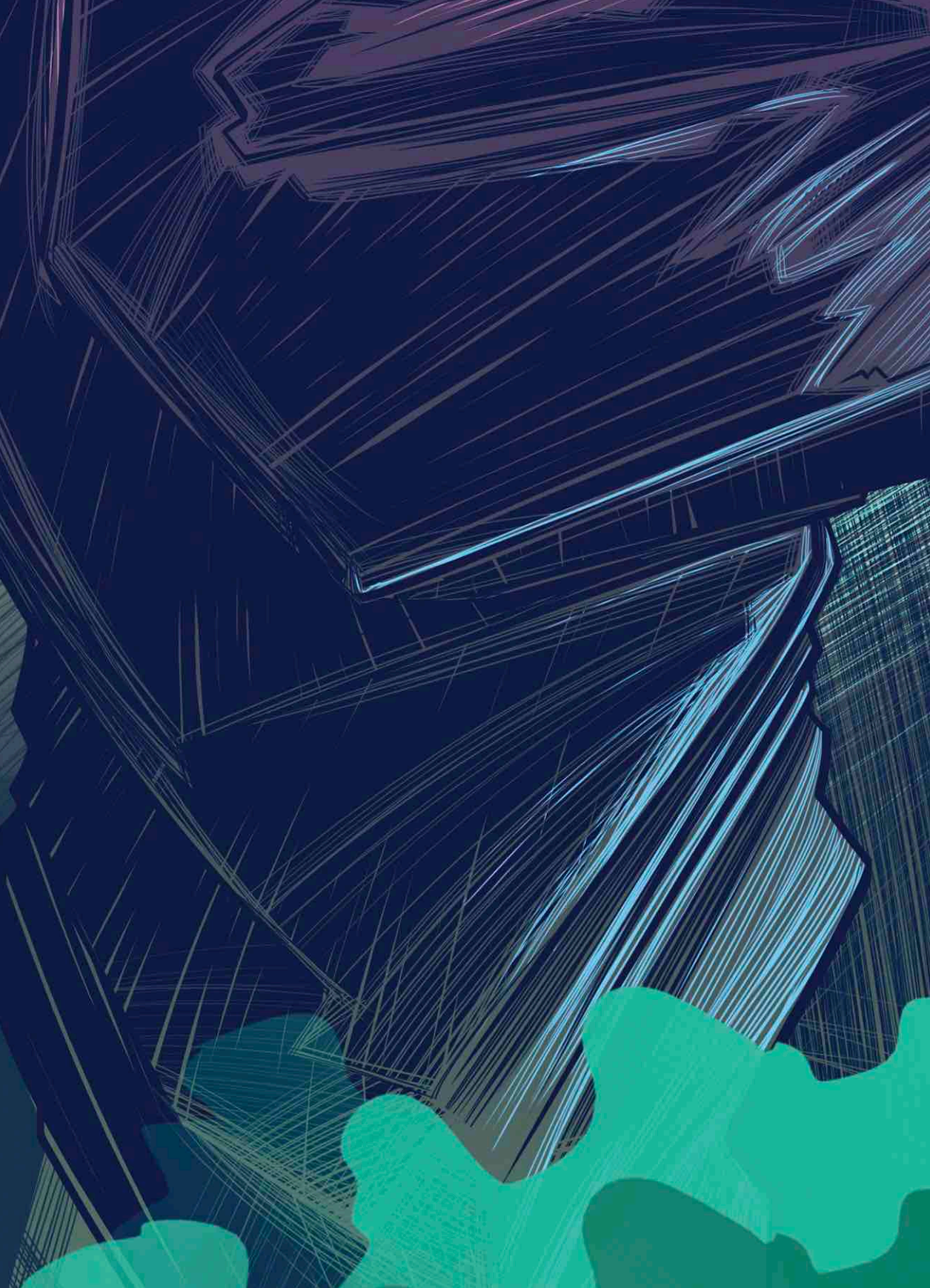
- Tak, właśnie dlatego – westchnął Kapelusznik – pora na herbatkę nigdy nie mija, a my nie mamy czasu, żeby pomyć naczynia, bo cały czas nadchodzi pora podwieczorku.

- Więc wy wciąż kręcicie się dookoła stołu? – spytała Alicja.

- Dokładnie tak – powiedział Kapelusznik – aż nie zużyjemy wszystkich czystych naczyń.
- A co cię dzieje, kiedy dochodzicie do tych miejsc, od których zaczęliście? – Alicja była bardzo ciekawa odpowiedzi.
- A może byśmy tak zmienili temat? – wtrącił się Marcowy Zając, ziewając.

Marcowy Zając ma rację. Po co wyjaśniać coś, czego wyjaśnić się nie da, a każde wyjaśnienie wciąga nas w głąb znaczeniowego labiryntu? Oto magia Alicji.

Cytaty pochodzą z mojego tłumaczenia *Alicji w Krainie Czarów. Po drugiej stronie lustra*, opublikowanego w Poznaniu w roku 2010 przez wydawnictwo Vesper.



Dorota Ucherek

SŁOWIAŃSKOŚCI MARTY KRAJEWSKIEJ. ŚLADY SŁOWIAŃSKICH WIERZEŃ MAGICZNYCH W CYKLU *WILCZA DOLINA*¹



arta Krajewska jest obecnie jedną z najpopularniejszych autorek *fantasy* słowiańskiej. Co więcej, należy do prekursorów odrodzenia tego nurtu w Polsce. Jak sama pisała w „Nowej Fantastyce” w 2021 r.:

Minęło dziesięć lat od momentu, kiedy z entuzjazmem rozesłałam debiutancką powieść do wydawców. Od jednego z nich otrzymałam wtedy odpowiedź, że już fantastyka jest na rynku niszą, a elementy słowiańskie są niszą w niszy i w ogóle nie opłaca się wydawać tego typu książek. Zabolalo, rzecz jasna. *Idź i czekaj mrozów* przeleżało w szufladzie pięć lat, nim w 2015 roku zdecydowało się ją wydać nieduże bydgoskie wydawnictwo Genius Creations. Według Natalii Kościńskiej, tworzącej podcast *Słowiańskości*, to właśnie od tego roku liczba tytułów zawierających elementy słowiańskie zaczęła gwałtownie rosnąć, więc pewnie wbiliśmy się w trend. Moja książka ukazała się w 2016 roku, podobnie jak *Szeptucha* Katarzyny Bereniki Miszczuk. To właśnie powieść Kasi była dla szerokiego grona czytelników pierwszym spotkaniem ze słowiańską fantastyką i wywołała u nich prawdziwy zachwyt rodzimymi tematami. Oczywiście, wcześniej także ukazywały się pojedyncze tytuły słowiańskiej fantastyki, ale dopiero od 2016 roku możemy mówić o prawdziwym boomie².

Zapoczątkowana wspomnianą powieścią trylogia Krajewskiej *Wilcza Dolina* jest już domknięta (kolejno tomami: *Zaszyj oczy wilkom*, 2017; *Wezwijcie moje dzieci*, 2021). Doczekała się też spin offu skierowanego do odbiorców dziecięcych: *Wilcza Dolina – Bratmił (Noc między tam i tu*, 2017; *Świt między dobrym i złym*, 2018; *Dzień między żarem i lodem*, 2022). Krajewska otrzymała trzy nominacje do Nagrody im. Janusza A. Zajdla (za debiutanckie opowiadanie *Daję życie, biorę śmierć*³ oraz za pierwszy i drugi tom *Wilczej Doliny*), ponadto dwie do Nagrody Polskiej Sekcji IBBY (za pierwszy tom *Bratmiła* oraz za zbiór *Rusałki, licha, kikimory i inne słowiańskie strachy w opowieściach*, 2025). Dwukrotnie została laureatką Nagrody „Złoty Płomień Kultury” (w 2023 r. za trzecią powieść z cyklu *Wilcza Dolina* oraz w 2025 r. za opowiadanie *Pomóż mi*⁴). Była też pomysłodawczynią i koordynatorką konwentu online „SlaviCON” (10 lipca 2021)⁵.

Mimo tylu dowodów uznania twórczość Krajewskiej została dotąd omówiona jedynie w nielicznych tekstach naukowych. Jolanta Ługowska przeanalizowała inspiracje baśniowe dostrzegalne w cyklu *Wilcza Dolina*⁶, a występującym w nim postaciom kobiecym: opiekunki Vendy, wiedźmy spod skały oraz jej następczyni Atry, a także wiły Wiljo, przyglądała się Aleksandra Ewelina Mikinka⁷. Niniejszy artykuł będzie zaś poświęcony obecnym w tym cyklu śladom słowiańskich wierzeń magicznych.

Rytuały, których opisy można odnaleźć w interesujących nas powieściach, dają się pogrupować w trzy kategorie:

- kult bóstw i cykliczność pór roku;
- leczenie;
- ochrona przed demonami.

Z tą ostatnią kategorią łączą się też wyobrażenia na temat nadprzyrodzonych istot zagrażających człowiekowi, zamieszkujących lasy wokół doliny. W dalszej części artykułu poszukiwać będę powiązań tych obrazów z wierzeniami dawnych Słowian, opierając się na źródłach naukowych na ich temat – głównie etnograficznych, w mniejszym stopniu archeologicznych i historycznych. Przed rozpoczęciem analizy muszę jednak poczynić zastrzeżenie dotyczące owych wierzeń: trudno w ich kontekście mówić o usystematyzowanej mitologii; tego sformułowania zamierzam więc w niniejszej pracy unikać.

W przypadku wierzeń Słowian badacz konfrontuje się z sytuacją odmienną niż w odniesieniu do innych ludów indoeuropejskich, ponieważ zachowane do dziś informacje na ów temat są stosunkowo nieliczne, fragmentaryczne, a co gorsza, pochodzą wyłącznie od zewnętrznych obserwatorów. Ustalenia mogą być więc w najlepszym wypadku szkicowe i wycinkowe. Autorzy *fantasy*, zwłaszcza w ostatnich latach [...], obficie jednak czerpią z dostępnej wiedzy dotyczącej

wyobrażeń religijnych naszych przodków i rekonstruuja panteon słowiański w światach przedstawionych swoich opowiadań i powieści⁸.

KULT BÓSTW I CYKLICZNOŚĆ PÓR ROKU

W wypowiedziach bohaterów cyklu *Wilcza Dolina* zwraca uwagę częste powoływanie się na Roda i łączenie go z losem człowieka – jak np. wtedy, gdy Venda, długo temu niechętna, w końcu przyjmuje na siebie rolę opiekunki:

I tak to się zaczęło. Nie wiedziała o tym wtedy, ale to właśnie tamtego dnia wstąpiła na ścieżkę, z której nie było odwrotu. Rod, łaskawy opiekun rodzin i wiosek, zdecydował o jej przeznaczeniu⁹.

Mieszkańcy doliny wierzą też, że bóg ten ma na swoich usługach trzy byty kobiece – rodzanice, przybywające do nowo narodzonego dziecka po to, by określić, co czeka je w życiu:

Rodzanice zawsze przychodziły trzeciej nocy po narodzinach dziecka, by zdecydować o jego przyszłym losie. Nikt ich nigdy nie widział. Na tę noc mężczyźni wynosili się z obejścia, a kobiety z rodziny urządzały poczęstunek. Odgradzały wówczas kąt izby z dzieckiem tak, by nie było go widać. Niemowlę zostawało samo, czekając, aż koło północy trzy pomocnice Roda zawisną nad kołyską, określa długość życia malca, przepowiedzą majątek lub biedę i zostawią na czole niewidzialny znak¹⁰.

Podobne przekonania poświadczone są w źródłach wschodniosłowiańskich i niektórych południowosłowiańskich, a rodzanice można utożsamiać z grecko-rzymskimi mojrami oraz z nordyckimi nornami¹¹. Jak komentuje Andrzej Szyjewski:

We wszystkich tych przypadkach potrojenie bóstwa losu związane jest z personifikowaniem trzech jego czynności: zaplatania nici przeznaczenia, pilnowania jego właściwego przebiegu i przycinania. Mitoznawcy twierdzą, że za tymi trzema postaciami kryje się jedno prastare bóstwo losu (żeńskie – jako że przedzenie jest czynnością żeńską) w rodzaju pragermańskiej Urdhr i wczesnogreckiej Mojry. Wydaje się, że analogiczny proces zaszedł u Słowian, dlatego też ucieleśnienie losu występowało u nich w postaci żeńskiej jako Dola¹².

W Wilczej Dolinie powszechne są ponadto kult Peruna i wiara, że objawia on swoją moc w czasie burzy, ale może też ciskać piorunami w słoneczny dzień, jeśli człowiek zasłużył na karę. W etnolekcie mieszkańców osady utrwaliły się więc frazeologizmy o charakterze przekleństw: „Niech mnie Perun strzeli”, „Niech to Perun trzaśnie!”¹³. Bóg ów („twórca błyskawicy”) znany

był na terenie całej Słowiańszczyzny, jak również u Bałtów (tam pod imieniem Perkunas), a za poświęcone mu drzewo uważano dąb – w Wilczej Dolinie centralne drzewo świętego gaju¹⁴.

Boginią ziemi i jej plonów, ale także macierzyństwa i żeńskiej płodności jest Mokosz (co objawia się w żartobliwym przekleństwie: „Na cycki Mokoszy!”¹⁵). To dawczyni pokarmu i życia (w ciepłe jesienne dni, gdy łatwo o dary lasu, mówi się w dolinie, że „spizarnia Mokoszy otworzyła drzwi na oścież”¹⁶). Również u wschodnich Słowian poświadczony został kult Mokoszy – „matki ziemi wilgotnej”¹⁷, bogini płodności¹⁸. Jak pisze Szyjewski:

W poszukiwaniu centralnej, kobiecej postaci boskiej, rządzącej życiem i odpowiadającej Żywii – Siwie, zwrócono się ku panteonowi wschodniosłowiańskiemu, znajdując w nim enigmatyczną boginię Mokosz. Wiadomo z folkloru północnoruskiego, że Mokosz opiekowała się sferą kobiecą: strzyżeniem owiec i przędzeniem lnu oraz aktywnością seksualną [...]. Jej imię można wyprowadzić z rdzenia *mok-* związanego z wilgocią (mokrym), choć silne są tendencje do widzenia w niej zapożyczonego z północy demona symbolizującego fiński lud Moksza, Moksz. Wydaje się, że Mokosz, podobnie jak irańska Anahita „Rozlewna”, wiązała się z ideą płodnej wilgoci, prawdopodobnie była prapradziwnym bóstwem kobiecym, hipostazą małżonki głównego boga niebiańskiego, Matki Wilgotnej Ziemi. Wskazuje się też na powiązania z sanskryckim *makha-*, „bogaty, dostojny”, który to rdzeń zresztą posłużył do określania magii (irań. *maghti-*, greckie *mageia*) i słowiańskiego „moc”¹⁹.

Najwyższym bóstwem mieszkańców Wilczej Doliny jest jednak Świętowit o czterech twarzach; to jego figura stoi pod dębem w świętym gaju. Przed ową postacią – tym jej obliczem, które symbolizuje hojną i dobrotliwą część natury bóstwa, obdarzającą ludzi dobrobytem i bogactwem – ludzie stawiają ofiary: kołaczki oraz naczynia z miodem pitnym. Ma to im zapewnić pomyślność i obfitość pożywienia po zakończeniu lata²⁰. W wierzeniach Słowian Świętowit wykazywał „cechy bóstw solarnych, ale też wojennych i opiekujących się roślinnością”²¹. Ten czczony w świątyni w Arkonie faktycznie zajmował się „obfitością plonów, gospodarowaniem swego ludu zapasami ziarna”²². Za jego wyobrażenie uznaje się czterotwarzowy posąg Światowida ze Zbrucza²³.

Wilczodolinianie złość wyrażają, przywołując Welesa, i na niego też przysięgają. Bóg ten, czczony przede wszystkim przez Słowian wschodnich, mógł być pochodną indoeuropejskiego Waruny, łączonego z nocą i magią. Badacze uznają Welesa za bóstwo chtoniczne, władcę zaświatów, a niekiedy utożsamiają go jeszcze z Wołosem – opiekunem bydła²⁴. W tym ostatnim wypadku prawdopodobnie chodzi o metaforę, Weles bywa bowiem nazywany „pasterzem dusz”. Faktycznie jednak przypisuje mu się władzę nad zwierzętami, i to zarówno

domowymi oraz gospodarskimi, jak i dzikimi, ponadto zaś zdolność do przemiany w zwierzę (stąd zoomorfizm przedstawień tego bóstwa)²⁵.

Z wypowiedzi bohaterów cyklu wynika też, że za boga słońca uważają oni Swaroga, a za patrona księżyca – Chorsa. Pierwszego uznaje się czasem za najwyższego boga Słowian, z kultem poświęconym na wszystkich zamieszkiwanych przez nich terenach. Jego synem miał być Swarożyc – bóg ognia. Natomiast w odniesieniu do nocnego źródła światła przekazy rzeczywiście wymieniają imię Chors, które może mieć korzenie irańskie²⁶. Warto nadmienić, że w wielu powieściach z kręgu *fantasy* słowiańskiej miano to traktowane jest jako żeńskie i przypisywane bogini, a nie bogu, co wiąże się z tradycyjnym kojarzeniem mocy kobiecych z księżycem, męskich zaś ze słońcem (opozycja lunarności i solarności)²⁷.

Świętem boga słońca było przesilenie letnie – moment w roku, od którego poczynając, wydłużają się dni, czyli następuje symboliczne zwycięstwo światła nad ciemnością. U Słowian obchody z tym związane nazywano Nocą Kupały, w cyklu Krajewskiej pojawia się określenie zrostowe: „kupalnocka”. Elementami tego świętowania są m.in. rytualne palenie ognisk, skoki przez płomienie, co ma przynieść szczęście, a także – w przypadku dwojga młodych ludzi – możliwość zaślubin w wyniku wspólnego „przelotu” przez wiatrę. Podobne świadectwa znajdujemy w źródłach historycznych:

Całość obchodów trwała prawdopodobnie cały tydzień, ich kulminacja z paleniem ognisk przypadała w sobotę (stąd późniejsza nazwa święta – Sobótki). U Słowian wschodnich święto to nosiło nazwę Kupało // Kupała, ze względu na praktykowaną wówczas oczyszczającą kąpiel [...]²⁸.

Ślady tego święta przetrwały w obrzędowości polskich rodzimowierców – w ceremoniach ognia i wody odprawianych w najkrótszą noc w roku²⁹. Warto zaakcentować, że zespół wierzeń i rytuałów charakterystycznych dla tego wyznania sam w sobie – niezależnie od poszukiwania inspiracji w pracach etnograficznych i historycznych – także bywa źródłem dla autorów słowiańskiej *fantasy*.

Kolejne kluczowe święto dawnych Słowian, obok przesilenia letniego, stanowiła równonoc wiosenna – Jare Gody, kiedy „rozniecano święty ogień i topiono Marzannę, personifikację zimy, malowano jajka – symbol życia”³⁰. Opis tego święta występuje w drugim tomie cyklu Krajewskiej. Na oczach zgromadzonych mieszkańców wsi opiekunka podpala słomianą kukłę Mareny – symbolu zimy, kojarzonego też ze śmiercią i z mrocznymi czarami³¹ – wypowiadając magiczną formułę: „Dość już twego panowania, Marenko! [...] Dość zimna, ciemności i śmierci. Czas znów siać i czekać plonu. Idź już precz, zimo! Wracaj do swego królestwa, pani śmierci!”³². Pojawiają się ponadto świadectwa kultu Jaryły, faktycznego słowiańskiego boga wiosny, płodności i urodzaju³³. Kolorowy korowód, podążając za siedzącą na dorodnym wole,

przebraną za boga dziewczynką (jako że żaden chłopiec nie był równie urodziwy), zmierza do świętego gaju, a tam wznoszone są modły za urodzajny rok. Po powrocie do wsi rozpoczynają się zabawy, w tym tańce i śpiewy, a także zawody: siłowanie się, rzucanie nożami, wyścigi. Dzień kończy się odwiedzeniem kurhanów przodków³⁴. Owo rytualne odtworzenie odejścia Marzanny w zaświaty i przebudzenia Jaryły – zgodne z typową dla obrzędów „ideą reaktualizacji wydarzeń mitycznych” – praktykowane jest też przez polskich rodzimowierców. Odmawiają oni wówczas również modlitwy do Peruna, wyczekując pierwszej w roku burzy, świadczącej o „uwolnieniu wód” – rzeczywistym zainicjowaniu nowego okresu wegetacji³⁵.

Na początku maja w Wilczej Dolinie obchodzi się rusalia. W tym momencie roku należy złożyć ofiarę dla wodnych stworzeń, wrzucając kołacz do jeziora; inaczej mogą one szczególnie dotkliwie szkodzić ludziom. Ponadto tego dnia dziewczęta ciskają wianki w nurt rzeki, a chłopcy próbują je wyłowić. Wierzy się, że złęczone tym rytuałem osoby są sobie przeznaczone (choć zdarzają się też zabawne pomyłki, jak np. „zapolowanie” na wianek własnej siostry). Ślady podobnego święta znajdujemy w przekazach dotyczących Słowian wschodnich – piszą o nim Kazimierz Moszyński³⁶ i Boris Rybakow³⁷, a także Elizawieta Kwilinkowa³⁸ i Alicja Maciejek³⁹. Zachowały się ponadto w kalendarzach rodzimowierców ukraińskich⁴⁰ i polskich⁴¹.

W analizowanym cyklu wzmiankowane są również Dziady Jesienne – dni, w których wspomina się przodków. Dusze zmarłych mogą w tym czasie przekroczyć granice zaświatów i odwiedzić żywych. Słowianie faktycznie obchodzili takie święta, w odmianie jesiennej, ale też wiosennej:

Wygląda na to, że w okresie przedchrześcijańskim istniały co najmniej dwa święta szczególnie związane ze zmarłymi i przodkami, jedno wiosenne, którego echem jest ludowa oprawa Wielkiego Czwartku i Zielonych Świąt, drugie zaś jesienne, co przechwyciło chrześcijaństwo w formie Wszystkich Świętych. [...] Być może wyznaczały je daty równonocy lub dwóch głównych świąt celtyckich: Beltaine i Samhain (1 maja i 1 listopada).

Wypływa z tego wniosek, iż obrzędowość dotycząca duchów przodków wskazuje na co najmniej czasowe przebywanie duchów zmarłych na ziemi i ich możliwość wspomagania potomków. Dziady są obrzędem żywienia przebywających czasowo na ziemi dusz oraz zjednoczenia społeczności żywych ze zmarłymi w jedną całość (gromadę, stado). Nie należy jednak zapominać, że obrzędowość dotycząca zmarłych jest zwykle rozdarta między dwoma zasadami, opisanymi przez Lévi-Straussa jako „życzliwy umarły” i „gniewny umarły”. [...] Aby [...] uzyskać pomoc życzliwych zmarłych, palono im na grobach znicze i zostawiano poczęstunek⁴².

Szczególnie istotne było także święto przesilenia zimowego, obchodzone 21 grudnia i zwane Szczodrymi Godami. Echa tego święta przetrwały w późniejszej obrzędowości polskich chłopów:

Najbogatsze tradycje obrzędowe związane są z okresem świąt Bożego Narodzenia: od Wigilii do Trzech Króli. Dnia 24 grudnia rozpoczynały się w tradycyjnej kulturze chłopskiej tzw. Gody, liczące 12 dni, które były czasem stworzenia, powtarzającym dni początku świata. Według ludowej wiary dokonuje się wtedy autentyczna odnowa czasu, możliwa dzięki powrotowi do mitycznej sytuacji początkowej, gdy czas biegnący po kole wraca do punktu początkowego, gwarantując odnowę [...] świata. Rytualny powrót do początków stworzenia dokonuje się autentycznie, jest faktycznym powrotem do chwili sprzed wieków, gdyż każdy rok jest powtórzeniem roku pierwszego. Wiara w niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą czas mediacyjny jako okres uaktywnienia się nieczystych sił demonicznych, sięga jeszcze czasów przedchrześcijańskich⁴³.

Owa szczególna aktywność demonów – związana też z tym, że Szczodre Gody, a zwłaszcza rozpoczynający je Szczodry Wieczór, szczególnie upodobał sobie Weles, wzmiankowany już bóg magii i zaświatów, który wtedy wędruje po ziemi, czyni wróżby i życzenia wyjątkowo skutecznymi oraz pozwala zwierzętom przemawiać ludzkim głosem⁴⁴ – skutkuje w Wilczej Dolinie koniecznością odprawienia specjalnego rytuału ochronnego. Zabezpiecza on ludzi przed wilkami, a także przed wilkarami, inteligentnymi bestiami, które niegdyś niewoliły i dręczyły mieszkańców osady. Jest to tzw. obrzęd wilczych świąt, polegający na rytualnym zszywaniu skór wilków i udzielaniu odpowiedzi na trzykrotnie zadawane pytanie: „Co szyjesz, opiekunko?”. Repliki te brzmią kolejno: „zaszywam uszy wilkom, by nie słyszały ludzi, owiec ani cieląt”, „zaszywam oczy wilkom, żeby nie widziały ludzi, owiec i cieląt”, „zaszywam pyski wilkom, by nie zjadały ludzi, owiec i cieląt”, i mają moc apotropeicznego zaklęcia. Tak stworzoną kapotę należy pozostawić nietkniętą do końca Szczodrych Godów, a następnie spalić⁴⁵.

Słowianie, jak wszystkie ludy, na terenach których występowały wilki, także się ich bali, stanowiły bowiem zagrożenie dla zwierząt gospodarskich, ale i dla ich właścicieli. Utrwaliło się to w baśniach, co podkreśla m.in. Aleksander Afanasjew. Nasi przodkowie przypisywali wilkowi moce nadprzyrodzone, demoniczność, ucieleśniał on bowiem lęk przed śmiercią i przed dziką naturą. Wierzyli też jednak, że nakładając na siebie wilczą skórę, mogą zdobyć mądrość i siłę, pozwalające pokonywać nawet nadnaturalne zło. Podobnie więc jak w przypadku niedźwiedzia, stosunek naszych przodków do wilka był ambiwalentny⁴⁶. Warto odnotować, że wśród Słowian, zwłaszcza południowych, ale także w wierzeniach innych narodów (Litwinów, Łotyszów, Greków, Niemców), istotnie pojawia się motyw zyskiwania szczególnych mocy przez

wilki w okresie zimowego przesilenia (w „dwunastnicę” liczoną od chrześcijańskiego Bożego Narodzenia do Trzech Króli lub od wigilii dnia św. Łucji do Wigilii Bożego Narodzenia, czyli od 12 do 24 grudnia)⁴⁷.

