

Creative Commons License: CC BY-SA 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>

Małgorzata Nowak

Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
e-mail: malgorzata.nowak1@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-7923-6793

Czary polskie w swej postaci ukazane

Postać czarownicy jest dziś nośna zarówno znaczeniowo, jak i marketingowo – w przestrzeni publicznej coraz śmielej pojawiają się skojarzenia łączące ją z feminizmem, dzieje się to również w licznych fabułach powieściowych, choćby nie tak dawno w *Heksach* Agnieszki Szpili. Inną kwestią jest obecność czarownic w literaturze fantasy – tu, mówiąc o nowościach, ilustracyjnie wspomnieć można o *Jelenim sztylcie* Marty Mrozińskiej, który ukazał się w marcu 2024 roku nakładem wydawnictwa Zysk i S-ka.

Wychodzenie z opresji patriarchatu, poparte odwoływaniem się do wątków prześladowań osób oskarżanych o czary, bywa postrzegane jako niejednoznaczne etycznie. Łukasz Kozak – autor monografii *Upiór. Historia naturalna*¹, która w swych założeniach skupia się nie na fantazmacie rozumianym na sposób zaproponowany przez Marię Janion, ale podkreśla osobowy i realny charakter polskich upiórów – krytycznie odnosi się do takich praktyk, szczególnie na płaszczyźnie popularyzatorskiej swoich badań. Wiąże on bowiem swoistą modę na czarownictwo bezpośrednio ze wzmacniającą stereotypy komercjalizacją wizerunku czarownicy (w tym szczególnie jego seksualizacją), która w warstwie symbolicznej ma pomóc w odkrywaniu przez po-

¹ Ł. Kozak, *Upiór. Historia naturalna*, Warszawa 2020.

szczególne osoby własnej kobiecości, w praktyce jednak pozostaje biznesem funkcjonującym dzięki wzięciu w nawias cierpienia realnych kobiet i mężczyzn oskarżanych o uprawianie czarów².

Michael Ostling w przedmowie do wydania polskiego swojej książki *Między diabłem a hostią. Czary i czarownice w wyobrażeniach mieszkańców i mieszkańek Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku* odwołuje się do hasła: „Jesteśmy wnuczkami czarownic, których nie zdołaliście spalić”, które – choć pochodzi z literatury amerykańskiej – widoczne było na transparentach towarzyszących protestującym podczas demonstracji organizowanych w 2020 roku w polskich miastach i miasteczkach przez Strajk Kobiet. Autor stwierdza jednak jasno, że z perspektywy badań historycznych prowadzenie bezpośredniej linii pomiędzy osobami oskarżonymi i straconymi w procesach o czary a współczesnymi feministkami nie jest właściwe. Nieodzowny będzie tu dłuższy cytat:

Jeden z głównych przekazów tej książki (poparty dowodami zaczerpniętymi z akt procesowych) brzmi: polskie czarownice w przeważającej większości były zwyczajnymi kobietami. Nie licząc kilku wyjątków, takich jak znachorka, tułaczka i prostytutka Barbara z Radomia, uzdrowicielka Apolonia Porwitka czy Dorota Gnieczkowa, która potrafiła uchronić swoich klientów przed pożarem czy burzą, większość oskarżonych o czary Polek wcale nie było czarownicami; w żadnym znaczeniu tego słowa. Stawały się nimi w wyniku podejrzeń i oskarżeń, zeznań wydobywanych na torturach oraz wyroków sądowych wydawanych przez urzędników i sędziów płci męskiej. Jeśli ktoś twierdzi inaczej, to bezwiednie i mimowolnie staje po stronie oskarżycieli i sędziów, a w szerszym kontekście – po stronie systemu patriarchalnego, który zwykłym kobietom przypisywał diabelskie, demoniczne moce³.

