

MAGIA I ASTROLOGIA
W LITERATURZE
POLSKIEGO OŚWIECENIA

DANUTA KOWALEWSKA

MAGIA I ASTROLOGIA
W LITERATURZE
POLSKIEGO OŚWIECENIA



WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

Toruń 2009

Recenzenci

Danuta Künstler-Langner

Barbara Wolska

Redaktor

Iwona Wakarecy

Projekt okładki

Joanna Frydrychowicz

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2009

eISBN 978-83-231-5452-5

<https://doi.org/10.12775/978-83-231-5452-5>

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87–100 Toruń

tel. (0 56) 611 42 95, fax (0 56) 611 47 05

e-mail: dwyd@umk.pl

Dystrybucja: ul. Reja 25, 87–100 Toruń

tel./fax (0 56) 611 42 38, e-mail: books@umk.pl

www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze

SPIS TREŚCI

Wstęp.	9
----------------	---

Rozdział I

Wstępne ustalenia

1. Pole terminologiczne	13
2. Próba typologii	15
3. Teorie magii	23

Rozdział II

Magia i czary przed oświeceniem. Tradycje antyczne i staropolskie

1. Dzieje magii	27
Magia babilońsko-egipska.	30
Magia grecko-rzymska	33
Magia i czary w średniowieczu	44
Nauki tajemne w renesansie i baroku.	53

Rozdział III

Filozof w magicznym świecie.

O *Diablu w swojej postaci* Jana Chryzostoma Bohomolca

1. Jan Chryzostom Bohomolec – pisarz, teolog, jezuita	69
2. „Pogromca wampirów”. Autor <i>Diabła</i> w oczach współczesnych i potomnych	75
3. Diabeł w swojej postaci.	78
„Szatan cudu uczynić nie może” – kompetencje demona	85
Potyczki z demonem. Opętanie i egzorcyzm. Pakt z diabłem	91
Mit sabatu	95
Magowie i czarownice – współlnicy i służebniczki diabła?.	100
Antysuperstycyjny charakter rozprawy	107

Rozdział IV O upiorach i wilkołakach

1. Upiór, wampir, strzyga	117
Źródła wampiryzmu i likantropii	119
W kręgu dyskusji o upiorach	121
Portret wampira	129
Neutralizacja i profilaktyka	137
Literackie potyczki z wampirami	140
2. Wilkołaki powinowaci wampirów	148
Gra w wilkołaka. Wilkołactwo jako motyw literacki	155

Rozdział V Magia i duchy. O strachach i problemach „nadprzyrodzonej” komunikacji

1. Kim są duchy? Definicje i wyobrażenia	161
Pojęcie ducha w oświeceniu	161
Skąd się biorą duchy?	164
W kręgu dyskusji teoretycznych	167
Duchy jako problem teologiczny. Czarownica z Endor	173
Posłańcy z zaświatów. Problem dusz <i>czyścowych</i>	177
2. Literackie spotkania z duchami	184
Duchy zamkowe	184
Fantomy i mistyfikacje	189
O duchach z przymrużeniem oka.	202

Rozdział VI „Czarnoksiężniczej sztuki dziwowisko”. Poeci oświecenia w świecie czarów, cudów i zabobonów

1. Jak opisywać zjawiska nadprzyrodzone? Słowa-klucze.	207
2. Księżę biskup, czarownica i nekromanta	211
Elementy modelowania wizerunku czarownicy	214
3. Czarownica i urodziwy profesor	221
4. Czarownica, diabeł i mesmerysta	224
5. Magowie i nekromanci	231
6. Magia w służbie Erosa i Hymena	232
Pod patronatem Hekate. <i>Astolda</i>	237
Magia oczu	239
„Zemsta mię wreszcie kłąć uczy...”	244
7. „Czary to, moście państwo, czary!” Czary i cuda mniemane	247
„Powietrzne cudo, balon Montgolfiera”	249

Cud elektryczny	252
8. Rekwizyty magiczne	253
Magiczne rekwizyty w diagnostyce i terapii	254
Magiczne zwierciadło	264

Rozdział VII

Astrologia i prognostyki w oświeceniu

1. Pole terminologiczne	267
2. Typy astrologii. Astrologia wróżbiarska	268
3. Teoria astrologii	272
4. Dzieje astrologii.	273
Astrologia w Polsce	280
5. Fenomen kalendarza	282
Krytyka kalendarzy w oświeceniu	295
6. Miłość, kalendarz i małżeństwo	298
7. W niebo wpatrzeni... W poszukiwaniu miejsca i roli człowieka we Wszehświecie	306
8. Astrologia w krzywym zwierciadle. Krytyka i obrona astrologii w oświeceniu	309
9. Motywy astrologiczne w literaturze okolicznościowej i politycznej	319
10. W świecie znaków wróżebnych	326
„Nie znasz, co kabaliczna potrafi figura”	326
Proroctwo	330
Omina	331
„Są dwie bramy, jak mówią, Snu...”	336
Zakończenie	343
Bibliografia	357
Summary	373
Résumé	377
Indeks osób	381

WSTĘP



jawiska przekraczające ramy codziennego doświadczenia od zawsze pociągały ludzi. Wiek światła nie jest pod tym względem wyjątkowy. Celem tej rozprawy jest ustalenie miejsca i funkcji motywów magicznych i astrologicznych w literaturze polskiego oświecenia ujmowanego w najszerszych ramach chronologicznych (od lat trzydziestych XVIII do lat trzydziestych XIX stulecia). Pozwoliło to na przesłedzenie trwałości przekonań związanych z magią.

Interesują nas w trzy aspekty magii:

- 1) charakterystyczny dla magii typ myślenia (magiczne wszystko, co tajemnicze, niezrozumiałe, mające nadzwyczajny urok w oczach obserwatora);
- 2) magiczne istoty i atrybuty w ujęciu dosłownym i jako swoiste symbole i metafory;
- 3) magiczne użycie słowa (akty językowe, w których wyłącznie przez użycie pewnych formuł słownych dokonuje się przemiany rzeczywistości).

W obrębie naszego zainteresowania znalazła się zarówno literatura piękna, jak i teksty paraliterackie. Rezygnujemy przy tym z kompletności materiału literackiego na rzecz jego reprezentatywności. Stosunkowo dużo miejsca poświęciliśmy terminologii. Wynika to z przyjętego założenia, że wiedza kulturowa pozostaje w ścisłej relacji z wiedzą językową. Dociekania lingwistyczne ważne są szczególnie wtedy, gdy istnieją różnice między dawnym i obecnym ich znaczeniem, stąd konieczność odwoływania się do korpusu słowników dawnej polszczyzny, głównie *Słownika języka polskiego* S. B. Lindego¹.

Książka składa się ze wstępu, siedmiu rozdziałów i zakończenia. Pierwszy z nich – *Wstępne ustalenia*, precyzuje pole terminologiczne i prezentuje najpopularniejsze na przestrzeni wieków typologie oraz teorie magii. Rozdział drugi, *Magia i czary przed oświeceniem. Tradycje antyczne i staropolskie*, pokazuje dzieje

¹ S. Sawicki, *Co badacze literatury zawdzięczają językoznawcom i czego od nich oczekują*, [w:] *Literatura, historia, dziedzictwo. Prace ofiarowane profesor Teresie Kostkiewiczowej*, pod red. T. Chachulskiego i A. Grześkowiak-Krwawicz, Warszawa 2006, s. 519–521.

magii od legendarnych początków do schyłku baroku. Geograficzny obszar penetracji obejmuje oprócz ziem polskich Europę Zachodnią oraz krainy tradycyjnie łączone z narodzinami nauk tajemnych – Egipt i Mezopotamię. Odziedziczony po przeszłych wiekach dorobek kulturowy, tradycja ludowa oraz chrześcijańska demonologia to trzy płaszczyzny, z których wyrasta demonologia oświecenia. Prześledzenie ich pomoże w lekturze i interpretacji tekstów, zwłaszcza wtedy, gdy zachodzi podejrzenie, że warunkują one właściwe odczytanie utworu.

Rozdział trzeci, *Filozof w magicznym świecie. O „Diabła w swojej postaci” Jana Chryzostoma Bohomolca*, przynosi analizę obszernej rozprawy jezuickiego pisarza. Jej celem jest przede wszystkim pokazanie mentalności zbiorowej Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVIII wieku. Działalność Bohomolca przypada na okres zmiany paradygmatu – z animistycznego na mechanistyczny, z introwertycznego do ekstrawertyczny². Lektura *Diabła w swojej postaci* dowodzi, że przeciętny obywatel dawnej Rzeczypospolitej miał w dużej mierze mentalność animistyczną.

Rozdział czwarty, *O upiorach i wilkołakach*, przybliży tematykę wampirio-logiczną i likantropiczną. Pokazuje ewolucję upiora i wilkołaka oraz funkcje, jakie pełnią obie postaci w literaturze oświecenia. Jest także próbą odpowiedzi na pytanie, czy i dlaczego wampiry zastąpiły czarownice.

Rozdział piąty, *Magia i duchy. O strachach i problemach „nadprzyrodzonej komunikacji”*, poświęcony jest problematyce spirytystycznej ujmowanej w aspekcie teologicznym i popularnym. Druga część rozdziału, rejestrująca „literackie spotkania z duchami”, stara się pokazać proces przechodzenia niesamowitych opowieści ze sfery realnego strachu w dziedzinę rozrywki. W kulturze śródziemnomorskiej ogniwem łączącym duchy z magią są praktyki nekromantyczne, stąd przywołana w tym miejscu biblijna czarownica z Endor. Problem nekromancji omówiony został na szerokim tle kulturowym, od teorii *biaiothanatoi* (zmarłych nagłą śmiercią), przez tradycję żydowską, teorię transmigracji dusz, aż do chrześcijańskiego dogmatu czyśćca.

Rozdział szósty, *„Czarnoksiężniczej sztuki dziwowisko”*. *Poeci oświecenia w świecie czarów, cudów i zabobonów*, pokazuje, jak sfera nadprzyrodzona funkcjonuje w oświeceniowych tekstach w zależności od konwencji gatunkowych, związanych z nimi oczekiwań czytelnicznych oraz zadań, jakie wyznaczają sobie twórcy. Staramy się ustalić, jak wpisują się oni w wielowiekową tradycję pisania o czarach, cudach i zabobonach, a także, czy nadają jej jakiś nowy wymiar.

Rozdział siódmy i ostatni, *Astrologia i prognostyki w oświeceniu*, przedstawia związki łączące magię i astrologię, niezwykłą popularność gwiazdnych wróżb oraz zmianę w postrzeganiu obu dziedzin na przełomie XVIII i XIX wieku (od

² Zob. J. Prokopiuk, *Labirynty herezji*, Warszawa 1999, s. 243–246.

nauk tajemnych do sfery zabobonu). Przedmiotem zainteresowania uczyniono również fenomen kalendarza w oświeceniu, jego krytykę i obronę oraz przeniesienie do literatury epoki charakterystycznych dla prognostykarstwa konwencji i fachowej terminologii. Autorka próbuje też ustalić, w jaki sposób zmiana wiedzy o fizycznych właściwościach kosmosu, jaka zaszła w Europie Zachodniej, począwszy od XVII wieku, wpłynęła na kwestie wróżebne.

Rozdział I

WSTĘPNE USTALENIA

1. POLE TERMINOLOGICZNE

Jak dotąd, nie doczekaliśmy się jednolitej i powszechnie akceptowanej definicji magii. Należy ona do tych dziedzin ludzkiego myślenia i działania, których dokładne sprecyzowanie stwarza problemy. Proponowane przez badaczy definicje mieszczą się w dwóch skrajnie różnych formułach. Pierwsza z nich zakłada, że magia to system praktyk, pociągających wedle przekonania wykonawcy określone skutki, oparty na wierze w fikcyjne związki między dwoma łańcuchami zjawisk. Druga przyjmuje, że magia jest jednocześnie wiedzą i umiejętnością posługiwania się wolą w taki sposób, by uruchomione nią nadnaturalne siły powodowały sprawdzalne materialne zdarzenia¹. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem Anny Engelking, że definicje pojęcia *magia* dostarczają nie tyle informacji o *definiendum*, ile o światopoglądzie autora definicji². W pierwszej definicji odnajdziemy określenie dystansujące – „wedle przekonania wykonawcy” – oraz przymiotnik „fikcyjny”, wprowadzający do niej element ujemnej oceny. Druga eksponuje pozytywny odcień terminu.

Niektórzy badacze unikają wręcz pojęcia *magia*, obawiając się jego negatywnego wydźwięku oraz zbyt obszernego i ogólnego zakresu znaczeniowego. Obecnie coraz silniej zaznacza się tendencja do posługiwania się bardziej konkretnymi, precyzyjnymi lub neutralnymi pojęciami (czarownictwo, przesąd, rytualna moc/wiedza, zabobon uczony, nauki/wiedza tajemne/-a)³. Terminy te nie zawsze są synonimiczne, mogą, ale nie muszą na siebie nachodzić.

¹ Za: R. Bugaj, *Nauki tajemne w Polsce w dobie odrodzenia*, Wrocław 1976, s. 8.

² A. Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000, s. 31.

³ A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław 2001, s. 34. Wskazana tendencja uwidacznia się w tytułach opracowań poświęconym tym zagadnieniom. Zob. J. B. Russell, *Krótką historią czarownictwa*, przeł. J. Rybski, Wrocław 2003; R. Bugaj, op.cit. i in.

Etymologicznie *magia* jest wiedzą starożytnych magów, rytualną mocą. *Mag* to: ten, który ma siłę, moc; ten, który może. Indogermański termin *magh* oznacza: móc, zdołać, pomóc, *maghti* – moc; staroindyjskie *magha* – moc, siła, bogactwo, dar, *maghavat* – silny⁴.

Kontrowersje wokół definicji *magii* wynikają z różnych przyczyn, między innymi z różnych teorii ją objaśniających. Ujęcia językoznawcze, antropologiczne, historyczne, religioznawcze różnią się od siebie. Stworzenie jednolitej definicji utrudnia fakt, że na przestrzeni dziejów na oznaczenie działań magicznych posługiwano się wieloma innymi terminami jako nazwami ekwiwalentnymi, a rozpowszechnione współcześnie stereotypowe pojęcie magii nie odpowiada temu, co na ten temat myślano w przeszłości⁵. W świecie grecko-rzymskiego antyku termin *magia* miał silne zabarwienie emocjonalne. Ponieważ magowie byli cudzoziemcami, którzy dysponowali egzotycznymi umiejętnościami, rozdził mroczne skojarzenia, zarazem fascynując.

W starożytności *magia* była pojęciem płynnym, a kontury definicji sprecyzowały się dopiero z chrystianizacją imperium rzymskiego⁶. Rozumiano przez nią różne, nieraz odmienne sprawy – rytualną wiedzę, profesjonalną znajomość określonych technik, korzystanie z usług specjalistów czy praktykowanie obcych, nieakceptowanych społecznie rytuałów (w tym sensie upodabnia się do zabobonu – łac. *superstitio*)⁷.

Ujmowana jako sztuka magów, czyli kapłanów perskich, specjalistów zajmujących się przepowiadaniem przyszłości, *magia* pojawia się w drugiej połowie I wieku p.n.e. wraz z wierszami Katullusa i pismami Cyserona⁸. Jej napływowe pochodzenie akcentuje się wówczas dość wyraźnie, a uprawianie profesjonalnej magii przez takie narody, jak Egipcjanie, Chaldejczycy (określenie nacji staje się czasem synonimem astrologa), Żydzi i Persowie było bardzo rozpowszechnionym motywem literackim⁹. Cieszących się wśród Rzymian dużą popularnością chaldejskich astrologów przywołuje w jednej ze swoich ód Horacy: „Nie pytaj próżno, bo nikt się nie dowie, / Jaki nam koniec gotują bogowie, / I babilońskich nie pytaj wróżbiarzy. Lepiej tak przyjąć wszystko, jak się zdarzy” (Oda 11/ I *Tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi, quem tibi*; w. 1–3)¹⁰.

⁴ Za: R. Bugaj, op.cit., s. 12.

⁵ A. Wypustek, op.cit., s. 35.

⁶ Ibidem, s. 31.

⁷ Ibidem, s. 38.

⁸ D. Musiał, *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 234.

⁹ A. Wypustek, op.cit., s. 302.

¹⁰ Horacy, *Wybór poezji*, oprac. J. Krókowski, Wrocław 1971, s. 21.

Podobnie nieprecyzyjnym terminem jest *mag*. Przez wiele stuleci to perski kapłan, zajmujący się tłumaczeniem snów i przepowiadaniem przyszłości. W pojęciu *мага* kryło się domyślnie pojęcie *astrolog*. Takie rozumienie utrzymało się w oświeceniu. „Magowie – wyjaśnia S. B. Linde – tak się nazywali kapłani i filozofowie dawnej Persji, którzy oprócz obrządków religii, gwiazdorstwem się bawili”¹¹. Z języka perskiego wywiódł słowo Apulejusz, zaznaczając jego związek z religią. W języku perskim *mag* jest tym, czym u nas kapłan – stwierdza autor *Apologii*¹². Dla Cycerona *mag* jest znawcą perskiej religii (*O wróżbiarstwie*, I 41, 91).

Irańskie *magu* powtarza się w greckim *magos* i łacińskim *magus*¹³. Greckie słowo *magos* oznaczało astrologa i kapłana, których wielu towarzyszyło armii Kserksesa. Początkowo zarezerwowane było dla przedstawicieli magii wysokiej. Pierwotne znaczenie terminu zanika jednak w okresie klasycznym. Mag traci wówczas swój wysoki status społeczny. Staje się nim zarówno uprawiający magię niską „znachor antyku”, handlujący na targu zaklęciami i miksturami, jak i teurg, praktykujący magię wysoką¹⁴.

Ewangelia św. Mateusza (Mt, 2,1–12) oraz apokryfy mówią o Magach (*Magoi*), którzy podążając za Gwiazdą Betlejemską, przybyli ze Wschodu pokłonić się dzieciątku. Polskim tłumaczom trudno było znaleźć słowo, które w pełni oddawałoby jego sens. W przekładach pojawiają się zarówno Mędrcy (*Pismo Święte*), magowie, jak i wróżbici (apokryf *Opowieść o narodzeniu Zbawiciela*). Autorzy niektórych apokryfów i pisarze patrystyczni zmienili Magów na królów (Persji czy Indii), podkreślając ich wysoką kondycję społeczną i szacunek, na jaki zasługiwali¹⁵.

2. PRÓBA TYPOLOGII

Popularne typologie magii różnią się pod względem charakterystyki i wartościowania. Alchemia i astrologia ujmowane są w nich bądź jako odrębne dziedziny, bądź jako gałęzie magii wysokiej. Podobny problem sprawia wróżbiarstwo, którego zasadniczym celem jest poznanie przyszłości, a nie oddziaływanie

¹¹ S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 3: M–O, Warszawa 1994, s. 22.

¹² Apulejusz, *Apologia, czyli w obronie własnej księga o magii*, przeł. i oprac. J. Sękowski, Warszawa 1975, s. 45.

¹³ Za: R. Bugaj, op.cit., s. 12.

¹⁴ A. Aveni, *Poza kryształową kulą. Magia, nauka i okultyzm od starożytności po New Age*, przeł. R. Bartołod, Poznań 2001, s. 54–55.

¹⁵ Por. ks. M. Starowieyski, *Gwiazda Betlejemska w świetle apokryfów*, [w:] *Poezja i astronomia*, pod red. B. Burdzieja i G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006, s. 55.

na nią¹⁶. Poznanie przyszłości podyktowane jest jednak nie tylko ciekawością, ale też – zwłaszcza jeśli dotyczy dalszej – odpowiedniego dostosowania się do niej, a nawet odpowiedniego skorygowania mających nastąpić wydarzeń przez zmianę swego postępowania. W starożytnej Grecji wróżbiarstwo nie miało charakteru magicznego, było raczej częścią religii, opartą na wierze, że bogowie znają przyszłość i mogą ją ujawnić ludziom, dzięki swojej dla nich życzliwości¹⁷. Istnieje wiele różnych dziedzin i rodzajów magii. Niezależnie od przyjętego kryterium klasyfikacji (kwalifikacje maga, jego motywacja, sposób pozyskania nadprzyrodzonych umiejętności i in.) lubi ona podziały dychotomiczne (czarna–biała, wysoka–niska, uczona–zwykła, naturalna–demoniczna, społeczna–prywatna).

Magia starożytnego Egiptu dzieli się na magię wyższą i niższą. Niższa zajmuje się sprawami należącymi do sfery potrzeb życia codziennego (wróżenie, talizmany, medycyna, zaklęcia oraz „okultyzm doczesny”, zapewniający wygodniejsze i wolne od trosk życie doczesne, a po śmierci bezpieczną podróż w zaświaty), wyższa – zmierza do duchowego rozwoju praktykujących ją ludzi¹⁸. Dwa rodzaje magii: zwykłą i naukową rozróżniali również autorzy piszący w pierwszych wiekach Cesarstwa Rzymskiego. Magia naukowa na podobieństwo nauki odwoływała się do obowiązujących wówczas i uważanych za racjonalne praw natury, tworząc coś w rodzaju doktryny naukowej, celem magii zwykłej było natomiast uzyskanie doraźnej korzyści.

Teurgia (dosłownie „czynienie rzeczy przypisanych bogom”) – dobroczynna magia zbliżona do religii – to najwyższa forma magii u starożytnych Greków¹⁹. W metafizyczne podstawy teurgii wprowadza nas traktat *O misteriach*, przypisywany dawniej Jamblichowi²⁰. Niższy jej rodzaj to *mageia*, bliższa czarnoksięstwu, najniższy – *goeteia*. Uprawiających ją *goetes* uważano powszechnie za szarlatanów. Goetę przepełniają złe pragnienia, ulega im i staje się ich niewolnikiem, teurg oczyszcza strukturę namiętności i w ten sposób wznosi się do nieba²¹. Rozróżnienie między pobożnym teurgiem, zajmującym się puryfikacją samego siebie,

¹⁶ Wróżbiarstwo nie jest samo w sobie magią. Natomiast posługiwanie się wolą w taki sposób, aby wymusić stany wieszczbiarskie, może i bywa często do magii zaliczane. J. Prokopiuk, *Dzieje magii*, t. 1: *Wprowadzenie*, Kraków 2006, s. 28–29.