LECZENIE

Trudno dotrzeć do przekazów jednoznacznie określających, z jakich metod leczniczych korzystali przedchrześcijańscy Słowianie, można jednak sformułować tezę, że ślady związanych z tym wierzeń zachowały się w zwyczajach polskiego ludu. W analizowanym cyklu powieściowym echa owych przesądów pobrzmiwają np. w szczególnych obostrzeniach obowiązujących kobiety ciężarne – nawet w okresie głodu, na przednówku, nie powinny one jeść padliny rozszarpanej przez wilki, ponieważ sprawi to, że dziecko urodzi się z bliźniami. W uniwersum wykreowanym przez Krajewską faktycznie tak się dzieje, a jedyne, co może w tej sytuacji począć opiekunka, to postawienie diagnozy – wyjaśnienie przyczyny tego stanu rzeczy. Ów mechanizm jest świadectwem działania magii sympatycznej, w którą wiara była charakterystyczna dla społeczności pierwotnych. Przekonanie to opierało się na założeniu, „iż rzeczy wpływają na siebie na odległość na skutek pewnego tajnego powinowactwa [...]”⁴⁸. James Frazer w obrębie magii sympatycznej wyróżnił dwie podkategorie – magię homeopatyczną i magię przenośną:

Pierwsza zakłada, że podobne powoduje podobne albo że skutek podobny jest do przyczyny; druga, że rzeczy, które kiedyś pozostawały w styczności ze sobą, nadal działają na siebie nawet wtedy, gdy kontakt fizyczny przestał istnieć. Pierwszą zasadę możemy nazwać prawem podobieństwa, drugą prawem kontaktu czy przenośności. Z pierwszej zasady wyciąga czarownik wniosek, że może wywołać każdy skutek, jakiego tylko zapragnie, przez naśladowanie go. Z drugiej, że cokolwiek uczyni z przedmiotem materialnym, wpłynie to w taki sam sposób na osobę, z którą przedmiot ten kiedyś pozostawał w jakimś stosunku, bez względu na to, czy stanowił część jej ciała, czy też nie⁴⁹.

Oparta na zasadach magii sympatycznej (w obu jej odmianach), a poświadczona wśród ludu polskiego jest przypominająca opisany motyw powieściowy wiara, że noszenie przez ciężarną surowego mięsa za pazuchą może spowodować u dziecka przyrośnięcie języka do dna jamy ustnej (co dzisiaj diagnozuje się jako skrócenie lub zgrubienie wędzidełka)⁵⁰.

Przejawem wiary w magię sympatyczną panującej w Wilczej Dolinie jest też przypadek dziewczynki, która w wyniku szoku wywołanego widokiem kury porywanej przez lisa zastygła, przestała mówić i poruszać się. Opiekunka przygotowuje małej uspokajającą kąpiel, następnie wtyka jej w dłonie lisią sierść i kurze pióra, po czym wygłasza magiczną formułę:

To jest powód twojego przestachu. To jest twój strach. Spalimy go teraz. Razem. Poczujesz jego smród, gdy będzie odchodził. Poczujesz jego smród i przestaniesz się bać⁵¹.

Podstawowym środkiem w ludowej medycynie – zarówno w świecie powieściowym, jak i rzeczywistym – było korzystanie z dobroczynnego działania roślin. Venda zbija gorączkę u dziecka „naparem z kwiatu lipy i wrotyczu, a do tego okładami z zimnej wody z węgielkiem”⁵². Pierwszy składnik, działający rozgrzewająco i napotnie, faktycznie bywał na wsiach stosowany w przypadku gorączki i dreszczy, a także kaszlu. Wrotycz służył raczej do leczenia chorób pasożytniczych u dzieci⁵³, panowała też jednak wiara w ogólnie korzystny wpływ tego zioła na zdrowie najmłodszych⁵⁴. Poświadczono zostało również przekonanie o wielorakiej mocy leczniczej węgla:

Ponieważ choroba pojęta jest przez ludy nieoświecone jako działanie sił nieczystych, przeto za najskuteczniejsze środki oczyszczenia człowieka od niepamiętnych wieków służyły ogień i woda. Ogień, zarzewie, węgle i popiół gorący stanowią w naszym i obcym lecznictwie ludowym skuteczny środek w różnorodnych chorobach⁵⁵.

Wspomnianą uspokajającą kąpiel dla przerażonej dziewczynki Venda przygotowuje jednak na bazie innych roślin: dziewięciornika i lawendy. Pierwszego zioła używano w podobnym celu również na ziemiach polskich:

dziewięciornik, dziewięciornik, przywrot (*Parnassia palustris*) [...].

[...] Niewiasty kładą dzieciom do kąpeli, a tym od każdej złej przygody wybawiają dzieci⁵⁶.

Co do lawendy, poświadczono zostało ludowe przekonanie o jej działaniu przeciwdrgawkowym, a więc poniekąd – uspokajającym nerwy⁵⁷.

Szczegółnej uwagi wart jest wykorzystywany przez Krajewską motyw zaplatania kołtuna jako sposobu na uporczywe dolegliwości, wywołane – jak wierzą Wilczodolinianie – rozłożeniem istoty mieszkającej w ludzkim ciele: gośćca. Choroba ma stopniowo opuszczać człowieka, a znakiem tego jest powiększanie się kołtuna. Nie wolno jednak obcinać go przedwcześnie, w pierwszym przypływie dobrego samopoczucia, grozi to bowiem śmiercią. Sugestywny okazuje się opis jednego ze wspomnień Vendy:

Kiedy była dzieckiem, we wsi mieszkał rybak, któremu kołtun zagarnął wszystkie włosy na głowie, latami rozrastając się tak, że sięgał mężczyźnie prawie do pasa. Wielka musiała być

choroba, która tak długo z człowieka wychodziła. Zlepione włosy śmierdziały niemożebnie, a że kołtun był samicą, rodziły się w nim jajeczka i larwy⁵⁸.

Mimo tak złego stanu pacjenta odcięcie narośli w odpowiednim czasie i we właściwy sposób (wprawną ręką opiekuna) zapewniło rybakowi ozdrowienie. Wiara w gośccową proveniencję kołtuna – czyli w to, że stanowił on wynik „osobliwego, złożonego zespołu chorobowego”, powodującego „patologię całego organizmu”, a zwłaszcza krwi i kości – była wśród polskiego ludu w XVIII i XIX w. tak powszechna, że na zachodzie Europy nazywano tę przypadłość „warkoczem polskim”. Przekonanie o uzdrawiającym działaniu owego tworu z niemytych, splątanych włosów dzielili nawet niektórzy medycy z wykształceniem akademickim. Zgodnie też przestrzegano przed zbyt szybkim usuwaniem kołtuna – uważano, że powinien on sam odpaść lub przynajmniej zacząć się odrywać⁵⁹.

OCHRONA PRZED DEMONAMI

Uciążliwe dolegliwości mogły być powodowane nie tylko przez gościa, z natury zamieszkującego ciało człowieka, ale też przez nadprzyrodzone istoty grasujące w ludzkim otoczeniu. W uniwersum wykreowanym przez Krajewską takim bytem jest np. zmore, zwana również wieczornicą – nawiedzająca nocą śpiącego, wysysająca z niego krew i siły vitalne oraz wywołująca bóle różnych części ciała, zwłaszcza głowy i pleców. Można się przed nią chronić, zatykając w okiennicach kolce dzikiej róży i obsypując posłanie solą, a w kątach ustawiając miotły. Aby zmore schwytać, należy podpalić nad śpiącym gałązkę żarnowca, okadzić jego głowę dymem, potem zebrać powietrze do glinianej butelki, tę zaś cisnąć do rzeki lub jeziora. „Wrzucona do wody zmore powinna kwilić jak małe dziecko, rozdzierająco i gorzko, próbując zmusić kogoś, by wyciągnął ją z toni”⁶⁰. Przekonanie o istnieniu takiego potwora też zostało zaczerpnięte z imaginarium naszych przodków. Jak pisze Bohdan Baranowski:

Zarówno na obszarze ziem polskich, jak [...] i na wielu innych terenach zamieszkiwanych przez Słowian bardzo szeroko rozpowszechnione były wierzenia w złośliwe demony duszące czy [...] wysysające krew ludzi pogrążonych we śnie czy [...] nawet zwierząt gospodarskich, a najczęściej koni. Taka istota demoniczna przeważnie nazywana była zmorą [...].⁶¹

Uważano zmore za byt żyjący w głębi lasu, później zaś rozpowszechniło się wyobrażenie, że jest to dusza opuszczająca ciało śpiącej osoby – bez jej wiedzy. Sądzono ponadto, że zmore może wśliznąć się do izby przez najmniejszą szczelinę, stąd wspomniany motyw kolców w okiennicach. Baranowski poświadcza też ustawianie miotł w kątach pomieszczenia, co miało odstraszać demonię⁶².

Siły życiowe z ofiary wysysają w Wilczej Dolinie również strygonie – istoty, którymi stają się chłopcy urodzeni z dwiema duszami. Potwór taki ma również dwa serca i podwójne rzędy zębów. Potrafi zmieniać się w sowę, a zaatakowany, jest okrutny, brutalny i śmiertelnie niebezpieczny. Baranowski wyobrazenie strygonia, rzeczywiście powszechne wśród dawnych Słowian, uważa za pokrewne wobec wizji upiora i wampira. Jak stwierdza:

Postacie [...] strygoniów znane były na terenie całej Polski. Odnosi się jednak wrażenie, że silniej występowały one w wierzeniach ludowych z ziem południowych i wschodnich, natomiast znacznie słabiej na obszarach północnych i zachodnich⁶³.

Baranowski poświadcza też – wprowadzoną przez Krajewską do powieści – wiarę ludu w to, że strygoniem staje się w wyniku posiadania dwóch dusz, a niekiedy także dwóch serc i dwóch rzędów zębów (a w przypadku nowo narodzonego dziecka – po prostu pełnego uzębienia). Uchronić przed przemianą w potwora mogło obdarzonego w ten sposób nieszczęśnika bierzmowanie, jako swoisty drugi chrzest⁶⁴. Bez tego owa wyjątkowa osoba po śmierci przekształcała się w potwora. Aby temu zapobiec:

należało jakoby odkopać grób i przebić pierś nieboszczyka kołkiem (najlepiej osikowym) lub zębem od brony. Ewentualnie należało przebić głowę gwoździem żelaznym. Najczęściej jednak ograniczano się do przewrócenia nieboszczyka twarzą ku dołowi, „aby gryzł ziemię”⁶⁵.

Pomóc mogło też samo zakopanie w grobie cierni, aby powstrzymały one wstającego zmarłego. Najskuteczniejszym jednak sposobem było odcięcie głowy i położenie jej między nogami martwej osoby⁶⁶. Te zabiegi ochronne w wyniku wpływu kultury popularnej powszechnie kojarzą się z wampirami i upiorami, co tylko uwydatnia fakt, że owe trzy wyobrażenia mają wspólne źródło. Wizja przemiany strygonia (i jego żeńskiej odpowiedniczki – strzygi) w sowę wywodzi się natomiast najprawdopodobniej z wierzeń starożytnych Rzymian, którzy tym samym słowem *strix* określali puszczyka oraz właśnie nocnego demona wysysającego krew ze śpiących⁶⁷.

Mniej groźnym, ale za to bardziej zwodniczym bytem jest w uniwersum Krajewskiej utopiec, którym może stać się osoba zmarła w wyniku utonięcia. Istota taka ma zdolność roztaczania wokół siebie nieodpartego czaru miłosnego, tak że nieświadoma, zauroczona ofiara podąża za nią do jej „królestwa” – czyli do najbliższego zbiornika wodnego, gdzie zostaje utopiona. Lud polski również wierzył w podobne demony, nazywając je też topielcami lub wodnikami. Uważano, że przekształcali się w nie szczególnie samobójcy, którzy wybrali śmierć w wodzie, rzadziej zaś – nieochrzczone dzieci, zwłaszcza płody ciężarnych samobójczyń. Utopce były

wyjątkowo złośliwe i wciągały w głębiny kąpiących się, a nawet tych, którzy tylko zbliżyli się do brzegu. Ochronić się przed potworem można było, zadając mu zagadkę lub po prostu pytanie albo też strasząc, że rzeka (bądź inny akwen) się pali. Na niektórych terenach Polski wierzono ponadto, że rybacy, flisacy i młynarze znają specjalne zaklęcia zabezpieczające przed topielcami⁶⁸.

Według słowiańskich wierzeń groźnymi dla ludzi, szczególnie mężczyzn, były również wodne demonice – rusałki, ukazujące się pod postacią pięknych dziewcząt i wabiące pod wodę albo łaskoczące na śmierć (co uwydatniają niektóre ich alternatywne nazwy, np. białoruska „kazytka” i ukraińska „łaskotnyca”). Według większości wyobrażeń istotami tymi stawały się młode kobiety, które zginęły przez utonięcie (zwłaszcza samobójczynie). Witold Klinger wywodzi rusałki od greckich nimf, od których pochodzą jeszcze bułgarskie samowily i serbsko-chorwackie wiły⁶⁹. W Wilczej Dolinie właśnie ułagodzeniu wodnych panien (ale i bóstw) miał służyć obrzęd rusaliów.

Istotne dla uniwersum Krajewskiej jest też wyobrazenie wilkołaka – co jednak ciekawe, w jej wersji stać się nim można nie w wyniku ugryzienia przez inną taką istotę, ale z powodu klątwy boga wilkarów. Przemiana odbywa się przy każdej pełni księżyca i wiąże się z niepohamowaną agresją, żądzą mordu. Wiara w to, że człowiek może w pewnych okolicznościach przejąć cechy wilka, nie była zastrzeżona dla Słowian – notowano ją również w Niemczech, Francji, Anglii i Skandynawii⁷⁰. Sądzono ponadto, że – pod warunkiem posiadania odpowiednich umiejętności magicznych i odprawienia określonego rytuału – można dokonać takiej metamorfozy na życzenie, np. przez założenie skóry wilka, znów na zasadzie magii sympatycznej, w tej odmianie nazywanej też „magią Alkmeny” (co oznacza „splatanie, zapinanie, krzyżowanie [...] oraz gesty przeciwne – rozsypywanie, rozplatanie [...]”)⁷¹. Wedle wierzeń słowiańskich najbardziej niebezpieczny był jednak ten wilkołak, którego postać otrzymała dusza pokutująca po śmierci. Za nie mniej groźnego drapieżnika uważano czarownika po takiej metamorfozie⁷². Spośród zabiegów ochronnych przeciw wilkom i wilkołakom, identyczny jak ten opisany przez Krajewską – wykorzystujący rytuał zaszywania i dokładnie takie formuły, jak zacytowane z powieści (o czym była mowa wcześniej) – znany był Bułgarom; to od nich pochodzi określenie „wilcze święta”, co poświadcza Moszyński⁷³.

Krajewska wprowadza ponadto do fabuły powszechną wśród Słowian wiarę w moc imion i w możliwość ochrony dzieci przed demonami poprzez nadawanie najmłodszemu imienia zastępczego, zaczerpniętego ze świata przyrody. W analizowanym cyklu pojawiają się więc tacy mali bohaterowie, jak Płomyk, Malina, Łania, Ryś, Żbik. Zabieg ten ma zmylić groźne nadnaturalne istoty – wywołać w nich wrażenie, że w obejściu brak jakichkolwiek dzieci. Pełnoprawne imiona otrzymują one dopiero przy okazji obrzędów przyjęcia do społeczności:

zaplecin dla dziewczynek i postrzyżyn dla chłopców. Tabu prawdziwego imienia faktycznie obowiązywało w świecie dawnych Słowian:

W miejsce ukrytego imienia prawdziwego używano imienia zastępczego, „fałszywego”, które było jak gdyby czapką niewidką, miało zasłaniać i magicznie chronić zagrożone dziecko⁷⁴.

Taką funkcję mogły pełnić nazwy „niektórych zwierząt, ptaków, ciał niebieskich i zjawisk przyrody, [...] nazwy wskazujące na brak, ułomność fizyczną, małą wartość”, ponadto zaś nazwy żywiołów, zwłaszcza ognia, i metali, szczególnie żelaza (w obu przypadkach ze względu na przypisywaną im moc magiczną i rolę w rytuałach), jak również nazwy „abstraktów oznaczających groźne zjawiska, hałas, niedolę”⁷⁵.

Na koniec warto wspomnieć jeszcze o opisanym przez Krajewską sposobie na mniej groźnego, a bardziej uciążliwego demona – kłobuka. Tak w powieści, jak w wierzeniach słowiańskich istota ta zaliczała się do duchów związanych z ludzkimi domostwami. Swemu panu przysparzała bogactwa, ale kosztem okolicznych mieszkańców, po prostu kradnąc im pieniądze i cenne przedmioty. Według Leonarda Pełki mogła przyjmować „postacie zoomorficzne, jak czarnej zmokłej kury, kokoszy, kurczątką, kaczki, sroki, wrony i niekiedy kota”⁷⁶. W drugim tomie analizowanego cyklu demon ten przedstawiony został jako czarny kogut. Zauważony i zobligowany trzykrotnie wykrzyknietym zaklęciem: „Pokarz swego pana!”, kłobuk zmuszony był podpalić dom tego, komu w danym momencie służył⁷⁷.

WNIOSKI

Przeprowadzona analiza cyklu *Wilcza Dolina* autorstwa Marty Krajewskiej pozwala stwierdzić, że twórczość ta stanowi przykład świadomego i konsekwentnego wykorzystania elementów słowiańskiej kultury tradycyjnej w obrębie współczesnej literatury *fantasy*. Autorka nie ogranicza się przy tym do powierzchownej stylizacji czy do inkrustacji – wprowadzania pojedynczych motywów folklorystycznych, lecz buduje świat przedstawiony, opierając się na licznych, rozpoznawalnych dla czytelnika, komponentach dawnej słowiańskiej wyobraźni religijnej i magicznej.

W powieściach Krajewskiej odnaleźć można zarówno motywy demonologiczne (np. obecność istot takich jak zmora, strzygów czy utopiec), jak i elementy związane z praktykami magicznymi, ludowymi sposobami ochrony przed siłami nadprzyrodzonymi, leczenia, świętowania czy tradycyjnymi rytuałami przejścia. Motywy te, potwierdzone w źródłach etnograficznych i opisane przez badaczy kultury ludowej, zostają w cyklu literackim włączone w konstrukcję świata przedstawionego w sposób funkcjonalny i fabularnie uzasadniony, czyniąc go wewnętrznie koherentnym.

Sięganie do ustaleń etnografów pozwala ponadto autorce *Wilczej Doliny* nadać wykreowanej rzeczywistości wyraźny rys autentyczności kulturowej. Liczne nawiązania do opisów dawnych wierzeń magicznych – znanych m.in. z prac Kazimierza Moszyńskiego, Leonarda Pełki czy Bohdana Baranowskiego – wskazują, że inspiracja folklorem nie ma tu charakteru przypadkowego, lecz stanowi ważny element strategii twórczej. W rezultacie powstaje świat literacki, który zachowuje cechy gatunkowe *fantasy*, a zarazem jest silnie zakorzeniony w słowiańskim imaginarium kulturowym.

Cykl *Wilcza Dolina* można zatem traktować jako przykład współczesnej reinterpretacji dziedzictwa słowiańskiego w literaturze popularnej. Krajewska nie rekonstruuje wierzeń w sposób ściśle historyczny, lecz kreatywnie je przetwarza, adaptując do potrzeb narracji *fantasy*. Dzięki temu dawne wyobrażenia demonologiczne i praktyki magiczne zyskują nowe życie w sferze literatury, a zarazem przyczyniają się do popularyzacji wiedzy o słowiańskiej tradycji kulturowej.

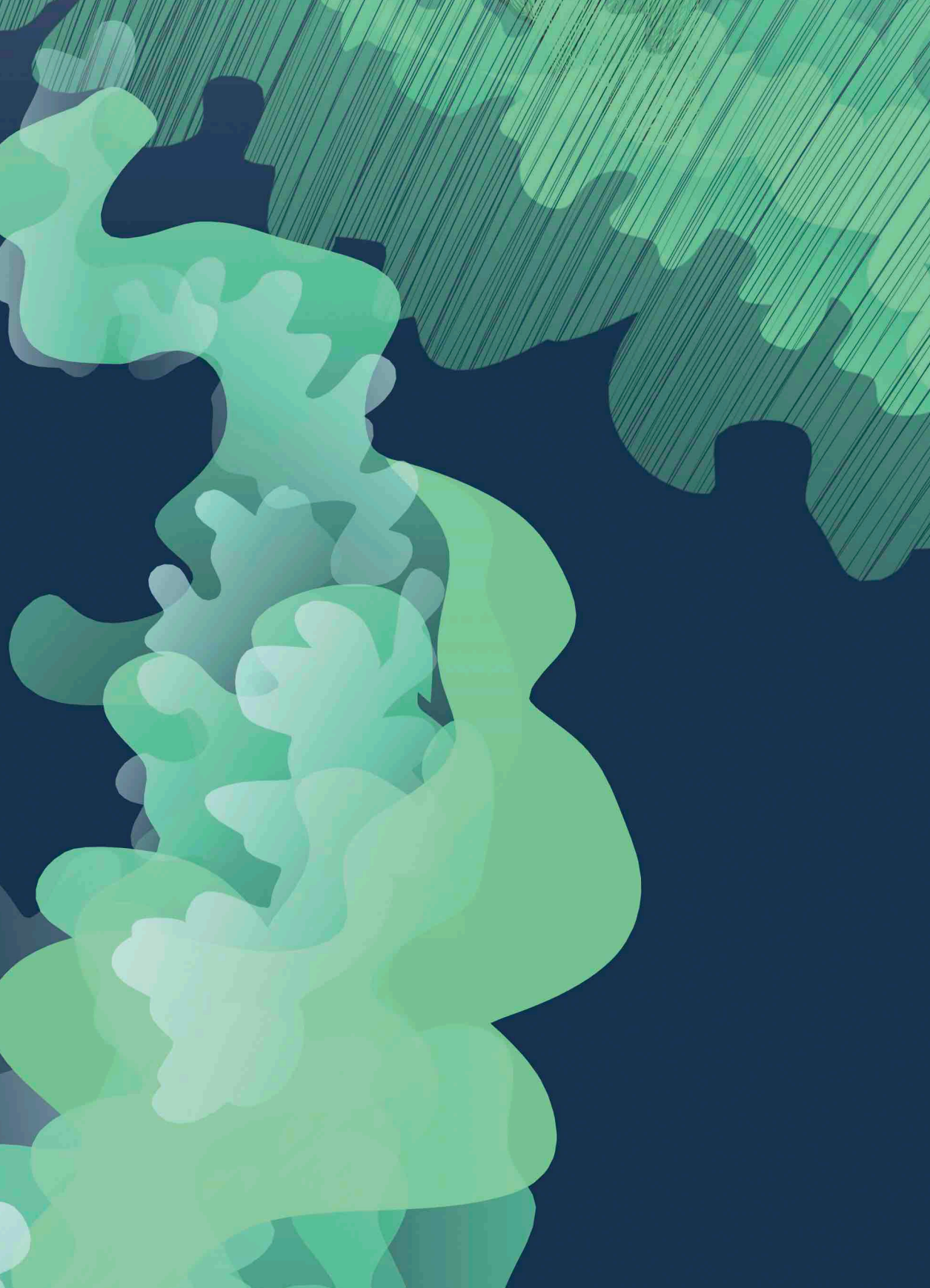
W szerszej perspektywie przeanalizowane dzieło wpisuje się w obserwowany w ostatnich latach wzrost zainteresowania motywami słowiańskimi w polskiej fantastyce. Stanowi kolejny dowód na to, że folklor i dawne wierzenia mogą stanowić inspirujące źródło dla literatury współczesnej, pozwalając zarazem na reinterpretację i aktualizację elementów kulturowego dziedzictwa w nowych kontekstach artystycznych.