Podkreślenie tego założenia jest cenne ze względu na popularny prezentyzm oraz nakładanie na czarownice tak wielu filtrów symbolicznych, że gubi się w nich historyczna dokładność. Jednocześnie – z perspektywy literaturoznawczej – nie sposób nie przywołać *Empuzjonu* Olgi Tokarczuk, w którym kobiecość kojarzona jest ze wszystkim, co pierwotne, dzikie, antyintelektualne i nieokiełznane. Autorka, paradoksalnie i niejako wbrew sobie, podtrzymuje sprzyjający patriarchatowi dualizm – choć postacię męską, gruźlicy deliberyjący w uzdrowisku w Göbersdorfie, są obrazem degrengolady fizycznej

² Ł. Kozak, „Pytacie, czy czytałem...”, <https://www.facebook.com/lwkozak/posts/pfbid0QM9acVwp4LJZJ79yDin5fRiBUcYQBztYopgnGhHMNzJDXgaBth6XkEuypZvqRb7yl> [dostęp 20.04.2024].

³ M. Ostling, *Między diabłem a hostią. Czary i czarownice w wyobrażeniach mieszkańców i mieszkańek Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, przeł. Ł. Hajdrych, Warszawa 2023, s. 10.

i moralnej, to oferowana przez powieść wizja kobiecości również nie przynosi pozytywnego budulca innego porządku. Jeden z pensjonariuszy pewnego dnia opowiada historię o wydarzeniach z XVII wieku – o czary oskarżono niejaką Ewę Bernhard, która, pytana o przebieg rzekomych sabatów, wskazała jako współuczestniczki wszystkie kobiety, jakie tylko знаła. Tokarczuk opisuje czarownice męskim okiem (kobiety, jako „moralnie upośledzone” są przyciągane przez miejsce rezydowania diabła, „do pozbywania się tutaj płodów, robienia trujących mikstur, rzucania uroków na niewinnych”⁴) i poza to spojrzenie na fenomen czarownictwa nie wychodzi.

W pewnym sensie praca *Między diabłem a hostią* wpisująłaby się w silny w ostatnich latach nurt tzw. zwrotu ludowego – po części można zaliczyć doń wspomnianego już Kozaka, jednak bezwzględnie wymienić trzeba Adama Leszczyńskiego i jego *Ludową historię Polski*⁵ czy Kacpra Pobłockiego jako autora *Chamstwa*⁶. Jak widać wyraźnie z pierwszej części monografii Ostlinga poświęconej historii (pozostałe dwie traktują odpowiednio o religii i demonologii), polska czarownica była zazwyczaj mężatką w średnim wieku z niższych klas społecznych. Zdarzały się wśród nich wdowy, panny czy osoby będące na ówczesnym marginesie społecznym (żebraczki, pasterki czy komornice), większość z oskarżanych o czary była jednak całkiem zwyczajnymi chłopkami czy mieszczkami. Co więcej, jeśli oskarżenie padało w gromadzie wiejskiej, często początkowo próbowano załagodzić sytuację innymi środkami. Skupiano się na chęci przywrócenia porządku naruszonego konfliktem, dążono więc do pogodzenia zwaśnionych osób, nierzadko przy pomocy grzywnien dla jednej i drugiej strony sporu. Proces przed sądem rozpoczynał się dopiero wtedy, kiedy sprawa okazywała się zbyt poważna, by mógł ją rozstrzygnąć jedynie szlachcic będący właścicielem danej wsi. Było to podejście w dużej mierze pragmatyczne – organizacja procesu pociągała za sobą wymierne koszty, z których najbardziej dotkliwe były opłaty związane ze ściąganiem kata z miasta. W związku z tym, jeśli decydowano się na zaangażowanie go, najczęściej dążono do uzyskania wyroku skazującego (aby zracjonalizować poniesione wydatki). Podobnie rzecz się miała w przypadku uciekania się do tzw. sądu wyjazdowego – wtedy należało zapłacić już nie tylko katu, ale i przybywającym z miasta sędziom. U podstaw wielu oskarżeń o czary (lub ich braku) leżały nie tyle wiara czy negowanie nadnaturalnych przyczyn nieszczęśliwych dla człowieka zdarzeń, ale skomplikowane sieci ekonomii i klasowej zależności.

⁴ O. Tokarczuk, *Empuzjon*, Kraków 2022, s. 63.