¹⁷ Dlatego było uznane przez państwo. S. Oświecimski, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989, s. 7–8.

¹⁸ M. Hope, *Tajemnice starożytnego Egiptu. Kontakt z Syriuszem*, przeł. M. Fedyszak, Warszawa 1998, s. 163–164.

¹⁹ J. B. Russell, op.cit., s. 33–35.

²⁰ J.-A. Rony, *Magia*, przeł. M. Gawlikowski, Wrocław 1993, s. 28.

²¹ P. Lombardi, *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2004, s. 125. Por. E. Levi, *Historia magii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000, s. 97.

i goetą, nurzającym się we wszelkich namiętnościach, utrzymuje się do czasów renesansu²².

Podstawą rozgraniczenia magii na czarną i białą są intencje wykonawcy czynności magicznych. Najogólniej, jeśli jego aktywność obliczona jest na szkodzenie bliźnim, mamy do czynienia z magią czarną, godną potępienia. Czarnoksiężnikiem staje się ten, który z niskich, egoistycznych pobudek – nawet pragnienia posiadania wiedzy, jeżeli ma ona służyć wyłącznie jego własnemu zadowoleniu – nadużywa magicznych mocy.

Jerzy Prokopiuk wyróżnia trzy rodzaje motywacji do uprawiania magii. Motywacją najwyższej klasy jest pragnienie służenia Bogu w sposób wzmożony, dzięki pozyskaniu umiejętności magicznych. Kierują się nią tzw. biali magowie. Za motywację egoistyczną należy uznać chęć pozyskania władzy nad ludźmi lub światem czy też zdobycie bogactw dowolnego rodzaju (magia szara). Pragnienie dominowania nad demonami i aniołami i podporządkowanie sobie Boga skłania do uprawiania magii czarnej. W motywacjach tych wielką rolę odgrywa także czynnik empatii czy jej braku, gotowości czy chęci zadawania cierpień²³. W magii białej mamy do czynienia z czystą empatią, szarej – z egoizmem, czarnej – z czystym sadyzmem. Podziałowi temu odpowiada rozróżnienie dokonane przez niemieckiego teozofa z przełomu XVI i XVII wieku, Juliusa Sperbera, który wyróżnia magię boską (*magia divina, coelestis*), ludzką i diabelską (*innaturalis, prohibita, illicita*)²⁴.

Z działalnością diabła czarna magia została skojarzona w czasach chrześcijańskich. Wtedy też, na skutek błędu kopisty, narodził się termin. Grecka *nekromancja* (*nekros* = martwy + *manteia* = przepowiadania), popularna technika wróżenia z pomocą duchów zmarłych, przeobraziła się w *negromancję* lub *nigromancję* (łac. *niger* – czarny)²⁵. Ze względu na możliwość przywołania niebezpiecznych demonów, w powszechnym przekonaniu nekromancja uchodziła za metodę niebezpieczną i nieetyczną²⁶.

Podział na magię czarną i białą pokrywał się w zasadzie z podziałem na jej przeciwników i zwolenników. Pierwsza, w odróżnieniu od oficjalnej i usankcjonowanej przez prawo magii białej, od najdawniejszych czasów była nielegalna i zwalczana, a czarnoksiężnicy prześladowani i represjonowani. Karanie śmiercią ludzi parających się nią przewidywał *Kodeks Hammurabiego*, za naj-

²² Ibidem, s. 66.

²³ J. Prokopiuk, op.cit., s. 12.

²⁴ Ibidem.

²⁵ R. Bugaj, op.cit., s. 12. Zob. A. Wypustek, op.cit., s. 316.

²⁶ W ks. XI *Odysei* Odyseusz zostaje ostrzeżony przez wieszczka Tejrezjasza, że rozmowa z duchami zmarłych może być niebezpieczna.

wyższym wymiarem kary opowiadał się Platon w *Prawach*. Oskarżał on magów o zwodzenie ludzi i negowanie istnienia bogów (*Prawa*, X 909b). W *Państwie* dodawał, że ich rytuały niezgodne są z oficjalnym kultem i mają na celu szkodenie ludziom. Używanie formuł magicznych w intencji zgładzenia, sprowadzenia choroby lub innych nieszczęść na osobę trzecią karane było śmiercią także w prawie rzymskim²⁷. Wspomina o nich Pliniusz²⁸. Nieprzejednaną postawę wobec nielegalnych praktyk magicznych i wróżbiarskich zajmował cesarz August, a jego następca – Tyberiusz w 15 r. kazał wypędzić z Italii magów i wróżbitów. Za panowania następnych władców tendencja surowego karania magów nasiliła się²⁹.

Dwa rodzaje magii (uczona i niska) wyróżnia Apulejusz w *Metamorfozach*. Pierwszej poświęcił *Apologię*, drugiej – *Metamorfozy*. Magia uczona, którą wywiódł z Egiptu, jest dla niego wiedzą i doświadczeniem, „Nauką miłą bogom nieśmiertelnym, kapłanką niebian”³⁰. Nie ma nic wspólnego z praktykami zakazanymi przez ustawodawstwo rzymskie, z magią czarną³¹.

Magię niską, „niegodną”, Apulejusz wiązał z praktykami tradycyjnie przypisywanymi czarownicom z Tessalii. Miały one złą sławę i często oskarżane były o czyny wykraczające poza obowiązujące normy etyczne, takie jak porwania i mordowanie dzieci oraz łamanie uświęconego tabu (kanibalizm czy nekrofilia)³².

Przedstawicielkami czarnej magii w literaturze antyku są: Erichto, nekromantka z *Wojny domowej* Marka Anneusza Lukana, Horacjańska Kanidia i wróżka z Endor³³. Erichto to jedna z bardziej odrażających przedstawicielek czarnej magii, sama jej obecność działa destrukcyjnie na otoczenie: „Gdzie przejdzie, plony i bujne zasiewy wypala, / A zgubny oddech śmiertelnie zaraża czyste powietrze” (*Pieśń VI*, w. 521–522³⁴). Kobieta unika ludzi, upodobała sobie mieszkanie na cmentarzach, aby być bliżej zmarłych, z którymi obcuje na co

²⁷ Prawo Dwanastu Tablic wymienia jako szkodliwe zaklęcia *malum carmen*, za pomocą których niszczone plony i sprowadzano nieszczęścia na ludzi. Mianem *carmina auxiliaria* określano natomiast zaklęcia pożyteczne, używane np. podczas leczenia chorych. *Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, pod red. W. Wołodkiewicza, Warszawa 1986, s. 98. Por. J. Salij OP, *Zagadka polowań na czarownice*, „W drodze” 2004, nr 4 (368).

²⁸ Pliniusz, *Historia naturalna*, tłum. i oprac. I. i T. Zawadzcy, Wrocław 1961, s. 229.

²⁹ Opis polowania na czarowników w Rzymie w II w p.n.e. przynoszą *Dzieje Rzymu od założenia miasta* Tytusa Liviusza, przeł. M. Brożek, Wrocław 1981, s. 270–282.

³⁰ Apulejusz, op.cit., s. 46.

³¹ T. Sapota, *Magia i religia w twórczości Lucjusza Apulejusza z Madaury. Studium wpływów orientalnych w kulturze rzymskiej w drugim wieku naszej ery*, Kraków 2001, s. 165.

³² Ibidem, s. 43.

³³ Pierwowzorem Kanidii była znana w Neapolu fabrykantka kosmetyków Gratidia. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura grecka i rzymska w zarysie*, Warszawa 1983, s. 278.

³⁴ Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: M. A. Lukan, *Wojna domowa*, przeł. i oprac. M. Brożek, Kraków 1994.

dzień. Do swoich praktyk wykorzystuje wygrzebane z mogił szczątki oraz krew i wnętrzności swoich nowo narodzonych dzieci. Jeśli okazuje się to niezbędne, spożywa ludzkie mięso:

Trupy z mogił wynosi i zmarli opuszczają swe groby.
 Dymiące młodych ludzi popioły i kości gorące porywa
 Wprost z pogrzebowych stosów, pochodnie,
 Które trzymali rodzice i spadające w czarnym dymie
 Ułamki noszy pogrzebowych. I szaty zbiera
 Sypiące się w prochy, i członki popiołem pachnące.
 (*Pieśń VI*, w. 532–537)

Horacy opowiada o odrażających nocnych rytuałach czarownic w epodzie 5 pt. *At o deorum quidquid in caelo regit*³⁵. Kanidia z pomocnicami Sagana, Weją i Folią porywa i okrutnie morduje młodego chłopca (zakopany w ziemi ma umrzeć z głodu, patrząc na jedzenie), aby z jego wnętrzności – wątroby i szpiku – zrobić napój miłosny („A gdy zmęczone zgasną ci powieki, / Boś wzrok wypatrzył w ten pokarm daleki, / Wtedy wątroba twoja, szpik wyschnięty, / Pójdzie na filtry miłosnej ponęty”, w. 37–40). Do uprawiania czarów skłaniają Kanidię lubieżność i zazdrość o mężczyznę. Chce przywiązać do siebie cudzołóżnego kochanka Warusa, który być może zdradził ją, opętany czarami biegłejsej od Kanidii w czarnoksięstwie więdźmy:

Bierze cyprysy rwane na mogile,
 Cmentarne, suche figowe badyle,
 Jaja maczane w posoce ropuchy,
 Wydarte z skrzydeł puszczykowych puchy,
 Zioła, co Jolkos rodzi i Hibera –
 Każde z nich srogą truciznę zawiera –
 Kości dobyte z pyska głodnej suki,
 I pali w ogniu czarodziejskiej sztuki.
 (w. 17–24)

Obrzędy odbywają się w tajemnicy, pod osłoną nocy, a rekwizyty (rośliny i części ciała zwierząt) używane do czarów związane są z mogiłami i śmiercią. Jedna z pomocnic Kanidii skrapia każdy kąt pomieszczenia wodą z jeziora Awernus położonego w pobliżu miasta Cumae w Kampanii, gdzie miało być wejście do

³⁵ Horacy, op.cit., s. 177–181. Wszystkie cytowane fragmenty pochodzą z tego wydania. W epodzie 17 poeta – kierowany ponoć chęcią prześlągania czarownicy – daje palinodię tego tekstu, ale w rzeczywistości zamiast odwołania mamy tam silniejszy atak na więdźmę. Zob. ibidem, s. 177.

Podziemia. Kanidia panuje nawet nad bogami i siłami natury: „z nieba gwiazdę albo cień księżycy / Zdejmuje czarem tessalskich zakłęci” (w. 44–45).

Przykład korzystania z usług czarownicy odnajdziemy w Biblii (Pierwsza Księga Samuela, 28: Saul i wróżka z Endor). W chrześcijaństwie stosunek do magii i czarostwa był od początku negatywny, a niechęć tę przejęto od judaizmu³⁶. Wypowiedzi przeciw czarownikom odnajdziemy w Biblii w Księdze Wyjścia („Nie pozwolisz żyć czarownicy”, 22, 17), Księdze Kapłańskiej („Jeżeli jaki mężczyzna albo jaka kobieta będą wywoływać duchy albo wróżyć, będą ukarani śmiercią. Kamieniami zabijecie ich. Sami ściągnęły śmierć na siebie”, 20, 27) i Księdze Powtórzonego Prawa („Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna i córkę, uprawiał wróżby, gusła, przepowiednie i czary; nikt, kto by uprawiał zakłęcia, pytał duchy i widma, zwracał się do umarłych”, 18, 10–11)³⁷. Powoływali się na nie demonolodzy chrześcijańscy.

W czasach chrześcijańskich czarna magia została skojarzona jednoznacznie z działalnością diabła, a jej synonimem stały się kultury pogańskie³⁸. O szkodliwości czarnej magii nie decyduje już motywacja uprawiających ją ludzi, ale pakt z diabłem. Założenie, że magię można uprawiać jedynie dzięki demonicznej mocy, implikuje jej związek z herezją i satanizmem. Czarownik staje się kaczerem i czcicielem diabła³⁹.

Takie rozumienie czarnej magii utrzymuje się do końca XVIII wieku. Zaświadcza je *Słownik wiedzy tajemnej* J. Collin de Plancy’ego (1863 r.)⁴⁰. „Czarnoksięstwo – wyjaśnia francuski demonolog – polega na przywoływaniu duchów ciemności, w celu zapewnienia sobie ich przychylności oraz poznania ich sekretów, przez ludzi, którzy dzięki paktowi z diabłem dokonują rzeczy nadprzyrodzonych z pomocą sił piekielnych”⁴¹. „Czarownicy – kontestuje de Plancy – to niedobitki heretyków, którzy w następstwie swych licznych błędów zwrócili się ku kultowi Szatana”⁴².

³⁶ Ks. R. Pindel, *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003, s. 47.

³⁷ Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich, wyd. 3 popr., Poznań–Warszawa 1983.

³⁸ W ujęciu współczesnej teologii magia i czarostwo (czarnoksięstwo) mogą, choć nie muszą na siebie zachodzić. *Encyklopedia kościelna*, pod red. zespołu, Warszawa 1873–1933, s. 617.

³⁹ J. B. Russell, op.cit., s. 53.

⁴⁰ Pierwsze wydanie, utrzymane w duchu oświeceniowo-libertyńskim, ukazało się w roku 1818, publikacja z 1863 r. znacznie zmieniona (zawiera hasła dodane już po śmierci autora), prezentuje interpretację katolicką.

⁴¹ J. Collin de Plancy, *Słownik wiedzy tajemnej*, wyb. i przekł. M. Karpowicz, wstęp P. Kuncewicz, Warszawa 1993, s. 37–38.

⁴² Ibidem, s. 39.

Kolejny podział (kryterium jest rodzaj sił wykorzystywanych przez maga) zakłada istnienie magii naturalnej – bezpośredniej i magii duchowej – pośredniej. Magia naturalna (*magia naturalis*) nie odwołuje się do duchów, opiera się wyłącznie na znajomości i wykorzystaniu związków odpowiedniości pomiędzy światem podksiężycowym, ziemskim, a światem nadksiężycowym, to znaczy sferami niebieskimi⁴³. Jej wyznawcy kładą nacisk na ujarzmianie i wyzyskiwanie realnie istniejących, lecz ukrytych sił przyrody i oddanie ich w służbę człowiekowi⁴⁴. Magia naturalna panuje nad siłami roślin, minerałów i zwierząt⁴⁵.

Magia spiritualna (*magia spiritualis*) zakłada posługiwanie się duchami, rozumianymi jako siły o charakterze antropomorficznym, niezależnie od tego, jakiegokolwiek one by nie były (zarówno złe, jak i dobre)⁴⁶. Według renesansowych neoplatoników *spiritus* jest z definicji dwuznaczny, jako byt pośredni może przybierać obydwie wartości⁴⁷. Skłaniają się oni do przedstawienia *spiritus* jako siły duchowej ożywiającej wszystkie zjawiska organiczne; *spiritus* nie jest więc przedstawiany jako demon przeciwstawiony dobru, jest bytem pośrednim i bardzo ruchliwym. Jeśli wykonawca czynności magicznych odwołuje się do aniołów, mamy do czynienia z teurgią, jeśli do demonów – z goecją⁴⁸. Nie wszystkie kontakty z demonami prowadzą do czarnoksięstwa. Opętanie, stany mistyczne i ekstazy w swej czystej formie jako stany bierne nie należą do magii. Postawa maga (operatora czynności magicznych) z definicji jest zawsze czynna⁴⁹. To odróżnia go od opętanego.

Magia spiritualna bywa utożsamiana z demoniczną, która – według średniowiecznej demonologii – stanowi jeden z jej działów. Do XIII wieku chrześcijaństwo mówi o każdej magii jako demonicznej, potem zaczyna traktować magię naturalną jako alternatywę do jej formy demonicznej. Arystotelicy zaś utrzymują, że według Arystotelesa nie ma demonów, tylko inteligencje bez cech antropologicznych⁵⁰. Próbę rozróżnienia magii naturalnej i duchowej podjął Pico della Mirandola, definiując magię jako wiedzę czynną⁵¹.

⁴³ P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, przeł. P. Bravo, Warszawa 1994, s. 15–16.

⁴⁴ R. Bugaj, op.cit., s. 8.

⁴⁵ Według P. Zambelli renesansowa idea magii naturalnej rozplywa się w utopii, magia naturalna nie rezygnuje bowiem całkowicie z interwencji duchów. Op.cit., s. 30.

⁴⁶ Nadnaturalny pomocnik (demon, duch) w magii grecko-rzymskiej to *paredroi, paredros* (gr. „siedzący obok”), A. Wypustek, op.cit., s. 13.

⁴⁷ P. Zambelli, op.cit., s. 45.

⁴⁸ Podobna dychotomia występuje w magii arabskiej, dzielonej na boską i diabelską, która korzysta z pomocy dżinów. Zob. także M. Dziekan, *Arabia magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*, Warszawa 1993, s. 13.

⁴⁹ Por. J. Prokopiuk, op.cit.

⁵⁰ P. Zambelli, op.cit., s. 45.

⁵¹ E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 1969, s. 43.

Zdaniem średniowiecznych intelektualistów magia demoniczna nie różniła się w zasadzie od religii, albo raczej jej zniekształconej formy. Była religią odwróconą od Boga⁵². Ponieważ diabły były kiedyś aniołami, posiadają mądrość i wiedzę o siłach natury, pozwalającą im uczyć ludzi jak czynić zło. Osoba pozostająca w konszachtach z diabłem mogła wykorzystać tę *magia infernalium*, aby odkryć tajniki przyrody. Za każdym jej czynem stał demon. Paracelsus uważa, że złe duchy są całkowicie podległe Bogu. Nie mają też bezpośredniego wpływu na ziemskie ciała. Podsuwają ludziom złe myśli i uczą złych sztuk, które opierają się na tych samych zasadach, co magia naturalna (wywoływanie burzy itd.)⁵³.

Collin de Plancy próbuje w swojej encyklopedii magii i czarów uporządkować i usystematyzować wiedzę o magii, zgodnie z wykładnią Kościoła katolickiego. „Magia bowiem istnieje – stwierdza dalej autor *Słownika wiedzy tajemnej*, a Kościół nie mógł się mylić, uznając jej uprawianie za apostazję i zaciągnięcie się do zastępów Szatana”⁵⁴.

W ujęciu francuskiego demonografa każda magia jest szkodliwa, a mag jest synonimem czarownika.

„Magia – pisze Collin de Plancy – to sztuka czynienia rzeczy wykraczających poza możliwości ludzkie, przy pomocy demonów lub za pośrednictwem obrzędów zabronionych przez religię. Ten, który zajmuje się tą sztuką, nazywany jest czarnoksiężnikiem”⁵⁵.

Oświeceniowy demonograf wyróżnia następujące typy magii: naturalną i nienaturalną (sztuczną), czarną i białą, astrologię, czyli *coelestialis* oraz ceremonialną, czyli *coeremonialis* opartą na wizualizacji i inwokacji. *Coeremonialis* zasadza się na przywoływaniu demonów zgodnie z paktem formalnym lub milczącym zawartym z siłami piekielnymi i obejmuje: kabałę, czary, uroki, przywoływanie zmarłych oraz złych duchów, szukanie skarbów, odkrywanie tajemnic, wróżenie, jasnovidzenie, leczenie przewlekłych chorób, ochronę za pomocą talizmanów i amuletów, uczestniczenie w sabatach itd. Z czarną magią łączy ją pakt z demonem⁵⁶. Magia naturalna opiera się na środkach naturalnych, lecz niedostępnych ogółowi ludzkości. Magia sztuczna (nienaturalna) to fascynowanie oczu iluzjami, automatami lub umiejętne wykorzystywanie praw fizyki. Magia biała jest połączeniem magii naturalnej i nienaturalnej (sztucznej) i polega na sztuce czynienia rzeczy zadziwiających przez przywoływanie dobrych

⁵² F. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Kraków 2001, s. 29.

⁵³ Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, przeł. K. Kopcińska, A. Zapałowski, Warszawa 1992, s. 83–82.

⁵⁴ J. Collin de Plancy, op.cit., s. 114.

⁵⁵ Ibidem, s. 113.

⁵⁶ Ibidem.

duchów – byłyby więc także magią demoniczną – lub dzięki zręczności (nie interesują go wcale intencje maga). Autor *Słownika* nie uniknął sprzeczności, widząc w magii białej raz konglomerat różnych czynności magicznych, raz utożsamiając ją z teurgią („czarnoksiężstwo to czarna magia czasów antycznych, teurgia zaś to magia biała”⁵⁷). Deprecjacji jednoznacznie kojarzonej z demonami magii towarzyszy tendencja do racjonalizowania wiedzy tajemnej. Wszystkie zjawiska przekraczające ramy codziennego doświadczenia, o ile nie dają się wytłumaczyć zgodnie z ówczesnym stanem wiedzy lub dogmatami religii katolickiej, uznane są za dzieło szatana.

Od tego ujęcia odbiegają pisarze polskiego oświecenia. Magia definiowana jest przez nich z reguły bez deprecjonowania jej⁵⁸.

3. TEORIE MAGII

Myślenie magiczne zasada się na założeniu, że kosmos jest całością i pomiędzy wszystkimi naturalnymi zjawiskami istnieją ukryte i nierozzerwalne powiązania. Sekretem złożenia całego świata jest działanie sympatii i antypatii – przeciwstawnych sobie, ale zarazem przedziwnie zharmonizowanych i uzupełniających się mocy przyrody. Podlegają im przyroda i ciała niebieskie. Ujęcie ich w racjonalne ramy oddziaływań wydaje się niemożliwe.

W naturze, ujmowanej w sposób dynamiczny, wszystko łączy się ze wszystkim we wzajemnych interakcjach. Dzięki nim możliwe jest oddziaływanie na odległość. Prawo związku sympatycznego mówi, że jeśli wszystkie zjawiska w kosmosie są spowodowane ruchami ciał niebieskich, to również wszelkie zjawiska ziemskie pozostają ze sobą w ścisłym związku, bo powodują je te same przyczyny. Między makrokosmosem i mikrokosmosem zachodzą relacje odpowiedniości, harmonii i proporcji⁵⁹. Należy je zgłębiać, by zrozumieć strukturę wszechświata.