PRZYPISY

- 1 Artykuł opiera się w dużej mierze na prelekcji *Magia w medycynie ludowej*, wygłoszonej przez Martę Krajewską 29 listopada 2025 podczas drugiej edycji festiwalu „Słowiańskości pod Słężą”, zorganizowanego w Słężańskim Ośrodku Kultury w Sobótce przez Natalię Kościńską, a także na późniejszej rozmowie z autorką *Wilczej Doliny*. Za wszystkie informacje i wskazówki bardzo dziękuję.
- 2 M. Krajewska, *Wezwijcie moich Słowian*, „Nowa Fantastyka”, 2021, nr 9, s. 73. Na temat wcześniejszych polskich przykładów prozy z tego nurtu zob. np. T.A. Olszański, *Tropy słowiańskiej fantasty*, „Nowa Fantastyka”, 1995, nr 7; E. Żukowska, *Typologia Piroga polskiego, czyli o fantasty słowiańskiej piętnaście lat później*, „Czas Fantastyki”, 2008, nr 3.
- 3 M. Krajewska, *Daję życie, biorę śmierć*, „Nowa Fantastyka”, 2014, nr 10.
- 4 M. Krajewska, *Pomóż mi!*, w: taż, *Wichry od Doliny*, il. B. Leśniowska-Gustyn, Radziszów 2024.
- 5 Wszystkie prelekcje dostępne są na kanale pisarki w serwisie YouTube, pogrupowane w osobną playlistę: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLG406BwHsJ3KvAureOGpvBOREu8kyAg14> [dostęp: 11.03.2026].
- 6 J. Ługowska, *Wątki baśniowe w „słowiańskim uniwersum” Marty Krajewskiej*, „Literatura Ludowa”, 2023, nr 1/2.
- 7 A.E. Mikinka, *Retelling mitów i legend w słowiańskiej fantastyce*, „Ruch Literacki”, 2020, z. 5, s. 554–556; taż, *Wiedźmy, wojowniczkę, opiekunki – bohaterki polskiej „fantastyki słowiańskiej”*, „Studia de Cultura”, 2021, nr 3, s. 115–116, 119–120, 124.
- 8 D. Ucherek, *Najdawniejsi czarotwórcy. Mityczne, baśniowe i legendarne źródła obrazów postaci władających magią w literaturze fantasty*, Wrocław 2024, s. 60–61. Zob. też np. D.A. Sikorski, *Religie dawnych Słowian. Przewodnik dla zdezorientowanych*, Poznań 2018, s. 15; tenże, *O źródłach naszej wiedzy (i niewiedzy) o przedchrześcijańskich religiach Słowian*, w: *Powtórka z historii rozrywki. Słowianie i fantastyka*, red. M. Frankiewicz, M. Michalski, J. Wojtczak, Poznań 2025, zwł. s. 38–39.
- 9 M. Krajewska, *Idź i czekaj mroźów*, Bydgoszcz 2016, s. 216.
- 10 Tamże, s. 218.
- 11 Zob. A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003, s. 192–194.
- 12 Tamże, s. 194.
- 13 M. Krajewska, *Zaszyj oczy wilkom*, Bydgoszcz 2017, s. 41, 145, 185.
- 14 A. Szyjewski, *Religia...*, s. 44–45.
- 15 M. Krajewska, *Zaszyj...*, s. 243.
- 16 M. Krajewska, *Wezwijcie moje dzieci*, Bydgoszcz 2021, s. 350.
- 17 A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, wstęp K. Modzelewski, posł. L.P. Słupecki, oprac. na podst. rękopisu A. Pieniądz, Warszawa 2006, s. 202.
- 18 A. Szyjewski, *Religia...*, s. 89.
- 19 Tamże, s. 127.
- 20 M. Krajewska, *Idź...*, s. 403.
- 21 A. Szyjewski, *Religia...*, s. 19.
- 22 A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 128.
- 23 Zob. A. Szyjewski, *Religia...*, s. 88–89.
- 24 Zob. tamże, s. 48–49, 51, 53–56; D. Ucherek, *Najdawniejsi...*, s. 62 (tu dalsza literatura przedmiotu).
- 25 Zob. M. Gajdošíková-Šebetovská, *Weles. Słowiański bóg zaświatów*, tłum. I. Sikora-Chmielewska, Poznań 2025, s. 158–162, 166.
- 26 Zob. A. Szyjewski, *Religia...*, s. 94–95, 102, 108.
- 27 Zob. np. M. Krysztofiak, *Magia księżycowa, magia kobieca. Księżyc i Wielka Bogini w wicca dianicznej*, „Maska”, 2017, nr 33, zwł. s. 184, przyp. 19. Księżycowa bogini Chors występuje np. w cyklu *Kwiat Paproci* Katarzyny

- Bereniki Miszczuk oraz w cyklu *Czarnoksiężnik Juraja Červenáka*, gdzie okazuje się dodatkowo patronką czarownic, czczoną przez protagonistkę – wiedźmę Mirenę.
- 28 A. Szyjewski, *Religia...*, s. 146.
- 29 Zob. A. Gajda, *Święta i obrzędy rodzimej wiary*, „Państwo i Społeczeństwo”, 2007, nr 2, s. 72–73; P. Krzysztoforowski, *Fenomenologia święta na przykładzie wybranych kultów pogańskich*, „Perspektywy Kultury”, 2024, nr 2, s. 378; M. Delimata-Proch, *Słowiańska arkadia i chrześcijaństwo jako efekt kontrastu w powieści „Słowo i miecz” Witolda Jabłońskiego*, w: *Powtórka...*, s. 101; P. Grochowski, *Polskie rodzimowierstwo. Dziedzictwo przedchrześcijańskich Słowian w świecie późnej nowoczesności*, Toruń 2025, s. 282–283.
- 30 P. Krzysztoforowski, *Fenomenologia...*, s. 387.
- 31 Zob. D. Ucherek, *Najdawniejsi...*, s. 61–62.
- 32 M. Krajewska, *Zaszyj...*, s. 131.
- 33 A. Szyjewski, *Religia...*, s. 122–123.
- 34 M. Krajewska, *Zaszyj...*, s. 134.
- 35 P. Grochowski, *Polskie...*, s. 277–278.
- 36 K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2: *Kultura duchowa*, z. 1, Kraków 1934, s. 685.
- 37 B. Rybakow, *Rusalii i bog Simargl – pierieplut*, „Sowiejskaja Archieologija”, 1967, nr 2.
- 38 E. Kwilinkowa, *Cechy wspólne i różnice regionalne w gagauskiej obrzędowości kalendarzowej*, tłum. M. Kubiś, w: *Między etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gagauskie w Besarabii*, red. J. Derlicki, Warszawa 2012, s. 147 (w tym przyp. 6), 150.
- 39 A. Maciejek, *Demony przyrody i personifikacje zjawisk przyrodniczych w wierzeniach ludu białoruskiego w XVIII i XIX wieku*, „Rocznik Białostocki”, 1976, t. 13, s. 154, 156.
- 40 Zob. H. Łozko, *Rodzima wiara ukraińska*, tłum. A. Wacyk, Wrocław 1997, s. 109.
- 41 Zob. P. Grochowski, *Polskie...*, s. 294, 294 (tu też przyp. 22).
- 42 A. Szyjewski, *Religia...*, s. 210–211. Badacz odnosi się tu do rozdziału *Żywi i umarli* z książki Claude’a Lévi-Straussa *Smutek tropików* (tłum. A. Steinsberg, Warszawa 1960), ale wymienione określenia nie stanowią bezpośrednich cytatów z niej – są raczej interpretacyjną kondensacją rozważań francuskiego antropologa. W polskim przekładzie pojawia się jednak sformułowanie „wdzięczny zmarły” (tamże, s. 224).
- 43 K. Jankowska-Marcol, *Ludowa wizja świata i człowieka w dorocznych praktykach obrzędowych na terenie Śląska Cieszyńskiego (na przykładzie Wisły)*, w: *Folklor i folkloryzm w edukacji i wychowaniu*, red. H. Danel-Bohrzyk, J. Uchyla-Zroski, Katowice 2003.
- 44 Zob. D. Ucherek, *Najdawniejsi...*, s. 239.
- 45 M. Krajewska, *Zaszyj...*, s. 18–19.
- 46 Zob. K. Moszyński, *Kultura...*, cz. 2, z. 1, s. 575–576; P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007, s. 597; A.N. Wilk, *Likanthropia na terenach rosyjskich. Wierzenia i literatura*, w: *Światy grozy*, red. K. Olkusz, Kraków 2016, s. 335–337. Na temat niedźwiedzia zob. D. Ucherek, *Najdawniejsi...*, s. 195–196.
- 47 Zob. M. Mencej, *Wolf Holidays among Southern Slavs in the Balkans*, „Acta Ethnographica Hungarica”, 2009, nr 2, s. 335–336; L. Raedisch, *Tajemna strona świat. Bestiariusz i mroczne tradycje*, tłum. E. Ratajczyk, Poznań 2023, s. 67.
- 48 J.G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczkowski, Kraków 2012, s. 17. Warto tu odnotować słuszne spostrzeżenie Teresy Jerzak-Gieraszewskiej (*Religia a magia. Klasyczne koncepcje antropologiczne*, Poznań 1995, s. 66), że wyodrębnienie tej kategorii zawiera sugestię istnienia innych, o których jednak Frazer nie wspomina.
- 49 J.G. Frazer, *Złota...*, s. 16.
- 50 Zob. H. Biegeleisen, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927, s. 35.
- 51 M. Krajewska, *Idź...*, s. 222.
- 52 Tamże, s. 219.
- 53 Zob. I. Jaguś, *Lecznictwo ludowe w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, Kielce 2002, s. 80–81, 84; B. Ogrodowska, *Medycyna tradycyjna w Polsce*, Warszawa 2012, s. 196–197, 203.

-
- 54 Zob. J. Rostański, *Zielnik czarodziejski, to jest Zbiór przesądów o roślinach*, Kraków 1893, s. 76.
- 55 H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929, s. 28.
- 56 J. Rostański, *Zielnik...*, s. 19.
- 57 Tamże, s. 39.
- 58 M. Krajewska, *Wezwijcie moje...*, s. 268.
- 59 B. Ogrodowska, *Medycyna...*, s. 158-160.
- 60 M. Krajewska, *Idź...*, s. 260.
- 61 B. Baranowski, *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Poznań 2019, s. 82.
- 62 Tamże, s. 83-84, 89, 92.
- 63 Tamże, s. 68.
- 64 Tamże, s. 69, 68.
- 65 Tamże, s. 75.
- 66 Tamże, s. 76.
- 67 Zob. P. Kowalski, *Kultura...*, s. 522.
- 68 B. Baranowski, *W kręgu...*, s. 104-105, 115-116.
- 69 A. Maciejek, *Demony...*, s. 153-154.
- 70 Zob. B. Baranowski, *W kręgu...*, s. 186.
- 71 A.N. Wilk, *Likantropia...*, s. 340, 339; P. Kowalski, *Kultura...*, s. 633.
- 72 B. Baranowski, *W kręgu...*, s. 194-195.
- 73 K. Moszyński, *Kultura...*, cz. 2, z. 1, s. 291, 577.
- 74 M. Malec, *Tradycje wierzeniowe w słowiańskiej antroponimii*, „*Studia Russologica*”, 2011, t. 4, s. 162.
- 75 Tamże.
- 76 L. J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987, s. 142.
- 77 M. Krajewska, *Zasztyj...*, s. 308.



Rafał Kochanowicz

TECHNOLOGIA I MAGIA (TECHNOMAGIA) W KONWENCJI CYFROWEJ SCIENCE FICTION

GENOLOGICZNE ZAMIESZANIE

Jak odróżnić legendę od prawdy na tych światach oddalonych o tyle lat – na bezimiennych planetach, zwanych przez swoich mieszkańców po prostu światami, planetach bez historii, gdzie przeszłość to sprawa mitu, gdzie powracający badacz stwierdza, że jego własne czyny sprzed kilku lat stały się gestami boga. Irracjonalizm wypełnia przepaść czasu, której dwa brzegi łączą nasze światłowce, a w jego mroku plenią się jak zielsko niepewność i niewspółmierność¹.

Powyższy fragment z opowiadania Ursuli K. Le Guin *Naszyjnik Sempley* doskonale oddaje istotę twórczej konwencji, w której dbałość o przejrzystość gatunkową ustępuje miejsca światotwórczym kompilacjom – gdzie magia, mit, legenda i baśń swobodnie mieszają się z motywami fantastycznonaukowymi, jak kosmiczna eksploracja, „cudowne wynalazki”, kolonizacyjne podróże międzygwiazdne, badania wszechświata etc. Dziś już takie zabiegi nie dziwią, a co więcej, wraz z popularyzacją miksów, remiksów czy renarracji, można je uznać za typowe dla tych utworów z obszaru kultury masowej, w których widać nieustanną eksploatację i reaktualizację motywów fantastycznych. Jeszcze jednak w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku wszelki mariaż baśni i science fiction bywał uznawany za groteskowy, co szczególnie w Polsce przejawiało się w normatywnym podejściu genologicznym, wynikającym

z faktu, że utożsamiano ten typ literackiej twórczości głównie z wysokoartystyczną prozą Stanisława Lema.

Ryszard Handke w jednym z artykułów, o znamienym tytule *O pewnym materii pomieszaniu, czyli między baśnią a science fiction*, pisał m.in.:

Połączenie naukowej fantastyki z baśnią jest więc możliwe, a w dobrym wykonaniu daje bardzo ciekawe efekty, choć tej pierwszej nie można już w nich traktować poważnie. Właśnie owe efekty w znacznym stopniu są rezultatem wręcz szokującej różności zespalanych elementów, których nie daje się wzajemnie dopasować, ułożyć i które w związku z tym ze szczególną i niesłabnącą siłą atakują świadomość odbiorcy (...). Powstanie więc fantastyka naukowa, choć stylizowana baśniowo, a że nawet nieznaczne przymieszki i wtręty baśniowe — jeśli będą jako takie dostatecznie zauważalne — pozostaną równocześnie biegunowym przeciwieństwem science fiction, efekt połączenia będzie miał nieuchronne cechy, które znów każą nam pomyśleć o grotesce. Będzie to więc zawsze nie po prostu fantastyka naukowa, lecz fantastyczno-naukowa groteska².

Naukowa dbałość o granice gatunków nie wpłynęła jednak na rozwój tej literackiej twórczości, gdyż zarówno schematyzm klasycznej science fiction, który z kolei obszernie omówił Antoni Smuszkiewicz w *Stereotypie fabularnym fantastyki naukowej*³, jak i zbyt częste powielanie pomysłów, przesunęły uwagę twórców i masowego odbiorcy w kierunku prozy mniej rygorystycznej – fantasy. Ponadto nawet w starszych utworach, stanowiących kanon klasycznej science fiction, widać paradoks związany z pseudonaukową motywacją fantastycznych fenomenów, nieodparcie nasuwający skojarzenia z tzw. baśniową cudownością czy magią. Zwracał na to uwagę już Arthur C. Clarke, formułując tzw. trzy prawa, z których ostatnie brzmi następująco: „Każda wystarczająco zaawansowana technologia jest nieodróżnialna od magii”⁴. I właśnie w fantastyce naukowej stykamy się z tym prawem nader często, szczególnie gdy jakiś fantastyczny rekwizyt, mimo quasi-naukowych wyjaśnień, zaczyna przywoływać baśniowe skojarzenia. Pojawiają się one wtedy, gdy np. autor obdarzył dany przedmiot przesadnymi właściwościami, świadczącymi o technologicznej doskonałości, ale odbierającymi mu równocześnie logiczną podstawę funkcjonowania. Przypadki tego typu można uznać za pewien rodzaj przeniesienia magicznej/baśniowej zasady działania do konwencji prozy SF. Opisy sytuacji, w których doskonałość technicznego wynalazku kojarzy się ze światem, gdzie wszystko jest możliwe, a dowolne życzenia pod wpływem magicznych mocy spełniają się niemal natychmiast, spotykamy już w polskiej trylogii Krzysztofa Borunia i Andrzeja Trepki (*Zagubiona przyszłość, Proxima, Kosmiczni bracia*) z drugiej połowy lat 50. ubiegłego stulecia. Czyli z epoki dominacji *hard science fiction*, gdy postrzegano ją poniekąd jako literaturę równie naukową co fikcyjną i silnie osadzoną w rygorach gatunku. Przykładem

mogą być choćby pojawiające się w tych utworach „uniwerproduktory”, których możliwości są prawie nieograniczone.

Uniwerproduktorów? – zaniepokoił się Dean. – Co to takiego?

- Są to automaty produkcyjne wytwarzające dowolne urządzenia zgodne z przekazanymi im planami.

- Jak to dowolne?

- Po prostu zakres ich możliwości produkcyjnych jest niemal nieograniczony. Wykonują one pracę wielu dawniej odrębnych zakładów. Porównując ze strukturą wytwórczości w XX wieku, można by je nazwać miniaturowymi kombinatami. W ten sposób zespół ich może zastąpić w praktyce cały przemysł, oczywiście z tym zastrzeżeniem, że ilościowo zdolność produkcyjna jest niewielka, można powiedzieć – na potrzeby domowe⁵.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że „uniwery”, jak je w skrócie nazywa załoga „Astrobolidu”, spełniają tę samą funkcję co „magiczna pałeczka” czy „samonakrywający się stoliczek”. Efekt działania jest bowiem analogiczny. Do „uniwerów” wkłada się „instrukcje zapisane w kryształach”, by po chwili otrzymać gotowy produkt, natomiast w baśni w tym samym celu wypowiada się odpowiednie zaklęcie. Analogia z „samonakrywającym się stolikiem” staje się jeszcze wyraźniejsza, gdy załoga statku kosmicznego zasiada do posiłku:

- Najlepiej podać wszystko na stół i niech każdy wybiera, co woli – rzekł Andrzej naciskając kilka guzików.

Za chwilę poczęły ukazywać się w okrągłym otworze na środku stołu małe talerzyki z dynamicznymi potrawami i szklanki pełne barwnego płynu. Po sali rozszedł się smakowity zapach gorących potraw.⁶

Quasi-naukowe uzasadnienie funkcjonowania „uniwerów”, choć nie pozwala ich uznać za rezultat działania sił nadprzyrodzonych, w żadnym stopniu nie eliminuje wrażenia „magiczności efektu”, bowiem czytelnik nie poznaje dokładnej, technicznej specyfikacji wynalazku, a jedynie jego ogólnikową charakterystykę. Podobnie jak nie poznaje dokładnej zasady magicznych oddziaływań, które z kolei np. w fantasy Andrzeja Sapkowskiego wywołują taki sam efekt:

Teraz zaś skupmy się na kawiorze i banalnych płoteczkach.

- Nie ma kawioru.

- Jedną chwilę.

Rozejrzała się szybko, poruszyła dłonią i wymruczała zaklęcie. Srebrne naczynie w kształcie wygiętej w skoku ryby natychmiast wypełniło się ikrą zagrożonego wymarciem jesiotra łopatonosego. Wiedźmin uśmiechnął się⁷.

W obu przypadkach nie chodzi o analizę procesu uzyskania „cudownego” rezultatu, ale o samą demonstrację fantastycznej niesamowitości. Zakamuflowany w science fiction motyw „stoliczku, nakryj się” jest zresztą jednym z najczęściej wykorzystywanych, by wspomnieć uniwersum Star Treka i słynne „replikatory”, w ułamku sekundy realizujące kulinarne życzenia użytkowników. Ciekawostką pozostaje fakt, że serial Star Trek pojawił się blisko dekadę później niż przywołana wyżej trylogia Borunia i Trepki, także w realiach zimnej wojny, choć po drugiej stronie „żelaznej kurtyny”. Jego podstawową cechą, tak jak w wypadku polskich powieści, pozostaje normatywna wierność konwencji SF. Nie jest ona wszakże w żaden sposób zakłócona przez technologicznie motywowane „magiczne” rezultaty; nie można też wskazywać tutaj na groteskę, do której odnosił się Ryszard Handke, bo ani „uniwery”, ani „replikatory” czy inne podobne wynalazki, pojawiające się w wielu utworach SF, zwykle nie burzą spójności świata przedstawionego. Są po prostu swoistą reaktualizacją trzeciego prawa Clarke’a i jako takie wskazują na fakt, że w kulturze popularnej literackie konkretyzacje wyobrażeń związanych zarówno z magią, jak i technologią służą głównie temu, by manifestować konkurencyjny charakter fantastycznej rzeczywistości. Ta światotwórcza funkcja implikuje przekraczanie, modyfikowanie i rewindykację zasad oraz norm, które obowiązują w realnym świecie, a prezentowane rezultaty wspomnianych transgresji mogą mieć charakter „technomagiczny” – niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z tzw. *hard science fiction*, czy z *fantasy*. W tej ostatniej nie brakuje przykładów odwróconej sytuacji, gdy motywy powszechnie kojarzone z technologią dopełniają obraz literackich konkretyzacji magii.

Francesca stworzyła szkatułkę, wyjęła z niej malutką, wykonaną z nefrytu, mydlaną w dotyku figurkę, ustawiła ją dokładnie pośrodku pentagramu. Cofnęła się, jeszcze raz zajrzała do leżącego na stoliku grimoire’a, wzięła głęboki wdech, uniosła ręce i wyskandowała zaklęcie. (...) Figurka rosła błyskawicznie, pulsując i tętniąc, zmieniała strukturę i kształt niczym pełzający po posadzce obłok dymu. Jeszcze moment, a w centrum magicznych kół pokazała się nagle postać ludzka. Postać czarnowłosej kobiety bezwładnie leżącej na podłodze. (...) Francesca... – wybełkotała, dotykając obsydianowej gwiazdy na szyi i patrząc na elfkę nieco przytomniejszym wzrokiem. – Ty...

- Ja. Co pamiętasz?

- Spakowałeś mnie... Cholera, spakowałeś mnie?

- Spakowałam i rozpakowałam. Co pamiętasz?

(...) – Drobiazg – uśmiechnęła się Francesca. – Zwróć jednak uwagę, czy w wodzie nie widać krwi. Zdarza się, że kompresja niszczy nerki⁸.

Opis magicznych zabiegów, zaprezentowany przez Andrzeja Sapkowskiego w *Chrzcie ognia*, wypada uznać za intencjonalne nawiązanie (co potwierdza warstwa językowa) do współczesnej cyfrowej rzeczywistości – zarządzania plikami, ich kompresji, pakowania w formacie ZIP czy RAR, rozpakowywania i potencjalnej utraty danych przy bardziej skomplikowanych plikach. Kolejnym punktem wspólnym dla fantastyki naukowej i fantasy pozostaje motyw teleportacji – np. magiczne portale w prozie Sapkowskiego czy „Teleportery” w serialu *Star Trek*. Uzasadnienie działania jest odmienne, ale rezultat / efekt działania i tym samym światotwórcza funkcja, pozostają analogiczne. Innymi słowy, w twórczości fantastycznej, niezależnie od gatunku, mogą w określonych sytuacjach spotykać się na zasadzie ewokacji skojarzeń dwa porządki – technologiczny i magiczny (ten drugi, jako chronologicznie wcześniejszy, związany z baśnią i jej „cudownością”, jest zresztą inspiracją dla pierwszego)⁹. O przynależności gatunkowej decyduje jedynie motywacja działania fantastycznych fenomenów (quasi-naukowa lub magiczna), ale zaprezentowane efekty tych działań są niekiedy identyczne i to właśnie one definiują specyfikę fantastyki – prezentowanie światów konkurencyjnych, gdzie bohater staje się superbohaterem, materię można sobie całkowicie podporządkować, czasoprzestrzeń zmodyfikować, a elementarne potrzeby zaspokajając w mgnieniu oka. W tym miejscu, na koniec, warto jeszcze wspomnieć powieść Marka Utkina *Technomagia i smoki*¹⁰ z 2002 roku. Jest to przykład utworu, w którym powiązanie magii i technologii stanowi fundament światotwórczej koncepcji, a ta wpisuje się w – funkcjonującą od lat w obszarze fantastycznej kultury popularnej – konwencję tzw. magitechu. Pojawiające się w tym tytule zespolenie magii z technologicznymi efektami ukazuje synergii obu zjawisk, która wraz z rozwojem nowych mediów przeniknęła bardzo szybko do światów cyfrowych. Współcześnie bowiem prawdziwym tygłem motywów „technomagicznych” stały się gry cyfrowe, wchłaniające jako multimodalne narracje – w ramach tematyzacji i zaprojektowanych mechanik – większość funkcjonujących w masowym obiegu fantastycznych konwencji. Twórcy gier swobodnie łączą w cyfrowych kompilacjach pierwiastki tradycji, konkretyzując wyobrażenia związanych z magią, technologią, nauką i mitologią. Nie sposób, rzecz jasna, omówić ich wszystkich, gdyż liczba gier cyfrowych zbliża się już do miliona, a ponadto wypada unikać generalizacji – podobnie jak w przypadku literatury i filmu, także w grach cyfrowych stykamy się z ogromnym zróżnicowaniem. Można jednak wskazać na zauważalne tendencje, zarówno odzwierciedlające specyfikę tego medium, jak i demaskujące popularność „technomagii”. W takim ujęciu badamy trzy podstawowe obszary. Pierwszy dotyczy „technomagii” jako światotwórczego zabiegu, który sankcjonuje charakter całej przedstawionej rzeczywistości i fabularnej koegzystencji tych dwóch zjawisk

– magii i technologii (np. wspomniany „magitech”). Drugi wiąże się z substytucją i analogią. Trzeci otwiera pole do refleksji związanej z transhumanizmem.

FIREBALLE, BLASTERY I GRANATNIKI – WSPÓLISTNIENIE

Zespolenie w jednej rzeczywistości dwóch wizji świata – magicznego i technologicznego – jest obecne w grach cyfrowych już od lat 90. minionego wieku, by wspomnieć niezwykle popularne tytuły, jak japońska seria *Final Fantasy* (gdzie notabene w części VI z 1994 pojawia się termin „Magitek”), seria *Might and Magic*, w szczególności jej szósta część – *Might and Magic VI: The Mandate of Heaven* (1998) czy *Arcanum: przypowieść o maszynach i magii* z roku 2001.

W japońskiej produkcji magia jest echem przeszłości, utraconym dziedzictwem, które można jednak stopniowo odzyskiwać i łączyć z technologią. Powstają więc zjawiska hybrydowe – „Magitek” – urządzenia, maszyny, rekwizyty, stworzone dzięki technologii, ale zasilane magicznie, co jest istotne zarówno dla warstwy *gameplay’a*, jak i współtworzonej przez gracza opowieści. Trochę inaczej wygląda to w *M&M VI*, bowiem świat, w którym rozpoczyna przygodę prowadzona przez gracza drużyna, przez większą część rozgrywki łudząco przypomina klasyczną konwencję quasi-średniowiecznej fantasy, z całym magicznym dobrodziejstwem inwentarza (czary – np. kule ognia, mikstury, rekwizyty). Dopiero później wyjaśniają się wątek związany ze starożytnymi „kosmitami” i cała intryga kosmicznego konfliktu, a drużyna gracza może korzystać z „antycznych blasterów”. W obu produkcjach mamy więc przykład zastosowania podobnego zabiegu, choć o odwróconym wektorze. W pierwszym przypadku magia jest starożytnym dziedzictwem, które zastępuje i uzupełnia technologia, w drugim zaś to technologiczne rekwizyty wiążą się ze starożytną zagadką. W niczym to jednak nie zmienia faktu, że w tych produkcjach współlistnienie magii i technologii, choć w dużym stopniu sfunkcjonalizowane pod kątem *gameplay’a* (czary i blastery są bronią ułatwiającą rozgrywkę), poszerza wymiar fantastycznych rzeczywistości – obie sfery, a zarazem konwencje SF i fantasy, wzajemnie się przenikają i uzupełniają.

W *Arcanum: przypowieści o maszynach i magii* natomiast zarysowany zostaje – poniekąd nacechowany ideologicznie – konflikt wspomnianych zjawisk. Magia i technologia (która w tym wypadku jest wzorowana na realiach industrialnych z przełomu XIX i XX wieku) to dwie wizje świata i dwa rywalizujące porządki, które symbolicznie odzwierciedlają odrębność dwóch kategorii – rygorystycznej nauki i fantazji¹¹. Decyzja, którą ze ścieżek wybrać, należy do gracza, ale po dokonaniu wyboru zetknie się on bardzo szybko z wynikającymi zeń konsekwencjami i ograniczeniami. Magia utrudnia korzystanie z technologicznych gadżetów (np. granatników), a sama technologia, choć ekspansywna, jako ściśle związana z racjonalizmem, ogranicza korzystanie z magii. Ten podział znajduje także swoje głębsze uzasadnienie w warstwie fabularnej i zarysowanych społecznych/rasowych podziałach. Pozostaje

stematyzowaną egzemplifikacją swoistej aporii, demaskującej współistnienie dwóch odrębnych sfer, wzajemnie się wykluczających.

BIOTYKA, TELEKINEZA, MOC – SUBSTYTUCJA I ANALOGIA

Uniwersum serii gier *Mass Effect* (2002-2017) oraz zaadaptowane w grach uniwersum *Gwiezdnych Wojen* są doskonałymi świadectwami tego, w jaki sposób twórcy przemycają magiczne efekty do światów, gdzie oficjalnie żadnej magii nie ma – i w perspektywie genologicznej raczej być nie powinno, bo wpisują się one w zakorzenioną w fantastyce naukowej konwencję *space opery*.