⁵ A. Leszczyński, *Ludowa historia Polski*, Warszawa 2020.

⁶ K. Pobłocki, *Chamstwo*, Wołowiec 2021.

Istotna jest precyzja, z którą Ostling przedstawia zależności pomiędzy płcią a kierowaniem w stronę konkretnych osób oskarżeń o paranie się czarami. Nie wysuwano ich przeciwko kobietom tylko i wyłącznie dlatego, że były kobietami, ale dlatego, że okoliczności, podczas których mogło dojść do rzucenia uroku, wpisywały się w domenę działań kobiet właśnie. Najczęściej bowiem wiązano czary z takimi czynnościami jak przygotowywanie jedzenia i dzielenie się nim, pozyskiwanie mleka i przetworów mlecznych, zbieranie i używanie ziół, opieka nad dziećmi oraz inwentarzem (nie znaczy to oczywiście, że mizoginia nie miała żadnego wpływu na rzucanie oskarżeń o czarownictwo – nie można jej lekceważyć choćby z tego względu, iż powszechnie przypisywano kobietom brak umiejętności kontrolowania własnych emocji, co skutkowało kłótniowością oraz skłonnością do złorzeczeń, będących podstawą czarów). Jednocześnie wszystkie wymienione wyżej aktywności – jak również tępione przez Kościół nieprawidłowe posługiwanie się przedmiotami kultu – składały się na codzienne funkcjonowanie chłopek: używały ziół do leczenia ludzi i zwierząt, wymawiały nad mlekiem formuły mające chronić je od zepsucia itd.

Trzeba podkreślić, że namysł nad właściwym rozumieniem ludowego chrześcijaństwa, w którym ujawnia się nie tyle na wpół pogański obraz polskiej wsi, ale specyficzne rozumienie pobożności przez ludność chłopską, w tym i same czarownice, należy do najbardziej frapujących partii monografii Ostlinga zarówno pod względem poznawczym, jak i metodologicznym – polemika ze stanem badań połączona ze wskazaniem na niejednoznaczność pojęć, którymi operujemy, kiedy próbujemy opisać religijność ludzi z przeszłości („Badacze muszą oprzeć się tendencji do wykorzystywania kategorii wypracowanych przez chrześcijańską teologię do badania chrześcijańskiej przeszłości”⁷) prowadzi do podkreślania nie powierzchownej wiary czy uciekania w zabobon, lecz odwrotnie – czarownice, wzywające na torturach pomocy Matki Boskiej, „mogą jawić się jako chrześcijanki, które w swoich zeznaniach, wyrywanych siłą [...] odwracały po prostu wyznawany porządek świata”⁸.

Proces „tworzenia” czarownicy zachodził więc w dwóch głównych fazach. Po pierwsze, istotny był tu czynnik retrospekcji i oskarżenie zewnętrzne – wyrazistym przykładem jest tu Regina Lewczykowa, która podczas krótkiej sprzeczki z Wojciechem Kozielkiem miała życzyć mu, aby „zjadł diabła”. Kiedy po jakimś czasie mężczyzna poważnie zaniemógł, uznano to za skutek czarowania przez Reginę. Po drugie, czarownice niekiedy dookreślały same

⁷ M. Ostling, *Między diabłem a hostią*, s. 268.

⁸ Tamże, s. 267.