James Frazer w swojej najbardziej znanej pracy *Złota gałąź* wyróżnia następujące rodzaje magii: sympatyczną, homeopatyczną (naśladowczą) i przenośną, przy czym homeopatyczną i przenośną można ująć pod ogólnym terminem magii sympatycznej. Pierwsza opiera się na prawie podobieństwa (podobne powoduje zawsze podobne, czyli skutek podobny jest do przyczyny), natomiast druga na prawie styczności (rzeczy, które były kiedyś połączone, pozostają na

⁵⁷ Ibidem, s. 37.

⁵⁸ Por. A. Engelking, op.cit., s. 19.

⁵⁹ U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, przeł. M. Olszewski, M. Zabłocka, Kraków 1994, s. 210.

zawsze w stosunku sympatycznym, a więc to, co dzieje się z jedną częścią, musi wpłynąć w podobny sposób na drugą)⁶⁰. Według Frazera, magia tworzy fałszywy system praw przyrody i równocześnie zespół fałszywych wskazówek postępowania, oparty na założeniu, że prawa podobieństwa i kontaktu mają uniwersalne zastosowanie i nie ograniczają się tylko do działania ludzi⁶¹.

Przejawem magii homeopatycznej jest wykorzystywanie wizerunków (w formie figurek, obrazów) do szkodenia wyobrażanym przez nie ludziom. Na prawie podobieństwa opiera się także magia szlachetnych kamieni (np. kamień „mleczny” zapewniał mleko karmiącym matkom, natomiast przybierający kolor wina ametyst pozwalał zachować trzeźwość). Magia homeopatyczna zakłada również, że człowiek może mieć dobry lub zły wpływ na roślinność w zależności od dobrej lub złej natury jego uczynków lub stanów. Najbardziej znanym przykładem magii przenośnej jest magiczny związek między człowiekiem i jakąś oderwaną od niego częścią jego ciała (włosy, paznokcie, zęby, wydzieliny). Przy tym założeniu każdy, kto posiada choćby jeden włos danej osoby, może dowolnie oddziaływać na nią z każdej odległości⁶². Rytuały magii sympatycznej polegają na zmuszeniu tajemnych mocy do przejścia z jednej rzeczy na drugą. Rytuały magii generacyjnej (twórczej) sprowadzają się do stworzenia nowej właściwości, która powstaje z fluidów emanujących z osoby czarownika. Prawie zawsze należą one do magii werbalnej⁶³. Granica między obrzędami sympatycznymi a generacyjnymi jest zawsze ruchoma i trudna do uchycenia⁶⁴.

Często podejmowanym w badaniach nad magią problemem jest jej związek z religią i z nauką. Ujmowana jako zjawisko analogiczne, łączy się z nimi siecią wzajemnych powiązań. Prowokuje to do dyskusji o możliwość wytyczenia ścisłych granic między tymi dziedzinami. W obu przypadkach okazują się one bardzo płynne. Nie wszystkie czynności magiczne dają się oddzielić od religijnych, a niektóre z technik magicznych to naturalne w starożytności przejawy życia religijnego⁶⁵. Podobne trudności napotkamy przy próbie wyznaczenia linii demarkacyjnej między magią i nauką.

Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem, że magia i religia zawsze występują razem⁶⁶. Sympozjum badaczy magii w Princeton w 1995 roku ogłosiło, że magii

⁶⁰ J. G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 2002, s. 18–19

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem, s. 40.

⁶³ J.-A. Rony, op.cit., s. 25.

⁶⁴ Ibidem, s. 17.

⁶⁵ A. Wypustek, op.cit., s. 36.

⁶⁶ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, postłowie S. Tokarski, Łódź 1993, s. 28. Por. A. Wierciński, *Magia i religia: szkice z antropologii religii*,

i religii nie da się oddzielić. Ze względu na prywatny charakter działań magicznych uważano je za próbę nawiązania indywidualnych, bliskich kontaktów z Bogiem⁶⁷. Magię uznaje się niekiedy za najbardziej pierwotną formę wierzeń religijnych lub ich praktyczną stronę. Takie poglądy wychodzą głównie z kręgu przeciwników magii. Nie brakuje również opinii, że są to dziedziny sobie wrogie. Pierwsza jest zdegenerowaną formą drugiej, kultem fałszywych bogów i aktem wyobraźni niedającym żadnego efektu, czystą grą złudzeń⁶⁸. Stanowisko takie wydaje się reprezentatywne dla chrześcijaństwa, a kryterium podziału jest stosunek do sacrum. Mag odwołuje się do nadnaturalnych mocy w celu uzyskania doraźnych korzyści, pragnie podporządkować sobie bóstwo, zniewolić je, dąży do zdobycia nad nim kontroli. W magii istoty nadprzyrodzone podlegają ponadto tym samym prawom co ludzie i przyroda nieożywiona, w religii – nie. Magia nastawiona jest na konkret, religia na transcendencję, pierwsza zaspokaja potrzeby niższe człowieka, druga ma go uwznioślić⁶⁹.

Wiele wspólnych cech łączy także magię i naukę. Pierwsza postrzegana bywa jako prekursorka („niższa forma”) drugiej (prace Eliadego, Lévi-Straussa). Z magii biorą swój początek takie dziedziny nauki, jak „córka” alchemii – chemia czy astronomia⁷⁰. Wedle Pliniusza, magia powstała z połączenia trzech innych dziedzin, a mianowicie medycyny, matematyki i religii. Renesansowy nurt magii naturalnej współpracował ze współczesną sobie rewolucją naukową, oddziałując jako istotny bodziec do rozwoju nauki⁷¹. Idea harmonii w przyrodzie, paralelizm między mikro- i makrokosmosem, przenikanie sił pokrewnych sympatii czy antypatii, zastosowanie animistycznych wyjaśnień do procesów kierunkowych oraz odwołanie się do emanacji i hierarchii, które tworzyły pomost pomiędzy światem materialnym i niematerialnym, pozostawały żywotnymi środkami objaśniania zjawisk i były aktywnie stosowane przez patrzących w przyszłość myślicieli XVII wieku⁷². Dla Newtona i Leibniza nauki tajemne stanowiły najważniejszą dziedzinę studiów. Zasadnicza różnica między magią a nauką polega na tym, że magia przeciwstawia się próbom empirycznych do-

Kraków 2001 (wyd. 1, Kraków 1994), passim oraz S. J. Tambiah, *Magia, nauka i religia a zakres racjonalności*, przeł. B. Hlebowicz, Kraków 2007 (zwłaszcza rozdział pierwszy).

⁶⁷ A. Wypustek, op.cit., s. 96.

⁶⁸ E. Garin, op.cit., s. 42.

⁶⁹ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, przeł. P. Kłoczowski, Warszawa 1986, s. 218.

⁷⁰ Na wydziałach medycznych alchemię traktowano jako gałąź farmakologii, Ch. Webster, op.cit., s. 17.

⁷¹ P. Zambelli, op.cit., s. 63.

⁷² Ch. Webster, op.cit., s. 71.

ciekań i ludzkiemu sceptycyzmowi⁷³. Wiara w nią jest aprioryczna i nie musi być potwierdzona przez doświadczenie⁷⁴. Osobnym problemem jest powszechne wśród przeciwników magii przekonanie, że opiera się ona na ukrytych przed ogółem właściwościach natury (tzw. magia sztuczna).

⁷³ J. B. Russell, op.cit., s. 13. W pewnych dziedzinach wiedzy weryfikacja tez postawionych w starożytności była możliwa dopiero w czasach nowożytnych.

⁷⁴ J.-A. Rony, op.cit., s. 12.

Rozdział II

MAGIA I CZARY PRZED OŚWIECENIEM. TRADYCJE ANTYCZNE I STAROPOLSKIE

Są rzeczy, w które trzeba wierzyć, by je zobaczyć...
Miguel de Cervantes

1. DZIEJE MAGII

Magia od zawsze była obecna w życiu człowieka. Dopatrywano się jej w niezwykłych zjawiskach, niecodziennych i sprzecznych z naturą wydarzeniach, zachowaniach ludzkich, których nie da się logicznie wytłumaczyć. Budziły one emocje i utwierdzały w przeświadczeniu o skuteczności zabiegów magicznych. Ludzie wyobrażali sobie początki magii w różny sposób. Choć imaginacja podsuwała im wiele rozwiązań, na ogół łączyli ją z demonologią. Apokryficzna *Księga Henocha* mówi, że dwunastu aniołów zstąpiło z nieba na Górę Armon, wzięło sobie za małżonki kobiety i uczyło je magii. Amazarac uczył wszelkich tajemnic czarodziejów, Barkaial nauczał astronomów, Akibeel objawiał znaki, a Azaradel ruch Księżyca¹. Profanacja misteriów mądrości spowodowana była żądzą cielesną. W Księdze Henocha magia skojarzona zostaje więc z grzechem i występkiem. Henocha utożsamiano z mitycznym Hermesem Trismegistosem (Po Trzykroć Wielkim), twórcą hermetyzmu i domniemanym autorem pism składających się na *Corpus hermeticum* oraz *Tablicy szmaragdowej* (*Tabula smaragdina*). Hermes Trismegistos łączony był z kolei z egipskim Thotem (Tatem), bogiem, który dokonał dzieła stworzenia samym brzmieniem swego głosu. Thot uzdrawiał, uczył astronomii, wróżbiarstwa, magii, medycyny,

¹ E. Lévi, *Historia magii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000, s. 28 i n. Por. M. Rudwin, *Diabeł w legendzie i literaturze*, przeł. J. Illg, Kraków 1999, s. 30–31.

przypisywano mu autorstwo wielu tekstów pogrzebowych, dzięki którym zmarli mieli otrzymywać życie wieczne².

Historycy greccy i rzymscy za twórcę wszelkiej magii uważali perskiego proroka i kapłana Zaratusztrę (Zoroastra)³. Żył on mniej więcej za panowania Asurbanipala (IX w.) i prawdopodobnie pierwszy uczył o dualistycznej naturze sił występujących we wszechświecie⁴. Przekonanie to podziela Pliniusz w *Historii naturalnej*, wskazując na perskie pochodzenie magii⁵. Podążający za Gwiazdą Betlejemską kapłani Zaratusztry mieli złożyć hołd nowo narodzonemu Jezusowi. Prowadzi nas do nich słowo *mag* w tekstach apokryfów orientalnych opisujących ten epizod (wspomnienie o bezgłośnej modlitwie). *Ewangelia arabska* mówi wręcz o testamencie Zaratusztry lub Adama, który miał dopomóc im w wędrówce do Betlejem⁶. Mimo wielości i różnorodności zjawisk magicznych i pozornego chaosu, magia antyczna tworzy spójny koherentny system⁷. Ojczyzną systematycznej magii i astrologii był Egipt i Babilonia. Udawano się tam w celu nauki zawodu⁸. „W każdym razie Pitagoras, Empedokles, Demokryt, Platon, aby się z nią zapoznać, odbywali dalekie podróże morskie, które z większą racją można by nazwać pewnym rodzajem wygnania niż zwykłymi podróżami. Tę naukę po powrocie wykładali, tej nauki zazdrośnie pilnowali” – twierdzi Pliniusz⁹.

Podróż taką miał odbyć również Chrystus. O to, czy Jezus uprawiał magię, spierali się chrześcijanie i poganie od II wieku¹⁰. O praktykowanie magii oskarżał

² M. Hope, *Tajemnice starożytnego Egiptu. Kontakt z Syriuszem*, przeł. M. Fedyszak, Warszawa 1998, s. 75.

³ Apulejusz, *Apologia czyli w obronie własnej księgi o magii*, przeł. i oprac. J. Sękowski, Warszawa 1975, s. 46.

⁴ A. Aveni, *Poza kryształowa kulą. Magia, nauka i okultyzm od starożytności po New Age*, przeł. R. Bartoń, Poznań 2001, s. 54–55.

⁵ Pliniusz, *Historia naturalna*, tłum. i oprac. I. i T. Zawadzcy, Wrocław 1961, s. 252.

⁶ Ks. M. Starowieyski, *Gwiazda Betlejemska w świetle apokryfów*, [w:] *Poezja i astronomia*, pod red. B. Burdzieja i G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006, s. 55 i 57–58.

⁷ A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław 2001, s. 57.

⁸ Ibidem, s. 310. Zob. także: J. Ochorowicz, *Wiedza tajemna w Egipcie*, Warszawa 1984.

⁹ M. Hope, op.cit., s. 161–183 (rozdz. 7: *Rozwój magii*).

¹⁰ Pliniusz, op.cit., s. 254.

¹⁰ Ostatnio problem ten podjął Jacek Sieradzan w książce *Jezus Magus. Pierwotne chrześcijaństwo w kręgu magii* (Kraków 2005). Prezentuje w niej kontrowersyjną tezę Mortona Smitha, znaną głównie z trzech jego prac: *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, b.m. 1973, *Jesus the Magician*, b.m. 1981, *The Secret Gospel*, b.m. 1984, o Jezusie Chrystusie jako hellenistycznym magu. Według Smitha Jezus był magiem, łączącym w swej praktyce techniki znane żydowskim i hellenistycznym ezoterykom. Miał korzystać m.in. z autohipnozy. Na paralele pomiędzy tekstami ewangelicznymi a magicznymi zwraca uwagę R. Pindel w przywoływanej w poprzednim rozdziale, interpretując je na gruncie fideistycznym.

Jezusa i jego uczniów Celsus w niezachowanej książce *Prawdziwe słowo*¹¹. Za magów uchodzili: wychowany w otoczeniu faraona Mojżesz oraz prorok Salomon¹². Z woli Jahwe miał on posiadać wiedzę tajemną egipskich kapłanów. Izraelici, wychodząc z Egiptu, zabrali ją ze sobą (święte naczynia Egipcjan – „przedmioty srebrne i złote”, Księga Wyjścia, 12, 35).

Pradawne tajemnice wiedzy egipskiej miały zawierać pisma Hermesa Trismegistosa (*Corpus hermeticum*), w rzeczywistości zbiór pism gnostyckich grecko-łacińskich o średniowieczno-renesansowym rodowodzie. Egipt uchodził za centrum wiedzy tajemnej już 3000 lat p.n.e.

Magia babilońsko-egipska została podniesiona do rangi wiedzy uniwersalnej. Stworzyła rozbudowany system z obszerną literaturą i zasadami, znanymi tylko nielicznym. Praktyczne umiejętności nie były zastrzeżone dla wtajemniczonych. Status społeczny maga był bardzo wysoki – należał do elity władzy, a wróżbiarstwo i astrologia odgrywały niemałą rolę polityczną. Wielka sztuka magów nazywana była sztuką królewską, czyli świętą królewską godnością, *sanctum regnum*¹³.

Magiem można było zostać przez objawienie, wyświęcenie (inicjacja w trakcie skomplikowanych obrzędów) i tradycję (ustny przekaz tajemnic czy pisemną naukę w tworzonych przy świątyniach szkołach)¹⁴. Celem wtajemniczenia magicznego było uzyskanie przychylności boga/bogini i jego/jej pomocy w trakcie działań magicznych. Obrzęd inicjacji przypomina pod pewnymi względami obyczaje inicjacyjne kultów misteryjnych, np. post i abstynencja seksualna. Punktem kulminacyjnym ceremonii było pojawienie się boga lub demona i jego zgoda na opiekę nad czarownikiem¹⁵. Egiptolog francuski, Christian Jacq, znawca staroegipskich tekstów, podaje sporo szczegółów dotyczących kapłańskiego wtajemniczenia. Magiczne szkolenie nowicjuszy wymagało poznania punktów kardynalnych oraz bóstw z nimi kojarzonych – czterech żywiołów: powietrza, ognia, wody i ziemi, których zasady należało opanować i zrozumieć. Trzeba było obnażyć ego, a nowicjusz musiał stawić czoło swojemu id, cieniowi lub gorszej stronie swojej natury, którą często przedstawiano jako swego rodzaju potwora lub geniusza zła. Z chwilą, gdy kandydat na maga potrafił nawiązać kontakt z boską postacią, w której służbie miał osiągnąć wtajemniczenie, automatycznie trafiał pod jej opiekuńcze skrzydła, tak że każdy, kto pragnął podjąć z nim

¹¹ Jej treść znamy z polemicznej względem Celsusa rozprawy Orygenesusa. Autor polemiki przytacza obszerne fragmenty *Prawdziwego słowa*. Zob. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. i oprac. S. Kalinkowski, t. 1–2, Warszawa 1977.

¹² W. R. Mc L., *The gnostic problem*, London 1958, s. 201, za: J. Sieradzian, op.cit., s. 34.

¹³ E. Levi, op.cit., s. 6.

¹⁴ J. -A. Rony, *Magia*, przeł. M. Gawlikowski, Wrocław 1993, s. 9.

¹⁵ T. Sapota, *Magia i religia w twórczości Lucjusza Apulejusza z Madaury. Studium wpływów orientalnych w kulturze rzymskiej w drugim wieku naszej ery*, Kraków 2001, s. 167.

jakąkolwiek formę walki – duchowej lub innej – stawał jednocześnie w obliczu boskiej siły¹⁶.

MAGIA BABILOŃSKO-EGIPSKA

Cechą znaną magii babilońsko-egipskiej jest jej obrzędowy, ściśle związany z religią charakter. Jako część oficjalnego kultu uprawiana była w świątyniach przez kapłanów¹⁷. Z kultem Ozyrysa i jego małżonki Izdydy wiążą się misteria i wiele związanych z nimi obrzędów. Do najbardziej znanych należał „obrzęd zasłony”. Pod zasłoną ukryte są prawdy dostępne tym, którzy zostaną wtajemniczeni w sekrety bogini¹⁸.

Ze starożytnego Egiptu wywodzi się przekonanie, że znajomość zaklęć daje ludziom takie same przywileje, jakie mają bogowie, zdolni przekształcić energię akustyczną w materię, a brzmienie głosu, jak wszystkie energie naturalne, może być zarówno użyteczne, jak i groźne¹⁹. Praktykowana w świątyniach magia węzłów opierała się na założeniu, że węzeł magiczny jest punktem zbieżności sił, które łączą świat boski z ludzkim²⁰. Kapłanów specjalizujących się w zawiązywaniu węzłów często nazywano „dmuchającymi na węzły”, ponieważ ich obrzęd wymagał często wdmuchiwania magicznych energii w węzły²¹. Obrzęd otwierania ust umarłym miał prawdopodobnie nauczyć umarłych kontaktowania się z żywymi z chwilą porzucenia cielesnej powłoki²².

W zakresie kompetencji egipskich magów leżała także sztuka uzdrawiania i sporządzania talizmanów dla konkretnych osób. Uważano, że choroby wynikają z nierównowagi między pacjentem a kosmosem i w konsekwencji leczono także na innych poziomach niż cielesnym²³. W starożytnej Mezopotamii leczono za pomocą zaklęć, amuletów i egzorcyzmów²⁴.

Bardzo ważnym składnikiem magii Bliskiego Wschodu było wróżbiarstwo. Wyspecjalizowani profeci potrafili odczytać przyszłość z różnych zjawisk uznawanych za znaki dawane przez bóstwa, np. z wyglądu organów wewnętrznych

¹⁶ Za: M. Hope, op.cit., s. 167.

¹⁷ J. -A. Rony, op.cit., s. 38.

¹⁸ M. Hope, op.cit., s. 204–206.

¹⁹ Ibidem, s. 172.

²⁰ Ibidem, s. 173.

²¹ W czasach odległych wierzono, że wiatr, żywioł powietrza, przenosi oddech bogów lub duchów i w zależności od okoliczności może być pożyteczny albo szkodliwy. Ibidem, s. 174. Por. J. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 2002, s. 97.

²² M. Hope, op.cit., s. 180–181.

²³ Ibidem, s. 236.

²⁴ Zob. I. L. Finkel, *Zarys historii medycyny starożytnej Mezopotamii*, przeł. J. Serwański, Poznań 1997, s. 16–17.

ludzi i zwierząt²⁵. Długoletniej nauki wymagała bardzo popularna wówczas hepatoskopia, czyli wróżenie z wyglądu wątroby ofiarnych zwierząt.

W antycznym Rzymie stała się ona domeną haruspików, strażników i interpretatorów nauki tajemnej zawartej w religijnych pismach Etrusków²⁶. Ich święte księgi obejmowały m.in. wiedzę o wróżeniu z wnętrzości zwierząt ofiarnych (*libri haruspicini*) oraz interpretacji grzmotów i piorunów (*libri fulgularis*). Cechę charakterystyczną religii Etrusków stanowiła obsesyjna chęć poznania przyszłości, stąd obecność w ich doktrynie religijnej rozważań o przeznaczeniu i wróżbiarstwie. Ponieważ Rzymianie pragnęli jak najbardziej precyzyjnych odpowiedzi na pytania dotyczące przyszłości, umiejętności haruspików były przez nich bardzo cenione²⁷. Do dziś zachował się w muzeum w Piacenza we Włoszech pochodzący z IV wieku p.n.e. naturalnej wielkości model wątroby, służący zapewne jako pomoc dydaktyczna w etruskiej szkole magii²⁸. Wryty na nim siatkę czterdziestu pól podlegających wpływom poszczególnych bogów. Cała wątroba dzieliła się na dwie części: przyjazną i wrogą. Podczas wróżenia porównywano wątrobę zwierzęcia z modelem.

Etruskowie wyróżniali jedenaście rodzajów piorunów. Na podstawie miejsca pojawienia się błyskawicy, jej kształtu i barwy, a także miejsca, w które uderzył piorun, formułowali wnioski dotyczące przyszłości²⁹. Augurowie zajmowali się natomiast auspicjami, czyli wróżbami na podstawie lotu ptaków. Dokonywano ich w momentach ważnych dla państwa.

Mimowolne wróżbiarstwo uprawiali lekarze-egzorcyści, którzy interpretowali oznaki obecności demonów powodujących chorobę w ciele pacjenta, i astrologowie. Dzielili swój alfabet na trzy części, każda po siedem liter. Poszczególne litery odnosili do siedmiu planet i na tej bazie ogłaszali przepowiednie. W celach diagnostycznych i leczniczych interpretowano również sny (ten rodzaj dywinacji określa się mianem onejromancji). Leczenie wspomagały amulety i egzorcyzmy³⁰.