W uniwersum *Mass Effect*, w pełni oddającym istotę science fiction, pojawiają się jednak w warstwie mechanik rozwiązania „rodem z fantasy”. To przede wszystkim zaprojektowane w grze procesy związane z walką, gdzie umiejętności dostępne dla prowadzonych przez gracza postaci, takie jak np. biotyka, niemal w niczym się nie różnią od „magicznych czarów”. Ich destrukcyjne działanie na odległość, jako efekt aktywowania przez gracza umiejętności, nawet w animacjach przypomina rezultat „czarodziejskich gestów”. Jest analogiczne do tego, co oferuje fantasy. Nie chodzi bowiem tutaj o światopoglądową tematyzację, ale o ewokacyjne urozmaicenie rozgrywki. Gry z założenia mają trafiać do jak największej liczby odbiorców i miłośników różnych konwencji, więc jeśli np. ktoś uwielbia grywalną fantasy i styl walki maga, to *Mass Effect*, jako grywalna SF, oferuje mu podobną mechanikę – substytut czarów – choć w warstwie fabularnej inaczej umotywowaną.

Dużo bardziej skomplikowana pozostaje sytuacja w przypadku uniwersum *Gwiezdnych Wojen*, bo oba obszary – technologii i substytutów magii – mieszają się tu na różnych poziomach. Filmy George’a Lucasa, składające się na tzw. pierwszą trylogię, zaczynającą się od *Epizodu IV: Nowej Nadziei* z 1977 roku (gdzie po raz pierwszy pojawia się na dużym ekranie sparafrazowany „fairytale opening”: „A long time ago in a galaxy far, far away...”) pozwalały traktować ukazane technologiczne realia jeszcze z przymrużeniem oka (nawiązanie do baśni). Jednak w trakcie dynamicznego rozrostu tego uniwersum (opowieść/ świat transmedialny, supersystem rozrywkowy) racjonalizacja technologii i logika zyskały na znaczeniu (można to zauważyć np. w serialu *Star Wars: Andor*, 2022). Tkanką, która niczym grawitacja scala tę fikcyjną galaktykę w światotwórczych ramach, pozostaje, rzecz jasna, motyw Mocy – energii tworzonej przez wszystko co żywe i wszystko przenikającej. Nie jest to magia (choć rozproszonych odwołań do czarów w całym uniwersum znajdziemy kilka, np. „magia ichorowa” Sióstr Nocy na Dathomirze), ale funkcjonuje jako jej pełnoprawny substytut, wywołujący analogiczne efekty i jednoznaczne skojarzenia. Te ostatnie zresztą okazały się swego czasu tak silne, że próba naukowego wyjaśnienia Mocy (wątek związany z koncepcją milichlorianów, wprowadzony w 1999 roku w *Mrocznym Widmie*) spotkała się ze zmasowaną krytyką ze strony

tych odbiorców, którzy uniwersum *Gwiezdnych Wojen* postrzegają jako jednak bardziej space fantasy niż science fiction¹². Trudno zatem dziwić się, że twórcy największej gry (cRPGMMO) adaptującej uniwersum *Gwiezdnych Wojen* – *Star Wars: The Old Republic* (2011+) świadomie pominęli ten wątek¹³, a równocześnie, wypełniając luki w lore, przenieśli akcję do swoistej prehistorii – ponad 3600 przed narodzinami Luke’a Skywalker’a i Bitwą o Yavin, ukazaną w pierwszym z filmów i wyznaczającą punkt zerowy na osi czasu całego uniwersum (ang. skróty: BBY i ABY). Ten zabieg był wszakże podyktowany nie tylko chęcią rozbudowy samego lore, ale podobnie jak w poprzedzających SWTOR-a dwóch tytułach dla pojedynczego gracza (*Star Wars: Knights of the Old Republic*, 2003, *Star Wars: Knights of the Old Republic II: The Sith Lords*, 2004), swego rodzaju unikiem przed możliwymi nielogicznościami, inwersjami czy – ogólnie mówiąc – niespójnościami z tysiącami wątków, które przez lata wzbogaciły ten transmedialny świat i zostały uznane za kanoniczne. Odległa przeszłość była jeszcze obszarem tematycznie niezagospodarowanym i oferowała dużo więcej twórczej swobody, a ponieważ wszystkie trzy tytuły stały się bardzo popularne i zdobyły sporo nagród, to także ujęte w tych grach nowe wątki i historie wzbogaciły kanon.

Motyw Mocy w SWTOR nie uległ zbyt wielu przeobrażeniom, choć niewątpliwie pogłębiono jego znaczenie. To wciąż ta sama – na poły „mistyczna”, na poły „magiczna” – energia, opisywana w sposób metaforyczny, a niekiedy poetycki i filozoficzny, np. przez „ ducha ” Darth Marra podczas jednej z przygód na planecie Odessen:

In life, I dismissed the Jedi Code. I was wrong. There is no death. There is only the Force. And it has a plan.

*The will of the Force is a flowing current. You can follow it, or fight it, but it is always there*¹⁴.

Światotwórcza funkcja tego motywu w grze jest wszakże nadrzędna i jako taka może być rozpatrywana podobnie jak np. literackie konkretyzacje magii w twórczości Andrzeja Sapkowskiego. Potencjałem wyjściowym do korzystania z Mocy dysponują nieliczni wybrańcy. Muszą oni pod okiem mistrzów uczyć się sposobów jej wykorzystania i – w zależności od wybranej przez gracza frakcji (Imperium/Republika) – także traktowania. Twórcy SWTOR spopularyzowali bowiem i de facto ujednoliciли dwa Kodeksy: Jedi i Sithów, zawierające filozoficzną wykładnię natury obu kultur, gdzie fundamentem pozostaje stosunek do Mocy.

Wersja Jedi:

There is no emotion, there is peace.

There is no ignorance, there is knowledge.

There is no passion, there is serenity.

There is no chaos, there is harmony.

There is no death, there is the Force.

I Sithów:

Peace is a lie, there is only passion.

Through passion, I gain strength.

Through strength, I gain power.

Through power, I gain victory.

Through victory, my chains are broken.

The Force shall free me¹⁵

Ponadto, niezależnie od pojawiających się grze rozmaitych świadectw fantastycznonaukowego rozwoju technologii, która tylko w niewielkim stopniu odbiega od typowych dla całego uniwersum GW „cudownych wynalazków” (chodzi głównie o estetykę, zmienioną ze względu na czas akcji), stanowią one w dużym stopniu tło i są traktowane instrumentalnie. Nawet tworzenie mieczy świetlnych – swoistego symbolu zespolenia technologii i Mocy – staje się telekinetycznym rytuałem, a nie procesem technologicznym. Niemniej w warstwie zaprojektowanych w grze mechanik stykamy się z podobną sytuacją, jak w przywołanych wyżej *Arcanum* i serii *Mass Effect*. Jeśli gracze wybiorą awatary w fabularnej ścieżce o charakterze militarnym (Trooper, Bounty Hunter etc.), to ich postaci nie będą korzystać z Mocy. I odwrotnie – w przypadku Jedi nie będą strzelać z blasterów, ale mogą, niczym „czarodzieje”, rzucać kamieniami czy przywoływać burzę błyskawic. Nawiązanie do magii żywiołów nie jest przypadkowe i funkcjonuje podobnie jak biotyka w *Mass Effect* – na zasadzie ewokacyjnego urozmaicenia rozgrywki. Oba porządki – substytutów magii i technologii – są zatem w tym przypadku pod względem funkcji światotwórczej jednocześnie zhierarchizowane, współlistniejące i częściowo wykluczające się. Moc jest spoiwem całego fikcyjnego wszechświata, technologia instrumentalnym uzupełnieniem, ale w ramach gameplay’a dostęp do jednego ogranicza drugie.

Tytułem, który w tym kontekście również zasługuje na odrębne omówienie, jest *Starfield* z roku 2023, produkcja Bethesdy przeznaczona co prawda dla pojedynczego użytkownika, ale wielkością zaprojektowanych lokacji dorównująca grom z uniwersum GW. Jest to równocześnie przykład na wprowadzenie do stechniczowanego świata stematyzowanych substytutów magii, będących wręcz cytowaniem czarów typowych dla fantasy – w tym np. dla całej serii *The Elder Scrolls*, także stworzonej przez Bethesdę. Akcja rozgrywa się w odległej przyszłości, ludzkość

kolonizuje gwiazdne układy, a gracz styka się z dość wiernie skonkretyzowaną (motywy, rekwizyty, obiekty, planety, statki kosmiczne etc.) konwencją science fiction. Główną oś intrygi powiązano z tajemniczą cywilizacją, której pozostałości umożliwiają podróże do innych, często bliźniaczych wszechświatów (koncepcja multiwersum) i zdobywanie niezwykłych mocy. To właśnie one stanowią substytut magii, a równocześnie już same w sobie implikują „technomagiczne” zespolenie. Wśród 24 możliwych wariantów znajdujemy bowiem takie, które w oczywisty sposób kojarzą się z magią fantasy („bliskość żywiołów”, „jasnowidzenie”, „wewnętrzny demon”), ale również te wskazujące na naukę i technologię („fala grawitacyjna”, „skok grawitacyjny”, „wiązka cząsteczkowa”). Pochodzenie wspomnianych mocy nie jest dokładnie wyjaśnione; gracz może dowiedzieć się, jak je zdobyć i posługiwać się nimi, lecz całej tajemnicy nie pozna. Ich funkcja w gameplay’u jest analogiczna do ewokacyjnie nacechowanych mechanik z *Mass Effect* czy *SWTOR*-a, choć w tym wypadku nie ma żadnych ograniczeń – prowadzona przez gracza postać może korzystać równocześnie z technicznych „cudownych wynalazków”, broni palnej, laserowej oraz z niezwykłych mocy. A ponieważ owa niezwykłość znajduje swoje fabularne uzasadnienie w niezbadanej kosmicznej tajemnicy, ona i fantastycznonaukowe realia współistnieją bezkonfliktowo.

IMPLANTY, MAGICZNE PIERŚCIENIE, MOCE – TRANSHUMANIZM

Ostatnią z wymienionych wcześniej tendencji, bardzo wyraźnie zaznaczającą swoją obecność w grach cyfrowych, są wątki związane z transhumanizmem. Nie chodzi tu, rzecz jasna, wyłącznie o świadomą i pełną adaptację poglądów filozoficznych, ale o swoistą zbieżność fantastycznych pomysłów z refleksją na temat przekraczania i niwelowania ludzkich ograniczeń biologicznych dzięki zastosowaniu najnowszej bądź eksperymentalnej technologii. W grach cyfrowych (głównie RPG, choć nie tylko) stykamy się z dość szczególną sytuacją, gdyż w odróżnieniu od filmu czy literatury, gdzie refleksja związana z transhumanizmem bywa tematyzowana, w grach motywy transhumanistyczne spełniają również istotną funkcję mechaniczną. Wiążą się z antropometrycznym (statystycznym) rozwojem prowadzonego bohatera, którego sprawczość w gameplay’u jest w dużym stopniu uwarunkowana tym, co gracz umieści w oknie postaci i w jej ekwipunku. Innymi słowy – wyposażenie bohatera modyfikuje jego matematycznie określone parametry, np. zwiększa tzw. punkty życia, zadawane obrażenia itp. Równocześnie jednak te gameplay’owe zabiegi wpisują się w klasyczny schemat rozwoju postaci „od zera do bohatera” i – niejako w ramach retoryki proceduralnej – odzwierciedlają ideę postępu wspartą na koniecznych modyfikacjach ciała. Wyjściowa postać jest przysłowiowym „zerem” i dopiero wraz z rozwojem, dzięki swojej augmentacji i modyfikacjom, może sprostać bohaterskim wyzwaniom w świecie gry.

Ten rodzaj mechaniki ma w obszarze gier cyfrowych dość długą tradycję, a jego korzenie sięgają czasów analogowych i tzw. papierowych RPG (*D&D* etc.), które w ogromnym stopniu wpłynęły na rozwiązania wykorzystywane w produkcjach *game industry*. Warto też podkreślić, że mimo upływu lat, niewiele się w tym zakresie zmieniło – co widać już w multiplikacjach funkcjonalnego schematu tzw. okna postaci (il.1). „Implanty” czy ich odpowiedniki w wielu grach wciąż pozostają bardziej lub mniej stematyzowanym, ale niezbywalnym elementem mechaniki. Na przykład w *SWTOR*, gdzie klasy Jedi, korzystając z mocy, nie mogą używać blasterów, jednym z elementów rozbudowy statystyk także dla tego typu awatarów są implanty.

Sfunkcjonalizowany w mechanice gry transhumanistyczny aspekt rozwoju postaci nie dotyczy jednak wyłącznie tytułów z obszaru science fiction. W grach fantasy, gdzie nie ma zaawansowanej technologii, funkcję implantów przejmują magiczne rekwizyty: pierścienie, amulety, kolczyki etc. Co więcej, pierwotnie to właśnie nawiązująca do baśni fantasy spopularyzowała ów sposób na rozbudowę możliwości postaci i niwelowania jej ograniczeń, a dopiero wraz z rzeczywistym technologicznym postępem popularność zyskały implanty, które w wielu tytułach można uznać za substytuty magicznych artefaktów.



Ryc. 1. Screenshoty z gier: Deus Ex, Cyberpunk 2077 i Star Wars The Old Republic. Opracowanie własne

PODSUMOWANIE

Omówione wyżej przykłady nie wyczerpują, co oczywiste, całego zakresu konkretyzacji motywów technomagii w grach cyfrowych. Są jednak świadectwem zakorzenienia w obszarze komputerowej rozrywki światotwórczych zabiegów, których celem jest eksploatacja potencjału synergii wątków związanych z magią i technologią. Granice fantastycznych konwencji, które jeszcze kilkadziesiąt lat temu wydawały się stosunkowo trwałe i stanowiły wyraźny, genologiczny wskaźnik dla odbiorców, w grach cyfrowych przestają obowiązywać. Normatywizm ustępuje miejsca synkretyzmowi, a jedynym kryterium jest, jak się zdaje, atrakcyjny wymiar synergicznego efektu. Trudno się zatem dziwić, że pierwsza polska książka poświęcona zjawisku gier komputerowych, wydana blisko 30 lat temu (gdy w Polsce jeszcze nikt nie myślał o groźnawstwie) *Magia gier wirtualnych* Sławomira Łukasza, nosi właśnie taki tytuł. Co prawda autor traktuje „magię” gier wirtualnych przede wszystkim metaforycznie (fascynacja, immersja), ale przy okazji zwraca uwagę na potencjał samego medium¹⁶. Jego specyfika – multimodalny charakter narracji, możliwość współtworzenia przez użytkownika poszczególnych fragmentów światopowieści, immersyjna warstwa audiowizualna – powoduje, że stanowi ono współcześnie podstawowy obszar, gdzie twórcze wyobrażenia magii i technologii mogą koegzystować bezkonfliktowo, bez ryzyka groteskowości.

PRZYPISY

- 1 U. K. Le Guin, *Naszyjnik Semley*, w: *Wszystkie strony świata*, tłum. L. Jęczmyk, Warszawa 1980, s.16.
- 2 R. Handke, *O pewnym materii pomieszaniu, czyli między baśnią a science fiction*, „Teksty”, 1975, nr 5, s. 67.
- 3 A. Smuszkiewicz, *Stereotyp fabularny fantastyki naukowej*, Wrocław 1980.
- 4 D. Lu, *Clarke’s three laws*, <https://www.newscientist.com/definition/clarkes-three-laws/> [dostęp: 15.10.2025].
- 5 K. Boruń, A. Trepka, *Zagubiona przyszłość*, wyd. III, Warszawa 1986, s. 240.
- 6 Tamże, s. 241.
- 7 A. Sapkowski, *Czas pogardy*, Warszawa 1995, s. 126.
- 8 A. Sapkowski, *Chrzest ognia*, Warszawa 1996, s. 230-231.
- 9 Por. R. Caillois, *Od baśni do science fiction*, w: tenże, *Odpowiedzialność i styl*, tłum. J. Lisowski, Warszawa 1967.
- 10 M. Utkin, *Technomagia i smoki*, Warszawa 2002.
- 11 Tytuł bywa często określany mianem „science fantasy”.
- 12 E. Narcisse, *20,000 Per Cell: Why Midi-chlorians Suck*, <https://techland.time.com/2010/08/10/20000-per-cell-why-midi-chlorians-suck/> [dostęp: 15.10.2025].
- 13 H. Cooper, *Star Wars: The Old Republic contains zero mentions of midi-chlorians* <https://www.gamesradar.com/star-wars-old-republic-contains-zero-mentions-midi-chlorians/> [dostęp: 15.10.2025].
- 14 *Star Wars: The Old Republic, BioWare, 2011+*.
- 15 Tamże.
- 16 S. Łukasz, *Magia gier wirtualnych*, Warszawa 1998.



Magdalena Grajek

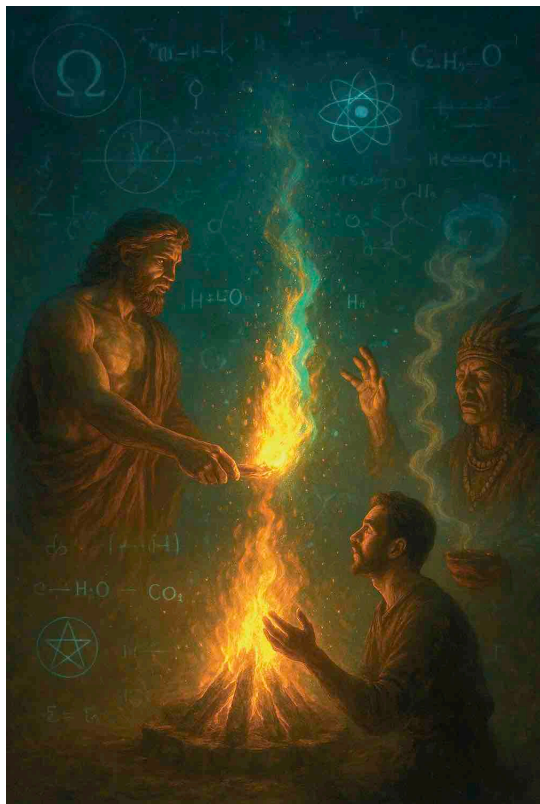
RYTUAŁ, ZMYŚŁY, ZJAWISKO. FIZYCZNE PODSTAWY PRAKTYK MAGICZNYCH



łownikowe znaczenie „rytuału” to ustalona forma symbolicznych czynności, składających się na obrzęd religijny, praktyki magiczne lub podniosłą uroczystość¹. Antropolodzy² i religioznawcy uznali, że tzw. człowiek pierwotny, stosując magię, pragnął podporządkować sobie przyrodę dla celów praktycznych, lecz z czasem, ogarnięty strachem, nadzieją na przychyłność sił wyższych i świadomością własnej słabości, zwrócił się ku istotom wyższym – demonom, duchom przodków i bogom³. Dawne rytuały magiczne zostały wpisane w kontekst religii, symboliki i mitologii. Oparte na obserwacji zjawisk przyrodniczych i oddziaływaniu na zmysły, stanowiły próbę uporządkowania świata i wywarcia wpływu na to co niezrozumiałe⁴. Choć dziś wiele z tych praktyk postrzegamy jako element folkloru lub fikcji, to ich korzenie tkwią w realnych doznaniach cielesnych i w doświadczeniach zmysłowych, którym – jak pokazuje literatura fantasy – nadal przypisujemy magiczne znaczenie.

CIEPŁO I ŚWIATŁO – Ogień JAKO CENTRUM RYTUAŁU

Ogień to jeden z najbardziej uniwersalnych elementów rytualnych. Uważany był – a w wielu kulturach nadal jest – za boską esencję, źródło życia, ale też zniszczenia. W licznych mitologiach, na przykład w greckiej, ogień pojawiał się jako dar bogów. Prometeusz, przekazując go człowiekowi, miał dać początek cywilizacji i ludzkiemu rozwojowi. W magicznych praktykach ogień służył do oczyszczania, ochrony, kontaktu z bóstwami. Palono kadzidła, drewno, składano ofiary – nie tylko symbolicznie, ale i w fizycznym, materialnym akcie przemiany. Zmysły węchu (dym), wzroku (płomień) i dotyku (ciepło) były integralną częścią rytuału⁵.



Rys.1. Symboliczne przedstawienie ognia jako centrum rytuału oraz związku między magią, zmysłami i nauką. Obraz wygenerowany przy użyciu sztucznej inteligencji (AI).

Ogień hipnotyzował tańcem płomieni, będąc symbolem transformacji i odnowy (por. wyobrażenie ognistego ptaka – Feniksa). Zdolność do przemieniania drewna w ciepło i światło czyniła go, potężną siłą, gwarantującą trwanie życia na Ziemi.

Współczesna nauka określa ogień jako zjawisko towarzyszące procesowi utleniania – reakcji chemicznej z wydzielaniem energii cieplnej i świetlnej⁶. Płomień to widoczny efekt reakcji spalania, czyli gwałtownej reakcji chemicznej, w której paliwo reaguje z tlenem. W jej wyniku powstają nowe związki chemiczne, jak np. dwutlenek węgla i para wodna, oraz wydzielają się energia w postaci ciepła i światła. W fizyce ciepło to forma energii przekazywanej między ciałami o różnych temperaturach⁷. Podczas spalania atomy z paliwa (np. węgla, wodoru) łączą się z atomami tlenu. Tworzą się nowe wiązania chemiczne, a ponieważ mają one mniejszą energię potencjalną, różnica energii jest uwalniana w postaci

ciepła. Wysoka temperatura cząsteczek powoduje, że atomy i jony w płomieniu ulegają wzbudzeniu, co oznacza, że ich elektrony przechodzą na wyższe poziomy energetyczne. A gdy elektrony wracają na niższy poziom, emitują foton – cząstkę światła. Sam kolor płomienia zależy od temperatury i rodzaju atomów, np. sód daje żółte światło, a miedź – zielone⁸.

Ciepło ognia rozchodzi się na trzy sposoby: poprzez przewodnictwo (bezpośrednie przekazanie energii między cząsteczkami), konwekcję (unoszenie się gorącego powietrza i gazów) oraz promieniowanie – jako emisja energii w postaci fal elektromagnetycznych⁹. Dzięki tej ostatniej właściwości czujemy ciepło nawet bez kontaktu z ogniem.

Ogień ma związek z dwiema zasadami fizyki: prawem zachowania energii (energia chemiczna paliwa nie znika, lecz zamienia się w ciepło, światło i energię ruchu cząsteczek) i z

drugą zasadą termodynamiki, mówiącą, że część energii zawsze przechodzi w formę ciepła rozproszonego i nie można jej w pełni wykorzystać¹⁰. To właśnie ta energia oddziałuje na ludzkie ciało: rozszerza żenice, przyspiesza tętno, uruchamia instynkty.

W literaturze fantasy ogień pojawia się nie tylko jako żywioł, lecz często jako narzędzie magii. U Brandona Sandersona (cykl *Z mgły zrodzony*) ogień nie istnieje jako odrębna moc¹¹. Zamiast tego jest on częścią tzw. alomancji – systemu magii opartego na spalaniu metali, w celu uzyskania potencjalnych zdolności, którymi posługują się bohaterowie powieści, m. in. Vin – młoda bohaterka obdarzona talentem alomantycznym, oraz Kelsier- jej mentor i przywódca grupy, wykorzystujący różne metale do wzmacniania swoich zdolności¹². Ogień powiązany jest z mocą spalania cyny, która wzmacnia zmysły. Energia chemiczna uwolniona z metalu zwiększa zdolność ludzkiego ciała do działania, np. przyspiesza przewodzenie impulsu nerwowego, wzmacnia mięśnie, przyspiesza odruchy¹³. Fizycznie zjawisko to określa się jako konwersję energii chemicznej na energię kinetyczną lub elektryczną w układzie biologicznym¹⁴. Z kolei u Ursuli Le Guin (*Ziemiomorze*) płomień to jeden z elementów przyrody, z którym mag musi wejść w relację. Jest ona oparta na rzeczywistym i dogłębnym rozumieniu jego natury. Główny bohater powieści, Ged, zwany Krogulcem, jest świadom zarówno potęgi, jak i niebezpieczeństw związanych z działaniem płomienia. Musi opanować ogień, aby zachować równowagę w świecie magicznym¹⁵.

GŁOS I DŹWIĘK – MAGIA SŁOWA I ECHO ZJAWISKA AKUSTYCZNEGO

Rytuały często opierały się na wypowiedaniu formuł, zaklęć, inkantacji i modlitw. Słowo w takim wypadku miało moc sprawczą – nie tylko symboliczną, ale też fizyczną¹⁶. W zamkniętych przestrzeniach, przy odpowiedniej akustyce, dźwięk odbijał się, tworząc efekt echa lub rezonansu, wzmacniający iluzję kontaktu z siłami nadprzyrodzonymi. Echo, które w mitologii greckiej było imieniem przeklętej nimfy, dziś traktujemy jako zwykłe zjawisko fizyczne¹⁷. Jednak w rytuałach magicznych echo było często interpretowane jako odpowiedź duchów – zmysł słuchu traktowano bowiem jako kanał komunikacji z innym wymiarem.

W fizyce echo to zjawisko odbicia fali dźwiękowej (fali mechanicznej, która w ośrodku ulega odbiciu, załamaniu, wygaśnięciu) od przeszkody, po którym następuje ponowne dotarcie tej fali do źródła dźwięku lub do odbiorcy¹⁸. W praktyce oznacza to, że po pewnym czasie słyszymy „powtórkę” dźwięku. Echa pojawiają się z opóźnieniem, zależnym od odległości między źródłem a przeszkodą i od prędkości dźwięku. Aby ludzkie ucho wyraźnie mogło odróżnić echo od pierwotnego dźwięku, opóźnienie powinno wynosić co najmniej ok. 0,1 s, czyli przeszkoda powinna znajdować się co najmniej 17 m od źródła¹⁹. Dlatego też autorzy książek fantasy „wykorzystują” echo w górach, jaskiniach czy długich korytarzach zamków. We *Władcy pierścieni* J.R.R. Tolkiena echo pojawia się w Mrocznej Puszczy i w Górach



Rys 2. Symboliczne przedstawienie dźwięku i echa jako elementów rytuału magicznego. Motyw nawiązuje do akustycznych właściwości fal dźwiękowych oraz ich interpretacji jako medium kontaktu z siłami nadprzyrodzonymi. Obraz wygenerowany przy użyciu sztucznej inteligencji (AI).

Mglistych²⁰. Zabieg ten zostaje przez autora użyty, by wzmocnić napięcie, ale też przywołać wrażenia z przeszłości i legend opowiadanych przez bohaterów Śródziemia, takich jak Gandalf, Elrond czy starcy w Hobbitonie, mieszkańców tego świata- hobbitom, elfom i ludziom. Z kolei w *Pieśni lodu i ognia* George’a R.R. Martina echo wykorzystane zostaje do stworzenia atmosfery niepokoju – pojawia się w zimowych krainach północy, w jaskiniach i korytarzach zamków²¹.

W świecie fantasy dźwięk i słowo mogą mieć potężne znaczenie. W *Harrym Potterze* J.K. Rowling zaklęcia wypowiada się na głos, często z konkretnym efektem materialnym²². W *Czarnoksiężniku z Archipelagu* Ursuli Le Guin poznanie prawdziwego imienia rzeczy oznacza pełną nad nią kontrolę; słowo ma moc fizyczną, bo rezonuje z istotą rzeczy²³.