siebie podczas tortur, kiedy to zaczynały odgrywać wraz z przesłuchującymi je mężczyznami pewien scenariusz oparty na powszechnej wiedzy na temat czarów, będącej m.in. wynikiem przenikania na ziemię polskie pewnych ustandaryzowanych obrazów czarownic i uprawiania czarów z Zachodu oraz ich połączenia z rodzimymi wyobrażeniami (w ich upowszechnianiu nie małą rolę odegrała, jak wskazuje Ostling, literatura sowizdrzalska, np. *Sejm piekielny* czy *Peregrynacja dziadowska*). Co istotne, nie był to jednak scenariusz jednowymiarowy, od którego nie było odstępstw – autor wyraźnie wskazuje, że torturowane kobiety potrafiły za pomocą znanych sobie klisz i motywów dotyczących czarów opowiedzieć o własnym doświadczeniu. W związku z tą szczególną standaryzacją przesłuchań, w zeznaniach oskarżonych nierzadko więc pojawiały się opowieści o świętokradztwach i diable.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że na szczególną uwagę i docenienie zasługuje rozdział XI książki, zatytułowany *Jak przetłumaczyć diabła?*. Jest to krótkie studium podejmujące zagadnienia translatologiczne, świadczące o dużej świadomości autora w tym zakresie (co nie zawsze jest oczywiste, nawet dla uczonych zajmujących się humanistycznymi dziedzinami wiedzy). Nie chodzi tu jednak tylko o znajdowanie odpowiednich ekwiwalentów językowych, ale o odnalezienie w lokalnej kulturze konkretnego bytu – co było wyjątkowo trudne, zważywszy na nieuchwytną naturę demonów.

Chociaż niektóre przekłady (jak np. *pilosi* w Wulgacie czy *kosmacze* u Wujka) starały się mniej lub bardziej uchwycić dosłowny sens oryginału, większość z nich interpretowała terminy biblijne jako tożsame z miejscowymi wierzeniami – tym samym greckie, celtyckie, hebrajskie i polskie demony były ze sobą utożsamiane, a ich cechy mieszane. W ten sposób przynoszący skarby ptaszek występujący w polskiej kulturze ludowej, kojarzony przede wszystkim z rodziną i domem (jako nieochrzczone dziecko, ale także jako pozostałość po dawnym kulcie duchów domowych) został zrównany z biblijnym, włochatym kozło-demonem, symbolem pustyni, ruin i chaosu. Jednocześnie obie te istoty łączyły się znaczeniowo z abstrakcyjnym, stworzonym przez teologów inkubem, duchem o ciele powstałym z powietrza, który wykorzystywał niepohamowany popęd seksualny kobiet, aby prowadzić je ku potępieniu.

Widać tu jak na dłoni mechanizm, który dzisiaj można by – z dużą dozą ostrożności – nazwać pre-transkulturowością czy pierwocinami transkulturowości. Z elementów różnych kultur (choć znajdujących się na obszarze i w obrębie oddziaływania cywilizacji łacińskiej) wyłania się nowa, hybrydyczna, demoniczna całość – w specyficznym tyglu polszczyzny diabeł zyskał całkowitą amorficzność i zaczął przyjmować różne kształty niemal jednocześnie. Nakładanie się na siebie różnych sensów i „poziomów”

demonizmu wynikających z podejmowania przez uczonych próby uchwycenia istoty złych duchów prowadziły do tego, że podczas procesów dochodziło do uderzającego z dzisiejszego punktu widzenia pomieszenia pojęć. Zły duch w zeznaniach kobiet oskarżonych nijak nie przystawał do teologicznych wyobrażeń władcy piekła – był za to amatorem kaszy z mlekiem czy mieszkał za domowym piecem. Jak wskazuje Ostling, diabeł przywoływany w zeznaniach rzekomych czarownic nie był w pełni ani jedynie bytem przynależnym do świata ludowych wyobrażeń, ani jedynie upadłym aniołem chrześcijańskich teologów. Zjawisko przekładu znacząco wykracza poza zwyczajowo przypisywany mu zakres, nawet w pracach pisanych z perspektywy tzw. zwrotu kulturowego w *translation studies*. Jeden z jego przedstawicieli, André Lefevere ukuł pojęcie *rewritingu*, zakładające, iż tłumaczenie jest tak naprawdę rodzajem transkrypcji tekstu oryginalnego w różnych kontekstach kultury docelowej, nie tylko językowym, ale również społecznym czy historycznym⁹. W przypadku przekładów związanych z określeniami diabła – czy szerzej – demonów nawet ta kategoria, niezwykle przydatna w badaniach nad translacjami różnego typu, zdaje się nie ujmować ich specyfiki w całości ze względu na brak wyraźnego dostosowywania sformułowań oryginalnych do nowych warunków kulturowych.