Przyjmuje się najczęściej, że z Egiptu wywodzi się alchemia, uważana od początku swego istnienia za sztukę świętą, boską i dogmatyczną³¹. Kapłani egipscy znali metody pracy laboratoryjnej, wykorzystując je do wyrobu substancji

²⁵ M. Popko, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1992, s. 132–139.

²⁶ D. Musiał, *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 224.

²⁷ Cycero, *O wróżbiarstwie*, przeł. W. Kornatowski, komentarz K. Leśniak, Warszawa 1960, I 41, 92.

²⁸ A. Aveni, op.cit., rozdz. 2: *Starożytna sztuka hepatoskopii*, s. 35–40. Zob. także T. Sapota, op.cit., s. 17.

²⁹ T. Sapota, op.cit., s. 16.

³⁰ O zastosowaniu magii w medycynie w starożytnym Egipcie zob. A. Niwiński, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993, s. 323–331.

³¹ Zdania na temat pochodzenia alchemii od dawna są podzielone. Zob. R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław 1991, s. 28 i s. 33. A. Aveni uważa ją za grecką, a etymologię słowa „alchemia” wyprowa-

balsamicznych i leków, co stało się punktem wyjścia do praktyk alchemicznych, uprawianych na terenie Egiptu przez aleksandryjskich Greków w pierwszych wiekach naszej ery. Naczelna w alchemii idea transmutacji wywodzi się z Arystotelesowskiego poglądu, że wszelka namacalna materia jest zbudowana z czterech podstawowych składników. Żeby dokonać przemiany jednego pierwiastka w drugi, trzeba ustalić właściwe proporcje. Pod wpływem gnozy i elementów filozofii neopikarejskiej alchemia stała się gałęzią teurgii. Stanowiła hermetyczną filozofię przyrody, była empirią nauki usiłującej znaleźć klucz do tajemnicy materii i zbadania związku człowieka (mikrokosmosu) z wszechświatem (makrokosmosem)³². Hermetyzm właściwy, czyli alchemia duchowa to wzniesienie się ku Bogu przez oczyszczenie wewnętrzne, przez oswobodzenie się od skłonności ziemskich i odrodzenie się na poziomie wyższym³³. Procesem alchemii rządzi miłość, wzajemna sympatia przeciwstawnych żywiołów, jakości (suchości, ciepła, wilgotności, zimna), humorów (żółci, żółtej i czarnej, krwi i flegmy), temperamentów i wszelkich możliwych elementów, aspektów i sił makro- i mikrokosmosu. Mistycznym efektem „alchemicznych zaślubin”, a więc ciężenia ku sobie przeciwnych wartości, jest kamień filozoficzny, przedstawiany jako anioł-hermafrodyta, „dwoje w jednym duchu”. Emblematowi temu towarzyszy często schematyczny, pentagramalny wizerunek róży³⁴.

Tablica szmaragdowa – apokryf z XIII wieku, tekst wryty na tablicy ze szmaragdu, zawierający całą tajemnicę alchemii – przyrównywała proces alchemiczny do stworzenia świata³⁵. Łaciński przekład *Tablicy* składa się z 13 zdań „Słów tajemnic Hermesa Trismegistosa”.

Po zdobyciu Babilonii przez Persję w VI wieku p.n.e. kapłani babilońscy pojawili się na dworze irańskim. Z Persji magia przedostała się do Grecji, stając się prądródłem magii grecko-rzymskiej. Pierwsi zetknęli się z nią Grecy zamieszkujący miasta jońskie, które pod perskim panowaniem znalazły się w drugiej połowie VI wieku p.n.e. Jeden z magów-kapłanów po zajęciu Aten przez Persów wygłosił ponoć do mieszkańców miasta wykład o zasadach swej sztuki³⁶. Walki Greków z Persami sprzyjały rozwojowi wiedzy tajemnej i czarów. Stały się one niezwykle

dza od greckiego *keme* – „czarna (ziemia) Egiptu” i *chyma* – „bezlądna masa” lub „stop”. A. Aveni, op.cit., s. 59. Niektórzy badacze kolebkę alchemii widzą w starożytnych Chinach.

³² R. Bugaj, op.cit., s. 6.

³³ Por. J. Świtkowski, *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, wstęp L. E. Stefański, Kraków 1990 (reprint z wyd. Lwów 1929), s. 274.

³⁴ T. Cegielski, „*Ordo ex chaos*”. *Wolnomularstwo i światowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1994, s. 181.

³⁵ R. Bugaj, op.cit., s. 118. Badania wykazały, że tablica opiera się na dwóch dawnych tekstach, które można uznać za jej pierwowzory, jeden jest po arabsku.

³⁶ Pliniusz, op.cit., s. 254.

istotną częścią greckiego życia³⁷. Predyspozycje magiczne przypisywano wielu znanym postaciom. Opinią wielkiego maga cieszył się Apollonios z Tyany³⁸.

MAGIA GRECKO-RZYMSKA

Świat magicznych sił uosabiają bogowie grecko-rzymskiego antyku. Apollon – patron wróżbitów (zwany Aleuromantą, bo opiekował się sztuką wróżenia przy użyciu mąki), zsyłał zarówno natchnienie, jak i nieszczęście – możemy go zatem uznać za pierwowzór czarnoksiężnika. Jako bóg wróżb i wyroczni odbierał cześć w Delfach, gdzie organizowano igrzyska pytyjskie. Hefajstos panował nad ogniem i tworzył cuda techniki, przypisuje mu się również wynalezienie wykorzystywanego w dywinacji zwierciadła (katoptrancja)³⁹. Za wielkiego maga uważany był Orfeusz. Jego czarodziejska gra na składającej się z siedmiu strun lirze powodowała, że wszystko co żywe zamierało w zasłuchaniu, dzięki zwierzęta oswajały się, a skały ożywały. Orfeuszowi przypisuje się znajomość leczniczych ziół i minerałów, umiejętność niebiańskiego uzdrowienia oraz posiadanie kamienia mądrości⁴⁰. Uchodził ponadto za założyciela kultu Hekate, patronki czarownic oraz twórcę hymnów, znanych jako *Orphica*⁴¹. Od Orfeusza wywodzić się miał orfizm, religijna sekta skupiająca wizjonerów, wróżbitów i cudotwórców⁴².

Wyjątkowe miejsce w magicznym świecie zajmuje urodzony w Arkadii Hermes, który z czasem przeistoczył się w potężnego Hermesa Trismegistosa. Uważany za boga czarów i czarodziejstwa, w złotych skrzydlatych sandałach, z czarodziejską różdżką w dłoni (kaduceuszem) przemieszczał się z prędkością wiatru między światem żywych i umarłych, opiekując się duszami zmarłych, podążającymi w zaświaty (stąd jego przydomek *Psychopompos*, tzn. odprowadzający dusze do Hadesu)⁴³. Hermes władał siłą utajoną w łonie ziemi, był też panem kruszców⁴⁴.

³⁷ A. Wypustek, op.cit., s. 22.

³⁸ Por. M. Dzielska, *Apolloniusz z Tyany. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1983. Zob. również Flawiusz Filostratos, *Żywoć Apolloniosa z Tyany*, przekł., wstęp, komentarz M. Szarmach, Toruń 2000.

³⁹ R. Bugaj, op.cit., s. 100.

⁴⁰ E. Levi, op.cit., s. 65.

⁴¹ W rzeczywistości pochodzących z II lub III w. n.e.

⁴² Piszę o nich Platon w *Państwie* (*Państwo*, I, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1991, 364B–365A).

⁴³ Opis ceremonii odnajdziemy u Homera w *Iliadzie* (przeł. F. K. Dmochowski, oprac. Z. Kubiak, Warszawa 1990, XXIV, w. 345–352) i *Odysei* (przeł. L. Siemieński, oprac. Z. Kubiak, Warszawa 1990, X, w. 284–286) oraz u Wergiliusza w *Eneidzie* (przeł. T. Karyłowski, oprac. S. Stabryła, Wrocław 1991, IV, w. 238–256).

⁴⁴ R. Bugaj, op.cit., s. 17.

Era helleńska całkowicie zidentyfikowała go z Thotem, egipskim bogiem czasu, magii, pisma i języka (także związany ze zmarłymi, na sądzie umarłych ważył serca, a następnie określał przeznaczenie duszy)⁴⁵. Jako Hermes Trismegistos stał się personifikacją wiedzy tajemnej, stróżem jej sekretów oraz autorem niezliczonych dzieł⁴⁶.

Archetyp wiedźmy uosabia Medea, czarodziejka z Kolchidy, morderczyni własnych dzieci i swojej rywalki – kobieta spłonęła, nałożywszy szatę nasączoną trucizną. Wedle niektórych interpretacji w historii Jazona i Medei starożytność chciała przedstawić epopeję nauk tajemnych⁴⁷. Opowieść o złotym runie łączy w takim ujęciu magię hermetyczną z greckimi wtajemniczeniami. Pierwsza część mitu zawiera tajemnice magii orfickiej, druga zaś poświęcona jest ostrzeżeniom przed błędami czarostwa i czarnej magii, której źródłem są nadmierne namiętności. Z tego powodu łatwiej im ulegające kobiety są lepszymi czarownicami niż mężczyźni⁴⁸. Dejanira, opętana miłością do Heraklesa, używa magicznej substancji w celu zapewnienia sobie miłości męża. Czarodziejka Kirke za pomocą magicznej różdżki i napoju zamienia towarzyszy Odyseusza w świnie⁴⁹, działania magiczne podejmuje również nimfa Kalipso, „sroga zwodzicielka” czarująca słowami.

Główne formy oficjalnej magii w starożytnej Grecji to misteria i wyrocznie (najbardziej znane to wyrocznia Apollina w Delfach i Zeusa w Dodonie). W literaturze i dziejopisarstwie napotykamy tylko nieliczne wzmianki o wtajemniczeniach w misteria, a przyczyną tego stanu rzeczy były prawdopodobnie surowe kary i powszechne potępienie za ujawnianie tajemnic, uważane za świętokradztwo⁵⁰.

Misteria były instytucjami inicjacyjnymi, w których tzw. hierofanci udzielali wtajemniczenia – przynajmniej na początku ich funkcjonowania – nielicznym i odpowiednio dobranym kandydatom (spełniającym określone warunki psychomoralne)⁵¹.

⁴⁵ *Bogowie. Demony. Herosi. Leksykon*, pod red. Z. Paska, Kraków 1996, s. 376.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 22. Utożsamiono go także z Mojżeszem. A. Niwiński, *op.cit.*, s. 88.

⁴⁷ E. Lévi, *op.cit.*, s. 62–63.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 66.

⁴⁹ „Ona gości swych sadza w krzesła, stół zastawia / Serami, a miód złoty z mąką im przyprawia, / Toż i wino pramnejskie, lecz durzące zioła / Mięsza w nie, by o domu zapomnieli zgoła. / Więc gdy zjedli, wypili, Kirka ich dotyka / Różdżką i do świńskiego zapędza karmnika”. – Homer, *Odyseja*, s. 152 (X, w. 241–246). Dzięki darowi Hermesa (magiczne ziele Moly), Odyseusz nie uległ czarowi Kirke (X, 312).

⁵⁰ Por. W. Lengauer, „*Hieroi logoi*” – *tajne nauki starożytnych Greków?*, „*Ars Regia*”, r. 2, 1993, nr ½, s. 13–34.

⁵¹ W okresie degeneracji misteriów – np. w Cesarstwie Rzymskim – niektórzy władcy wymuszali inicjację na hierofantach.

Przez wtajemniczenie rozumiemy umożliwienie człowiekowi uzyskania bezpośredniego poznania (doświadczenia) jakiejś istoty boskiej: najczęściej była to albo Wielka Bogini (np. Izyda lub Demeter czy Persefona), albo Młody Bóg, umierający i powracający do życia (np. Dumuzi/Tammuz, Attis czy Adonis względnie także Ozyrys czy Dionizos). Wtajemniczenie polegało na spełnieniu rozmaitych czynności magicznych. Kandydaci byli poddawani m.in. próbie labiryntu⁵².

Proces inicjacyjny obejmował z reguły trudne i długotrwałe „treningi” ćwiczeniowo-medytacyjne, być może z użyciem stymulujących ziół. Jego celem było – rozwijające kandydata jako jednostkę i jako człowieka – zjednoczenie z bóstwem, tj. zbawienie przynoszące nieśmiertelność i deifikację. Misteria często dawały początek kultom religijnym (ich cechą charakterystyczną było przyjmowanie wiernych niezależnie od ich płci, rasy, narodowości czy sytuacji ekonomiczno-społecznej). Do najważniejszych misteriów greckich należały: misteria Demeter i Koré (Persefony) w Eleuzis, Dionizosa w Atenach, Kabirów na Samotrake, Artemidy w Efezie i misteria orfickie; osobną rolę odgrywały wyrocznie (np. Apollina w Delfach).

Najstarsze i najsławniejsze wśród greckich misteriów, poza samotrackimi, były misteria eleuzyjskie. Odprawiane na cześć Demetry, wielkiej Ceres i egipskiej Izydy, z reguły odbywały się w trzech stopniach (poświęcenie, kult ekstacyjny i kult tajemny), ostatnie epizody przedstawiały pośmiertną scenę pojednania i odkupienia przez zmartwychwstanie, wówczas wtajemniczony przechodził na ostatni stopień misteriów i zostawał Epoptem, czyli najwyższym wtajemniczonym. Święto misteriów trwało siedem dni.

W Rzymie szczególnie popularne były misteria ku czci Mitry, irańsko-babilońskiego bóstwa słońca, które w II i III wieku n.e. stało się naczelnym bóstwem świata grecko-rzymskiego. Jego wyznawcy wierzyli w nieśmiertelność duszy i w to, że po śmierci człowieka walczą o nią złe i dobre moce⁵³. Do ważniejszych misteriów rzymskich należały od I wieku p.n.e. egipskie misteria Izydy, początkowo niechętnie postrzegane przez cesarzy (Augusta i Tyberiusza) jako element napływowy, z czasem jednak zaakceptowane.

Do nielicznych dzieł literackich pokazujących przebieg misteriów należą *Metamorfozy albo Złoty osioł* Apulejusza (II wiek). Główny bohater *Metamorfoz* – Lucjusz, w czasie podróży do Tessalii, „gdzie się zrodziły zaklęcia sztuki czarnoksiężskiej, w caluśkim świecie zgodnie sławione”, poznaje dwóch kupców,

⁵² A. Mrozek-Dumanowska, *Człowiek w labiryncie magii*, Warszawa 1990, s. 20.

⁵³ O Mitrze i symbolice astrologicznej zob. D. Musiał, op.cit., s. 199–200 oraz M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990, s. 194–197.

którzy opowiadają mu o nadzwyczajnych mocach tamtejszych czarownic⁵⁴. Przed udaniem się w drogę, korzysta z usług Chaldejczyka, który przepowiada mu, że stanie się bohaterem niecodziennej historii.

Jeden z kupców, Arystomenes, przytacza Lucjuszowi autentyczną ponoć historię swojego przyjaciela Sokratesa, który został kochankiem potężnej czarownicy Meroe, panującej nad naturą i bogami: „potrafiłaby ci niebo ściągnąć na dół, ziemię w powietrzu zawiesić, bijące źródło zakamienić, góry roztopić, duchy zmarłych wywołać, bogów zawlec na ziemię. Gwiazdy pogasić, a sam Tartar rozjaśnić”⁵⁵. Zamieniała ona ludzi w zwierzęta, zmuszała Sokratesa do ciężkiej pracy, a w ostateczności, kiedy próbował się uwolnić spod jej władzy, zamordowała (wyjęła mu serce, a na jego miejsce włożyła gąbkę). Handlarz miał to widzieć na własne oczy. Młodzieniec, wiedziony ciekawością, uwodzi Fotis, służącą jednej z tamtejszych czarownic Pamfili, mając nadzieję, że w ten sposób dotrze do tajemnic jej pani. Kochanka daje mu magiczną substancję, za pomocą której ma on przejść metamorfozę i zamienić się w ptaka (tak jak jej pani, pod tą postacią udająca się do swojego wybranka), ale przez pomyłkę daje mu inną i męczyzna przyjmuje postać osła. Antidotum ma być róża – kwiat wtajemniczenia. Na skutek zbiegu okoliczności (kradzież osła) Lucjusz trwa w nowej postaci długo. W czasie procesji na cześć bogini Izydy (odnosi się ona do misteriów egipskich, ale Izyda utożsamiona została przez autora z Prozerpiną, Hekata) zjada różę z wieńca, który niesie kapłan, i wraca do pierwotnej postaci. Alegoryczna opowieść wedle niektórych interpretacji miała pokazywać, że człowiek przed inicjacją prowadzi osłą vegetację⁵⁶. Bogini Izyda zapowiada mu wyzwolenie:

I żyć będziesz szczęśliwy, żyć będziesz pod opieką mą, sławny, a kiedy drogę żywota swego przemierzywszy zstąpisz do podziemia, to i tam jeszcze, w otchłani półkręgu, będziesz – już jako Pól Elizejskich mieszkaniec – czcić zawsze mnie, która w mroku acherontowym jaśnieję i w dolinach styksowych władam, a którym ci łaskawa. Jeśli zatem posłuchem skrzętnym i służby zbożnymi a czystości zachowaniem wytrzymałem na chęci cne zasłużysz, poznasz, że ja – ja jedna jedyna – potrafię nawet i żywot ci przedłużyć poza kres losem ci przeznaczony⁵⁷.

Odtąd Lucjusz jest najwierniejszym czcicielem i wyznawcą bogini Izydy. Wtajemniczenie poprzedza kąpiel i oczyszczenie, nauki sekretne, „które są po-

⁵⁴ Apulejusz, *Metamorfozy albo Złoty osioł*, przeł. E. Jędrkiewicz, wstęp T. Sinko, Wrocław 1953, s. 27.

⁵⁵ Ibidem, s. 11.

⁵⁶ E. Lévi, op.cit., s. 153.

⁵⁷ Apulejusz, *Metamorfozy*, s. 252–253.

nad język człowieczy”, dziesięciodniowy post⁵⁸. W czasie obrzędów bohater dochodzi do granic śmierci, widzi piekło i niebo. Ceremonia powtarzana jest przez trzy kolejne dni. Po powrocie do Rzymu wtajemniczony zostaje w misteria Ozyrysa⁵⁹.

Wiara w wyrocznie wynika z przekonania, że możliwe jest bezpośrednie komunikowanie się z bogami za pomocą różnych środków i mediów (demonów, duchów zmarłych itd.). Wyrocznia była bramą do przyszłości, a kapłanka pośredniczką między bogami i ludźmi, zasięgającymi jej opinii w sprawach prywatnych i państwowych. Jej proroctwa, wypowiedane w wieszczym transie, niejasne i wieloznaczne, domagały się interpretacji. O wyroczniach wspomina kilkakrotnie Herodot.

Na podobnych założeniach opierają się niezwykle popularne w antyku sztuki mantyczne, przykład komunikowania pośredniego⁶⁰. Z wyroczniami i astrologią łączy *mancję* wiara w nieuchronność przeznaczenia. Katalog *mancji* jest ogromny⁶¹. Głównym materiałem analiz były zjawiska codziennie spotykane. Wróżono z ziemi (geomancja), powietrza (aeromancja), ognia (piromancja), wody (hydro-mancja), figur geometrycznych, roślin (rośliną szczególną we wróżbiarstwie był laur) oraz zachowania zwierząt, zwłaszcza ptaków⁶². Ostatnia forma (ornitoman-tyka) była szczególnie popularna. Ptaki, jako najbardziej niezależne od człowieka i mogące znajdować się najbliżej siedziby bogów, uchodziły za najbardziej wiarygodnych i bezpośrednich posłańców. Grecka nazwa ptak stała się synonimem wszelkiego znaku wróżebnego i wróżby. Grecy obserwowali przede wszystkim duże ptaki, zwłaszcza drapieżne, za pomocą domowego plectwa szczególnie chętnie wróżyli Rzymianie, np. przepowiadając przyszłość przy użyciu koguta (alektoromancja)⁶³. Matka cesarza Tyberiusza, Liwia, będąc w ciąży, ogrzewała

⁵⁸ Wtajemniczenie obejmowało oczyszczenie, obrzędy ofiary, śpiewu i tańca i święte widowisko.

⁵⁹ Por. D. Musiał, op.cit., s. 181–187.

⁶⁰ Cyzero wymienił dwa rodzaje wróżbiarstwa: naturalne (sny, wyrocznie) i sztuczne, do którego przynależy *mancja*. Na pierwszy podział nakłada się inny: znaki mogą pochodzić z inicjatywy samych bogów, pojawiać się niespodziewane i przypadkowo oraz na skutek prowokacji ludzi przez prośbę, modlitwę lub wymuszenie. S. Oświecimski, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszcy o sobości. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989, s. 11 i 14.

⁶¹ Zbiera i omawia je S. Oświecimski, op.cit. Por. też A. Aveni, op.cit., s. 436; *Świat tajemny. Leksykon magii*, pod red. R. Cavendisha, tłum. E. Gogolewski, B. Lewandowska-Tomaszczyk, J. Tomaszczyk, Łódź 1992 oraz J. Collin de Plancy, *Słownik wiedzy tajemnej*, wyb. i przekł. M. Karpowicz, wstęp P. Kuncewicz, Warszawa 1993.

⁶² Por. Pliniusz, op.cit., s. 109 („Zwierzęta jako źródło prognostyków”). Niektóre dały początek żywych do dzisiaj przesądów. Apantomancja – wróżenie za pomocą przypadkowo spotkanych zwierząt i przedmiotów – zrodziła przekonanie o czarnym kocie jako złym prognostyku.

⁶³ S. Oświecimski, op.cit., s. 21–23.

ponoć jajo kurze aż do wylęgu pięknego kogucika, co stanowiło dobrą wróżbę dla mającego się urodzić dziecka⁶⁴.