BLYSKAWICA I ŚWIATŁO – WIZUALNE ZNAKI MOCY

Silne światła – błyski, rozbłyski, ogień – pojawiały się w wielu rytuałach, szczególnie wykonywanych podczas burz. Błyskawica była uznawana za znak boskiej obecności – gniewu lub błogosławieństwa. Zeus otrzymał ją jako atrybut. Działała na zmysł wzroku: nagle oślepienie, silny kontrast światła i ciemności budziły poczucie grozy²⁴.

Piorun to w świecie fizycznym gwałtowne wyładowanie elektrostatyczne, manifestacja różnicy potencjałów między chmurami a ziemią. Chmury burzowe gromadzą ładunki elektryczne; najczęściej górne partie chmur są naładowane dodatnio, a dolne ujemnie²⁵. Ziemia w pobliżu chmury uzyskuje ładunek indukcyjny dodatni²⁶. Różnica potencjałów między nimi tworzy silne pole elektryczne, które może osiągnąć setki milionów woltów i powoduje przebicie dielektryka, czyli powietrza. Efektem tego procesu jest powstanie pioruna. Towarzyszy mu rozbłysk światła i dźwięk (nazywany potocznie grzmotem)²⁷. Kontakt z tymi zjawiskami, zwłaszcza oboma jednocześnie, to dla ludzi i zwierząt złożone doświadczenie zmysłowe.

Błysk pioruna jest wynikiem jonizacji powietrza, które staje się przewodnikiem prądu, a energia kinetyczna elektronów zamienia się w energię świetlną²⁸. Prąd pioruna

gwałtownie nagrzewa powietrze, powodując jego ekspansję, tworzącą falę uderzeniową, czyli dźwięk grzmotu. Sam dźwięk dociera do ludzkiego ucha z opóźnieniem, ponieważ prędkość światła (ok. 300 000 km/s) jest dużo większa niż prędkość dźwięku (ok. 340 m/s)²⁹. Stąd podczas burzy najpierw widoczny jest błysk, a dopiero po chwili słyszany grzmot.

W tekstach fantasy pioruny i błyski są nieodłączną częścią magii bitewnej. U Andrzeja Sapkowskiego w *Wiedźminie* znak Aard może działać jak fala uderzeniowa³⁰, a w *Eragonie* Christophera Paoliniego zaklęcia powodują efekty świetlne i dźwiękowe, jakby magiczna energia miała naturę elektryczną³¹.



Rys.3. Symboliczne przedstawienie błyskawicy jako znaku mocy i energii w rytuale magicznym. Motyw nawiązuje do fizycznego zjawiska wyładowania elektrostatycznego oraz jego interpretacji w kulturze i literaturze fantasy. Obraz wygenerowany przy użyciu sztucznej inteligencji (AI).

MAGNETYZM – OD MAGII DO NAUKI

Niektóre rytuały wiązały się z przyciąganiem – czy to miłości lub zdrowia, czy np. duchów. Dla dawnych kultur, które nie znały pojęć pola magnetycznego albo atomu, fakt, że pewne kamienie – jak magnetyt – potrafią przyciągać metal bez widocznego z nim kontaktu, był dowodem działania sił nadprzyrodzonych³². Kamień wydawał się „żywy”, posiadający własną moc. Stąd magnetyt często pojawiał się w rytuałach ochronnych, miłosnych czy leczniczych – symbolizował przyciąganie, łączność i niewidzialną energię.

Z perspektywy współczesnej fizyki magnetyzm ma konkretne źródło. Wynika z właściwości cząstek elementarnych – głównie elektronów, które posiadają tzw. spin, czyli rodzaj wewnętrznego momentu pędu³³. W atomach ruch tych elektronów i ich spiny tworzą maleńkie pola magnetyczne. W większości substancji ich efekty znoszą się wzajemnie, ale w niektórych materiałach – np. w żelazie, niklu czy kobaltie – pola te mogą się wyrównać w jednym kierunku, tworząc trwały magnes³⁴. Pole magnetyczne, choć niewidzialne, można łatwo pokazać – wystarczy rozsypać opiłki żelaza wokół magnesu, by zobaczyć charakterystyczne linie sił pola magnetycznego³⁵. To właśnie te linie były niegdyś postrzegane jako „emanacja” tajemnej energii. Dziś wiemy, że opisują one sposób, w jaki siła magnetyczna działa na inne obiekty – prezentują jej kierunek, natężenie, rozkład przestrzenny.

Można więc powiedzieć, że magnetyzm to doskonały przykład tego, jak „magia” staje się nauką. To, co dawniej wydawało się działaniem niewidzialnych duchowych sił, dziś rozumiemy jako efekt porządkujących się momentów magnetycznych w mikroskali³⁶. Jednak niezwykłość zjawiska pozostała – nadal mamy do czynienia z siłą, której nie widać, a która realnie wpływa na materię. W fantasy zjawiska przyciągania, niewidzialnych sił, telekinezy czy uwidaczniania się „aury” postaci często wykorzystywane są w magii runicznej. U Patricka Rothfussa (*Imię wiatru*) wiedza alchemiczna i fizyczna zlewają się z magią; wszystko działa zgodnie z zasadami, które przypominają prawa przyrody, choć są inaczej nazwane³⁷.

PODSUMOWANIE

Literatura, w tym jeden z jej gatunków – fantasy, pełni współcześnie niezwykle ważną rolę, nie tylko jako ucieczka od rzeczywistości, ale jako forma kontynuacji dawnego sposobu rozumienia świata³⁸. Kiedyś magia była próbą wytłumaczenia zjawisk, których ludzie nie potrafili jeszcze opisać. Dziś, choć wiemy, że błyskawica to wyładowanie elektryczne, a magnetyzm wynika z ruchu elektronów, nadal odczuwamy wobec nich te same zachwyt i grozę, które towarzyszyły naszym przodkom³⁹. Fantasy pozwala nam zachować emocjonalny wymiar poznania, którego nauka nie unieważniła, lecz uzupełniła. Światy fantasy przypominają nam, że zrozumienie zjawiska fizycznego nie odbiera mu tajemnicy. Przeciwnie – świadomość, że każdy promień światła, dźwięk gromu czy unoszący się kamień można opisać równaniami fizyki, a mimo to

wciąż budzą one w nas zdumienie, ukazuje przestrzenie ludzkiej wyobraźni. W opowieściach fantasy prawa natury są często „przepisane” jako prawa magii – nie po to, by uciec od nauki, lecz by ukazać, że nauka sama w sobie jest formą współczesnej magii: precyzyjnej, ale nadal pełnej tajemnic⁴⁰. W tym sensie fantasy i nauka są dwoma językami opowiadającymi o tym samym świecie: posługującym się wzorami i prawami, a jednocześnie „mówiącym” symbolami. Oba rodzą się z tej samej potrzeby zachwytu, z chęci zrozumienia i przeżycia. Kiedy dziś patrzymy na błyskawicę, możemy jednocześnie znać jej elektryczną naturę i widzieć w niej boski ogień; to nie sprzeczność, lecz dowód, że człowiek potrafi łączyć rozum z wyobraźnią. Fantasy jest więc pomostem między fizyką a poezją świata – przypomina, że wiedza nie ogranicza cudowności, lecz pozwala ją głębiej postrzegać.

PRZYPISY

- 1 Słownik języka polskiego, red. M. Szymczak, t. 3, Warszawa 1983, s. 155.
- 2 J. G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, Warszawa 2012, s. 20–120; E. B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna*, Warszawa [wydanie polskie], s. 200–350.
- 3 M. Eliade, *The sacred and the profane*. Harcourt, New York 1957, s.10-15; B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, t. 7, Warszawa 1990, s. 115-125.
- 4 V. Turner, *The ritual process: Structure and anti-structure*, Chicago 1969.s.94-97.
- 5 M. Eliade, *The sacred and the profane*, s.10-13.
- 6 R. P. Feynman, R. B. Leighton, & M. Sands, *The Feynman lectures on physics* (Vols. I–II), Reading 1964, s. 44-9–44-10.
- 7 R. A. Serway, J. W. & Jewett, *Physics for scientists and engineers* (10th ed.), Boston 2018, s.288-290.
- 8 R. W. Fox, *Heat and thermodynamics*, New York 2012, s. 210-212.
- 9 R. A. Serway, J. W. & Jewett, *Physics for scientists and engineers*, s.319-325
- 10 R. P. Feynman, R. B. Leighton, M. & Sands, *The Feynman lectures on physics*, s.44-12-44-15.
- 11 B. Sanderson, *Z mgły zrodzony*, Warszawa 2008, s.90-100.
- 12 Tamże, s.100-110.
- 13 B. Sanderson, *Mistborn series*, New York 2007 s.123-126.
- 14 B. Alberts, et al. *Molecular Biology of the Cell* (6th ed.). New York 2015, s. 768-770.
- 15 U. K. Le Guin, *Ziemiomorze*, Warszawa 2022, s.50-120 (pojęcie ognia pojawia się w wielu miejscach powieści).
- 16 V. Turner, *The ritual proces...*, Chicago 1969, s. 95-97.
- 17 L. L. Beranek, T. & Mellow, *Acoustics: Sound fields and transducers*, San Diego 2012, s. 45-48.
- 18 R. E. Berg, *Introduction to acoustics*, New York 2015, s.32-35
- 19 L. L. Beranek, T. & Mellow, *Acoustics: Sound fields and transducers*, s.47-49
- 20 J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni*, Warszawa 2015, s. 30-300 (pojęcie echa pojawia się w wielu miejscach powieści)
- 21 George R.R. Martin, *Pieśń Lodu i Ognia*, Poznań 1998, s.10-1000 (pojęcie echa pojawia się w wielu miejscach powieści).
- 22 J.K. Rowling, *Harry Potter i kamień filozoficzny*, Poznań 2002, s.50-90 (nauka prawdziwych imion).
- 23 U. Le Guin, *Czarnoksiężniku z Archipelagu*, Warszawa 2025, s.50-120 (motyw prawdziwych imion i ich mocy)
- 24 M. Eliade, *The sacred and the profane: The nature of religion*, New York 1957, s. 99-102.
- 25 D. J. Griffiths, *Introduction to electrodynamics* (4th ed.), Boston 2013, s. 63-66.
- 26 Tamże, s. 101-103.
- 27 M. A. Uman, *The Lightning Discharge*. Mineola, New York 2001, s.25-30.
- 28 D. J. Griffiths, *Introduction to Electrodynamics*, s.119-122.
- 29 R. A. Serway, J. W. & Jewett, J. W. *Physics for Scientists and Engineers*, s. 1087-1089.
- 30 A. Sapkowski, *Wiedźmin*, Warszawa 2024, s. 20–150 (opisy Znaku Aard i jego materialnych efektów).
- 31 C. Paolini, *Eragon*, Warszawa 2006, s. 150-300 (sceny użycia zaklęć i ich efektów).
- 32 E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937, s.72-75.
- 33 D. J. Griffiths, *Introduction to Quantum Mechanics* (3rd ed.), Cambridge 2018, s.165-168.
- 34 S. Blundell, *Magnetism in Condensed Matter*, Oxford 2001, s.7-10.
- 35 R.A. Serway, J. W. & Jewett, *Physics for Scientists and Engineers*, s.636-638.
- 36 E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic...*, s. 72-75.
- 37 P. Rothfuss, *Imię wiatru*, Poznań 2023, s.200-350 (opisy systemu magii i zasad sympatii w praktyce).
- 38 M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, s. 3-6, 21-23.

39 V. Turner, *The Ritual Process...*, s. 94-98.

40 B. Sanderson, *Mistborn: The Final Empire*, New York 2007, s.25-40, 110-120.



Jakub Jerzy Tokarek

ASTROLOGIA I ASTRONOMIA – GDY MAGIA PRZENIKA SIĘ Z NAUKĄ

WSTĘP

Choć dziś możemy się dziwić czy wręcz śmiać z wszelkich prób naukowego umocowania astrologii lub z mylenia jej z astronomią, przez wieki miała ona solidną pozycję w nauce. Jeszcze w przedmowie do dzieła Mikołaja Kopernika *De revolutionibus* czytamy: „Otóż jeżeli zechcemy oceniać nauki podług wartości przedmiotu jakim się każda zajmuje, ta najpierwsze otrzyma miejsce, którą jedni astronomią, drudzy astrologią, wielu zaś z dawnych, zbiorem nauk matematycznych nazywają”¹. Widzimy zatem, że w XVI wieku nie było solidnego rozróżnienia między tymi dwoma określeniami; pojawiło się ono znacznie później. W poniższej pracy przedstawiona zostanie pokrótce historia obu dziedzin, wraz ze wskazaniem kluczowych momentów, w których rozdział między nimi stawał się coraz wyraźniejszy².

STAROŻYTNOSĆ

Terminy *astronomia* i *astrologia* mają genezę grecką. Astrologia pochodzi od słów *αστρολογία* = *άστρον* (*ástron*) oraz *λόγος* (*lógos*), co tłumaczymy jako „naukę o gwiazdach”, natomiast astronomia – od *αστρονομία* = *άστρον* (*ástron*) + *νομός* (*nomos*), „prawo rządzące gwiazdami”. Współcześnie wiele dziedzin nauki ma w swoich nazwach część *-logia*, jak np. psychologia czy geologia. Człon *-nomia* jest rzadziej spotykany (np. ekonomia, taksonomia), jednak widzimy, że oba pojawiają się w naukowej nomenklaturze.

Pochodzenie greckie ma również słowo *planeta*. Pochodzi ono od określenia *πλανήτης αστέρες* (*planítēs astéres*), czyli „gwiazdy błędzące”. W odróżnieniu od gwiazd stałych (*απλανείς αστέρες*, *aplaneís astéres*), zmieniały one swoją pozycję z dnia na dzień (lub precyzyjniej: z nocy

na noc). Wylączamy oczywiście z tych rozważań ruch dobowy sfery niebieskiej, spowodowany przez obrót Ziemi wokół własnej osi. Jedynie siedem obiektów widocznych bez użycia instrumentów optycznych (teleskopów) zalicza się do gwiazd wędrujących. Znane były one od dawnej starożytności, więc w mrokach dziejów giną daty ich odkrycia. Tymi obiektami są: Słońce, Księżyc, Merkury, Wenus, Mars, Jowisz i Saturn. Współcześnie powszechne w użyciu są nazwy zromanizowane (prócz nazw Słońca oraz Księżyca, które często pochodzą z lokalnych języków³), natomiast do dzisiaj w grece zachowały się nazwy: *Ἥλιος* (*Ílios*), *Σελήνη* (*Selíni*), *Ερμής* (*Ermís*), *Αφροδίτη* (*Afrodíti*), *Ἄρης* (*Áris*), *Δίας* (*Días*) i *Κρόνος* (*Krónos*). Nazwy te są oczywiście związane z mitologią grecko-rzymską.

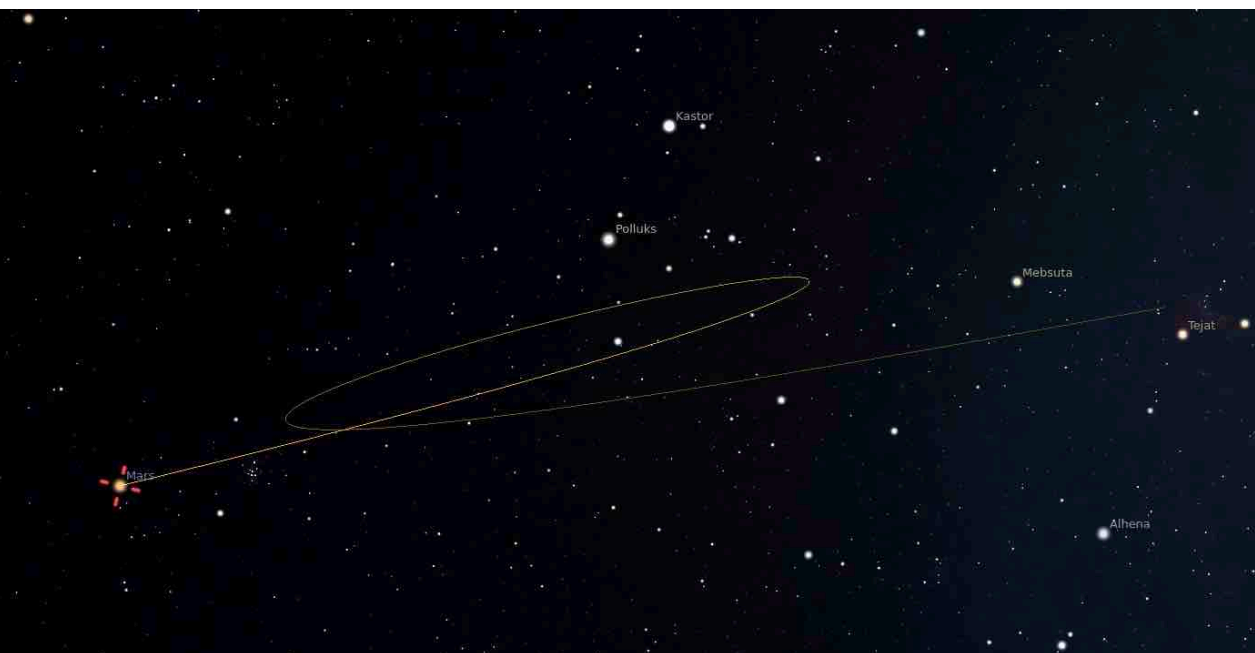
Widzimy więc przenikanie się sfery mitologicznej, religijnej ze zjawiskami obserwowanymi na sferze niebieskiej. Układy gwiazd na niebie, czyli gwiazdozbiory, również mają odniesienia mityczne. Wspomnijmy choćby o Plejadach, córkach tytana Atlasa, czy Orionie, myśliwym, synu Posejdon. W wielu mitach przewija się koncept przeniesienia postaci za ich życia lub po śmierci na sferę niebieską (zainteresowanych odsyłam do klasycznej już pozycji – *Mitologii* Parandowskiego⁴). W wierzeniach starożytnych Greków i Rzymian bogowie mieli bezpośredni wpływ na losy ludzi. Rezydowali też relatywnie blisko nich – na szczycie góry Olimp. Nic dziwnego zatem, że analizując zmieniający się układ planet, starożytni próbowali wiązać pewne rządzące nim reguły ze zdarzeniami historycznymi i przewidywać przyszłość. Odnosiło się to zarówno do zjawisk przyrodniczych (np. pływy czy katastrofy naturalne), jak i spowodowanych czynnikami ludzkim (m.in. wojny). Warto też pamiętać, że astrologia nie była jedyną ówczesną metodą uprawiania wróżbiarstwa.

Matematyczne podstawy astrologii przeniknęły do świata greckiego po podbojach Aleksandra Wielkiego w końcu III wieku p.n.e. Ich źródłem były wcześniejsze (sięgające drugiego tysiąclecia p.n.e.) opracowania powstałe w Babilonie i Egipcie⁵. Aby skutecznie je wykorzystywać, potrzebna była szczegółowa wiedza o aktualnych, przeszłych i przyszłych położeniach planet. W związku z tym równoległe do rozbudowy systemów astrologicznych rozwijała się astronomia, czyli poszukiwanie praw rządzących ruchami ciał niebieskich. Jako że obserwowalne ruchy tych obiektów są złożone (ruchy Marsa przedstawione zostały na (Ryc. 1.)), stworzenie modelu opisującego te ruchy jest zadaniem wymagającym zastosowania zaawansowanych metod matematycznych.

Pierwsze znane analizy budowy Układu Słonecznego pochodzą od Eudoksosa z Knidos (ok. 408-355 p.n.e)⁶. Zaproponował on model sfer koncentrycznych, po których poruszają się planety. Każdemu obiektowi przypisał trzy lub cztery sfery, a złożenie ich obrotów dawało pozorny ruch ciała na niebie. W centrum wszystkich sfer znajdował się glob ziemski. Współcześni filozofowie, zapewne tak jak sam Eudoksos, zauważyli niedoskonałości modelu, który np. nie uwzględniał różnic w odległości planet od obserwatora (zauważanych jako

zmiana jasności obiektów w różnym czasie). Niemniej była to pierwsza próba uporządkowania ruchów obiektów na niebie, na podstawie której pojawiły się kolejne interpretacje i modele.

Wbrew powszechnemu przekonaniu, Mikołaj Kopernik nie zaproponował jako pierwszy teorii heliocentrycznej. Już w starożytnej Grecji optował za tym modelem Arystarch z Samos (ok. 320 – ok. 250 p.n.e.). Niestety, jego prace na ten temat nie zachowały się, a teoria jest znana z pism np. Archimedesza (ok. 287 – ok. 212 p.n.e.)⁷. Z powodu problemów z dokładnością obliczeń w modelu heliocentrycznym (spowodowanych odgórnym założeniem, że na sferze niebieskiej, jako tworze idealnym, ruch opisywany może być tylko przez kształty idealne, czyli sfery i okręgi), kolejni badacze skupili się na układach geocentrycznych. Odnajdujemy je najpierw u Hipparchosa (ok. 190 – ok. 125 p.n.e.), który wprowadził teorię epicykli i deferentów, a następnie u Klaudiusza Ptolemeusza (ok. 100 – ok. 168 n.e.). Model geocentryczny Ptolemeusza został przedstawiony w tekście *Μαθηματικὴ σύνταξις* (*Mathimatikí Síntaxis* – struktury matematyczne), który szerzej jest znany pod nazwą arabską *ألفية طالسجلا* – *Almagest*. Ptolemeusz rozszerzył rozwiązanie Hipparchosa o punkt wyrównawczy – ekwant. Jego teoria stała się podstawą przewidywania ruchów planet na kolejne kilkanaście wieków⁸.



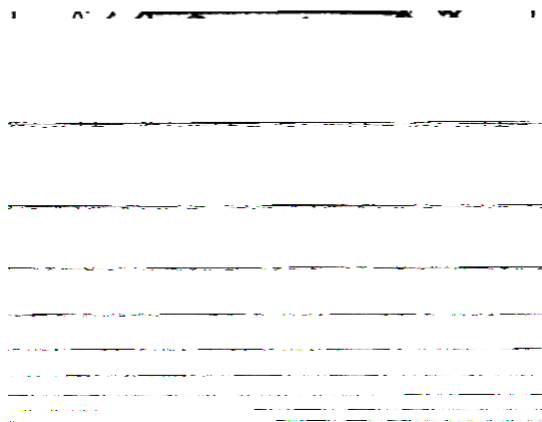
Ryc. 1. Przedstawienie pozornego ruchu Marsa względem gwiazd stałych w okresie 15.09.2024 - 15.05.2025. Symulacja wykonana w programie Stellarium²⁴, wersja 25.2.0

Badania wspomnianych astronomów nie ograniczały się jedynie do granic Układu Słonecznego. Hipparchos m.in. zmierzył odległość Ziemia – Księżyc na podstawie zjawiska paralaksy, a także stworzył pierwszy katalog gwiazd stałych, dla których opracował skalę jasności, z niewielkimi modyfikacjami stosowaną do dziś. Astronomia rozwijała się zatem na wielu płaszczyznach. Równocześnie systematyzowano astrologię, do czego przyczynił się np. Ptolemeusz w swoim dziele *Tetrabiblos* (czyli *Czworoksiąg*; jest to nazwa średniowieczna, oryginalny tytuł brzmi *Αποτελεσματικά*, *Apotelesmatiki*, tzn. skutki, wpływy)⁹.

PRZEZ ŚREDNIOWIECZE DO RENESANSU

Po zmierzchu cywilizacji grecko-rzymskiej główną siłą spajającą Europę stało się chrześcijaństwo. Od samego początku czyniono próby pogodzenia ustaleń astrologicznych z nową religią. Izydor z Sewilli (ok. 560-636) w swojej encyklopedii *Etymologiae* rozróżnia astronomię, która bada ruchy na niebie, i astrologię, zajmującą się ruchami planet i gwiazd oraz przewidywaniami z nich wynikającymi¹⁰. Dla Izydora z Sewilli te przewidywania były teologicznie błędne, niezgodne z koncepcją wolnej woli człowieka. Tomasz z Akwinu (ok. 1225-1274), łącząc teologię chrześcijańską z systemem filozoficznym Arystotelesa, rozdzielił przewidywania astrologiczne dla świata przyrody od tych dotyczących ludzi. Według niego gwiazdy mogły „rządzić” światem nieożywionym, natomiast ludzie i ich dusze należeli do Boga, który dał człowiekowi wolną wolę¹¹. Również Dante Alighieri (1265-1321) zaadaptował starożytną astrologię do chrześcijańskiej wizji, czego efekty odnajdujemy w jego dziele *Boska Komedia*, m.in. w części *Raj* (znajduje się tam podział na sfery niebieskie)¹².

W międzyczasie, za sprawą wpływów arabskich, do Europy zaczyna powracać świadomość naukowych osiągnięć starożytnych Greków i Rzymian. W XII wieku zostają przetłumaczone na łacinę arabskie wersje wspomnianych wcześniej dzieł Ptolemeusza: *Almagest* (przełożonego przez Gerarda z Cremony) oraz *Tetrabiblos* (tłumaczenie Platona z Tivoli). Wykorzystywana jest zarówno starożytna wiedza astronomiczna, jak i astrologiczna. W przestrzeni publicznej pojawiają się dyskusje na temat skuteczności astrologii, podnoszone przez m.in. Giovanniego Pico della Mirandolę (1463-1494) w *Disputationes adversus astrologiam divinatricium* (*Traktacie przeciwko astrologii predykcyjnej*); autor twierdzi w nim, że zjawiska niebieskie nie powodują ani nie prowokują wydarzeń na Ziemi¹³. Jednocześnie, dzięki użyciu coraz dokładniejszych przyrządów astronomicznych, na jaw wychodzą braki systemu Ptolemeusza. Wraz z próbami modyfikacji kalendarza juliańskiego, który na przestrzeni wieków poważnie odbiegł od swoich pierwotnych założeń¹⁴, tworzą się warunki do rewolucji kopernikańskiej. Mikołaj Kopernik wprowadza model układu heliocentrycznego, który będzie poprawiany przez kolejnych astronomów¹⁵.