Co istotne dla tego wątku, na okładce *Między diabłem a hostią* znalazło się nazwisko tłumacza – Łukasza Hajdrycha, również badacza specjalizującego się w badaniach procesów o czary (niejednokrotnie zresztą przez Ostlinga cytowanego). Krótki rozdział podejmujący kwestie przekładowe uzupełnia wcześniejsze rozpoznania poczynione przez Ostlinga na gruncie polskiej demonologii, skupiające się między innymi na dokładnej analizie kontaktów rzekomych czarownic z diabłem. Ta część pracy jest szczególnie ciekawa z perspektywy literaturoznawczej. Przedstawiane przez Ostlinga zróżnicowanie diabłów folklorystycznych wspominanych w procesach o czary – począwszy od dusz nieochrzczonych dzieci (latawce) po diabelskich kochanków, nierzadko zdecydowanie różnych od teologicznych inkubów czy popularnych dziś uwodzicielskich wampirów – może stanowić przyczynek do pogłębienia wiedzy na temat zależności pomiędzy folklorem a literaturą, szczególnie istotnych w badaniach nad literaturą romantyczną.

Diabeł w literaturze i sztuce nierzadko rezydował w lesie czy w pobliżu rozstaju dróg – i na metaforycznym rozstaju dróg ma się też sytuować praca Ostlinga. Metafora ta, zaczerpnięta bezpośrednio z pracy Ry-

⁹ A. Lefevere, *Why Waste Our Time on Rewrites? The Trouble with Interpretation and the Role of Rewriting in an Alternative Paradigm*, w: *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*, red. T. Hermans, London–Sydney 1985, s. 215–243.

szarda Berwińskiego zatytułowanej *Studia o gustach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*¹⁰, wskazuje na interdyscyplinarny profil omawianej monografii – kulturoznawczy, religioznawczy, komparatystyczny. Zwłaszcza ten drugi, ujęty w autorską metodologię wykorzystującą podejście traktujące religię jako konstrukt wyobraźni (za Jonathanem Smithem) oraz narzędzie do zrozumienia innych (za Cliffordem Gertzem) pozwolił na spójne przedstawienie uprawiania czarów na terenach nowożytnej Polski jako praktyki zarówno podwójnie wyobrażonej, w badaniach i historycznej rzeczywistości empirycznej, jak i realnej, w odniesieniu do czarownic.

Uwaga Ostlinga skupia się na procesach przeprowadzonych na terenie nie całej Rzeczypospolitej, jak mógłby sugerować tytuł, ale jedynie w Koronie, przy czym narracja w mniejszym stopniu koncentruje się na terenach ukraińskich, wchodzących ówczesnie w skład Królestwa Polskiego. Szczególnie często pojawiają się odniesienia do procesów toczących się w miejscowościach leżących na terenie dzisiejszego województwa wielkopolskiego – Kleczewa czy Kiszkowa. Decyzja ta została podyktowana – jak tłumaczy autor – zbyt dużymi różnicami w zakresie zarówno rozwiązań prawnych, jak i samych wierzeń, aby można było efektywnie przeprowadzić wiążącą analizę dla całego obszaru Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Czytelnik otrzymuje dzięki temu monografię skoncentrowaną na konkretnym, polskojęzycznym obszarze, natomiast zabiegi komparatystyczne dotyczą porównań Polski i zachodu Europy – mając w pamięci, iż obcujemy z tłumaczeniem książki napisanej pierwotnie w języku angielskim, a więc skierowanej do odbiorcy co do zasady zachodniego, trudno wysuwać zastrzeżenia pod adresem takiego wyprofilowania.