Inne popularne w antyku techniki mantyczne to ściśle związana z astrologią chiromancja, czyli wróżenie z linii papilarnych rąk, z wnętrzości zwierząt ofiarowanych – obok wspomnianej hepatoskopii ichtiomancja, czyli wróżenie z wnętrzości ryb, lychnomancja – wróżenie z lampy i pochodni (wróży tak tesalska czarownica Pamfila⁶⁵) czy oparta na interpretacji snów oniromancja (onejromancja)⁶⁶. Techniki te na ogół nie były zakazane – *mancję* praktykowano jawnie. Jednak gdy w czasie panowania cesarza Walensa usiłowano poznać za pomocą wróżb imię nowego cesarza, doszło do aresztowań zainteresowanych tym faktem osób. W Rzymie magia pozostawała sprawą prywatną obywateli do momentu, gdy zaczynała zagrażać stabilizacji państwa. Cesarz August w 11 roku n.e. wydał edykt zabraniający wszelkich kalkulacji dotyczących długości życia władcy⁶⁷.

Do dywinacji wykorzystywano także liczby (arytomancja) i litery (gematria, onomancja). Starożytni Grecy porównywali liczbę i wartość liter w imionach zawodników i na tej podstawie typowali zwycięzcę. W ten sposób wróżbici mieli przepowiedzieć zwycięstwo Achilleśa nad Hektorem. Określenie losu na podstawie wartości liczbowej imienia to onomatomancja (onomancja)⁶⁸. Celem gematrii było odsłonięcie ukrytego znaczenia rzeczy przez analizę wartości liczbowych przypisanych każdemu ich elementowi. Gematria opiera się na założeniu, że litery odpowiadają określonym liczbom. Bada wzajemne stosunki między słowami na podstawie ich wartości liczbowej, sprawdza, czy słowa mają taki sam wykładnik liczbowy, czy wyrażają taką samą liczbę. Jej aspekt magiczny polega na zależności między liczbami a prawem kosmicznym: przez związek z liczbami alfabet funkcjonuje na dwóch poziomach – codziennym oraz kosmicznym.

Gematria była poprzedniczką numerologii. Dostarczyła ona metodę przekształcania słów na liczby. Pitagorejczycy poszli dalej – powiązali z liczbami cechy charakteru i stworzyli podstawy ich wartościowania. Sądzili, że liczby mają energię, która oddziałuje na osobowość i charakter człowieka, przy czym nieparzyste (męskie) są intensywniejsze niż parzyste (żeńskie). Istnieje kilka systemów

⁶⁴ Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, przekł., wstęp, komentarz, J. Niemirska-Pliszczyńska, przedmowa J. Wolski, Wrocław 1987, s. 142–143.

⁶⁵ Apulejusz, *Metamorfozy*, s. 35–36.

⁶⁶ O różnych sposobach wróżenia pisze Wergiliusz w księdze trzeciej *Eneidy*.

⁶⁷ D. Berlinski, *O astrologii i sztuce przepowiadania. Tajemnice niebieskiego sklepienia*, przekł. M. Cierpisz, Kraków 2005, s. 74.

⁶⁸ F. Dornseiff, *Alfabet w mistyce i magii*, przekł. R. Wojnakowski, Warszawa 2001, s. 173; zob. także ks. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II–V w.)*, Lublin 2001.

zamiany liter na ich liczbowe odpowiedniki, ale pitagoryjski jest najbardziej rozpowszechniony.

Wykorzystywanie alfabetu w magii nie ograniczało się tylko do wróżbiarstwa, lecz także do przyzywania bogów, demonów i ciał niebieskich. We wczesnej starożytności stosowano w celach magicznych lub apotropaicznych głównie ciągi samogłoskowe, w późniejszej – całe alfabety⁶⁹. W instrukcjach i modlitwach na greckich papirusach magicznych specyficzną rolę odgrywa siedem greckich samogłosek. Uchodziły one za symbole siedmiu sfer niebiańskich, siedmiu poruszających się w nich planet oraz za symbol ducha, spółgłoski zaś symbolizowały materię. To najbardziej rzucający się w oczy przykład ich mistycznego zastosowania⁷⁰.

W magii wykorzystywano również wyrazy – raki, czyli palindromy, i klimata. Przekonanie o możliwości udaremnienia rzuconego czaru przez wypowiedzenie lub odczytanie wspak użytej formuły magicznej zaowocowało wymyśleniem wyrazów, które czytane od przodu lub od tyłu zawsze brzmią tak samo. Klimata to figury, które tworzy się, pisząc wielokrotnie to samo słowo jedno pod drugim, lecz za każdym razem opuszczając literę z jednej strony, przez co powstaje trójkąt prostokątny lub usuwając po literze z obu stron, przez co powstaje trójkąt równoramienny. Umieszczane na talizmanach, wzmacniały ich moc. Abrakadabra wykorzystywana była w celach terapeutycznych, stając się archetypowym słowem magicznym stosowanym w leczeniu. Chory recytował wersy formuły dzień po dniu, a ponieważ z każdym jej powtórzeniem ubywała jedna litera, to spodziewano się, że na zasadzie analogii odejdzie choroba. Figury te spotykamy również w literaturze jako żartobliwe zagadki – *paignia*, obecne na przykład w poezji bukolicznej (*technopaignie*). Dla czarownika utworzona figura jest jednak tylko efektem ubocznym, dla poety głównym celem zabiegów⁷¹.

W Rzymie nie brakowało ludzi, którzy zajmowali się odczytywaniem wszelkich niezwykłych znaków. Znaki wieszczce towarzyszyły narodzinom i zgonom cesarzy, zapowiadały klęski i zwycięstwa. Swetoniusz opowiada historię o cesarzu Domicjanie i astrologu Askletarionie. Horoskop Domicjana mówił, że zostanie on zaszytletowany przez skrytobójcę. Cesarz, chcąc sprawdzić, czy astrolog potrafi przepowiedzieć własną przyszłość, spytał go, co stanie się z nim samym – Askletarion odpowiedział, że wkrótce rozszarpią go psy. Aby wykazać bezsensowność tej (zarazem dotyczącej jego losu) przepowiedni, cesarz polecił uśmier-

⁶⁹ F. Dornseiff, op.cit., s. 166. Polem działania gematrycznej egzegezy stała się literatura antyczna. Dociekano, dlaczego pierwszy wers *Iliady* ma taką samą liczbę sylab, jak pierwszy wers *Odysei*. Gematria znalazła zastosowanie w literaturze prorockiej, alegorycznej egzegezie czy zwykłych zgadywankach.

⁷⁰ Ibidem, s. 69.

⁷¹ Ibidem.

cić astrologa i zaraz go pogrzebać, ale w czasie ceremonii na skutek burzy psy rzuciły się na niedopalone ciało. Wkrótce cesarz został zamordowany zgładziwszy przedtem kolejnego astrologa⁷².

Jak pisze Swetoniusz, prorocze zjawiska ukazały się Cezarowi nad Rubikonem oraz przed jego śmiercią⁷³.

Oto jakiś człowiek niezwykłego wzrostu i urody zjawił się nagle w pobliżu, siedząc i przygrywając na trzcinowej fujarce. Gdy oprócz pasterzy zbiegli się tłumnie żołnierze z posterunków, aby go posłuchać, wśród nich trębacze, ów człowiek, chwyciwszy od jednego trąbę, skoczył do rzeki, z wielką siłą zagrał hasło bojowe i przeszedł na drugi brzeg. Wówczas Cezar rzekł: „Idźmy tam, dokąd wzywają nas znaki wieszczów bogów oraz niesprawiedliwość wrogów. Kości są rzucone”⁷⁴. Nawet żaden znak złowieszczy nie zdołał go odstraszyć ani opóźnić w podjęciu zamierzonego działania⁷⁵.

Nikt, kto magię traktował poważnie, nie narażał się w antycznym Rzymie na ośmieszenie⁷⁶. Przekonanie o wpływie sił nadprzyrodzonych na życie obywateli akceptowane było przez państwo⁷⁷. Zapoczątkowane niedawno badania wykazały, że czarostwo uprawiane było także przez elity i nie tylko w okresie schyłkowym, ale także klasycznym⁷⁸. O przesądności władców Rzymu napisano wiele. Cesarz August „grzmotów i błyskawic lękał się wprost chorobliwie. Zawsze, gdziekolwiek był, woził ze sobą skórkę cielęcia morskiego jako środek zapobiegawczy”⁷⁹. Znał z góry wyniki wszystkich wojen⁸⁰. Wiedza tajemna ściśle łączyła się z polityką, a zarzuty uprawiania zakazanej magii niejednokrotnie szły w parze z posądzeniami o próbę przewrotu. O czary oskarżono m.in. Pizona, namiestnika Syrii i jego żonę, przedstawicieli rzymskiej arystokracji. Przypisywano im otrucie Germanika, adoptowanego syna Tyberiusza. O tym, że choroba Germanika jest skutkiem czarów, miały świadczyć znalezione w podłodze jego domu szczątki ludzkie oraz ołowiane tabliczki z wyrytymi formułami magicznymi i imieniem wodza⁸¹.

⁷² Gajus Swetoniusz Trankwillus, op.cit., s. 328–329.

⁷³ Ibidem, s. 43 i 67.

⁷⁴ Ibidem, s. 43.

⁷⁵ Ibidem, s. 58.

⁷⁶ Por. D. Berlinski, op.cit., s. 73–90.

⁷⁷ Ibidem, s. 75–76 i 80–81. Por. też Gajus Swetoniusz Trankwillus, op.cit., s. 134.

⁷⁸ A. Wypustek, op.cit., s. 19–21.

⁷⁹ Gajus Swetoniusz Trankwillus, op.cit., s. 124.

⁸⁰ Ibidem, s. 128.

⁸¹ Tacyt, *Dzieła*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2004, s. 111.

Na magię rzymską wpłynęła nie tylko magia grecka, ale i mistycyzm wschodni. Kultury cudzoziemskie przeniknęły do Rzymu w czasie wojen punickich, stopniowo nawarstwiając się na rodzimym gruncie. Magia grecko-rzymska wchłonęła magię perską, egipską i hebrajską. Przynosiły one albo gotowy system (magia egipska, kult Izidy, kult Mitry), albo poszczególne elementy (np. formuły hebrajskie). Kultury wschodnie doprowadziły do powstania licznych bractw kapłańskich, izolujących się od profanów i odprawiających swoje praktyki w gronie osób wtajemniczonych. Podboje Rzymian zaowocowały kolejnymi wpływami. Do Rzymu z Brytanii miała się przedostać instytucja druidów⁸². Druidzi tworzyli celtycką kastę kapłańską, obejmującą trzy kategorie, jedna z nich to wieszczkowie, których domeną były wróżby, magia i leczenie. O ich praktykach wróżbiarskich wiemy niestety niewiele. Stosowali ponoć leszczynowe pręty w celach magicznych⁸³. Bóstwa Celtów znalazły swe odpowiedniki w panteonie klasycznym, a wróżby celtyckich kapłanów spotykały się z równym zaufaniem, jak rodzimych⁸⁴.

Do rozwoju antycznej magii znacznie przyczyniły się trzy kierunki filozoficzne: filozofia neopitagorejska, filozofia Filona Aleksandryjskiego (I wiek) i neoplatonizm⁸⁵. Myśl pitagorejską, a mianowicie utożsamienie symbolu i rzeczy symbolizowanej, możemy dostrzec w ćwiczeniach numerologicznych. Pitagoras uważał, że wszystko można wyrazić w postaci numerycznej, co pozwala człowiekowi lepiej poznać i zrozumieć strukturę wszechświata. W duchu pitagoreizmu podjęto w Rzymie próbę naukowego opracowania problemu skuteczności magicznej⁸⁶. Kwestia ta pojawiła się w Grecji, gdzie – za pośrednictwem nauki – rozpoczęto walkę z magią⁸⁷.

W antycznym świecie po magiczne środki sięgano po to, aby zapewnić sobie zdrowie, pomyślność, szczęście w miłości albo by zaszkodzić innym: rywalowi w miłości, polityce czy interesach. W tym celu stosowano papirusy, małe woskowe figurki i tabliczki magiczne z wygrawerowanymi zaklęciami (łac. *defixiones*), często przebijane gwoździem dla większej skuteczności, specjalne formuły magiczne (łac. *voces*). W działaniach magicznych posuwano się bardzo daleko, nierzadko aż do unicestwienia rywala. Świadczą o tym zachowane do dziś teksty zaklęć:

⁸² Wspominają o nich Juliusz Cezar (*Wojna galijska*), Tacyt (*Germania*) i Pliniusz, który przypisuje im wiedzę magiczną i gnomiczną (Pliniusz, *op.cit.*, s. 256).

⁸³ S. Piggott, *Druidzi*, przeł. J. Tyczyńska, J. Prokopiuk, Warszawa 2000, s. 103.

⁸⁴ Ibidem, s. 19.

⁸⁵ R. Bugaj, *op.cit.*, s. 21.

⁸⁶ M. Jaczynowska, *op.cit.*, s. 130–131.

⁸⁷ J.-A. Rony, *op.cit.*, s. 44–45; por. A. Aveni, *op.cit.: Grecki paradoks. Magia przeciw nauce*, s. 41.

Nieme Milczące Boginie, sprawcie, żeby Kwartus stał się niemy i żeby drząc uciekał z miejsca na miejsce jak mysz spłoszona, jak ptak przed wzrokiem bazyliuszka. Niech zamilkną jego usta, o, Nieme! Bądźcie dla niego złowrogie, Nieme, Nieme, milczące Nieme! Niech Kwartus straci rozum, a Erynie niech wtrąca Kwartusa do Podziemi i niech tam napotka Nieme, Milczące Nieme u Złoty Bram⁸⁸.

Tabliczki wykonane z ołowiu umieszczano w miejscach, w których istniała możliwość nagłej śmierci, np. przez utonięcie (dno morza, studnia, źródło), aby łatwiej dotrzeć do duchów niespokojnych, lub w grobach ludzi, którzy zginęli taką śmiercią albo zmarli w młodym wieku⁸⁹. Rozpowszechniona była wiara w amulety (gemmy, czyli grawerowane kamienie, lamelle, figurki, misy magiczne), które miały zapewnić szczęście. Amuletami broniono się także przed tzw. złym spojrzeniem (łac. *fascinum*), czyli atakiem przeciwnika za pomocą narządu wzroku⁹⁰. Korzystano często z magnezu, gdyż znano jego niezwykle właściwości – siłę przyciągania i odpychania.

Kobiety praktykowały najczęściej magię erotyczną. Czary miłosne stosowano zarówno w celu wzbudzenia uczucia, jak i rozdzielenia kochanków. Uprawianie magii miłosnej nie było tylko zabawą. Przedawkowanie lub niewłaściwe użycie substancji magicznych, złe proporcje w procesie produkcji mogły doprowadzić do niezamierzonego zgonu osoby poddawanej czynnościom magicznym. Zwraca na to uwagę Pliniusz⁹¹. Stąd dość częste oskarżenia o powodowanie śmierci za pomocą czarów, nie wszystkie uzasadnione. Niektóre podejrzane przypadki dają się dziś wytłumaczyć anoreksją (nagle chudnięcie) czy napięciem emocjonalnym zakochanej osoby (bezsenna, impotencja).

Przykładem oskarżenia o czary miłosne jest historia Apulejusza z Maduary, obwinionego przez krewnych żony o skłonienie jej za pomocą czarów do małżeństwa. Ponieważ kobieta była zamożna, motywem miała być chęć przywłaszczenia sobie jej majątku. *Apologia* Apulejusza to mowa obrończa wygłoszona na procesie, jaki mu ostatecznie wytoczono⁹². Przedstawiono mu m.in. zarzut częstego przeglądania się w lustrze, kupowanie u rybaków rzadkich gatunków ryb, rozciniwanie ich i sporządzanie z ich wnętrzości mikstur miłosnych, posiadanie

⁸⁸ *Rzymskie epitafia, zaklęcia i wróżby*, wyb. i oprac. L. Storoni Mazzolani, przekł. i wstęp S. Kasprzysiak, Warszawa 1990, s. 123.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 171.

⁹⁰ A. Wypustek, *op.cit.*, s. 356.

⁹¹ Pliniusz, *op.cit.*, s. 226–227, 228.

⁹² Mowa Apulejusza traktowana jest jako autentyczny dokument dotyczący rzeczywistego procesu o czary, jaki wytoczono autorowi między 156–158 a 161 r. n.e. Istnieją jednak argumenty przemawiające za tym, że mamy do czynienia z mową popisową, rozwijającą fikcyjny temat. Zob. T. Sapota, *Apologia Lucjusza Apulejusza z Madaury – dokument historyczny czy zabawa literacka?*, „Meander” 1997, nr 3, s. 243–257.

talizmanu oraz zlecenie wykonania drewnianego szkieletu do celów magicznych, zwanego z grecka *basileusem*. Prawo powszechnej sympatii pozwoliło twierdzić oskarżycielom, że stworzenia wyłowione z morza, wskutek podobieństwa nazw z członkiem i kobiecymi genitaliami, mają wpływ na sprawy płci. Apulejusz polemizuje z tymi poglądami. Wspomniany posążek wyobrażał – wedle oskarżonego – boga Merkurego. Być może oskarżenie nie było do końca bezpodstawne. Merkurego kojarzono z Hermesem Trismegistosem, a Apulejuszowi potomni przypisywali łaciński przekład *Corpus hermeticum*.

Najcięższy zarzut dotyczył praktyk nekromantycznych, Apulejusz miał bowiem wskresić jednego ze zmarłych niewolników i wykorzystywać go do wróżenia. Ostatecznie z braku dowodów odstąpiono od zarzutu uśmiercenia pasierba. Obeszpany z literaturą fachową, autor *Apologii* nie odżegnywał się od magii, ale zapewniał, że nie wykorzystywał swojej wiedzy w szkodliwych celach, „bo nie ma żadnego przestępstwa tam, gdzie chodzi o ratowanie zdrowia człowieka” (badał ryby, aby wytwarzać z ich wnętrzości lekarstwa)⁹³. Powołując się na Homera, silne właściwości magiczne przypisywał roślinom (ziołom), najskuteczniejszym obok kamieni w magii erotycznej. Apulejusz wiązał magię z filozofią i uważał, że praktyki czarodziejskie doskonaliły duszę człowieka. Podobnie jak Platon nie zaprzeczał, że „istnieją jakieś boskie siły, które z powodu swej natury i zajmowanego miejsca stoją między bogami i ludźmi, kierując wszelkimi przepowiedniami i cudami magów”⁹⁴. Sprawę wygrał, wykazał bowiem, że wszystkie przypisywane mu działania magiczne można wytłumaczyć racjonalnie.

W literaturze antycznej magia pojawia się dość często, ale raczej jako ornament, a nie główny temat. Pisarze starożytni nie rozpisywali się na temat detali codziennego życia – a magia była w nim wszechobecna. Świat wróżbiarzy, uzdrowiaczy, magów znany jest tylko z okazjonalnych migawek⁹⁵. Niemal zupełnie nie mówi się o magii tabliczek, powszechnie praktykowanej formie czarnej magii⁹⁶.

Wzmianki o magach odnajdziemy u Wergiliusza, Horacego, Owidiusza, Tibullusa, Safony, Kallimacha, Teokryta, Lukana. Magia w ich ujęciu to głównie świat astrologów i szarlatanów, w ujęciu satyrycznym, przedmiot drwin i jawny dowód naiwności ludzkiej.

Cyceron, nie wierząc w prognostyki, złośliwie zauważył, że astrologowie przepowiadają często długie życie i spokojną starość politykom, którzy w niedługim

⁹³ Apulejusz, *Apologia*, s. 64.

⁹⁴ Ibidem, s. 67. Autorytet Platona ma wzmocnić wagę wypowiedzianych słów.

⁹⁵ A. Wypustek, op.cit., s. 19.

⁹⁶ Ibidem, s. 18.

czasie giną z rąk skrytobójców⁹⁷. Traktował on niecisłość astrologicznych osądów jako oskarżenie przeciwko rzemiosłu⁹⁸.

Obszerne fragmenty poświęcone magii zawiera *Historia naturalna* Pliniusza. Unika on nazywania magią rodzimych przypadków czarostwa – *veneficium*⁹⁹. Dla autora *Historii naturalnej* magia to nauka o różnych praktykach dywinacji¹⁰⁰. Autor zajmuje się w niej głównie ziołolecznictwem, stanowczo potępiając magię jako najbardziej oszukańczą ze sztuk: „I tak bądźmy przekonani, że jest to sztuka bezecna, nic nie warta, pusta, zwodząca jakimś pozorem prawdy, ale i ten polega na rozkwicie trucicielstwa, nie magii”¹⁰¹. Ambicją pisarza jest zdemaskowanie magów, którym nie szczędzi krytycznych uwag: „Bzdury głoszone przez magów zbijałem już nieraz w poprzednich partiach dzieła, gdzie tylko wymagał tego omawiany temat, a będę je demaskował jeszcze i teraz”¹⁰². Swoje poglądy ilustruje przykładami, tworząc cały katalog rodzimych przesądów, zdecydowanie potępiając te praktyki, ale i ocalając je – paradoksalnie – od zapomnienia. Przykłady ludowych zabobonów, takich jak uroki, złe spojrzenie, magiczne gesty ochronne (figa przeciw urokom, „na zdrowie” kichającemu – Pliniusz przywołuje w tym miejscu cesarza Tyberiusza, który ponoć tego wymagał w każdej okoliczności – dzwonienie w ucho jako sygnał, że ktoś o nas mówi) pozwalają odtworzyć panoramę zjawisk magicznych w ówczesnym Rzymie. Autor *Historii* docieka również przyczyn popularności tych czynności. Według Pliniusza, „początek dali takim przesądom ci, którzy wierzyli, że przy każdej sprawie każdej godziny są obecni bogowie. Dlatego zostawili sposoby prześlągania ich, zużytkowując do tego nawet nasze ułomności”¹⁰³.

MAGIA I CZARY W ŚREDNIOWIECZU

Magia wieków średnich ukształtowała się na terenach Cesarstwa Rzymskiego z resztek idei greckich przefiltrowanych przez nową religię¹⁰⁴. W świecie chrześcijańskim magia zostaje skojarzona z tym, co niechrześcijańskie, demoniczne¹⁰⁵. Znajduje to odbicie w prawie karnym, gdzie coraz częściej dochodzi do asymilacji zbrodni, magii i kultów pogańskich¹⁰⁶. Potwierdzeniem identyfikacji tych

⁹⁷ Cycero, op.cit., II 47, 99.

⁹⁸ Por. D. Berlinski, op.cit., s. 74.

⁹⁹ Trucicielstwo, od łac. *venenum* – trucizna, czar, urok, magiczne zaklęcie.