Ryc. 2. Horoskop urodzeniowy Jana Keplera, wyliczony przez niego samego²⁵

Uczni renesansowi, tacy jak Tycho Brahe (1546-1601), Jan Kepler (1571-1630) czy Galileusz (1564-1642), oprócz pracy ściśle naukowej zajmowali się praktykowaniem astrologii. W XVI wieku pojawiły się na dworach możnych specjalne stanowiska astrologów/astronomów, którzy za finansowanie swoich prac odwdzięczali się swoim patronom stawianiem dokładnych horoskopów. Brahe zatrudniony był przez duński dwór królewski, a następnie cesarski dwór Habsburgów. To drugie stanowisko przeszło następnie na Keplera. Galileusz z kolei doradzał rodzinie Medyceuszy. Jak wspomniano na wstępie, w tamtych czasach profesje astrologów i astronomów były tożsame, a postępy w dziedzinie astronomii były często motywowane chęcią udoskonalenia przepowiedni astrologicznych. Sami uczeni miewali zmienne podejście do przywoływania astrologii w swoich pracach. Tycho Brahe bazował na pracach Paracelsusa (1493-1541), lekarza i alchemika, łącząc empiryzm z naukami przyrodniczymi, religią i astrologią. Jednak dwie prace typowo astrologiczne opublikował pod nazwiskami swoich asystentów, choć wiadomo, że badania prowadził osobiście^{16,17}. Jan Kepler własnej teorii „kosmicznych harmonii”, przedstawionej w dziele *Harmonices Mundi* (*Harmonia Światów*). W teorii tej łączył astronomię, teologię, meteorologię i astrologię, uporządkowane na podobieństwo Pitagorejskiej „muzyki sfer”. Na pokrycie kosztów wydania prac naukowych Kepler przeznaczał kwoty pozyskane ze sprzedaży kalendarzy astrologicznych, w których obok pozycji planet podawał przewidywania meteorologiczne i polityczne. Seria sześciu

takich kalendarzy, wydawana w latach 1617-1624, okazała się sukcesem, ponieważ w swoich prognozach politycznych autor bazował na doświadczeniu z pracy na dworze cesarskim. Kepler układał horoskopy (Ryc. 2.) przedstawia rozrysowany przez niego własny horoskop urodzinowy), a jednocześnie pogardzał działalnością większości astrologów, nazywając ją [cyt.] „cuchnącym łąnem”¹⁸.

OD OŚWIECENIA DO WSPÓŁCZESNOŚCI – PODSUMOWANIE

Wraz z wynalezieniem instrumentów optycznych rozpoczęła się nowa epoka w astronomii. Wkrótce po opatentowaniu lunety w 1608 roku przez Hansa Lippersheya (1570-1619) usłyszał o niej Galileusz, który udoskonalił teleskop do wersji zwanej dzisiaj lunetą Galileusza¹⁹. Dzięki jego obserwacjom planet stały się one czymś więcej niż światłami poruszającymi się po nocnym niebie – zyskały wymiar fizyczny. Obserwacje Galileusza przyczyniły się do powszechnej akceptacji heliocentrycznego modelu Układu Słonecznego. Kilkadziesiąt lat później Isaac Newton (1642-1727) uzasadnił zaobserwowane przez Jana Keplera trzy prawa rządzące ruchami planet. W opublikowanym w 1687 dziele *Philosophiae naturalis principia mathematica* (*Matematyczne zasady filozofii naturalnej*) wyjaśnił zjawisko grawitacji, podał prawa dynamiki, ich wpływ na orbity planet oraz wytłumaczył zależności podane wcześniej przez Keplera.

Od XVII wieku rozwój nauki, w tym astronomii, odsunął astrologię na boczny tor. Zjawiska niebieskie zostały pozbawione aury tajemniczości, która tak kusiła ludzkie umysły. W połowie XVII wieku w Londynie powstały i działały równolegle Towarzystwo Astrologiczne (*Society of Astrologers*, od 1647) i Towarzystwo Królewskie (*The Royal Society*, od 1660), które z początku miały wspólnych członków. Jednak to pierwsze nie przetrwało próby czasu i zakończyło swoją działalność w roku 1684²⁰. Era astrologii jako nauki, która była wykładana na uniwersytetach, dobiegła końca.

Pod koniec XIX wieku astrologia zaczęła wracać do powszechnej świadomości, czy raczej: kultury popularnej. Od spirytualizmu z przełomu XIX i XX wieku, przez ruchy New Age w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych 20. stulecia, po wysyp horoskopów w gazetach, a następnie w Internecie – zainteresowanie astrologią obejmowało kolejne grupy społeczne²¹. Zjawisko to ma dziś ogromny zasięg: na jednym jego biegunie znajdują się, wyżej wspomniane, masowo produkowane amatorskie horoskopy, na drugim – próby zastosowania matematycznych wzorów i technik do przeprowadzenia indywidualnych wróżb. Należy jednak pamiętać, że według współczesnej wiedzy naukowej, popartej wieloma badaniami, układy ciał niebieskich w żaden sposób nie wpływają na zachowania ludzi i przyszłe wydarzenia^{22,23}.

PRZYPISY

- 1 *De revolutionibus orbium coelestium libri sex*; Mikołaja Kopernika Toruńczyka O obrotach ciał niebieskich ksiąg sześć, tłum. J. Baranowski, Warszawa 1854, s. 10.
- 2 Praca skupia się na europejskim kręgu kulturowym.
- 3 Etymologia słowa „Słońce” pochodzi od prasłowiańskiego słowa **slnъce*, a „Księżyc” od starosłowiańskiego nazwy *księžyc*, czyli syn księcia, pierwotnie określającej tylko pierwszą fazę naszego naturalnego satelity – patrz: I. Malmor, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa-Bielsko-Biała 2009, s. 376.
- 4 J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Poznań 1989.
- 5 J. H. Holden, *A History of Horoscopic Astrology*, AFA 1996.
- 6 Ramy życia-wymienianych postaci podają z Encyklopedią PWN: *Encyklopedia PWN [online]*, [dostęp 2025-11-30].
- 7 Archimedes, *Arenarius*, c. 1, Delambre: *Astr. Anc.*, I, 102; Za: D. Stimson, *The Gradual Acceptance of the Copernican Theory of the Universe*. Hanover, New Hampshire 1917, s. 11-12/
- 8 Zainteresowanych szczegółowym opisem teorii Ptolemeusza, a także Kopernika i Keplera, odsyłam do opracowań tematycznych: E. Rybka, *Astronomia ogólna*, Warszawa 1983, O. Gingerich, *Książka, której nikt nie przeczytał*, tłum. J. Włodarczyk, Warszawa 2004.
- 9 M. Riley, *Theoretical and Practical Astrology: Ptolemy and his Colleagues*, Transactions of the American Philological Association 117 (1987), s. 235-256
- 10 Izidor z Sewilli, *Etymologiae*, (ok. 625) s. L, 82, kol. 170.
- 11 N. Champion, *An Introduction to the History of Astrology*, ISCWA 1982, s. 45.
- 12 R. M. Durling, *Dante's Christian Astrology. by Richard Kay. Review*, „Speculum” 72(1) (1997), s. 185–187.
- 13 E. J. Dijksterhuis, *The mechanization of the world picture*, Princeton 1986.
- 14 Kalendarz juliański, wprowadzony za czasów Juliusza Cezara, zakładał długość roku równą 365.25 dnia. było przez dodanie co 4 lata dnia przestępnego. W rzeczywistości obieg Ziemi wokół Słońca trwa trochę dłużej, 365.25636... dnia. Powodowało to przesuwanie się dat zjawisk astronomicznych (takich jak przesilenia czy równonoc) do coraz wcześniejszych dni kalendarzowych – kalendarz juliański „spóźniał się” o dzień na 128 lat. Skorygowane to zostało przez wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego.
- 15 O. Gingerich, *Książka, której nikt nie przeczytał*.
- 16 G. Almási, *Tycho Brahe and the separation of astronomy from astrology: the making of a new scientific discourse*, „Science in Context”, 26(1) (2013), s. 3–30
- 17 V. E. Thoren, J. R. Christianson, *The Lord of Uraniborg: A Biography of Tycho Brahe*. Cambridge 1990, s. 215-216.
- 18 M. Caspar, *Kepler*, tłum na j. ang. C. D. Hellman, Nowy Jork, 1993, s. 181-182, 239, 265.-266, 300–301, 307–308.
- 19 H. C. King, *The history of the telescope*, Nowy Jork 2011.
- 20 M. Pfeffer, *The Society of Astrologers (c. 1647–1684): Sermons, Feasts, and the Resuscitation of Astrology in Seventeenth-Century London*, „British Journal for the History of Science” 54(2) (2021), s. 133–153.
- 21 N. Champion, *A History of Western Astrology. Vol. II: The Medieval and Modern Worlds (1st ed.)*, London 2009, s. 239-249, 259-263.
- 22 N. Allum, *What Makes Some People Think Astrology Is Scientific?*, „Science Communication” 33(3) (2011), s. 341-366.
- 23 M. A. Abramowicz, *O układaniu horoskopów, astrologii... i nie tylko*, „Delta” 7 (1978), s. 1-7.
- 24 G. Zotti, S.M. Hoffmann, A. Wolf, F. Chéreau, G. Chéreau, *The Simulated Sky: Stellarium for Cultural Astronomy Research*, „Journal of Skyscape Archaeology” 6(2) (2021), s. 221-258.
- 25 H. Tersch, *Österreichische Selbstzeugnisse des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, Wien 1998, s. 550.



Wojciech Rymarkiewicz

MAGIA LOKALIZACYJNA – OD CZARODZIEJSKICH PRAKTYK PO TECHNOLOGIE MAP MOBILNYCH



ywilizacja od początku rozwijała się w silnej zależności od przestrzeni geograficznej. Nasi przodkowie wznosili swoje osady, opierając się na topograficznych cechach środowiska. Wybierali miejsca blisko źródeł wody, z żyzną glebą i obszarami łowieckimi. Ważnym atutem było również ukształtowanie terenu, zwiększające walory obronne. Wybory te często zapadały w oparciu o obserwację otoczenia, ale znamy przykłady z legend i podań, w których decydującym czynnikiem okazywał się dobry omen. I tak na przykład, jak podaje Tytus Liwiusz¹, Romulus i Remus chcieli ulokować Rzym na wzniesieniu w pobliżu rzeki Tyber. Pierwszy z braci jako najlepsze miejsce na założenie osady wskazał wzgórze Palatyn, drugi zaś Awentyn. Bliźniacy nie mogli się porozumieć, gdzie zacząć budowę i kto powinien objąć władzę w nowym mieście. Ostateczna decyzja miała zapaść poprzez wróżbę. Remus jako pierwszy otrzymał znak od bogów, gdy na jego wzgórzu wylądowało sześć sępów. Jednak chwilę później na Palatynie pojawiło się tych ptaków aż dwanaście. Bracia zaczęli się spierać, który z tych znaków był ważniejszy. Doszło między nimi do bójki, z której żywy wyszedł jedynie Romulus. I tak Rzym, który wziął swą łacińską nazwę od zwycięskiego brata, ulokowany został na Palatynie.

Podobna wróżba pomogła Aztekom wybrać miejsce do założenia stolicy². Jeden z kapłanów przepowiedział, że najlepszą lokalizację wskazywać będzie orzeł siedzący na kaktusie. Wędrujący Aztekowie po długich poszukiwaniach odnaleźli rzeczony omen. Na jednej z wysp pośrodku

jeziora dostrzegli orla siedzącego na opuncji. W tym właśnie miejscu wzniesli Tenochtitlan – potężne miasto podbite później przez konkwistadorów i przemianowane na Meksyk. Do dziś legenda ta ma swoje odzwierciedlenie w herbie państwa, które wzięło nazwę od swojej stolicy. Widzimy na nim orla siedzącego na opuncji i pożerającego węża.



Ryc. 1. Giovanni Battista Fontana, *Spór Romulusa i Remusa o położenie ich miasta* (z serii: *Życie Romulusa i Remusa*), 1572–1573. Źródło: domena publiczna.

CZARY LOKALIZACYJNE W PRAKTYKACH MAGICZNYCH

Przykładów czarów, rytuałów i wróżb związanych z geografią mamy sporo, zarówno w kontekście historycznym, jak i popkulturowym. W średniowiecznym świecie arabskim popularne było wróżenie z ziemi. Sztuka ta, nazywana przez Arabów *ilm al-raml*, w Europie jest znana jako *geomancja*³. W niektórych rejonach świata zwyczaj ten praktykuje się do dziś. Za jego sprawą wróżbita mógł znaleźć odpowiedzi na nurtujące ludzi pytania, na przykład czy świeżo zakupiona działka nadaje się pod budowę domu. Rytuał przeprowadzało się, rysując na piasku spontanicznie szesnastę serii przypadkowych linii lub kropek. Następnie zliczało

się ilość znaków w każdej serii. W zależności od tego, czy wynik był parzysty, czy nie, serię oznaczało się odpowiednio dwiema lub jedną kropką, tworząc swego rodzaju zapis binarny. Zestawione pięć razy wyniki czterech kolejnych serii tworzyły jedną figurę geomantyczną. Z narysowanych linii otrzymywano zatem cztery figury, zapisywane od prawej do lewej. Na ich podstawie, zgodnie z tradycyjnie ustalonymi regułami, wyprowadzano kolejne, aż do utworzenia układu szesnastu figur zwanych *tableau geomantycznym*. Odczytywanie wróżby zależało od układu figur i natury zadanego pytania. Wzajemne relacje pomiędzy symbolami pomagały uchwycić wzorce przepływu żywiołów – ognia, powietrza, wody i ziemi. Miało to pozwolić na odczytywanie przeszłości, przyszłości i teraźniejszości oraz ogólnego stanu ludzi i rzeczy.

Magią, która bardzo mocno dotyka zagadnień przestrzeni geograficznej, jest *feng shui*. Sztuka ta zrodziła się w starożytnych Chinach ponad 3000 lat temu. Przez wieki miała ona wpływ na kształtowanie się tamtejszych miast i wsi⁴. Teoria tej praktyki wywodzi się z chińskiej filozofii, która zakłada harmonię pomiędzy ludźmi i naturą. Jej głównym założeniem jest umieszczanie każdego obiektu w przestrzeni przy zachowaniu odpowiedniej relacji do przepływu naturalnej energii, którą Chińczycy nazywają *qi*. Na jej ruch mają wpływ wszystkie elementy środowiska, takie jak góry, drzewa, rzeki, klimat, a także obiekty wzniesione przez człowieka. *Feng shui*, jako sztuka odczytywania subtelnych przepływów energii w zależności od topografii otoczenia, może być zatem określona jako *topomancja*⁵.

W dużej mierze to właśnie *feng shui* odpowiada za charakterystyczną estetykę wiejskiego krajobrazu Chin. Każdy nowo budowany dom, studnia czy cmentarz musiał wpisywać się w zasady tej sztuki. Środowisko wokół zabudowań miało być tak ukształtowane, aby dostarczać dobre *qi* wszystkim mieszkańcom oraz odprowadzać od nich złą energię. Ważnym elementem było również zachowanie równowagi pomiędzy *yin* i *yang* – dwiema przeciwstawnymi, lecz dopełniającymi się siłami, które przenikają Wszechświat. Na przykład posadzenie zbyt dużej liczby drzew w jednym miejscu sprawiało, że przestrzeń była mocno zacieniona, zatem przewagę miało *yin*, symbolizujące m.in. chłód, ciemność, wilgoć. Jednak obszar bez roślinności dawał wrażenie pustki, a w takiej sytuacji przeważało *yang*, kojarzone z ciepłem, jasnością, suchością. Proponowana przez *feng shui* relacja człowieka z naturą, zakładająca życie w całkowitej harmonii, doskonale wpisuje się we współczesne trendy w ekologii oraz pomaga ograniczać nadmierną eksploatację środowiska przyrodniczego. W Chinach znane są przypadki, gdy w oparciu o *feng shui* rezygnowano z budowy obiektów przemysłu wydobywczego albo linii kolejowych.

Do czarów lokalizacyjnych można bez wątplenia zaliczyć również radiestezję, inaczej: różdżkarstwo. Magia ta, podobnie jak *feng shui*, ma za zadanie wykrywać subtelne oddziaływanie energii w środowisku. W tym wypadku jednak zamiast dobrego *qi* szuka się



Ryc. 2. Mapa willi nad Jeziorem Zachodnim w Hangzhou (fragment), sporządzona w latach 1716-1727. Źródło: domena publiczna.

promieniowania elektromagnetycznego, generowanego przez ukryte pod powierzchnią ziemi obiekty geologiczne i hydrogeologiczne⁶. Stąd też praktyka ta bywa stosowana do poszukiwania złóż surowców naturalnych i podziemnych cieków wodnych. Niektórzy uważają, że ten rodzaj magii może również wykrywać źródła negatywnego oddziaływania środowiska na samopoczucie i zdrowie człowieka. W latach 70. i 80. XX w. istniało w Polsce wiele organizacji, które promowały wykorzystywanie radiestezji w budownictwie i ochronie środowiska. Mimo wielkiej popularności różdżkarstwa, brak jest jednoznacznych dowodów na jego skuteczność.

Jedną z najbardziej zaawansowanych gałęzi wróżbiarstwa jest *scrying*, czyli zdolność wypatrywania wizji w gładkich powierzchniach⁷. Ta okultystyczna praktyka mogła być przeprowadzana z wykorzystaniem różnych materiałów, takich jak woda, szkło lub kryształy. Ich lśniąca powierzchnia przypominała Księżyc, który miał pełnić rolę łącznika pomiędzy światem materialnym i nadprzyrodzonym. Wpatrywanie się w lustro, kryształ lub taflę wody pozwalało wróżbicie na uzyskanie dostępu do innego wymiaru. W obserwowanej powierzchni mógł on dojrzeć odbicie świata duchowego lub jakiegoś odległego poziomu swojej własnej



Ryc. 3. John William Waterhouse, *Kryształowa kula*, 1902. Źródło: domena publiczna.

świadomości. Wizje objawiały się zarówno jako wyraźne słowa i obrazy, jak i niejasne kształty lub symbole, które wymagały interpretacji. Przepowiednie te nie były odbierane podstawowymi zmysłami. Potrzebne były nadprzyrodzone zdolności, które nie każdy posiadał. Poprawna interpretacja wizji wymagała dużych umiejętności oraz doskonałej intuicji. Dobry wróżbita mógł dzięki nim uzyskać bardzo szczegółowe informacje na interesujący go temat. Za sprawą tych czarów możliwe było nawet dokładne lokalizowanie osób i miejsc.

CZARY LOKALIZACYJNE W POPKULTURZE

Jednym z najbardziej rozpoznawalnych przykładów magii lokalizacyjnej w dziełach kultury jest Mapa Huncwotów (ang. *The Marauder's Map*) z uniwersum Harrego Pottera, autorstwa J. K. Rowling. Ten zaczarowany kawałek pergaminu był niezwykle mapą Szkoły Magii i Czarodziejstwa w Hogwarcie. Jej wyjątkowość polegała na tym, że oprócz ukazywania standardowego planu budynku i jego okolic, umożliwiała posiadaczowi śledzenie ruchów każdej osoby obecnej w zamku⁸. Poszczególne postacie prezentowane były za pomocą kropek podpisanych ich imieniem i nazwiskiem. Mapa Huncwotów była dziełem zaawansowanych magicznych umiejętności czwórki przyjaciół: Remusa Lupina, Petera Pettigrew, Syriusza Blacka oraz Jamesa Pottera – ojca głównego bohatera powieści. Zmapowali oni cały znany im teren Hogwartu. Dzięki umiejętnościom przemiany w Animagi, czyli zwierzęce formy, a także za sprawą posiadanej przez Jamesa peleryny-niewidki, byli oni w stanie niepostrzeżenie poruszać się po zamku, co znacząco ułatwiło im skartowanie całego obszaru. Na mapę rzucono zaklęcie Homonculous, które pozwalało na śledzenie wszystkich obecnych na danym terenie osób. Nie można było jej oszukać peleryną-niewidką, przemianą w Animaga, ani Eliksirem Wielosokowym. Pomimo że pokazywała wiele tajnych przejść oraz zdradzała hasła wymagane do ich otwarcia, brakowało na niej Pokoju Życzeń oraz Komnaty Tajemnic. Pierwsze z pomieszczeń prawdopodobnie nie dawało się skartować, ponieważ pojawiała się i znikło w zależności od potrzeb mieszkańców zamku. Do drugiego zaś autorzy mapy nigdy nie dotarli.

Zaklęcia służące lokalizowaniu osób i miejsc pojawiają się również w grach. Przykładem może być prekursor fabularnych gier fantasy, czyli *Dungeons & Dragons*. Twórcami wydanego po raz pierwszy w 1974 roku zbioru zasad byli Gary Gygax i Dave Arneson⁹. Podczas rozgrywki postacie stworzone przez graczy biorą udział w kampanii prowadzonej przez mistrza gry. Opisuje on sytuacje i miejsca akcji, a uczestnicy decydują, jak zachowują się odgrywani przez nich bohaterowie. Tworzone w trakcie gry drużyny biorą udział w przygodach osadzonych w fantastycznym świecie, rozwijają swoje postacie, zdobywają skarby i wiedzę. Jedną z dostępnych umiejętności jest magia. Zasady gry zawierały obszerną listę zaklęć do wykorzystania w trakcie kampanii. Wśród nich pojawiał się czar o nazwie *Locate object*, który pozwalał na wykrycie

wskazanego przedmiotu, o ile ten znajdował się w zasięgu. Aby rzucić czar, należało wiedzieć, jak wygląda i czym jest poszukiwany obiekt. Zaklęcie ujawniało lokalizację przedmiotu, wskazując kierunek, w którym należało się poruszać; nie zdradzało natomiast odległości, jaką trzeba było pokonać, aby do niego dotrzeć. W późniejszych wydaniach gry pojawiły się dodatkowe zaklęcia lokalizacyjne¹⁰, takie jak *Locate creature* oraz *Locate Animals or Plants*, służące do odnajdywania ludzi, roślin, zwierząt oraz innych żywych stworzeń. Sposób działania tych czarów był podobny jak przy lokalizowaniu obiektów. Gracze zyskali również dostęp do zaklęcia *Scrying*, które umożliwiało szpiegowanie wskazanej osoby lub miejsca. W ten sposób można było poznać dokładną lokalizację poszukiwanej postaci.

Gry wideo często wykorzystują magię w kontekście map i eksploracji przestrzeni. Ciekawym przykładem jest wydana przez Nintendo w 2017 roku *The Legend of Zelda: Breath of the Wild*. Bohaterem tej gry jest Link, który podróżuje przez królestwo Hyrule, aby uratować księżniczkę Zeldę i powstrzymać Ganona przed zniszczeniem krainy¹¹. Gracz ma możliwość eksploracji otwartego świata w celu rozwiązywania łamigłówek i wykonywania pobocznych zadań. Ciekawy jest jednak sposób odkrywania nowych regionów na mapie. Na początku gry bohater zostaje wyposażony w swego rodzaju magiczny tablet. Jedną z jego funkcji jest wyświetlanie mapy Hyrule. W świecie gry rozmieszczono piętnaście wież. Aby odblokować dostęp do mapy topograficznej poszczególnych obszarów, Link musi wykonać



Ryc. 4. Beatrice Offor, *Wróżbitka (The Crystal Gazer)*, ok. 1900-1920. Źródło: domena publiczna.



Ryc. 5. Henry Tonks, *Wróżbitki (The Crystal Gazers)*, 1905-1906. Źródło: domena publiczna.

magiczny rytuał. Polega on na wspięciu się na szczyt wieży i uruchomieniu znajdującego się tam terminala. Wtedy do magicznego urządzenia przelane zostają szczegółowe informacje o topografii obszaru, odblokowując kolejne fragmenty mapy.

Wątki magii lokalizacyjnej pojawiają się również w serialach. Świetnym przykładem może być *Supernatural*, emitowany w Polsce pod tytułem *Nie z tego świata*. Produkowany od 2005 do 2020 roku i liczący 327 odcinków, był jednym z najdłużej nadawanych seriali¹². Opowiadał on historię dwóch braci, Sama i Deana Winchesterów, którzy walczyli z nadprzyrodzonymi stworzeniami ukrytymi w świecie ludzi. Bohaterowie serialu niejednokrotnie używali czarów mających za zadanie zlokalizować konkretne osoby lub inne istoty¹³. Jedno z zaklęć za pomocą wahadła wskazywało na mapie pozycję poszukiwanej postaci. Do jego przeprowadzenia konieczne było umieszczenie nad mapą specjalnej konstrukcji z podwieszonym obciążnikiem. Rzucający zaklęcie musiał znać imię lokalizowanej osoby oraz wypowiedzieć odpowiednią inkantację po łacinie. Czar wprowadzał w ruch wahadło, które zatrzymywało się nad właściwym fragmentem mapy. W serialu pojawiło się też inne zaklęcie lokalizacyjne wykorzystujące mapę. Po jego rzuceniu arkusz stawał w ogniu, a pozycję wykrywanej osoby wskazywało jedyne miejsce, które nie było trawione płomieniami. W niektórych odcinkach mieliśmy również do czynienia ze *screyngiem*. Zaklęcie to wymagało przedmiotu o gładkiej, połyskłej powierzchni, takiego jak lustro czy kryształowa kula. Po rzuceniu łacińskiej inkantacji: *Ostende mihi illum quem quaero*, czyli: *Pokaż mi tego, którego szukam*, przedmiot rozświeślał się i ukazywał dokładną lokalizację wybranej osoby.

CZARY LOKALIZACYJNE A WSPÓŁCZESNA TECHNOLOGIA

Dzisiejsza technologia map mobilnych pod wieloma względami przypomina czary lokalizacyjne. Jedną z takich funkcji jest geolokalizacja, czyli określanie i wyświetlanie na mapie pozycji użytkownika w czasie rzeczywistym¹⁴. Do tego celu wykorzystuje się między innymi sygnał GPS (ang. *Global Positioning System*). Często jest on uzupełniany przez informacje o połączeniu urządzenia z siecią telekomunikacyjną lub Wi-Fi. Pozwala to na wskazanie pozycji użytkownika z dokładnością do kilku metrów. Możemy w ten sposób z łatwością odszukać swoją lokalizację na mapie. Jest ona zazwyczaj wyróżniona specjalnym znacznikiem. Za pomocą odpowiedniego przycisku można w wielu aplikacjach wycentrować widok mapy w taki sposób, aby symbol ten zawsze znajdował się na środku ekranu. Znajomość pozycji użytkownika umożliwia również szybkie wyznaczenie trasy do poszukiwanego obiektu. Wystarczy wybrać punkt, a aplikacja sama wskaże nam do niego najlepszą trasę z miejsca, w którym się obecnie znajdujemy.

Mapy mobilne pozwalają na szybkie odnajdywanie interesujących nas lokacji. Wiele z nich oznaczonych jest za pomocą symboli¹⁵. Reprezentują one obiekty takie jak restauracje,

sklepy, hotele oraz inne punkty, związane na przykład z kulturą i sportem. Aby odnaleźć poszukiwane miejsce, można wyszukać je po nazwie lub odfiltrować obiekty według kategorii. Zanim odwiedzimy osobiście daną lokację, możemy już w aplikacji poznać ją dokładniej niż tylko poprzez współrzędne na mapie. Widok satelitarny pozwala nam na analizę okolicy za pomocą zdjęć lotniczych o wysokiej rozdzielczości. Niektóre aplikacje oferują też bardziej zaawansowane wizualizacje w 3D. Pomaga to zapoznać się z cechami topografii interesującego nas miejsca. Bardzo przydatne mogą się również okazać zdjęcia panoramiczne, takie jak te dostępne za pomocą Google Street View. Funkcja ta oferuje wizualizację okolicy z perspektywy przechodnia¹⁶. Zdjęcia są połączone wzdłuż ulic i ścieżek, co umożliwia płynne przełączanie się pomiędzy sąsiednimi widokami. Daje to użytkownikowi immersyjne doświadczenie, dzięki któremu może on wirtualnie eksplorować wybrane miejsca.