Pod względem czasowym studium obejmuje okres od roku 1511 – daty pierwszego potwierdzonego spalania w Polsce osoby oskarżonej o czary, do którego doszło w Chwaliszewie (obecnie część Poznania); egzekucję wykonano na kobiecie podejrzewanej o spowodowanie strat w kilku browarach – do roku 1776, czyli oficjalnego zaprzestania traktowania czarów jako przestępstwa. Odnotować tu należy, że Ostling podkreśla, iż przedstawiciele Kościoła katolickiego patrzyli na przeprowadzanie takich procesów niechętnym okiem i dążyli do wyłączenia czarów spod jurysdykcji sądów świeckich, powołując się na akt konfederacji warszawskiej. Szczególnie silnie tendencje te uwidaczniają się w wieku XVIII (dodajmy, w początkowej fazie tego stulecia, jeszcze przed najintensywniejszym rozwojem prądów oświeceniowych na ziemiach polskich), kiedy to duchowni próbowali dyscyplinować sędziów

¹⁰ Zob. R. Berwiński, *Studia o gustach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, t. 2, Warszawa 1984 (pierwodruk 1862).

orzekających w sądach w małych miasteczkach, protestując tym samym przeciwko okrutnemu traktowaniu oskarżonych o czary kobiet. To kolejny szczegół pozwalający na niuansowanie dzisiejszego postrzegania czarownicy jako jedynie symbolu walki z patriarchalnym uciskiem. Ponownie, decyzja o takim zakresie czasowym pozwoliła na ukazanie fenomenu polskiej czarownicy zarówno w ujęciu szczegółowym, poprzez przytaczanie fragmentów źródeł w liczbie wykluczającej oskarżenia o wyrwanie ich z kontekstu, a zarazem ogólnym, uprawniającym do postawienia tez o charakterze ogólnym. Dobrze ilustrują to chociażby rozważania o schematycznej strukturze zaklęć wynikającej z zanurzenia oskarżonych we wspólne imaginarium symboliczno-językowe oraz wskazane przykłady.

Władysław Roczniak w swojej recenzji pierwotnej, anglojęzycznej wersji książki Ostlinga, podkreślał, że przełamuje ona dualizm polegający na postrzeganiu Rzeczypospolitej z jednej strony jako tolerancyjnego państwa bez stosów, odróżniającego się przez to od innych europejskich krajów tego czasu, a z drugiej – jako obszaru, na którym zachodnioeuropejski dyskurs padał na wyjątkowo żyzną glebę¹¹. Nie sposób się z tym nie zgodzić.

Bibliografia

- Berwiński Ryszard (1984), *Studia o gusłach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Kozak Łukasz (2020), *Upiór. Historia naturalna*, Warszawa: Fundacja Evviva L'arte.
- Kozak Łukasz (2021), „Pytacie, czy czytałem...”, <https://www.facebook.com/lwkozak/posts/pfbid0QM9acVwp4LJZJ79yDin5fRiBUcYQBztYopgnGhHMNzJDXgaBth6XkEuyqZvqRb7yl> [dostęp 20.04.2024].
- Lefevere André (1985), *Why Waste Our Time on Rewrites? The Trouble with Interpretation and the Role of Rewriting in an Alternative Paradigm*, w: *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*, red. T. Hermans, London–Sydney: Croom Helm, s. 215–243.
- Leszczyński Andrzej (2020), *Ludowa historia Polski*, Warszawa: W.A.B.
- Ostling Michael (2023), *Między diabłem a hostią. Czary i czarownice w wyobrazeniach mieszkańców i mieszkanki Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku*, przeł. Ł. Hajdrych, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo.
- Pobłocki Kacper (2021), *Chamstwo*, Wołowiec: Wydawnictwo: Czarne.
- Roczniak Władysław (2013), *Review: Michael Ostling. Between the Devil and the Host: Imagining Witchcraft in Early Modern Poland*, „Renaissance Quarterly”, nr 3, s. 1090–1092.
- Tokarczuk Olga (2022), *Empuzjon*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

¹¹ W. Roczniak, *Review: Michael Ostling. Between the Devil and the Host: Imagining Witchcraft in Early Modern Poland*, „Renaissance Quarterly” 2013, nr 3, s. 1091.

Polish Witchcraft Revealed

Abstract

The article proposes a review of Michael Ostling's book *Between the Devil and the Host. Imagining Witchcraft in Early Modern Poland* concerning literary and translation studies. In the author's opinion, the presented monograph, due to its cognitive and comparative merits, is valuable not only for historians, but also for interdisciplinary scholars from the field of humanities.

Keywords: witchcraft, witches, literary studies, translation studies, the devil