¹⁰⁰ Pliniusz, op.cit., s. 256.

¹⁰¹ Ibidem, s. 258.

¹⁰² Ibidem, s. 251.

¹⁰³ Ibidem, s. 231–235.

¹⁰⁴ A. Aveni, op.cit., 77.

¹⁰⁵ A. Wypustek, op.cit., s. 31.

¹⁰⁶ J.-A. Rony, op.cit., s. 49.

zjawisk jest rozporządzenie Konstantyna Wielkiego (319–321) przeciw astrologom, magom i wróżbitom.

Uzasadnienia dla potępienia i szykanowania szukano i znajdowano w Biblii. W Nowym Testamencie odnajdziemy kilka epizodów z magami, ukazanymi tam jako uzurpatorzy i oszuści, dysponujący mocą słańszą od boskiej. Opis zdarzenia związanego z Szymonem Czarnoksiężnikiem (Dzieje Apost., VIII) pokazuje, że moce nadprzyrodzone (np. dar uzdrawiania) są darem Ducha Świętego. „Pewien człowiek, imieniem Szymon, który dawniej zajmował się czarną magią, wprawił w zdumienie lud Samarii i twierdził, że jest kimś niezwykłym. [...] wprowadzał ich w podziw swoimi magicznymi sztukami” (9–11). Szymon, chciwy na pieniądze, chciał odkupić od apostołów dar udzielania Ducha. Apostoł Piotr odmówił: „Niech pieniądze twoje przepadną razem z tobą, gdyż sądziłeś, że dar boży można nabyć za pieniądze. Nie masz żadnego udziału w tym dziele, bo serce twoje nie jest prawe wobec Boga” (20–21).

W Dziejach Apostolskich (13, 8–12) opisane jest również spotkanie św. Pawła z Elimasem, zakończone pojedynkiem i pokonaniem czarownika, który traci wzrok. Komentarz św. Pawła demaskuje magów jako synów diabła: „O synu diabelski, pełen wszelkiej zdrady i wszelkiej przewrotności, wrogu wszelkiej sprawiedliwości, czyż nie zaprzestaniesz wykrzywiać prostych dróg pańskich” (13, 10). Tym, co łączy magię i czarostwo jest szatan. Przypadek Elimasa stanowi pierwsze na gruncie chrześcijańskim jednoznaczne skojarzenie magii z czarostwem, które potem zostaną złączone w jedno. Zdanie św. Pawła podzielają Augustyn i Hieronim.

Rola szatana jako siły stojącej za wszelkimi praktykami magicznymi umocniła się w średniowieczu. W XII i XIII wieku pojawiło się w Europie szereg przekładów magicznych dzieł ezoterycznych z obszaru arabskiego, co przyczyniło się do popularyzacji praktyk magii uczonej, np. nekromancji. Pojawia się teza, że demon przywoływany podczas tych praktyk nie podlega władzy maga i mu nie pomaga, ale jest obiektem kultu¹⁰⁷. Teologowie chrześcijańscy od IV wieku twierdzili, że magię można uprawiać jedynie dzięki demonicznej mocy, czarodziejstwo staje się apostazją i herezją¹⁰⁸. Stawia to na jednej płaszczyźnie magów, heretyków i innowierców i powoduje oskarżanie o czary twórców wielkich herezji, m.in. katarów.

Od momentu zdobycia przez chrześcijaństwo statusu religii panującej pojawiają się regulacje prawne dotyczące magii, w tym przepisy broniące pomawia-

¹⁰⁷ M. Oczkowski, *Magia, czarostwo, herezja – dzieła szatana. Rozwój myśli do końca XV wieku*, www.apologetyka.katolik.pl (4.06.2007).

¹⁰⁸ B. P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowoczesnej*, przekł. E. Rutkowski, Wrocław 1991, s. 18–19.

nych o czarostwo. Pierwszym przypadkiem, kiedy chrześcijanin posądza innego chrześcijanina o uprawianie czarów, jest napisany w sierpniu 597 roku list papieża Grzegorza Wielkiego do jego pełnomocnika na Sycylii, diakona Cypriana, ażeby wziął w obronę nieznaną nam bliżej Paulę, którą niejaki Teodor oskarżył o praktyki czarodziejskie¹⁰⁹. Sporządzony w XII wieku *Dekret* Gracjana, średniowieczny „kodeks prawa kanonicznego”, podpowiada duszpasterzom, jak się mają zachować, kiedy słyszą o sabatach. Średniowieczni prawnicy nie mają wątpliwości, że chodzi o „zwydy i widma”. „Dlatego kapłani powinni z całą mocą głosić po kościołach ludowi Bożemu, że to jest fałsz i że takie zwydy nie przychodzą do umysłów wiernych od Boga, ale od złego ducha”¹¹⁰.

Przed 1231 rokiem w prawie kościelnym nie posunięto się do orzekania kary ostatecznej, a powołana w roku 1215 Inkwizycja miała opinię sądu bardziej rozważnego i łagodnego niż trybunały świeckie¹¹¹.

W połowie XIV wieku do walki z czarostwem wciągnięto urząd papieski (pochodzący z południowej Francji Jan XXII). Szok czarnej dżumy spowodował ożywienie lęków przed czarami, ale i samych praktyk czarodziejskich¹¹². Dopiero w drugiej połowie XV wieku pojawiają się dokumenty, które uzasadniają i uprawomocniają polowania na czarownice – *Summis desiderantes affectibus*, bulla Innocentego VIII z 1484 roku i *Młot na czarownice* (1487).

W pierwszych stuleciach chrześcijaństwa ważną częścią wiedzy magicznej była profecja. Zdolność rozumienia celowego związku zdarzeń następujących w czasie oraz wygłaszania spełniających się przepowiedni traktowano jako znak prawdziwego natchnienia, a zarazem test umożliwiający odróżnienie prawdziwego objawienia od fałszywego¹¹³. Według oficjalnej wykładni Kościoła, Bóg może objawić przyszłość swoim prorokom lub świętym, ale właściwa postawa chrześcijańska każe polegać na ufnyim powierzeniu swojego losu Opatrzności i odrzuceniu wszelkiej niezdrowej ciekawości w tym względzie. Święty Tomasz każdy rodzaj dywinacji kojarzył z demonem.

W okresie wczesnego chrześcijaństwa istotnym problemem staje się wzajemne usytuowanie magii i cudu. Działania przekraczające ludzkie możliwości (leczenie za pomocą słowa, wskrzeszanie umarłych, obcowanie z aniołami i demonami) łączą Chrystusa i jego uczniów z magami, zajmującymi się tym od

¹⁰⁹ List VII, 41, [w:] Św. Grzegorz, *Listy*, t. 2, przeł. J. Czuj, Kraków 1954, s. 305. Za: J. Salij OP, op.cit.

¹¹⁰ Przełk. J. Salija.

¹¹¹ O inkwizycji zob. G. Ryś, *Inkwizycja*, Kraków 1997.

¹¹² Cała Europa Zachodnia głowiła się nad wyjaśnieniem tej plagi, podając różne jej przyczyny. W. Naphy, A. Spicer, *Czarna śmierć*, przeł. A. Dębska, Warszawa 2004, s. 5 i 40–41.

¹¹³ Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, przeł. K. Kopcińska, A. Zapałowski, Warszawa 1992, s. 27.

zawsze. Działalność Chrystusa i jego uczniów prowokuje dyskusje teologów na temat istoty cudu i rodzi pilną potrzebę precyzyjnego oddzielenia tych zjawisk od magii. Święty Augustyn potępia czary w swoim dziele *O Państwie Bożym*, wiążąc je z kultem fałszywych bogów, a magię oddziela od cudów.

We wczesnym średniowieczu magia wysoka uprawiana jest nadal przez warstwy wykształcone. Plotyn (III w.) i neoplatonicy praktykują teurgię, a ich magia jest sposobem poznania natury. W *Enneadach* Plotyn objaśnia magię działaniem naturalnych sympatii („każde działanie ma jako swe źródło magię, a całe życie czynnego człowieka podlega działaniom czarów”¹¹⁴). Uwidacznia się przekonanie, że siły kosmiczne działają we wszechświecie niezależnie od woli człowieka, przy czym można je wykorzystać do własnych celów. Dotyczy to jednak tylko wybranych, nielicznych intelektualistów.

Na średniowiecze (II–IV wiek) datuje się również intensywny rozwój gnostycyzmu (gr. *gnosis* – poznanie, wiedza)¹¹⁵. Wykształcił on liczne, niezwiązane ze sobą nurty (gnoza Filona z Aleksandrii, Szymona Maga, uważanego za praojca gnozy i protoplastę religii gnostyckich, Menandra czy Epifanesa). Wedle gnostyków do zbawienia niezbędne jest poznanie, wiedza o boskich tajemnicach (tzn. tych obszarach bytu, które nie są dostępne poznaniu empiryczno-racjonalnemu) „zastrzeżona dla pewnej elity”¹¹⁶. Jedynie adept może poznać magiczne hasło, by wspiąć się po drabinie przepęnlonych demonami sfer planet ku niebu i zbawieniu. Celem praktycznym gnozy staje się wzniesienie praktykującego na wyższe, doskonalsze etapy rozwoju. Gnostycy czuli się wybrańcami, którzy dzięki swej wiedzy uczestniczą w boskiej naturze. W pierwszym rządzie gnoza miała dać człowiekowi orientację w czasoprzestrzeni kosmosu, w którym żyje, ukazać mu jego pochodzenie i aktualną kondycję, w której się znalazł, a ponad wszystko wskazać drogę wyzwolenia z tej kondycji. Jednakże najwyższym i ostatecznym celem gnozy było zbawienie (*soteria*) człowieka. Do VI wieku gnoza znika, przynajmniej jeśli chodzi o jej zachodnie nurty. Przyczyny zniknięcia nie są do końca jasne. Nauki wczesnego gnostycyzmu chrześcijańskiego wywarły wpływ na przyszły okultyzm zachodni (doktryna hermetyczna i kabała z jej koncepcją osiągania dzięki dyscyplinie wyższych, doskonalszych poziomów rozwoju). Gnostycki ide-

¹¹⁴ *Enneady*, IV.4.41, przeł. A. Krokiewicz, cyt. za: R. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Kraków 2001, s. 52.

¹¹⁵ O gnozie tego okresu zob. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 172–366; J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm. Część I*, www.gnosis.art.pl 21.10.05, G. Quispel, *Gnoza*, przeł. B. Kita, Warszawa 1988.

¹¹⁶ Poznanie-doświadczenie gnostyczne człowiek otrzymuje w formie objawienia, oświecenia lub wtajemniczenia, kiedy to sam inicjuje proces przemiany. Ten proces ma uczynić z niego właściwy „instrument poznawczy” i umożliwić mu uzyskanie objawienia. Tak pojęta gnoza obejmowałaby także mistykę i magię jako „gnozy niezamierzone”.

ał stoi za większością renesansowych poglądów na temat magii¹¹⁷. Renesansowy mag był gnostykiem, poszukującym nowych teorii, gnostykiem intelektualnym. Potem ideał gnostycki wypiera filozofia natury, nowożytna nauka. Warunkiem poznania boskich tajemnic nie jest już oczyszczenie i ekstaza¹¹⁸.

Na średniowiecze i odrodzenie przypada także intensywny rozwój ruchu kabalistycznego i narodziny kabały chrześcijańskiej (Prowansja, XIII wiek)¹¹⁹. Rozprzestrzenia się ona najpierw w Hiszpanii, a potem w całej Europie, zwłaszcza we Włoszech po wygnaniu Żydów z Hiszpanii w roku 1492. Ponieważ jej wyznawców uważano powszechnie za czarnoksiężników, kabała zyskała złą sławę.

Najwcześniejszy i zarazem najważniejszy podręcznik kabały to *Sefer Jecira* – *Księga Stworzenia*. W księdze *Zohar* świat jawi się jako królestwo Boga jedyne i niepojęte, objawionego w dziesięciu atrybutach (sefirot) i stojącego ponad walką, jaką wydały sobie moce boskie i siły piekielne. Tradycja kabalistyczna uczy, że nie tylko Pismo Święte, ale cały wszechświat zależy od kombinacji liter praalfabetu i że litery (czy to w pracy nad wyjaśnieniem Pisma, czy to przez magiczne oddziaływanie na samo stworzenie) mogą być łączone na nowo na nieskończenie wiele sposobów¹²⁰. Ruch kabalistyczny czyni z człowieka czarnoksiężnika, który, stworzony na obraz Boga, może tworzyć, ale na mniejszą skalę. Myśl i głos Boga, które wyrażają się w liczbach i literach, powołały wszystkie rzeczy z nicości. Formuły, figury i kombinacje arytmetyczne mają więc rzeczywistą skuteczność¹²¹. Agrippa z Nettesheim i Paracelsus połączyli kabałę z doktryną właściwości tajemnych. Agrippa opublikował fundamentalną teorię kabały w 1531 roku (*On the Occult Philosophy*, trzy tomy).

Eliphas Lévi dostrzega w *Boskiej komedii* dzieło, które jest śmiałym zastosowaniem figur i liczb kabały do dogmatów chrześcijańskich i zawiera ukrytą negację wszystkiego, co absolutne w tych dogmatach¹²². Widzi w nim wpływ joannickie i gnostyckie. *Powieść o róży* i *Boska komedia* to dwie przeciwstawne formy tego samego dzieła: wtajemniczenie w niezależność ducha, satyra na

¹¹⁷ Magia opiera się na gnozie, ale traktuje ją jedynie instrumentalnie, gdyż celem maga jest podporządkowanie siebie Bogu (magia biała) albo podporządkowanie Boga czy innych istot duchowych sobie (magia czarna).

¹¹⁸ P. Lombardi, *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2004, s. 28–30.

¹¹⁹ O kabale pisali: M.-A. Ouakin, *Tajemnice kabały*, przeł. K. i K. Pruscy, Warszawa 2006; G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996; idem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997.

¹²⁰ U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, przeł. M. Olszewski, M. Zabłocka, Kraków 1994, s. 203. Zob. G. Scholem, *Mistycyzm*, passim (szczególnie rozdz. 4 o kabale profetycznej).

¹²¹ J.-A. Rony, op.cit., s. 53.

¹²² E. Lévi, op.cit. s. 253.

współczesne instytucje i alegoryczna forma wielkich tajemnic stowarzyszenia różokrzyżowców¹²³.

Wiek średnie to czas rozwoju alchemii. W średniowiecznej sztuce królewskiej ukształtowały się dwa kierunki: praktyczno-systematyczny i alegoryczno-mistyczny, oba pragnęły chronić tajemnicę transmutacji i kamienia filozoficznego przed osobami niepowołanymi. Literatura alchemiczna wieków średnich zaczyna się od przekładów z języka arabskiego (Dżabir, *Księga siedemdziesięciu*; Rhazes, *Księgi tajemnicy tajemnic*; *Zgromadzenie filozofów*). Najdawniejszy dokument, autorstwa Theophilusa, pochodzi z XI wieku¹²⁴. Reputacją autorytetu alchemicznego cieszył się w XIII wieku Albert Wielki, domniemany autor traktatu z tej dziedziny. Do najślynniejszych alchemików tego okresu należał również Raimundus Lullus (przełom wieków XIII i XIV).

Dozukiwano się związku alchemii z religią. Arnold de Villanova w swojej książce *De secretis naturae* przedstawił historię cierpienia Chrystusa jako obraz maskujący dla swych przepisów na sporządzenie kamienia filozoficznego. Poszczególne fazy wytwarzania kamienia zostały tam przedstawione w słowie i w obrazach ukazujących cierpienie i zmartwychwstanie Chrystusa, a Trójca stała się synonimem kamienia filozoficznego. Punktem wyjścia stało się tu założenie, że kamień składa się z trzech części: ciała (Syn Boży), ducha (Duch Święty) i duszy (Bóg Ojciec). Zgodnie z tomistycznym myśleniem alchemik traktował swą pracę jako drogę do poznania Boga i natury¹²⁵.

Lud uważał alchemików, podobnie jak kabalistów, za czarodziejów. Niektórzy z nich rzeczywiście parali się magią. Autorytet alchemii zaakceptował św. Tomasz z Akwinu. W prawdziwość tej nauki wierzył Roger Bacon. Przeciwnikiem alchemii był papież Jan XXII, który w 1317 roku potępił ją w bulli skierowanej przeciw alchemikom-fałszerzom. Razem z fałszerzami umieścił alchemików w najgłębszych czeluściach piekła Dante. Przeciwno alchemikom wystąpił też Petrarka. Sztuka królewska nie wchodziła w skład dyscyplin uniwersyteckich¹²⁶.

Średniowieczna Europa, choć chrześcijańska, była równocześnie przesądna. Pod wyrafinowanymi rytuałami chrześcijańskiej liturgii, która miała jednocześnie dyscyplinować i zachwycać, kryły się ciemne, mętne okrucy pogańskich wierzeń. Magia niska cieszyła się nadal popularnością wśród ludu¹²⁷. O rozmia-

¹²³ Ibidem, s. 254.

¹²⁴ R. Bugaj, op.cit., s. 139–150.

¹²⁵ Ibidem, s. 155.

¹²⁶ Ibidem, s. 161.

¹²⁷ Zob. S. Bylina, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999, s. 168–185.

rach zjawiska dają wyobrażenie średniowieczne penitencjały, np. często cytowany i przywoływany Burchard z Wormacji z początku XI wieku. Nadzwyczaj poglądowo przedstawiona jest w nich magia czarna (sabaty, loty czarownic, praktyki czarnoksiężskie)¹²⁸. Analiza ksiąg pokutnych pokazuje, że magia lecznicza, miłosna i stosowana w procesach wytwórczych była w średniowieczu szeroko rozpowszechniona jako nieodłączna część codziennej praktyki ludzi rolniczego, tradycyjnego społeczeństwa¹²⁹. W badanym okresie świadomość magiczna nie była skostniałym przeżytkiem dawnych czasów. Intensywnie współdziałała ona z chrześcijańskimi pojęciami i wierzeniami. Tradycyjna magia i chrześcijaństwo nie stanowiły w świadomości średniowiecznego człowieka różnych kondygnacji. W penitencjałach świat magii, rytualnych czynności, obrzędów i wróżb obecny jest jako przejaw codziennej praktyki średniowiecznego człowieka z ludu. Do najczęściej praktykowanych należały obrzędy magiczne w celu przywrócenia prawidłowego ruchu ciał kosmicznych: zaklęcie pogody, wywołanie deszczu, zamawianie itd. oraz magia miłosna. Stosowano w niej nie tylko zioła lecznicze, ale wydzieliny ciała ludzkiego, padlinę i nieczystości. Używano też wody, ziemi, ognia i krwi. Dobrze ilustruje to fragment XIX księgi *Dekretu* Burcharda z Wormacji, zawierającej penitencjał zwany popularnie *Correctorem*:

Próbowałaś nasienia męża swojego, by poprzez twoje diabelskie czyny bardziej płonął do ciebie miłością? [...] Czyniłaś to, co zwykły czynić pewne kobiety? Biorą one żywą rybę i wkładają sobie w drogi rodne, i tak długo ją tam trzymają, póki umrze i usmażywszy ją lub ususzywszy mężom swoim dają do zjedzenia, a czynią tak, by mocniej płonęli do nich miłością. [...] Kładą się na ziemię i obnażywszy tyłki, każą, by na ich nagich tyłkach zrobić chleb i upiekłszy go, dają swoim mężom do zjedzenia. To czynią, by mocniej płonęli oni z miłości do nich. [...] Biorą krew swoją miesięczną i mieszają do jedzenia lub napoju i dają mężom swoim do zjedzenia lub wypicia, by bardziej byli przez nich kochane¹³⁰.

Podobne przykłady (sytuacja z rybkami, używanie wydzielin stosunku seksualnego) odnajdziemy w *Katalogu magii* Rudolfa z Rud¹³¹. Dominuje w nich ten

¹²⁸ A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyński, Warszawa 1987, s. 133–139.

¹²⁹ Ibidem, s. 132.

¹³⁰ Za M. Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania O zabobonach Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa 2002, s. 40.

¹³¹ E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne z XIII wieku*, „Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Prace etnologiczne”, t. 4, Wrocław 1955, s. 24–26. Por. M. Olszewski, op.cit., s. 48–49.

sam mechanizm zaszczepiania miłości przez spożycie rzeczy mających związek z żeńskimi organami płciowymi. Wśród praktyk wymienia on również wykorzystywanie mięsa i krwi ptaków (kur, synogarlic) oraz palenie przedmiotów symbolizujących ukochanego, często związanych z umarłymi.

Badanie penitencjałów pomaga zrozumieć, dlaczego w hagiografii przywiązuje się tak wielkie znaczenie do cudów. W świadomości ludowej głęboko zakorzeniło się przekonanie, że za pomocą określonych rytuałów i formuł magicznych możliwe jest oddziaływanie na świat i człowieka. Być może działanie świętego to schryścianizowana wersja wiary we wszechmoc magii?

Lektura ksiąg pokutnych i kazań pokazuje nieprzemijającą popularność wróżbiarstwa (w tym celu wykorzystywano najczęściej księgi, zwierzęta i płody rolne)¹³². Niemal pełny przegląd form wróżenia w średniowieczu odnajdziemy w *Gargantui i Pantagruelu* Rabelais, kiedy to Panurg, zaprowadzony do Her Trippy (Księga III, XXV), chcąc poznać przyszłość swego małżeńskiego szczęścia, słyszy niezwykle długi katalog przeróżnych form poznania przyszłości (piromancja, chiromancja, fizjognomika, alektromancja)¹³³.

W tzw. podziemiu kleryckim szeroko praktykowano zakazaną oficjalnie nekromancję. Wachlarz oferowanych przez kleryków usług był bardzo zróżnicowany. Nekromanci skłaniali do uczucia opornych kochanek za pomocą iluzji (kreowanie postaci, przedmiotów, nadawanie postaci umarłego ludziom żywym), „wskrzeszali” zmarłych, rozpoznawali rzeczy tajemne (przeszłe, obecne i przyszłe), znajdowali skarby oraz zgubione lub skradzione rzeczy¹³⁴. Przy praktykach nekromanckich dostrzegamy wpływ magii astralnej (wykorzystywanie wizerunków do zaklinalnia duchów zmarłych, okadzanie ich i zakopywanie), kabały i egzorcyzmów. Popularna także w następnych stuleciach nekromancja opierała się na solidnych „naukowych” podstawach. Według Paracelsusa, wszystkie przedmioty ożywione i nieożywione mają „ducha naturalnego”, niefunkcjonującego samodzielnie, który jest emanacją rzeczy, jej atrybutem, jak głos czy cień. Paracelsus ilustruje swoją teorię przykładem ukrytego w ziemi skarbu, kto go chce odnaleźć, musi drogą sztuki uchwycić jego ducha¹³⁵.