Aplikacje mapowe na urządzenia mobilne nie służą wyłącznie do przeglądania danych, ale również do dzielenia się nimi z innymi użytkownikami. Taki przekaz jest określany jako dobrowolna informacja geograficzna (ang. *Volunteered Geographic Information*). Dotyczy to wszystkich danych powiązanych z naszą przestrzenną lokalizacją, którymi dzielimy się z innymi użytkownikami Internetu¹⁷. Są to na przykład geotagowane zdjęcia i filmy, które wrzucamy na media społecznościowe, a także recenzje odwiedzonych miejsc w Google Maps lub innym serwisie mapowym. Może to być również wprowadzenie zmian w tworzonym przez użytkowników Open Street Map. Niektóre aplikacje, zwłaszcza te przeznaczone do nawigacji samochodowej, oferują możliwość zgłaszania napotkanych zagrożeń. Użytkownik może na przykład ostrzec kierowców o wypadkach, robotach drogowych lub innych utrudnieniach w ruchu. Anonimowe dane o lokalizacji są przekazywane przez urządzenia w sposób automatyczny. Aplikacje stale monitorują sygnał GPS użytkowników. System wykrywa korki i inne spowolnienia na podstawie kierunku i prędkości poruszania się urządzeń, a następnie w czasie rzeczywistym ostrzega o nich pozostałych uczestników ruchu. Funkcje te pomagają w wyznaczeniu najszybszej i najwygodniejszej trasy podczas nawigowania do wybranego celu. W wielu aplikacjach możemy też bezpośrednio udostępnić swoją lokalizację rodzinie i znajomym. Ułatwia to wzajemne odnajdywanie się i może zwiększyć poczucie bezpieczeństwa użytkowników. Warto jednak zachować ostrożność i dzielić się takimi informacjami tylko z osobami, którym ufamy.

Współczesna technologia, do której mamy dostęp dzięki mapom mobilnym, jest dla nas czymś oczywistym. Nie traktujemy jej jako magii, choć jej funkcje często przypominają czary lokalizacyjne, znane zarówno z historycznych jak i popkulturowych praktyk magicznych. To, co kiedyś było trudną i tajemniczą sztuką praktykowaną przez nielicznych – dziś jest dla każdego na wyciągnięcie ręki. Chociaż gdyby spojrzeć na ekran smartfona jak

na niezwykle, świecące lustro, to czy nie jesteśmy w pewien sposób podobni do czarowników odczytujących wiedzę o przestrzeni geograficznej z magicznych zwierciadeł i kryształów?

PRZYPISY

- 1 Liwiusz T. *Dzieje Rzymu od założenia miasta. Księgi I–V*, tłum. Andrzej Kościółek, oprac. Mieczysław Brożek, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968, s. 11-14.
- 2 D. Heyden. *The Eagle, the Cactus, the Rock: The Roots of Mexico-Tenochtitlan's Foundation Myth and Symbol*, Oxford 1989, s. 10.
- 3 M. Melvin-Koushki. *Geomancy in the Islamic World*, w: *Prognostication in the Medieval World. A Handbook*, Vol. 2, Berlin – Boston 2020, s. 788-793.
- 4 B. X. Chen, Y. Nakama. *A summary of research history on Chinese Feng-shui and application of Feng-shui principles to environmental issues*, „Kyusyu Journal of Forest Research”, 2004, Vol. 57, No. 3, s. 297-301.
- 5 M. Melvin-Koushki. *Geomancy in the Islamic World*, w: *Prognostication in the Medieval World. A Handbook*, Vol. 2, Berlin – Boston 2020, s. 788-793.
- 6 W. C. Kowalski, *Różdżkarstwo i radiestezja: badać czy nie badać – oto jest pytanie*, „Przegląd Geologiczny”, 1996, Vol. 44, No. 1, s. 39-42.
- 7 A. Voss, *Scrying*, w: *The occult world*, red. Ch. Partridge, Abingdon 2014, s. 580-591.
- 8 J. K. Rowling. *The Marauder's Map*, www.harrypotter.com/writing-by-jk-rowling/the-marauders-map [dostęp 29.11.2025].
- 9 G. Gygax, D. Arneson, *Dungeons & Dragons* Vol. 19, wydawca: Tactical Studies Rules, Lake Geneva 1974.
- 10 *Dungeons & Dragons (D&D). Player's Handbook*, wydawca: Wizards of the Coast, Renton 2014.
- 11 *The Legend of Zelda, Breath of the Wild: The Complete Official Guide*, London 2017.
- 12 P. Nosachev, *Theology of Supernatural*, „Religions”, 2020, Vol. 11, No. 12, s. 650.
- 13 www.supernatural.fandom.com/wiki/Tracking_spell [dostęp: 30.11.2025].
- 14 G. M. Djuknic, R. E. Richton. *Geolocation and assisted GPS*, „Computer”, 2002, Vol. 34, No. 2, s. 123-125.
- 15 C. H. Chang, H. M. Chuang, C. Y. Huang, Y. S. Su & S. Y. Li, *Enhancing POI search on maps via online address extraction and associated information segmentation*, „Applied Intelligence”, 2016, Vol. 44, No. 3, s. 539-556.
- 16 D. Anguelov, C. Dulong, D. Filip, Ch. Frueh, S. Lafon, R. Lyon, A. Ogale, L. Vincent, J. Weaver, *Google street view: Capturing the world at street level*, „Computer”, 2010, Vol. 43, No. 6, s. 32-38.
- 17 M. F. Goodchild, *Citizens as sensors: the world of volunteered geography*, „GeoJournal”, 2007, Vol. 69, No. 4, s. 211-221.



NOTY O AUTORKACH I AUTORACH

Biniaś-Szkopek Magdalena, historyczka, archiwistka, bibliotekarka, prof. UAM, pracująca na Wydziale Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, dyrektorka Biblioteki Kórnickiej Polskiej Akademii Nauk. Interesuje się przede wszystkim historią późnego średniowiecza, dziejami kancelarii, rodzinami Działyńskich i Zamoyskich w XIX i XX wieku oraz problemami współczesnej archiwistyki i bibliotekarstwa. Najważniejsze prace: *Bolesław Kędzierzawy – książę Mazowsza i princeps* (2009); *Małżonkowie przed sądem biskupiego oficjała poznańskiego w pierwszej ćwierci XV wieku* (2019); *Marriage in Medieval Poland: A Study of Evidence from the Poznań Consistory Court, 1404-1428* (2024). Współautorka edycji *Wspomnień* Jadwigi z Działyńskich Zamoyskiej (1831-1923) i jej córki Marii (1861-1937). Redaktorka i współredaktorka monografii zbiorowych, autorka tekstów naukowych i popularnonaukowych.

Frankiewicz Mateusz archeolog, doktor, pracownik Wydziału Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Absolwent Instytutu Prahistorii Freie Universität w Berlinie. Zajmuje się tematyką wytwórczości ceramicznej w okresach przedrzymskim i rzymskim oraz aplikacją analiz statystycznych. W badaniach eksperymentalnych skupia się na zagadnieniu wytwórczości paciorków szklanych we wczesnośredniowiecznej Skandynawii. W swojej pracy wykorzystuje analizy traseologiczne i archeometryczne. Stypendysta Einstein Center Chronoi (Berlin) oraz Exzellenzclusters Topoi Scholarship (Berlin). Autor tekstów naukowych i popularnonaukowych, w tym współredaktor publikacji z serii *Powtórka z historii rozrywki* (wspólnie z Maciejem Michalskim i Jakubem Wojtczakiem). Współpomysłodawca, współtwórca i koordynator Fantastycznego UAM.

Grajek Magdalena, fizyk medyczny, doktor na Wydziale Fizyki i Astronomii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pełni funkcję jednego z koordynatorów Fantastycznego UAM, pełnomocnika dziekana ds. koordynacji studenckich kół naukowych oraz pełnomocnika dziekana ds. popularyzacji nauki. Jest także wiceprezesem Wielkopolskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Fizyki Medycznej oraz opiekunem naukowym Studenckiego Koła Naukowego Fizyków „Fusion”. Dwukrotnie otrzymała nagrodę *Praeceptor Laureatus*, przyznaną przez studentów wyróżniającym się dydaktykom. Jej zainteresowania naukowe obejmują elektrofizjologię, ultrasonografię, biometrię oka oraz zmiany w obrębie mięśni okoruchowych, związane z pracą w blizy wzrokowej. Posiada dwa patenty na elektrody do EMG. Współtworzy projekty edukacyjne popularyzujące fizykę i fizykę jądrową wśród młodzieży oraz organizuje liczne wydarzenia promujące naukę.

Hajdrych Łukasz, historyk, filolog klasyczny i tłumacz literacki. Interesuje się zagadnieniami nowożytnego europejskiego oraz współczesnego afrykańskiego polowania na czarownice, religijnością i mentalnością wczesnonowożytną, a także historią kobiet i historią relacji władzy. Stypendysta American Academy of Religion, Narodowego Centrum Nauki oraz Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Autor ponad stu opracowań polskich pamiętników i dzienników kobiecych (na potrzeby bazy on-line Archiwum Kobiet). Tłumacz książki *Między diabłem a hostią. Czary i czarownice w wyobrażeniach mieszkańców i mieszanek Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku* (Warszawa 2023).

Jakuboszczak Agnieszka, historyczka, prof. UAM na Wydziale Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Specjalizuje się w historii kobiet oraz obyczajów i życia codziennego (zwłaszcza w XVIII wieku). Zajmuje się również historią stosunków polsko-francuskich w epoce nowożytnej. Najważniejsze prace: *Sarmacka dama. Barbara Sanguszkowa (1718-1791) i jej salon towarzyski*, Poznań 2008; *Rodzina i rodzinność szlachcianek wielkopolskich w XVIII wieku. Perspektywa kobieca*, Poznań 2016. Współredaktorka monografii zbiorowych, autorka tekstów naukowych i popularnonaukowych.

Kaniewska Bogumiła, polska literaturoznawczyni, polonistka, tłumaczka, profesor nauk humanistycznych. Specjalizuje się w historii literatury, literaturze współczesnej i teorii literatury. W latach 2005-2012 była zastępcą dyrektora ds. nauki Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, natomiast w latach 2012-2016 – dziekanem Wydziału Filologii Polskiej i Klasycznej UAM. W latach 2016-2020 pełniła funkcję prorektor ds. studenckich UAM, a od 1 września 2020 roku jest rektorem tegoż uniwersytetu. W latach 2020-2024 pełniła funkcję przewodniczącej Konferencji Rektorów Uniwersytetów Polskich, a w roku 2024 została wybrana na przewodniczącą Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich. Jest autorką lub współautorką blisko 100 prac naukowych – książek i artykułów. W swojej pracy naukowej zajmuje się głównie literaturą XX wieku, uprawia krytykę literacką. Jest również tłumaczką prozy anglojęzycznej, ze szczególnym uwzględnieniem prozy dziecięcej, która stanowi jej wielką pasję. W 1995 roku uzyskała stopień doktora, w 2001 – stopień doktora habilitowanego, a w 2015 – tytuł profesora nauk humanistycznych.

Karaśkiewicz Małgorzata, w fandomie znana szerzej jako Nito. Mediewistka z wykształcenia, tolkienista z powołania, rekonstruktor z pasji. Z Poznaniem związana od liceum. Autorka książki pt. *Symbolika i rola miecza w średniowiecznej literaturze zachodniej i jego interpretacja na podstawie wybranych przykładów z XIX i XX wieku*; popularyzatorka Tolkiena wśród młodzieży szkolnej. Miłośniczka kotów.

Kasińska Wiktoria, historyczka, absolwentka Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pracowniczka oddziału popularyzacji zasobu archiwalnego Archiwum Państwowego w Poznaniu,

konsultantka archiwalna ds. archiwów rodzinnych. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się w obszarze archiwistyki społecznej, archiwistyki cyfrowej i historii XX wieku.

Kochanowicz Rafał, dr hab. prof. UAM w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, prowadzi zajęcia i wykłady na poznańskim groznawstwie. Autor książek: *Fantastyka – klucz do wyobraźni* (2001), *Fabularyzowane gry komputerowe w przestrzeni humanistycznej. Analizy, interpretacje i wnioski z pogranicza poetyki, aksjologii, dydaktyki literatury* (2012). Współredaktor tomów *Fantastyka w obliczu przemian* (2012), *Fantastyka. Pajdologia. Dydaktyka* (2018). Publikował m.in. na łamach „Literatury i Kultury Popularnej”, „Forum Poetyki” oraz „Images. The International Journal of European Film, Performing Arts and Audiovisual Communication”. Interesuje się szeroko pojętą fantastyką, gramami komputerowymi i kulturą popularną.

Krzyżanowska Marta, archeolożka, doktor na Wydziale Archeologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jej zainteresowania badawcze skupiają się przede wszystkim na szklarstwie starożytnym (w szczególności rzymskim), archeologii eksperymentalnej, archeometrii oraz archeologii okresu wpływów rzymskich. Swoją pasję do archeologii i szkła starożytnego popularyzuje nie tylko publikując teksty naukowe i popularnonaukowe, ale również organizując warsztaty oraz współpracując z muzeami, zarówno w Polsce, jak i za granicą.

Lubierska Joanna, doktorantka w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Właścicielka firmy genealogicznej „ORIGO”. W pracy naukowej zajmuje się genealogią, demografią historyczną, historią przedwojennego Poznania i Wielkopolski, architekturą ziemiańską i sakralną, szlachtą wielkopolską, osadnictwem ewangelickim w zaborze pruskim i jego pozostałościami, ceremoniałem pogrzebowym w czasach nowożytnych oraz procesami o czary. Współzałożycielka Wielkopolskiego Towarzystwa Genealogicznego „Gniazdo” oraz stowarzyszenia „Polscy Profesjonalni Genealodzy”, członkini Kaliskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, a także społeczna opiekunka zabytków. Autorka monografii oraz tekstów naukowych i popularnonaukowych.

Manyś Bernadetta, historyczka, prof. UAM na Wydziale Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, pedagog specjalny w zakresie terapii pedagogicznej, zaangażowana we wspieranie studentów z niepełnosprawnościami i trudnościami na WH UAM. Jej zainteresowania naukowe obejmują życie codzienne Wielkiego Księstwa Litewskiego, ze szczególnym uwzględnieniem Wilna i jego mieszkańców, obyczajowość w XVI-XVIII wieku oraz historię kobiet w dobie nowożytnej. Najważniejsze prace: *Uroczystości rodzinne w Wilnie za panowania Augusta III (1733-1763)*, Poznań 2012; *Wileńskie aniwersarze królewskich imienin Augusta III w świetle prasy informacyjnej z epoki*,

opracowanie i edycja źródłowa, Poznań 2016; *Dwa XVIII-wieczne diariusze wileńskiego kościoła pw. św. św. Janów*, cz. 1-2, Poznań 2018.

Michalski Maciej, historyk, prof. UAM na Wydziale Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się szeroko rozumianymi kwestiami mediewalizmu w kulturze polskiej, ze szczególnym uwzględnieniem budowania tożsamości wspólnotowej w wiekach XIX i XX. Interesuje się także dziejami uniwersytetu w Poznaniu oraz historią Poznania i Wielkopolski. Najważniejsze prace: *Dawni Słowianie w tradycji polskiej pierwszej połowy XIX wieku. W poszukiwaniu tożsamości wspólnotowej* (2013), *Miejsce Uniwersytetu. Infrastruktura uniwersytecka w przestrzeni miejskiej Poznania i okolic (1919-2019)* (2019), *Wyparte historie. Antysemityzm na Uniwersytecie Poznańskim w latach 1919-1939* (red. wspólnie z Krzysztofem Podemskim, 2022), współredaktor publikacji z serii *Powtórka z historii rozrywki* (wspólnie z Mateuszem Frankiewiczem i Jakubem Wojtczakiem). Redaktor lub współredaktor monografii zbiorowych, autor tekstów naukowych i popularnonaukowych.

Miklas Sławomir, z wykształcenia dziennikarz, z zawodu księgarz. Pasjonat historii wczesnośrednio-wiecznej, sag skandynawskich i twórczości Tolkiena. Członek Poznańskiego Towarzystwa Miłośników Tolkiena „Drużyna Pyrlandii”. W fandomie tolkienowskim znany jako Bombadil. Specjalizuje się w wynajdywaniu motywów skandynawskich w dziełach oksfordzkiego Profesora. Autor bloga na Facebooku pn. *Sagi dalekiej Północy*.

Napierała Anita, historyczka, prof. UAM, zatrudniona na Wydziale Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, w Zakładzie Historii Kultury. Zajmuje się historią kultury XIX i XX wieku, społeczną historią higieny i medycyny, historią życia prywatnego. Autorka m.in. książki: *Higiena prywatna. Koncepcje i porady w polskich publikacjach popularnych i popularnonaukowych w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku* (Poznań 2018).

Nowak Małgorzata, doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie literaturoznawstwo, związana z UAM. Jej badania koncentrują się wokół literatury romantyzmu i schyłku oświecenia, ze szczególnym naciskiem na zagadnienia związane z ciemną stroną bytu: problemem zła, ewolucją sposobów przedstawiania postaci diabła, gotyzmem, wampiryzmem i innymi niesamowitościami. Interesuje się także problematyką przekładu literackiego i edytorstwem. Stypendystka Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, laureatka Joanna DeMone Award (University of Toronto) oraz grantu Preludium Narodowego Centrum Nauki.

Piłaszewicz Małgorzata, artysta plastyk, od blisko 19 lat związana z Pałacem Młodzieży w Koszalinie, gdzie pracuje jako dydaktyk i wspiera rozwój młodych talentów artystycznych. Na co dzień prowadzi

pracownię witrażu, rysunku oraz malarstwa, inspirując młodych adeptów sztuki do odkrywania piękna i świadomego wyrażania siebie poprzez działania plastyczne. Jest również członkiem Rady Kultury przy Prezydencie Miasta Koszalina, angażując się w działania na rzecz rozwoju lokalnej sztuki i edukacji artystycznej. Od 16 lat zajmuje się rekonstrukcją historyczną okresu wczesnego średniowiecza. Szczególne miejsce wśród jej pasji zajmują rośliny oraz ich dawne zastosowanie w codziennym życiu, medycynie naturalnej, gospodarstwie domowym i farbiarstwie. Fascynacja dawną wiedzą zielarską stała się fundamentem licznych działań edukacyjnych i warsztatowych. Prowadzi warsztaty oraz spacerzy zielarskie, podczas których przybliża uczestnikom świat dzikich roślin i pokazuje, jak świadomie korzystać z darów natury.

Rebelski Bartosz, z wykształcenia i z zawodu historyk-archiwista. Miłośnik wieków średnich i okresu PRL. Członek Poznańskiego Towarzystwa Miłośników Tolkienu „Drużyna Pyrandii”. W fandomie tolkienowskim znany – z racji gościnności i zamiłowania do dobrej kuchni – jako Barliman.

Rymarkiewicz Wojciech, pochodzący z Kujaw kartograf i geodeta, doktorant w Zakładzie Kartografii i Geomatyki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pasjonat fantastyki, historii oraz szeroko pojętej kultury ludowej, w tym zwyczajów i podań. Jego główne zainteresowania naukowe koncentrują się wokół map mobilnych oraz analizy nawigacji w środowiskach wirtualnych, takich jak gry wideo. Zajmuje się również wykorzystaniem kartografii w kontekście historycznym i społecznym, ze szczególnym uwzględnieniem archiwalnych map, regionów etnograficznych oraz dawnych układów przestrzennych. Interesuje go także rola mapy w budowaniu światów fantastycznych znanych z książek, gier, filmów i innych tekstów kultury.

Śałasieńska Zofia, kuratorka, animatorka kultury. Absolwentka Kuratorstwa i Teorii Sztuki na Uniwersytecie Artystycznym w Poznaniu. Uczestniczka i organizatorka działań kulturalnych, autorka koncepcji wystawienniczych. Współpracowała między innymi z Archiwum Państwowym w Poznaniu, Fundacją Rodriguez oraz Związkiem Polskich Artystów Fotografików – Okręgiem Wielkopolskim. W swoich działaniach badawczo-kuratorskich przygląda się relacjom między sztuką, pamięcią i materialnością, często skupiając się na kobiecych perspektywach i doświadczeniach.

Sołtysiak Alicja, doktorantka w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół źródłoznawstwa historycznego, piśmiennictwa cysterskiego oraz dziejów i kultury Słowian. Laureatka konkursu im. Kazimierza Tymienieckiego na najlepszą pracę licencjacką w roku akademickim 2022/2023 oraz najlepszą pracę magisterską w roku akademickim 2024/2025. Autorka tekstów naukowych i popularnonaukowych.

Tatarkiewicz Anna, historyczka, prof. UAM na Wydziale Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jej zainteresowania naukowe obejmują życie codzienne oraz macierzyństwo i dzieciństwo w starożytnym Rzymie. Zajmuje się również antyczną Ostią. Najważniejsze prace: *Życie religijne w Ostii antycznej* (2009); *Mater in statu nascendi. Społeczne i medyczne aspekty zdrowia reprodukcyjnego kobiet w starożytnym Rzymie* (2018); *The „cursus laborum” of Roman Women. Social and Medical Aspects of the transition from Puberty to Motherhood* (2023). Redaktorka lub współredaktorka monografii zbiorowych, autorka tekstów naukowych i popularnonaukowych.

Tokarek Jakub Jerzy, astronom, doktorant i pracownik Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, związany z Instytutem Obserwatorium Astronomiczne Wydziału Fizyki i Astronomii. Zajmuje się astrofizyką gwiazdową, w szczególności badaniem układów podwójnych oraz wielokrotnych gwiazd. Popularyzuje astronomię poprzez wykłady, media i wydarzenia naukowe, pracując m.in. przy projektach edukacyjnych i audycjach popularnonaukowych.

Tomczyk-Kozioł Karolina, historyczka i bibliotekarka. Kierowniczka Oddziału Zbiorów Specjalnych Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu, opiekunka tamtejszej kolekcji masońskiej. Interesuje się historią wolnomularstwa i dziejami księgozbiorów łóżowych oraz działalnością kobiet w Poznaniu na przełomie XIX i XX wieku. Autorka tekstów naukowych i popularnonaukowych.

Ucherek Dorota, doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, adiunkt w Zakładzie Edytorstwa Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Autorka monografii *Najdawniejsi czarotwórcy. Mityczne, baśniowe i legendarne źródła obrazów postaci władających magią w literaturze fantasy* (2024), a także artykułów i recenzji naukowych publikowanych w „Sztuce Edycji”, „Academic Journal of Modern Philology”, „Literaturze Ludowej”, „Literaturze i Kulturze Popularnej”, „Pracach Literackich” oraz w tomach pokonferencyjnych. Jej zainteresowania naukowe oscylują z jednej strony wokół literatury fantasy, w tym kulturowych i literackich wyobrażeń czarownicy, czarodzieja i innych typów postaci władających magią, z drugiej zaś – wokół edytorskich relacji między słowem a obrazem. Kierowniczka Pracowni Tekstografii.

Wendzonka Jacek, biolog, entomolog, doktor, zatrudniony w Zbiorach Przyrodniczych Wydziału Biologii UAM. W centrum jego zainteresowań naukowych są żądłowki, ze szczególnym naciskiem na dzikie pszczołowate. Edukator przyrodniczy, uczący m.in. o niezwykle ważnej roli owadów zapylających. Autor tekstów naukowych i popularnonaukowych. Wychowany na najlepszej literaturze fantastycznej. Fotografik, grafik, miłośnik dawnych zawodów, także fajkarstwa.

Wesołowska Julia, doktorka nauk humanistycznych, współpracowniczka naukowa Zakładu Historii Społecznej XIX i XX wieku Instytutu Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN. Kierowniczka oddziału popularyzacji zasobu archiwalnego w Archiwum Państwowym w Poznaniu. W swoich badaniach naukowych zajmuje się problematyką społeczną przełomu XIX i XX wieku, szczególnie pracą i edukacją kobiet na ziemiach polskich. Współautorka dwutomowej publikacji *Odbudowa miasta Poznania. Wybór źródeł* i autorskiej monografii *Zakładniczki. Zgoda i opór wobec wzorców i norm Szkoły Domowej Pracy Kobiet Jadwigi Zamoyskiej (1882–1914)*.

Wojtczak Jakub, historyk, doktor, pracownik Wydziału Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się genealogią, dziejami Wielkopolski, historią i kulturą Czech. Wśród jego zainteresowań znajdują się również: polityka dynastyczna środkowoeuropejskich rodzin panujących, biografistyka oraz popularyzacja nauki. Sekretarz redakcji czasopisma naukowego „Historia Slavorum Occidentis”. Autor tekstów naukowych i popularnonaukowych, w tym współredaktor publikacji z serii *Powtórka z historii rozrywki* (wspólnie z Maciejem Michalskim i Mateuszem Frankiewiczem). Współpomysłodawca, współtwórca i koordynator Fantastycznego UAM.



INDEKS OSÓB

Kursywą zaznaczono postacie mityczne, legendarne, biblijne oraz te występujące w literaturze i filmach. W indeksie pominięto autorów publikacji wymienionych w przypisach.