Średniowieczna społeczność dworska żyła pod tyranią magii i w strachu przed magią¹³⁶. Na dworach działali magowie i astrologowie. Urządzano tam także widowiska magiczne w celach rozrywkowych, wykorzystując urządzenia

¹³² Por. ibidem.

¹³³ Za: P. Lombardi, op.cit., s. 107.

¹³⁴ F. Kieckhefer, op.cit., s. 228–230.

¹³⁵ R. Gansiniec, *Kryształomancja*, Wrocław 1955, s. 29.

¹³⁶ F. Kieckhefer, op.cit., s. 148.

mechaniczne i triki. Właśnie w XIII wieku dokonał się znaczny postęp w mechanice i inżynierii. W skarbcach gromadzono drogocenne magiczne kamienie. Magiczną moc miały wszystkie kamienie szlachetne¹³⁷. Ich cudowne właściwości szczegółowo przedstawiają specjalne książki zwane lapidariami (należy do nich *Księga kamieni* Marbode'a z Rennes z XI wieku). Upodobniały się one do podręczników praktycznego korzystania z magicznych kamieni.

Wiele miejsca zajmuje magia w romansie dworskim (cykl arturiański, romans Chrétien de Troyes, *Tristan i Izolda*, *Poszukiwanie świętego Graala*; Marie de France, *Dwoje kochanków*, *Księga Lancelota z Jeziora*; Wolfram von Eschenbach, *Parzival*). Dominują w nim magiczne rekwizyty (zioła, maście, napoje miłosne, klejnoty, magiczne pierścienie, chroniące przed ogniem, wodą, przedmioty o cudownych właściwościach) i magiczna manipulacja czasem (zamiana pór roku)¹³⁸. Czasami fabuła utworu opiera się na niezastosowaniu magicznego rekwizytu, służącego wyłącznie jako pretekst do opisywania wewnętrznego życia bohaterów¹³⁹. Jego skuteczność uzależniona jest często od cech użytkownika. Warunkiem może być np. cnota czy odpowiednie pochodzenie rycerza (miecz króla Artura, Eskalibor).

Legendarna kraina Bretania jawi się jako kraj cudów i czarów. Pomiędzy ludźmi przechadzają się magowie, wróżki i czarownice, z podziemnych grot wyglądają smoki. Fantastyczne postaci, np. wróżki, magowie, pojawiają się niemal zawsze na drugim planie (Merlin, siostra Artura i uczennica Merlina Morgana, Clinschor z *Parzivala*), ale w istotny sposób wpływają na losy ludzi. Merlin, owoc związku kobiety z szatanem, przewiduje przyszłość, umie czytać w ludzkich myślach, potrafi dokonywać cudów, np. unosić w powietrze zamek. Nie bez udziału jego czarodziejskiej sztuki narodził się Artur.

W opowieściach okrągłego stołu znaczną rolę odgrywają motywy (próby) inicjacyjne, co zbliża je do tekstów hermetycznych (hermetyzm aleksandryjski dopuszczał nadzieję na inicjację za pośrednictwem gnozy)¹⁴⁰. Wpływ hermetyzmu na romans dworski wydaje się wiarygodny, gdyż od XII wieku hermetyzm zaczyna być znany w Europie, a na dworach funkcjonują liczne wąskie kręgi ezoteryczne. Ich członkowie rozpoznają się za pomocą znaków, symboli, kolorów i haseł. Według wyznawców hermetyzmu, świat materii zajmuje najniższą

¹³⁷ Por. B. Krzywobłocka, R. Krzywobłocka, *Magia klejnotów*, Warszawa 1990, passim.

¹³⁸ Zob. M. Hauf, *Drogi do świętego Graala*, przeł. A. Wziątek, Wrocław 2004; J. L. Weston, *Od starożytnego obrzędu do romansu średniowiecznego*, przeł. A. H. Bogucka, Warszawa 1974.

¹³⁹ F. Kieckhefer, op.cit., s. 164–165.

¹⁴⁰ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3: *Od Mahometa do wieku Reform*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 1995, s. 72.

pozycję w hierarchii światów, a uwięziony w materialnym ciele człowiek, niegdyś istota boska, ma obowiązek dążyć do zjednoczenia się z Bogiem.

Moc odkupienia posiadać miał św. Graal. Mircea Eliade łączy mit św. Graala z alchemią duchową, w której operacjach zawarty miał być jego ukryty sens¹⁴¹. Amerykańscy badacze K. i R. Kahane wywiedli etymologię słowa *graal* od greckiego słowa *krater*. Zaslugą tej etymologii jest wyjaśnienie odkupieńczej funkcji Graala. IV traktat *Corpus hermeticum* podaje, że

Bóg nappełnił intelektem wielki krater, który zesłał na ziemię, i wyznaczył herolda, dając mu rozkaz, by głosił ludzkim dziełom te oto słowa: zanurz się ty, który możesz, w tym oto kraterze, ty, który wierzysz, że wstąpisz do tego, który zesłał na ziemię tren krater, ty, który wiesz, dlaczego jesteś, czym jesteś¹⁴².

Ci wszyscy, którzy zważają na wezwanie i którzy zostali ochrzczeni chrztem intelektu, ci mieli udział w poznaniu (gnozie) i stali się ludźmi doskonałymi, gdyż otrzymali intelekt.

NAUKI TAJEMNE W RENESANSIE I BAROKU

Zainteresowanie hermetyzmem i gnostycyzmem gwałtownie wzrosło w drugiej połowie XV wieku, stając się przedmiotem intelektualnej debaty¹⁴³. Głównym jej ośrodkiem stał się dwór Medyceuszy we Florencji. Działalność tamtejszej Akademii Platonińskiej, złożonej w 1459 roku przez Marsilio Ficino, wpłynęła na odrodzenie magii grecko-rzymskiej. Florencki humanizm to świat, w którym, dzięki odkryciu tekstów hermetycznych, rozwija się magia naturalna i ujmowanie kosmosu jako sieci zależności. Również człowiek może tam odnaleźć swoje miejsce i zapanować nad naturą, a nawet wpłynąć na działanie gwiazd¹⁴⁴. Mag naturalny zdolny jest panować nad światem dzięki boskiemu pierwiastkowi istnienia. Przez oddziaływanie na ukryte moce natury człowiek może w sposób magiczny zmieniać bieg natury, a są one poznawalne ze względu na to, że związki między nimi i ciałami niebieskimi, które są źródłem tych sił, są wyrażane przez sygnatury, czyli przez podobieństwa między rzeczami a formalnymi aspektami gwiazd. Według teorii sygnatur Bóg naznaczył każdą rzecz jakąś cechą, jak pieczęcią, która umożliwia rozpoznanie związku sympatii między tym przedmiotem a innymi przedmiotami. *Ars signata* wymaga, żeby

¹⁴¹ Idem, *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 60.

¹⁴² Cyt. za: M. Eliade, *Historia wierzeń*, t. 3, s. 74.

¹⁴³ U. Eco, op.cit., s. 212.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 208.

przedmiotom nadawać prawdziwe nazwy – takie, które wyrażają podobieństwo, określające relacje sympatii między rzeczami (np. krwawnik, bo powstrzymuje krwawienie)¹⁴⁵.

Tradycję renesansowego maga reprezentuje najlepiej Marcilio Ficino, który wielokrotnie zapewniał, że oręduje jedynie za magią naturalną. Według niego dzieła sztuki magicznej są dziełami natury, a magia jest tylko służką, niewolnicą natury¹⁴⁶. Dynamiczna idea mikrokosmosu zakłada, że człowiek-mag może przekształcać naturę, ma siłę działania zdolną zmieniać świat, może „żenić różne siły natury” i wywoływać niezwykle zjawiska, w oczach gminu wydają się one nadprzyrodzone, podczas gdy opierają się po prostu na mądrym wykorzystaniu wszystkich ukrytych właściwości natury¹⁴⁷. Koncepcję człowieka-mikrokosmosu zdolnego do uruchomienia sił nadnaturalnych przedstawiał *Picatrix* (1256), przetłumaczony na język hiszpański podręcznik poświęcony arabskiej magii hellenistycznej, bliskiej astrologii i magii astralnej.

Przekonanie, że w naturę można wkroczyć i ją sobie podporządkować rozpowszechnia się już w późnym średniowieczu. Wyobrażenia te należą do szeroko zakreślonej dziedziny neoplatońskiej, hermetycznej i kabalistycznej kosmologii i stanowią uzasadnienie magii naturalnej. Działo się to w czasie, gdy świat zachodni zapoznał się z *Hymnami ofrickimi*, *Przepowiedniami chaldejskimi* i *Corpus hermeticum*. Wszystko to spleta się ze sobą¹⁴⁸. W 1460 roku mnich Leonardo de Pistoia przywiózł z Macedonii do Florencji *Corpus hermeticum* i przekazał go Kosmie Medyceuszowi. Marsilio Ficino przetłumaczył dzieło na łacinę. Wydawane, począwszy od 1471 roku, wielokrotnie spopularyzowało postać Hermesa Trismegistosa. Wylansowany przez twórców renesansu, na zawsze pozostanie on symbolem okultystycznej tradycji Zachodu. Po przetłumaczeniu *Corpus hermeticum* sięgnięto po dzieło Jamblicha *O misteriach Egipcjan* (III–IV wiek). Zaszczepiło ono w umysłach ludzi przekonanie, że staroegipskie wierzenia i kultury miały charakter ezoteryczny. Pod wpływem mody na hieroglify pseudoegipską szatę uzyskała kabała. Utożsamiono Hermesa z Mojżeszem, *Corpus hermeticum* z kamiennymi tablicami¹⁴⁹.

Hermetyzm stopniowo rozszerza się na całą Europę, także Polskę¹⁵⁰. Naukowe teksty hermetyczne dostarczają uzasadnienia dla eksperymentów z magią

¹⁴⁵ Ibidem, s. 211.

¹⁴⁶ P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, przeł. P. Bravo, Warszawa 1994, s. 33.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 62.

¹⁴⁸ U. Eco, op.cit., s. 203.

¹⁴⁹ A. Niwiński, op.cit., s. 84 i 88.

¹⁵⁰ R. Bugaj, op.cit., s. 201.

praktyczną. W jakim stopniu zwolennicy hermetyzmu zajmowali się nią, nie udało się ustalić.

W wywodzącej się z korpusu hermetycznego renesansowej nauce o sygnaturach nabiera konkretnej postaci związek sympatii¹⁵¹. Opierała się ona na obrazach astrologicznych (opatrzonych znakami gwiazdozbiorów lub planet), przez które moc ciał niebieskich ściągnięta jest w dół i skupiana, aby mag mógł jej użyć do swoich celów (bez lub z udziałem interwencji demonicznej). Tym samym dopuszczano możliwość sprowadzenia na ziemię ducha gwiazdy i oddziaływanie na nią. Talizman jest przedmiotem materialnym, do którego został wprowadzony duch gwiazdy. Wizerunki astralne wykorzystywano w różnych celach, także nieetycznych.

Renesans to czas wybitnych okultystów i praktykujących magów. Wśród nich znaleźli się alchemicy, nekromanci i heretycy, zarówno intelektualiści, jak i pospolici szarlatani. Jako uczonego, który pragnie poznać tajemnice życia nawet za cenę paktu z diabłem, przedstawiany jest Johannes Faust. Niektórzy starali się pogodzić magię nie tylko z prawami natury, ale i dogmatami chrześcijańskimi. Marsilio Ficino chciał odnowić harmonię między hermetyzmem i chrześcijaństwem. Pico della Mirandola głosił, że magia i kabała potwierdzają boskość Chrystusa. Podobnie jak Agrippa z Nettesheim bronił on magii i praktyk magicznych, podkreślając ich pobożny charakter i twierdząc, że wiedza naukowa wspiera pobożność¹⁵². Również Paracelsus uważał, że mag jest świętym naturalnym, któremu magia pozwala się zbliżyć do Boga. Mag wyrażał tylko siły natury dzięki swej pozycji wyznawcy, bo tylko dzięki wierze mógł pozyskać swe moce z gwiazd¹⁵³. Giordano Bruno sformułował program hermetycznej odnowy chrześcijaństwa¹⁵⁴. Pobożny mag – teurg ze świata ziemskiego wznosi się do wyższych rzeczywistości, oczyszczając się po drodze z wszelkich namiętności cielesnych, przekształcając się w swego rodzaju anioła¹⁵⁵.

Badania Frances A. Yates ujawniają tęsknotę człowieka renesansu do jakiegoś praobjawienia, w którym znaleźliby się razem Mojżesz i Platon, *Magia* i *Cabala*, a przede wszystkim tajemnicze religie Egiptu i Persji¹⁵⁶. Zafascynowanie okultyzmem tłumaczy się przede wszystkim urokiem wtajemniczenia osobiste-

¹⁵¹ U źródła renesansowej teorii sygnatur tkwi przekonanie, że w rzeczach zamieszkują ukryte moce. U. Eco, op.cit., s. 210 i 214.

¹⁵² P. Lombardi, op.cit., s. 25–29.

¹⁵³ Ch. Webster, op.cit., s. 60–61.

¹⁵⁴ T. Cegielski, op.cit., s. 35, 38.

¹⁵⁵ P. Lombardi, op.cit., s. 26.

¹⁵⁶ M. Eliade, *Okultyzm*, s. 66.

go. Jak wiadomo chrystianizm odrzucił religie misteryjne zawierające sekretne inicjacje¹⁵⁷.

Pico della Mirandola był zwolennikiem magii naturalnej, a jego największe osiągnięcie to upowszechnienie praktyk magii kabalistycznej, opierającej się na mocy ewokacyjnej słowa. Magia kabalistyczna jest magią odwołującą się do duchów¹⁵⁸.

W tradycji magii duchowej były mocno zakorzenione poglądy słynnego maga i lekarza Theophrastusa Paracelsusa, który znajdzie kontynuatora swych idei w Mesmerze, twórcy magnetyzmu zwierzęcego. Koncepcja magii naturalnej Paracelsusa pokrywa się w dużym stopniu z koncepcją neoplatoników. Praktyczna strona nauki była dla niego związana z wyzyskiwaniem sił pochodzących z niebios¹⁵⁹. Paracelsus podzielał powszechną wówczas wiarę w diabła. Uważał, że złe duchy są całkowicie podległe Bogu i nie mają bezpośredniego wpływu na ziemskie ciała. Podsuwają ludziom złe myśli i uczą złych sztuk, które opierają się na tych samych zasadach co magia naturalna.

Paracelsusowi zawdzięczamy pojęcie „światła astralnego”, czynnika odgrywającego dużą rolę przy powstawaniu homunkulusa, czyli istoty ludzkiej wytworzonej sztucznie za pomocą zabiegów alchemiczno-magicznych¹⁶⁰. Alchemicy twierdzili, że przyciąganie i zgęszczenie „światła astralnego” następuje podczas kopulacji. Moment ten do stworzenia homunkulusa wykorzystywały już w pierwszych wiekach naszej ery czarownice hebrajskie, które wkładały sobie do dróg rodnych ziarna roślin, aby zapłodnić je nasieniem męskim¹⁶¹. Ich praktyki kultywowano w renesansie, a sama idea odżyła wśród alchemików oświecenia. W procesie produkcji ludzi (i potworów, np. bazyliszka) najważniejszą rolę odgrywa gnijący materiał oraz tajemniczy zagęszczony fluid ognia, z którego ukształtowała się siła życiowa *vis vitalis*, mająca moc ożywiania martwej materii¹⁶².

Według tradycji hermetycznej prawda o wszechświecie nie mogła być ujawniona wyłącznie za pomocą słów – stąd bujny w XVI i XVII wieku rozwój literatury emblematycznej¹⁶³. W kręgu symboliki alchemicznej sytuują się emblematy wyobrażające misterium przemiany metali i tajemnice kamienia filozofów pod

¹⁵⁷ Ibidem, s. 75.

¹⁵⁸ P. Zambelli, op.cit., s. 30.

¹⁵⁹ Ch. Webster, op.cit., s. 59.

¹⁶⁰ Paracelsusa powszechnie uznaje się za twórcę idei homunkulusa. W rzeczywistości jest ona dużo starsza. R. Bugaj, op.cit., s. 184.

¹⁶¹ Ibidem, s. 186.

¹⁶² Najstarsza максима alchemiczna głosi: „największa tajemnica sztuki kryje się w ogniu”. Inna zakłada, że cała natura odradza się w ogniu.

¹⁶³ T. Cegielski, op.cit., s. 48–49.

postać zwierząt (pelikan, lew, smok, orzeł, kruk, łabędź, feniks, wąż), jako braci syjamskich, hermafrodytę (podwójny człowiek tzw. *figura rebis*), dzieci, króla i królową, kochanków w czasie aktu, zakłady górnicze, symbole geometryczne, gwiazdy i gwiazdozbiory itd.¹⁶⁴

W XVIII wieku alchemia staje się elementem rozwoju prądów kulturalnych. Sztuka Hermesa Trismegistosa znalazła wówczas obrońcę i mecenasa w lożach masonskich i stowarzyszeniach złoto- i różokrzyżowców. Różokrzyżowcy reaktywowali się w XVIII wieku, działali niezależnie od wolnomularzy i nie szukali z nimi kontaktu. Najsilniejsza loża działała na terenie Niemiec. Alchemia i hermetyzm rozprzestrzeniły się także w Polsce stanisławowskiej. U schyłku wieku XVIII powstało w Niemczech tajemnicze Towarzystwo Hermetyczne¹⁶⁵.

Praktyki magiczne w renesansie to głównie magia czarna, rozpowszechniona zarówno wśród ludu, jak i warstw wyższych. Szczególnym wzięciem cieszyła się nekromancja, wymagająca różnego rodzaju narzędzi (na dworze cesarza Rudolfa II w Pradze wykorzystywano m.in. dzwonek magiczny, zwierciadło oraz alrauny, czyli figurki magiczne wykonane z korzenia mandragory)¹⁶⁶. Na renesans przypada rozkwit krystalomancji (praktykowanej, choć oficjalnie zakazanej przez prawo) oraz pokrewnej jej katoptromancji. Obie uważano za odmianę nekromancji.

Popularność sztuk mantycznych znalazła swe odbicie w literaturze. O modnej w kręgach elity krystalomancji wspomina w jednym ze swoich wierszy Hans Sach, *meistersinger* z Norymbergii, polemizując w nim z przechwalającą się umiejętnościami dywinacyjnymi czarownicą („W kryształach, oraz też w berylu / spostrzegać mogę wiele widzeń / o tym, co dzieje się za kilka mil: / umiem i ludziom przepowiadać, / wyjawić, gdy im coś skradziono”¹⁶⁷), i Tomasz Kirchmeyer zwany Neogeorgiusem („Są i tacy, co diabły w szkle zamykają, / lub też zmuszają zamieszkać ich w nieskalanym kryształach / Do nich jak do wróżbitów lub jak do nieomylnych proroków / Zwraca się, komu skradziono coś, lub też ten, co coś zgubił / Komu nogi zdrętwiały lub ręce lub oczy lub biodra, / jeśli krowa nie daje mleka, lub krew zamiast mleka, lub też w innych nieszczęściach, które spadają na wątłych”)¹⁶⁸.

Konrad Celtes w jednej ze swoich łacińskich elegii miłosnych (poeta opisuje w niej swą kochankę Barbarę jako czarownicę, grożącą niewiernym kochankom potęgą swej sztuki) wymienia rodzaje praktykowanych ówczesnie sztuk mantycz-

¹⁶⁴ R. Bugaj, op.cit., s. 191.

¹⁶⁵ Ibidem, s. 302–303.

¹⁶⁶ R. Bugaj, *Nauki tajemne w dawnej Polsce – Mistrz Twardowski*, Wrocław 1986, s. 62–63.

¹⁶⁷ Cyt. za: R. Gansiniec, op.cit., s. 20–21.

¹⁶⁸ Cyt. za: ibidem, s. 21.

nych¹⁶⁹. Podaje w niej cały katalog technik profetycznych (geomancję, chiromancję, kabałę, krystalomancję, nekromancję, arytmancję)¹⁷⁰. Z elegii Celtesa dowiadujemy się, że używany do wróżb kryształ musiał być konsekrowany i że przemawiał on nie obrazami, lecz swym głosem. W grę wchodziłyby więc nie tylko halucynacje wzrokowe, lecz także akustyczne¹⁷¹.

O sztuce przepowiadania przyszłości rozpisują się autorzy rodzimych i obcych dzieł demonologicznych. Nekromancja pojawia się u Poklateckiego w *Pogromie czarnoksiężskie błędy* (ks. III, r. 6, 9). O kryształach jako narzędziu poznania przyszłości wspomina Pierre de Lancre (*Incrédulité et mescréance des demons*, Paris 1622), przytaczając historię znajomego z Bordeaux, który skorzystał z usług krystalomanty¹⁷². John Dee, znany angielski mag-spirytysta, słynący z eksperymentów optycznych i magicznego lustra, używał do wróżenia szklanej kuli, którą miał mu podarować w 1582 roku anioł Uriel¹⁷³. Posługiwanie się kryształem przypisywano Agryppie, Paracelsus natomiast do wróżenia wykorzystywał beryl.

Krystalomancja nosiła w swoim zarodku cechy magii chrześcijańskiej, tzn. białej, występują w niej modły i anioły, a kamienie święcono i oprawiano często w złoto na podobieństwo monstrancji¹⁷⁴. W ten sposób nie tylko usprawiedliwiano modny typ wróżbiarstwa, ale i nobilitowano je. Popularna przez cały XVII wiek krystalomancja w XVIII stuleciu straciła znaczenie praktyczne, stając się rodzajem niezobowiązującej zabawy. Dworzanie wiedeńscy uprawiali ją ponoć – zapewne dla rozrywki – w ekskluzywnym klubie okultystycznym¹⁷⁵.