Wykaz skrótów użytych w indeksie:

bibl. – postać biblijna

czar. – osoby powiązane z procesami o czary

legend. – postać legendarna

lit. – postać literacka

kr. – król

kra – królowa

kron. – Kronikarz

ks. – księżna / księżę

mit. – postać mitologiczna

św. – święta / święty

Abdullah, syn Sulejmana Wspaniałego 143

Adam, bibl. 85, 183

Afanasjew Aleksander 291

Agnieszka z Poitou, żona Henryka III 124, 125

Aldingar, sir, legend. 127

Aleksander Wielki 328

Alfan z Salerno 122

Alicja z Krainy Czarów, lit. 277, 279, 280, 282, 283

Alighieri Dante 330

Anahita, mit. 288

Anderson James 199, 210

Angilbert, poeta 117

Anna Boleyn, kra Anglii 136

Anna Neville, kra Anglii 140

Aragorn, lit. 260, 273

Archimedes 329

Arkusiński Michał 18

Armstrong Edward A. 25

Arneson Dave 340

Arnold, arcybiskup Rawenny 118

Artemida, mit. 183, 192

Arystarch z Samos 329

Arystoteles 330

Atena, mit. 62, 186

Atkinson David 127

Atlas, mit. 328

Atra, wiedźma, lit. 286

Aule, lit. 259

Azazell, lit. 189

Bajazyd, syn Sulejmana Wspaniałego 143

Baldwin Pobożny, hrabia Flandrii 126

Balrog, lit. 261

Barahir, lit. 258

Baranowski Bohdan 175, 294, 295

Barbara z Radomia, czar. 194

Bartkiewicz Karol 19

Baschwitz Kurt 192

Bassano da Zara Luigi 144

Bauer Dieter 239

Beatrycze, córka Henryka III 124

Behringer Wolfgang 239

Bell Catherine 13

Beltz George 125-127

Beren, lit. 256-258

Bergson Henri 215

Bernigeroth Johann Martin 16, 197, 198, 200, 203, 204, 209

Bernigeroth Martin 200

Bertha, córka Karola Wielkiego 117

Berthiaud Emmanuelle 100

Berthold z Reichenau, kron. 125

Bielawski Karol 19

Bielecka Wiktoria 19

Bielienkov Daira 249-251

Biet Christian 147

Bilbo Baggins, lit. 17, 272

Binczarowska Aleksandra 19

Biniaś-Szkopek Magdalena 15, 81

Bischoff Bernhard 121, 122

Biskupczanka, córka Biskupki, czar. 158

Blamont Colin de 107

Błażejczyk-Majka Lucyna 18

Błażejowski Artur 22

Boccacio Giovanni 180

Bocheński Andrzej, czar. 159

Bodaszewski, inżynier 221

Boecjusz, filozof 122

Bona Sabaudzka, siostra królowej Francji Karoliny 139

Bonifacy, św. 119

Borck Sydonia von 175

Boruń Krzysztof 304, 306

Borzemski, dr 225

Boulogne Guillaume Duchenne de 214

Brach, czar. 165

Bracha Krzysztof 84

Brahe Tycho 331

Brandes Jerzy 218

Braor Nikola 19

Breyer Stanisław 231, 232

Browne Thomas 233

Buchowski Michał 13

Bugaj Roman 192

- Bulst Walther 124
 Bulhakow Michaił 188, 190
 Burton Tim 281
 Busbecq Ogier de 144
 Bylina Stanisław 84
 Bzdawska Kaja 19
 Camerarius Joachim 180
 Careil Foucher de, hrabina 224
Carharoth, lit. 257
 Carré Michael 187
 Carrier Jules 187
 Carroll Lewis 11, 17, 277, 279-282
 Cavazza Franco 123
 Cegielski Tadeusz 198
 Cendrowska Natalia 19
 Censlw Jan, czar. 165
 Červenák Juraj 300
 Ceynowa Krystyna – zob. Halmann Krystyna
 Chelmoński Józef 155
Chors, mit. 289, 299
 Christophersen Paul 127
 Cihangir, syn Sulejmana Wspaniałego 143
 Clarke Arthur C. 304, 306
Conan z Cymerii, lit. 255
 Cybulski Paweł 19
Cywillis, mit. 63
 Czarnecka Katarzyna 63
 Czartoryscy, rodzina 169
 Czyżewski Norbert 19
 Dali Salvador 281
 Damascjusz, filozof 72
 Damec Justyna 19
Darth Marr, lit. 310
 Daunger John 140
 Dawgiało Feliks 19
 Delaroche Paul 142
 Dickerman Edmund H. 147
 Długasiewicz Magdalena 19
 Długosz Jan, kron. 135
 Dobosz Józef 11
 Dodgson Charles Lutwidge – zob. Carroll Lewis
 Dohmen Linda 125
Dola, mit. 287
 Dorota, żona cieśli Jakuba, czar. 157
 Douglas William Fettes 168
 Duby Georges 252
 Dudkowska Amelia 19
 Dudo z Saint-Quentin 122
 Dula Bartosz 19
 Dümmler Ernst 121
Durin, lit. 261
 Dürkheim Émile 13, 14
 Ealdred, arcybiskup Yorku 123
Echo, mit. 319
 Edison Thomas 232
 Edward IV, kr. Anglii 138-142
 Edward V, kr. Anglii 140-142, 150
Egeusz, mit. 263
Eginhard (Einhard), legend. 117
Eileithyia, mit. 62
 Elephantis, akuszerka 76
 Eliade Mircea 14
Elrond, lit. 260, 261, 320
 Elżbieta I Tudor, kra Anglii 143
 Elżbieta Woodville, kra Anglii 16, 138-143
 Elżbieta York, kra Anglii 140, 141
Emma (Imma), legend. 117
 Emma z Normandii, kra Anglii 124, 125
Eneasz, mit. 117
 Enwezor Okwui 242
Eru Iluvatar, lit. 257
 Eudoksos z Knidos 328
Ewa, bibl. 85, 184
 Falimirz Stefan 106
 Falkenberg Jan 134, 135
 Faraday Michael 213
 Faust Johann Georg 16, 180-183, 185-187, 190, 192, 194
Finrod Felagund, lit. 256, 257, 262
 Fontana Giovanni Battista 336
Fortuna, mit. 116
 Foster Hal 242
 Franciszek Herkules, ks. francuski 145
 Frankiewicz Mateusz 10, 11, 15, 19, 21, 59, 61, 96
 Frazer James 12, 14, 292
 Frenzel Elisabeth 117
 Freyd Aleksander 235
Frigg, mit. 43
Frodo Baggins, lit. 256, 258
 Gabanon Leonard 200
 Gajusz Juliusz Solinus 73, 75
Galadriela, lit. 256, 258, 259
 Galileusz 331, 332
 Gall (Gawel), św. 118, 119
Gallen-Kallela Akseli 262
 Galvani Luigi 213
Gambara, lit. 62, 63
Gandlaf, lit. 17, 255, 256, 260, 261, 269, 272, 320
Ganna, mit. 62, 63
 Gardasz Władysław 11, 18
 Gargiliusz Marcjalis 71
Ged, lit. 319
 Geertz Clifford 13
 Gennep Arnold von 13
 Gerard z Cremony 330
 Gieryk Podebranski Adam 170-173
 Gilbert Walter 233
 Godenhjelm Berndt 262
 Goethe Johann Wolfgang von 16, 180, 181, 183, 185, 187, 188, 190, 192
 Golińska Nadia 19
 Gounod Charles 187
 Górską Katarzyna 19
 Grabianka Tadeusz, starosta litewski 166, 169, 170, 173
 Grajek Magdalena 17, 19, 317
 Grandier Urbain 159
 Gregory Philippa 143
 Grobelny Mikołaj 12
 Grunwald Marta 18
 Gruszczyńska, matka aptekarza 225
Gryfon, lit. 282
 Gundeberga, kra Longobardów 127
 Gundermann Kazimierz, czar. 163
 Gunhilda, córka Karola Wielkiego 125, 126
 Gunhilda, siostra Harolda II 125
 Gunhilda, żona Henryka III 124-127
 Gustyński Maciej, czar. 159
 Gwizjusz (Guise), rodzina 145, 147
 Gygas Gary 340
 Haarto Martti 260
 Habsburgowie, dynastia 331
 Hajdrych Łukasz 16, 179
 Halmann Krystyna 243
 Handke Ryszard 304, 306
 Hardekanut, kr. Anglii i Danii 124, 126
 Harold II, kr. Anglii 125
 Harold Zajączka Stopa, kr. Anglii 126
 Harrow Alix E. 252
Harry Potter, lit. 255, 281, 340
 Haugwitz Heinrich von 240
 Haur Kazimierz 110
Hekate, mit. 183
 Helinand z Froidmont 117
 Helwing Georg Andreas 164
 Henryk Burbon, kr. Nawarry i Francji 145, 147, 148

- Henryk de Guise 147
 Henryk II Święty, cesarz 118, 120, 125
 Henryk III Salicki, cesarz 16, 116-128
 Henryk III Walezy, kr. Polski i Francji 145, 147, 148
 Henryk IV Lancaster, kr. Anglii 136, 138
 Henryk IV Salicki, cesarz 118-120
 Henryk V Lancaster, kr. Anglii 136-138, 149
 Henryk V Salicki, cesarz 118
 Henryk VI Lancaster, kr. Anglii 136, 139
 Henryk VII Tudor, kr. Anglii 140, 141
 Henryk VIII Tudor, kr. Anglii 136, 142
 Henryk, biskup Augsburga 125
 Herman z Reichenau 127
Hermes Trismegistos, *mit.* 79
 Hickel Anton 144
 Himmler Heinrich 238, 241
 Hipparchos 329, 330
 Hippokrates 72
Hiram Abiff, *legend.* 205-207, 210
 Hoderna Patrycja 19
Holda, *mit.* 62
Horpyna, *lit.* 259
 Howard Robert E. 265
Huan, *lit.* 257
 Humphrey, 1. ks. Gloucester 149
Humpty Dumpty, *lit.* 282
 Hürrem Sultan – zob. Roksolana
 Hypatia 72, 73
 Ibron Marcelina 19
 Iks Won Chyr – zob. Rychnowski Franciszek
Iksczel, *mit.* 62
 Iliński Józef 169, 177
 Iwanow Siergiej 117
Izyda, *mit.* 62
 Izydor z Sewilli 330
 Jackson Peter 269, 272
 Jacques Clement 147
 Jacquetta Luksemburska, matka Elżbiety Woodville 138-141, 143
 Jadwiga Andegaweńska, św., kr. Polski 135
 Jagiellonowie, dynastia 135
 Jakub, cieśla, zw. Czarownikiem, czar. 157
 Jakuboszczak Agnieszka 15, 99
 Jallabert Jean 213
James Potter, *lit.* 340
 Jan de Beke 117
 Jan II Dobry, kr. Francji 126
 Jan V, ks. Bretanii 136
 Jan, 1. ks. Bedford 138, 149
 Janowiak Anna 241
 Jarosz, urzędnik bankowy 225
 Jarpianek Adam, czar. 162
Jaryła, *mit.* 289
 Jastrzębska Klara 19
 Jaworski Andrzej, czar. 159
 Jerzak-Gieraszczyńska Teresa 300
 Jerzy z Podiebradów, kr. Czech 170
 Joanna Francuska, kra Nawarry 136
 Joanna z Nawarry, kra Anglii 16, 136-138, 148, 149
 John Grey 139
Joukahainen, *mit.* 262, 264
 Juda Machabeusz 136
 Juliusz Cezar 122, 333
 Juraszczyk Agnieszka 18, 99
 Jurkiel Jerzy 19
 Kaczmarek Maciej, czar. 158
 Kamiński Andrzej 240
 Kamiński Kazimierz, czar. 159, 160
 Kaniwska Bogumiła 10, 11, 17, 277
 Kanut Wielki, kr. Danii, Anglii i Norwegii 124, 126
Kapelusznik, *lit.* 282, 283
 Karaśkiewicz Małgorzata 16, 255
 Karol Gruby, kr. zachodniofrankijski 127
 Karol II, kr. Nawarry 136
 Karol IX, kr. Francji 145
 Karol Wielki, kr. Franków 117, 125, 126
 Karolina Sabaudzka, kra Francji 139
 Karwot Edward 83, 84, 93
 Kasińska Wiktoria 16, 237
 Kasperek Anna 19
 Katarzyna de Valois, kra Anglii 138
 Kater Michael H. 239
 Kazeł Łukasz 240, 241
Kazier, *lit.* 319
 Kempisty Andrzej 24
 Kepler Jan 331-333
 Kiersnowski Ryszard 84
 Klapper Józef 83, 96
 Klaudiusz Ptolemeusz 329, 330, 333
 Klecha Grzegorz, czar. 157, 158, 164
 Klim Miłosz 19
Klotho, *mit.* 62
 Kochanowicz Rafał 17, 303
 Kojro Filip 19
 Kolarczyk Kinga 19
 Konopnicka Maria 224
 Konrad II, cesarz 119
 Konwerski Szymon 19
Kopciuszek, *lit.* 280
 Kopernik Mikołaj 192, 327, 329, 330, 333
 Kort Jan, czar. 164, 165
 Kościńska Natalia 285, 299
Kot z Cheshire, *lit.* 280
 Kotowska Agata 18
 Kosińska Dorota 188
 Krajewska Marta 17, 285, 286, 289, 292-299
 Kramer Heinrich 193
 Kraszewski Igor 11
 Kraśnicki Mateusz 193
 Kretycha, czar. 160
 Krupa Julia 246, 248, 250
 Krzak Zygmunt 62
 Krzyżanowska Marta 15, 45, 57, 59, 61
 Ksenofont 200
 Kuca-Szytko Anna 18
 Kujawa Michał 19
 Kuliczko Maryna, czar. 164
 Kunegunda Luksemburska, św., żona Henryka II 125
 Kwilinkowa Elizawieta 290
 L'Arbre Tolusia de 225
 Labuda Gerard 84
 Lais, akuszka 73, 76
 Lambert z Hersfeldu 124
 Lancasterowie, dynastia 136
 Le Guin Ursula K. 303, 319, 320
 Leon IV, papież 121, 122
 Leon IX, papież 121-123
 Lévi-Strauss Claude 13, 14, 300
 Liddell Henry 279
Lilith, *bibl.* 183
 Lipiński Krzysztof 186
 Lippershey Hans 332
 Lorenz Sönke 239
 Lotar I, cesarz 121, 122
Louhi, *mit.* 261
 Lubierska Joanna 16, 149, 153
 Lubomirscy, rodzina 169
 Lucas George 309
 Ludwik de Guise, kardynał 147

- Ludwik Ferdynand, delfin Francji 111
 Luksemburgowie, dynastia 140
 Łupka Mateusz, czar. 159
 Luter Marcin 180
Luthien, lit. 257, 258, 264
 Łakomy Michał 18
 Łania, lit. 296
Łaume, mit. 192
 Ługowska Jolanta 286
 Łukasz Sławomir 314
 Maciejek Alicja 290
 Maciejewska Hanna 19
Maglor, lit. 261
Magnus, legend. syn Henryka III 127
 Majewska Ewa 243
 Maksymowicz Bazyli, czar. 163, 164
Malina, lit. 296
 Malinowski Bronisław 13, 14
 Małgorzata Andegaweńska, kra Anglii 136
 Małgorzata z Antiochii, św. 106
Małgorzata, kochanka Fausta, lit. 183, 187-190
 Manyś Bernadetta 15, 99
 Marchocki Wojciech Ścibor, kasztelan 160, 176
Marcowy Zajęc, lit. 283
 Maria Leszczyńska, kra Francji 107, 108, 111
 Maria Medycejska, kra Francji 103
 Marlowe Christopher 192
 Maronita Józef, czar. 160, 161
 Martin George R.R. 320
Marzanna, mit. 289, 290
 Mason Rain Adraiann 25
 Matejko Jan 134
 Mateusz Paris 118
 Matkowski Michał 172, 173
 Matuła Jakub 19
 Matusik Przemysław 18
 Medyceusze, dynastia 331
Mefistofeles, lit. 16, 181-183, 185-190, 194
 Mehmed, syn Sulejmana Wspaniałego 143
 Melanchton Filip 180
 Melchior, syn cieśli Jakuba, czar. 157
Meliana, lit. 257, 264
Melkor, lit. 257, 259
 Melosik Zbyszko 18
Meluzyna, mit. 140
Meriadok Brandybuck, lit. 258, 270, 271
 Mesmer Anton 215
 Meyer Jakub 125, 126
 Michalski Maciej 10, 11, 19
 Michałowski Andrzej 63, 64
 Mihrimah, córka Sulejmana Wspaniałego 143
 Mikinka Aleksandra Ewelina 286
 Miklas Sławomir 16, 255
 Mikołajczak Barbara 19
 Milton John 186
 Mirandola Giovanni Pico della 330
Mirena, wiedźma, lit. 300
 Mischke Adam 19
 Miszczuk Katarzyna Berenika 285, 300
 Mitchison Naomi 256
Mojry, mit. 62
Mokosz, mit. 288
Morgoth, lit. 257, 264, 265
 Morveau Joseph Philibert de 169
 Moszyński Kazimierz 290, 296, 298
 Myers Alec Reginald 137
 Napierała Anita 16, 213
 Napoleon Bonaparte, cesarz Francuzów 169
 Nawrot Maciej 19
Neftali, bibl. 205
Neith, mit. 62
Nerthus, mit. 23
 Newton Isaac 332
Niby-Żółw, lit. 282
 Nicińska Martyna 241
 Nider Johannes 193
Norny, mit. 62
 Nostradamus 180
 Nowak Małgorzata 16, 179
 Nowicka Aleksandra 19
 Ochrowicz Julian 231
Odyn, mit. 258, 263
 Offor Beatrice 341
 Olesiejko Krystian 19
 Oleszak Oliwia 245-247
 Omiecińska Stefanowa, czar. 158
Orfeusz, mit. 180
Orion, mit. 328
 Orlicki Łukasz 241
 Ostling Michael 193
 Otton z Fryzngi 127
 Paolini Christopher 321
 Paprocki Bartosz 170
 Paracelsus, lekarz 180, 331
 Parandowski Jan 328
Parki, mit. 62
 Pätzold Stefan 124
 Pelka Leonard 297, 298
Percht, mit. 62
 Pernety Antoine-Joseph 169
 Perrot Michelle 252
Perun, mit. 287
Peter Pettigrew, lit. 340
 Pietrucha Joanna 19
 Pietrzykowski Adam 18
 Pigulak Joanna 19
 Pigulak Marcin 19
 Piłaszek Małgorzata 155
 Piłaszewicz Małgorzata 15, 47-49, 52, 53
 Piłaszewicz Marek 12
 Piotr I Wielki, car Rosji 177
 Piotr I, hrabia Saint-Pol, Conversano i Brienne 138
Pippin Tuk, lit. 255, 258, 271
 Pirling Renate 62
 Pitagoras 180
 Plaskowiecki, dr z Kijowa 225
 Plassmann Alheydis 125
 Platon 66, 330
Plejady, mit. 328
 Pliniusz Starszy 73-76, 78
 Pluta Anna 18
 Płaczek Martyna 10, 18
Plomyk, lit. 296
 Polydades Denis 194
 Poprawa Jan 194
Posejdon, mit. 328
 Potocka Konstancja z Podberskich 111
 Potocki Stanisław Szczęśny 169, 176
 Prałat Marta 19
 Prichard Samuel 199
 Prokopiusz z Cezarei 21, 24
Prometeusz, mit. 317
 Pseudo-Hegezypp 123
 Rackham Arthur 265
 Radulf z Diceto, kron. 117, 127
 Radziwiłłowa Anna Katarzyna z Sanguszków 112
 Rakowski Kamil 19
 Randolph John, spowiednik Joanny z Nawarry 137
 Rataj Piotr 215, 233
 Ratkowska Natalia 19
 Ravn Olga 252

- Rebelski Bartosz 16, 255
 Reichenbach Karl von 215
Remus Lupin, lit. 340
Remus, mit. 335, 336
 Reuchlin Johannes 180
 Richard Neville, hrabia Warwick 139, 140
 Richard Woodville, ojciec Elżbiety Woodville 138-140
 Robińska Maria 19
Rod, lit. 287
Rodzanice, mit. 62, 287
 Rogalska, żona Stanisława, czar. 158
 Rogalski Stanisław, czar. 157, 158, 164
 Roksolana, żona Sulejmana Wspaniałego 143-145, 148
Romulus, mit. 335, 336
 Ronowska Bożena 240
 Rothschild Natanjel 224, 225
 Roussel Pierre 102
 Rowling J.K. 320, 340
 Rudolf, autor *Katalogu magii* 15, 82, 84, 85, 87, 89-91, 93-95
 Rybakow Boris 290
 Rybczyńska Małgorzata 18
 Rychnowski Franciszek 16, 213, 215-232, 234
 Rymarkiewicz Wojciech 17, 19, 335
 Ryszard II Plantagenet, kr. Anglii 136
 Ryszard III, kr. Anglii 140-142
 Ryszard Plantagenet, ks. Yorku 140
 Ryszard, syn Edwarda IV 140-142, 150
 Ryszarda, żona Karola Grubego 127
Ryś, lit. 296
 Sakso Gramatyk, kron. 127
Salomon, bibl. 202, 205
 Salpe, akuszerka 73
 Sałasińska Zofia 16, 237, 241
Sam Gamgee, lit. 256, 258
 Sanderson Brandon 319
 Sanderus Antonius 125
 Sanguszko Eustachy, ks. 223, 224
 Sapięha Adam, ks. 224
 Sapięha Jan, ks. 224
 Sapkowski Andrzej 305, 307, 321
Saruman, lit. 255, 269
Sauron, lit. 256, 257, 262, 264, 265
 Schmidt Jürgen 239
 Schöne Albrecht 186
 Seduliusz, pisarz 121
 Selim II, sułtan osmański 143
 Shakespeare William 149, 192
 Shelley Mary 214
 Sienkiewicz Henryk 224, 259
 Siuchniński Leon 240
 Siwecki Kacper 19
 Siwińska Anna 84
 Skokowska Klaudia 19
 Skomorowski Jan, czar. 160
Skywalker Luke, film. 310
 Słupski Zygmunt Światopełk 162
 Słuszczyzna Konstancja z Podberskich 112
 Smoczyńska-Reiner Daria 84
 Smuszkiewicz Antoni 304
 Sobieraj Filip 19
 Sofulak Karolina 187, 188
 Sokołowski Tadeusz 235
 Sołtyś Alicja 16, 115
 Soranos z Efezu, 70-72, 78
 Sotira, akuszerka 73
 Stanisław August Poniatowski, kr. Polski 170, 171
 Stanisław Leszczyński, kr. Polski 169
 Stanuła Przemysław 10, 18
 Stassen Franz 263
 Stecki Henryk, hrabia 224, 226
 Stefanowska Wiktoria 19
 Stefański, student 225
 Steindorff Ernst 117
 Strawa Magdalena 19
 Strecker Karl 121
 Stubbs William 117-119, 128
 Sulejman Wspaniały, sułtan osmański 143-145
 Surzycki Józef 225
Swarożyc, mit. 289
Syriusz Black, lit. 340
 Szkoda Katarzyna 19
 Szłapiński Kacper 19
 Szumowska-Chrabina Monika 18
 Szyjewski Andrzej 287
 Szymańska Anna 19
 Szymczak Zuzanna 19
 Świętowit, mit. 288
 Świtek Marek 250, 251
 Tacyt 21, 23, 26
 Tarnas Antonina 19
 Tarnowscy, rodzina 169
 Tatarkiewicz Anna 15, 69
 Tauler Johannes 180
Thingol, lit. 257
 Thomson Rodney 122
 Thurston Robert 184
Tobold Hornblower, lit. 270
 Tokarek Jakub Jerzy 17, 327
 Tolkien J.R.R. 16, 255, 256, 258-261, 264, 265, 269-273, 319
Tom Bombadil, lit. 258
 Tomasz z Akwinu, św. 330
 Tomasz, 1. ks. Clarence 149
 Tomczyk-Kozioł Karolina 16, 197
 Tonks Henry 341
 Traube Ludwig 121, 122
 Travenol Louis 200
 Trąba Mikołaj, prymas Polski 135
 Trepka Andrzej 304, 306
 Tudorowie, dynastia 140
 Turner Victor 13
Twardowski, legend. 172
 Tylor Edward 12, 14
 Tytus Liwiusz 335
 Ucherek Dorota 17, 285
 Urbaniak Antonina 19
Urth, mit. 62
 Utkin Marek 307
Väinämöinen, mit. 262, 264
Venda, wiedźma, lit. 286, 287, 293
Vin, lit. 319
 Vizer Wojciech, czar. 164, 165
Voldemort, lit. 255
 Volt Alessandro 213
Völva, mit. 263
 Voynich – zob. Wojnicz Michał
 Wachowska-Wasytyk Antonina 19
 Wake Thomas 139, 140
 Waldman Milton 256
 Walker Anita M. 147
Walkirie, mit. 43
Waluburga, mit. 62, 63
 Warywoda Julianna 245, 246
 Wasylecki Lesko, czar. 160
 Waterhouse John William 339
 Wavrin Jean de 139
 Wawrzyniec, św. 120
 Wąsiewicz Sara 19
 Wąsowicz Aleksandra 66
 Weber Max 14
Weleda, mit. 62, 63
Weles, mit. 288
 Wendzonka Jacek 17, 19, 269
 Wergiliusz 122
 Wesołowska Julia 16, 237
 Wędrychowski Lucjan 161
 Widman Oskar 221

- Wijaczka Jacek 156
Wijnen Domenicus van 154
Wilhelm z Malmesbury, kron. 16,
115-117, 119-121, 123-128
Wiljo, wila, lit. 286
Winchester Dean, film. 342
Winchester Sam, film. 342
Wipo, kron. 126, 127
Wiśniewski Rafał 11
Witkowski Rafał 18
Władysław Jagiełło, kr. Polski 16,
134-136, 148
Włodkowiec Paweł 135
Wodzicki Antoni 224
Wojciechowska Maja 19
Wojnicz Michał 86, 88, 89, 91, 92
Wojtczak Jakub 10, 11, 16, 19, 133,
175
Woland, lit. 188-190
Wolnowska Joanna 19
Woodville, rodzina 140, 148
Xaltotun, lit. 255
Yavanna, lit. 259
Yermolenko Galina 143
Yorkowie, dynastia 140
Zabarella Franciszek, kardynał 135
Zagata Krzysztof 19
Zapotoczny Nazar, czar. 160
Zawadzki Jakub 19
Zeus, mit. 320
Ziółkowska Joanna 19
Zygmunt II August, kr. Polski 143
Zygmunt Luksemburski, cesarz 138
Zygmuntka, czar. 158
Żarnowska Anna 252
Żbik, lit. 296
Żeromski Stefan 243
Żygowski Gustaw 19
Żyvia, *mit.* 288

Zaprezentowane w tomie artykuły, choć niezwykle zróżnicowane pod względem podejmowanej problematyki, tworzą wspólnie fascynującą narrację o ludzkiej naturze. Od pradawnych rytuałów i ziół, przez nowożytne procesy sądowe o czary i alchemię, aż po cyfrowe gry wideo i współczesną fantastykę – zbiór ten dobitnie ukazuje, że potrzeba obcowania z magią i tajemnicą towarzyszy człowiekowi nieprzerwanie. Zmieniają się jedynie realia, narzędzia poznawcze i sposób definiowania tego zjawiska. Książka reprezentuje zatem nie tylko przekrój historyczno-kulturowy zjawiska, ale i dowody na to, że mitologiczny czy magiczny sposób osławiania rzeczywistości jest nadal aktualny w naszym, tylko z pozoru zracjonalizowanym, świecie.

z Wprowadzenia

fantastyczny.amu.edu.pl

ISBN 978-83-68-717-77-8

ISBN 978-83-67-284-76-9



Publikacje naukowe
i beletrystyka
www.fnce.info



Wydział
Historii