Za staropolskie centrum wiedzy tajemnej uchodził Kraków. Wedle rozpowszechnionej opinii funkcjonowała tam znana w całej Europie szkoła magii. Nie wiemy, gdzie miałyby się znajdować i kto w niej nauczał. Wspomina o niej Łukasz Górnicki w *Dworzaniu*. Jeden z bohaterów Górnickiego opowiada o zwolenniku czarnej magii, który żałuje, że nie urodził się w czasach, gdy w Krakowie jawnie nauczano magii¹⁷⁶. Trudno zweryfikować tę informację, wiadomo jednak, że około roku 1500 w Akademii Krakowskiej żywo zajmowano się chiromancją i nekromancją. Pięć lat później dwaj bakałarze zajmują się czarną magią¹⁷⁷. W Akademii Krakowskiej oficjalnie wykładano magię przyrodniczą

¹⁶⁹ Cyt. za: ibidem, s. 271.

¹⁷⁰ R. Gansiniec, op.cit., s. 15.

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² Ibidem, s. 40.

¹⁷³ R. Bugaj, *Nauki tajemne*, s. 108. Por. Gansiniec, op.cit., s. 47, 51–52.

¹⁷⁴ Ibidem, op.cit., s. 68–76.

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ Ł. Górnicki, *Dworzanie polski*, t. 2, oprac. R. Pollak, Wrocław 2004, s. 283–287.

¹⁷⁷ Informację taką podaje Pollak w komentarzu do *Dworzania*, ibidem.

(przyrodoznawstwo), astrologię i alchemię¹⁷⁸. Sztuka królewska znalazła protektorów w osobach królów Zygmunta Augusta i Zygmunta III Wazy¹⁷⁹.

Renesans to także reformacja, która zaostrzyła prześladowania czarownic¹⁸⁰. Klimat polowań powoduje, że do końca XVIII wieku w powszechnej świadomości dominuje strach przed czarownicami. Do praktyk czarnoksięskich nie przyznawano się oficjalnie, a nieliczni odważni unikali ujawniania nazwisk. Należy do nich autor dziełka pt. *Thesaurus Magicus domesticus* (Kraków 1637), zawierającego wykład czarodziejstwa, które ponoć sam uprawiał¹⁸¹. Systematycznie rośnie za to liczba publikacji o czarownicach i środkach neutralizujących ich działania (*Postępek prawa czartowskiego przeciwko narodowi ludzkiemu*, Brześć Litewski 1570; ks. Stanisław z Gór Poklatecki, *Pogrom czarnoksięskie błędy, latawców zdrady i alchimickie fałsze*, Kraków 1595; *Młot na czarownice*, Kraków 1614, tłum. Stanisław Ząbkowicz z Jakuba Sprengera i Henryka Institora (*Malleus maleficarum*) z dołączeniem dzieła o czarownicach Jana Nidera i traktatu o czarach Ulryka Molitora; *Czarownica powołana*, Poznań 1639). Charakteryzuje je dążność do dokładnego skatalogowania praktyk magicznych, w związku z tym zawierają szczegółowe ich opisy.

Obawa przed czarownicami skłaniała do propagowania środków antydemonicznych – profilaktycznych i terapeutycznych. Popularyzacją specyfików neutralizujących czary zajmowała się literatura popularna, zwłaszcza wszechobecne kalendarze oraz tzw. ekonomiki. *Skład albo skarbiec znakomitych sekretów ekonomiej ziemiańskiej* Jakuba Haura (Kraków 1689, II: 1693) zawiera fragment leczenia „oczarowanych”.

Źródłem nieocenionych informacji o skali zjawiska są akta procesowe. Dominuje magia miłosna, lecznicza, rolnicza (czary mleczne, zamawianie deszczu) i myśliwska. Zdarzają się przypadki używania do magii przedmiotów kultu religijnego, np. sakramentów świętych¹⁸². Pierwszą karę śmierci za czary w Polsce orzekł sąd miejski w Chwaliszewie koło Poznania w 1511 roku¹⁸³. Procesy

¹⁷⁸ R. Bugaj, *Nauki tajemne*, s. 168.

¹⁷⁹ Ibidem, s. 81.

¹⁸⁰ O polowaniach na czarownice na ziemiach polskich zob. B. Baranowski, *Procesy czarownic w Polsce XVII i XVIII w.*, Łódź 1952; idem, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach*, Łódź 1963; idem, *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1965. Najnowszą syntezą dziejów prześladowania czarownic jest książka Małgorzaty Piłaszek, *Procesy o czary w XV–XVIII wieku*, Kraków 2007. Badaczka weryfikuje w wielu miejscach ustalenia Baranowskiego. Zob. także A. Zdziechiewicz, *Staropolskie polowania na czarownice*, Katowice 2004.

¹⁸¹ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, Warszawa 1958, t. 1, s. 268

¹⁸² J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, wstęp J. Tazbir, Warszawa 1994, s. 292–294, 298–299 oraz s. 504, 507, 524.

¹⁸³ M. Piłaszek, op.cit., s. 152. Por. M. Borucki, *Temida staropolska. Szkice z dziejów sądownictwa Polski szlacheckiej*, Warszawa 1979, s. 117.

usankcjonował sejm za panowania Zygmunta Augusta. Uchwalona w roku 1543 konstytucja sejmowa oddała je sądom duchownym¹⁸⁴. W praktyce z różnych względów orzekały sądy świeckie¹⁸⁵. Wbrew stereotypom o ciemnym średnio-wieczu, zwyczaj palenia na stosie osiągnął punkt szczytowy na ziemiach polskich w pierwszym ćwierćwieczu XVIII wieku (w Europie w latach 1580–1650)¹⁸⁶.

W księdze drugiej *Dworzanina* odnajdziemy także relację o czarnoksiężniku Janie Twardowskim. Jego postać przywołuje jeden z dworzan Zygmunta Starego, Jan Derśniak, w żarcie, którym ilustruje on teorię komizmu („Jako jeden dworzanin króla Starego, znając w towarzystwie swym ten defekt rozumu, iż miał wielką chęć ku czarnoksięstwu i siła o nim dzierżał, zmówił się z babą, która pod zamkiem krakowskim garce iłżeckie sprzedawała...”)¹⁸⁷. Magiczne „działanie na odległość” okazało się oszustwem i żartem, który miał zniechęcić zafascynowanego wiedzą tajemną dworzanina do jej uprawiania. Anegdota tej nie ma w oryginale (*Il Cortegiano* Castiglione), Julian Krzyżanowski sądzi, że Górnicki przejął ją z literatury sowizdrzalskiej i wykorzystał w celu dydaktycznym. Posłużyła mu ona do deprecjacji zabiegów magicznych i ośmieszenia głupców bezkrytycznie wierzących w ich skuteczność. Autor *Dworzanina*, człowiek trzeźwo i realistycznie myślący, krzywym okiem patrzył na magów, astrologów i alchemików, protegowanych króla Zygmunta Augusta¹⁸⁸.

Z ostatnim Jagiellonem wiąże się pierwszy komentowany w polskich źródłach seans spirytystyczny. Ducha drugiej żony władcy, Barbary Radziwiłłówny, miał wywołać słynny czarnoksiężnik Twardowski¹⁸⁹. Wydarzenie, opisane w rękopisie *Historia Poloniae* przez nadwornego lekarza Zygmunta III Wazy Joachima Possela, próbowano wyjaśnić na różne sposoby¹⁹⁰. Stanisław Bielecki, nie negując realności zjawiska, widzi w nim dzieło szatana, historycy uważają je za zręczną mistyfikację. W nekromantycznej maskaradzie brali udział: mieszcza krakowska Barbara Giżanka, łudząco podobna do zmarłej, podkanclerzy koronny ks. Franciszek Krasieński oraz królewscy dworzanie Jerzy i Mikołaj Mniszchowie¹⁹¹. Celem

¹⁸⁴ M. Pilaszek, op.cit., s. 209–213.

¹⁸⁵ M. Borucki, op.cit., s. 119.

¹⁸⁶ S. Salmonowicz, *Procesy o czary w Polsce. Próba rozważań modelowych*, [w:] *Prawo wczoraj i dziś. Studia dedykowane profesor Katarzynie Sójce-Zielińskiej*, pod red. G. Bałtrusajtys, Warszawa 2000, s. 314.

¹⁸⁷ Ł. Górnicki, op.cit., s. 283.

¹⁸⁸ R. Bugaj, *Nauki tajemne*, s. 168.

¹⁸⁹ Nie było to jednak czymś wyjątkowym w skali europejskiej. Opat Trithemius miał przywołać duszę zmarłej żony cesarza Maksymiliana I Małgorzaty Burgundzkiej (XV w.). P. Lombardi, op.cit., s. 41–42.

¹⁹⁰ Zob. R. Bugaj, *Nauki tajemne*, rozdz. 3

¹⁹¹ W rękopisie z 1578 r. czytamy, że Franciszek Krasieński, biskup krakowski, znał Twardowskiego i wpływał na jego wykształcenie. Miał spotkać go w Wittenberdze, skąd czarnoksiężnik

spisku miało być wprowadzenie Giżanki na dwór i pozyskanie wpływów królewskich¹⁹². Leon Przybyszewski rozpoznał u Twardowskiego cechy magnetyzera¹⁹³.

Władcy nie tylko trzymali na dworach wszelkiej odmiany magów, ale też podejmowali znanych z praktyk czarodziejskich cudzoziemców, przemierzających Europę w poszukiwaniu potężnych i zamożnych opiekunów. W XVI wieku Polskę odwiedzili słynni magowie angielscy, spirytysta John Dee i Edward Kelly, jego medium¹⁹⁴. Przebywali m.in. na dworze Stefana Batorego. Ich przepowiednie nie sprawdzały się jednak i Dee zyskał opinię szarlatana.

W dawnej Polsce, tak jak w całej ówczesnej Europie, popularnością cieszyły się szczególnie sztuki przepowiadania przyszłości, wykorzystywane przy poszukiwaniu ukrytych skarbów i rud metali (katoptromancja)¹⁹⁵. Pierwsze wzmianki o krystalomancji (wieszczenie za pomocą kryształu) jako praktykach już rozpowszechnionych pojawiają się w polskim piśmiennictwie w XVI wieku¹⁹⁶. W XV wieku występuje ona jako nowość, początkowo przyjmując się w najwyższych sferach, co wiąże się z ceną minerałów sprowadzonych pierwotnie z Wenecji. Z czasem krystalomancję i zbliżone do niej katoptromancję oraz hydromancję praktykowano także wśród ludu. Badacze nauk tajemnych znaleźli racjonalne wytłumaczenie opisywanego zjawiska, redukując krystalomancję do procesu naukowego. Wedle nich gładkie błyszczące powierzchnie wywołują u wpatrującej się w nią osoby halucynacje optyczne i akustyczne, interpretowane zgodnie z jej intencjami. W wyobraźni ludowej sztuka wróżenia nieodłącznie wiąże się jednak z paktem z diabłem. Wróżbita zyskuje niezwykle moce za cenę duszy, gdyż zgodnie z potocznym odczuciem źródło wiedzy znajdować się może tylko w królestwie podziemnym.

Dzięki przybyszom z Włoch na ziemiach polskich rozwija się renesansowy hermetyzm. Poglądy neoplatonickie głosili w Polsce Kallimach, Adam Schroeter i Michał Sędziwój Kosmopolita. W Krakowie miał się wówczas znajdować rękopis anonimowego autora pt. *Cel mędrca (Picatrix)*, a malowidła ze znakami sygnowanymi imieniem Hermesa Trismegistosa (astrologiczne dekania wykonane

przywiózł ponoć magiczne zwierciadło. Duszę Twardowskiego miał diabeł sprzedać jego ojciec, który w zamian za wybawienie z opresji obiecał mu coś, o czym nie wie. W domu rodził mu się właśnie syn. Wedle innej historii, Mistrz miał się dać posiłka swojemu słudze i pochować. Po pewnym czasie znaleziono go w postaci dziecka, które nienaturalnie szybko rosło do postaci młodzieńczej. W podobny sposób odradzał się Ozyrys. L. Przybyszewski, *Czary i czarownice*, Wrocław 1999, s. 18–23.

¹⁹² R. Bugaj, *Nauki tajemne*, s. 201–204.

¹⁹³ L. Przybyszewski, op.cit., s. 23.

¹⁹⁴ R. Bugaj, *Nauki tajemne*, s. 116; J. Świtkowski, op.cit., s. 290–292.

¹⁹⁵ Ibidem, s. 103.

¹⁹⁶ R. Gansiniec, op.cit., s. 7.

przez Hansa Dürera, wyobrażające 36 astralnych bogów czy demonów, które w kalendarzu egipskim rządziły kolejnymi dekadami roku słonecznego) zdobyły Wawel¹⁹⁷. Alchemik Michał Sędziwój, protegowany Zygmunta III Wazy i cesarza Rudolfa II, autor książki pt. *Dwanaście traktatów o kamieniu filozofów*, zyskał uznanie Izaaka Newtona. Angielski uczoney czytał pisma Sędziwoja i przejął od niego tajemnicę liczby alchemicznej 8200¹⁹⁸.

Hermetyzm przenika do literatury. O rzeczywistych bądź domniemanych związkach pisarzy renesansu z tradycją hermetyczną pisze się niewiele. Problem ten w odniesieniu do Mikołaja Reja podjął wrocławski badacz Jerzy Kroczak¹⁹⁹. Wydaje się, że hermetyzm bliski był Janowi Kochanowskiemu. Ostatnio kwestia obecności magii w twórczości Kochanowskiego zainteresowała dwoje badaczy. Tematem tym zajęli się: Joanna Salamon w książce *Cztery godziny albo Zegar Dziadów* (Kraków 1999) oraz Jacek Sokolski w publikacji *Lipa, Chiron i Labirynt. Esej o „Fraszkach”* (Wrocław 1998), który zarysowuje w niej tło matematyczno-pitagorejskich i kabalistycznych zainteresowań Jana z Czarnolasu. Zdaniem badacza 295 fraszek zawartych w *Trzech księgach* tworzy łącznie labirynt stanowiący analogon życia w świecie trójwymiarowym.

Janusz Pelc życzliwie, ale i z dużą ostrożnością odniósł się do pomysłu obydwójga autorów²⁰⁰. Zdaniem monografisty renesansowego poety faktem jest, że ludzie odrodzenia dużą rolę przywiązywali do numerologii i symboliki liczb, czyniąc często przedmiotem zabawy związane z liczbami wierzenia i przepowiednie. Symbolikę liczb łączono przy tym z zamiłowaniem oraz uznaniem do tajemnej, hermetycznej wiedzy. Pelc przyznaje, że w twórczości Kochanowskiego można zauważyć zainteresowania poety platońsko-pitagorejską harmonią sfer opartą na kombinacji liczb i nawiązaniu do wiedzy hermetycznej dawnych mędrców. Czy zbiór *Fraszek* ma kompozycję wzorowaną na budowie labiryntu? Czy wiersz *Do fraszek* stanowi wskazówkę, jak odczytywać zbiór i dotrzeć do „umysłu zakrytego” stwórcy? Janusz Pelc nie podejmuje się udzielenia jednoznacznej odpowiedzi na te pytania²⁰¹.

¹⁹⁷ R. Bugaj, *Hermetyzm*, s. 204–207.

¹⁹⁸ 8200 część każdego ciała to uniwersalna „iskierka życia”, nasionko (*semen*), z którego powstaje i kształtuje się każdy żywy twór. 1/8200 masy nasienia (*sperma*) ma siłę magnetyczną, dzięki której przyciąga z otoczenia pożywienie, rośnie i rozmnaża się. Ibidem, s. 260–261.

¹⁹⁹ Kroczak poddał obserwacji *Apocalypsis, Postyllę, Krótką rozprawę, Wizerunek własny* oraz *Żywot człowieka poczciwego*. Zob. idem, *Rej i czarnoksiężstwo*, [w:] *Mikołaj Rej w pięćsetlecie urodzin. Studia literaturoznawcze*, pod red. J. Sokolskiego, M. Cieńskiego, A. Kochan, Wrocław 2007, s. 186–200.

²⁰⁰ J. Pelc, *O dwu drogach wychodzenia z Labiryntu*, [w:] *Dzieło literackie i książka w kulturze*, pod red. I. Opackiego, B. Mazurkowej, Katowice 2002, s. 63.

²⁰¹ Ibidem.

Refleksy wiedzy hermetyczno-magicznej dają się odnaleźć w historiografii i w tzw. encyklopediach starożytności (traktat M. K. Sarbiewskiego *Dii gentium*, powst. 1627). Wiedza tajemna postrzegana jest jako część naszej kultury, tradycji, z którą należy się zapoznać. Maciej Kazimierz Sarbiewski domaga się znajomości wiedzy magicznej od poety doskonałego²⁰². W wierszu Wespazjana Kochowskiego, *Tablica z napisem rymu słowiańskiego*, Hermes Trismegistos został włączony w poczet mędrców²⁰³. Barokowy poeta przeciwstawia wiedzy hermetycznej osiągnięcia Galileusza i jego uczniów²⁰⁴.

Typ wyobraźni kształtowanej hermetyczną wiedzą alchemii oraz astrologii reprezentują *Rozmowy Artaksesa i Ewandra* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego (1683). Tekst Lubomirskiego ma charakter kompilacyjny, autor korzysta m.in. z *Pimandera*, *Historii naturalnej* Bacona, *Kosmografii* Sebastiana Münstera i *De arte magnetica* Atanazego Kirchera²⁰⁵. Rozmowa piąta traktuje o sympatii i antypatii – podstawowych, przeciwstawnych sobie, lecz stale się uzupełniających siłach przyrody²⁰⁶. Pretekstem do rozmowy staje się wadliwe działanie kompasu Ewandra (magnetyzm nadal wyjaśniany był wtedy w terminach sympatii ziemskiej i astralnej). W *O sympatii...* zostały podjęte doniosłe zagadnienia filozofii przyrody, problematyka praktyk magicznych oraz sprawa losu ludzkiego oglądanego z perspektywy astrologii. Człowiek w ujęciu Lubomirskiego nie jest w świecie istotą uprzywilejowaną, jest on poddawany tym samym co cały świat mocom. Tylko nieliczne jednostki, dzięki wyższości umysłu i ducha, mogą znaleźć się ponad krępującymi je liniami wpływów i zależności i uwolnić się²⁰⁷.

Dyskurs Artaksesa obejmuje wywód kosmogoniczny, astrologiczny, argumenty z zakresu botaniki, mineralogii, psychologii, życia codziennego oraz tzw. medycyny sympatycznej i astrologicznej. W pierwszych dwóch częściach Lubomirski zajmuje się kosmologią i astrologią. Trzecia część traktatu to magiczna *praxis*. Odnajdziemy tam uwagi o telepatii, hipnozie, różdżkarstwie oraz przykłady magii sympatycznej.

²⁰² B. Otwinowska, E. Sarnowska-Temeriusz, *Magia*, [hasło w:] *Słownik literatury staropolskiej*, pod red. T. Michałowskiej, B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1990, s. 446.

²⁰³ *Poeci polskiego baroku*, t. 2, oprac. J. Sokołowska, K. Żukowska, Warszawa 1965, s. 240–242.

²⁰⁴ D. Chemperek, *Poeta i gwiazdy. Motywy astralne w poezji drugiej połowy XVII wieku*, [w:] *Wokół astronomii*.

²⁰⁵ B. Otwinowska, *Rzecz o „sympatii i antypatii” S. H. Lubomirskiego*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, pod. red. W. Roszkowskiej, Wrocław 1982. Por. G. Raubo, *Barokowy świat człowieka*, Poznań 1997, s. 77–84.

²⁰⁶ B. Otwinowska, op.cit., s. 102.

²⁰⁷ *Ibidem*, s. 115.

Wykład magii naturalnej Artaksesa – ze względu na przedmiot wyjęty z renesansowego lamusa – wydaje się trochę spóźniony²⁰⁸. W świetle przyszłych losów tej dwoistej kategorii okazuje się, że nie do końca słusznie. W oświeceniu motyw sympatii i antypatii został „ugłaskany” i zredukowany do określonych zjawisk fizycznych (elektryczność, magnetyzm) lub psychicznych czy estetycznych, by nabrać znów wagi w niemieckiej filozofii przyrody jako uniwersalny czynnik spajający człowieka z przyrodą. Nasyca sentymentalną kategorię czucia²⁰⁹. W drugiej połowie XVIII wieku magia naturalna renesansu, sięgająca magnetyzmu Paracelsusa, powraca pod postacią mesmeryzmu²¹⁰.

W twórczości pisarzy staropolskich magia i czary pojawiają się zazwyczaj jako poboczny, a nie główny temat utworów. W *Trenach* Kochanowskiego dyskusję o obecności motywów magicznych może prowokować *Tren X*. Według Tadeusza Sinki, monolog podmiotu lirycznego przez swoją pedanterię w wyliczaniu miejsc pobytu nieżyjącej Urszuli przypomina jakieś rzymskie zaklęcie wywołujące zmarłego²¹¹. Zastrzeżenie: „Gdziekolwiek jest, jeśliś jest” jest echem formuły starożytnej (Owidiusz). Zaklinacz stara się, by nie pominąć żadnej możliwości, bo w przeciwnym wypadku jego słowa nie doszłyby do miejsca przeznaczenia.

A nie możesz li w onej dawnej swej całości,
Pociesz mię, jako możesz, a staw się przede mną.
Lubo snem lubo cieniem lub marą nikczemną!
(w. 16–18)²¹²

Zmarła może pojawi się we śnie, co dopuszczali teolodzy chrześcijańscy, albo jako cień podług wiary starożytnych i ludowej wiary w duchy²¹³. Poeta w *Trenie X* zaklina duszę Orszulki, by przyszła do niego zza grobu, zjawiała mu się we śnie czy na jawie i pocieszyła go. Z zaświatów przybywa matka poety, aby go upomnieć („Płacz, synu mój, przywiódł mię w te tu wasze strony” *Tren XIX*, w. 16), co koresponduje z przekonaniami starożytnych, że łzy żywych niepokoją zmarłych i mącą ich spokój²¹⁴.

²⁰⁸ Ibidem, s. 105.

²⁰⁹ Por. T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko*, Warszawa 1979, s. 230–231.

²¹⁰ O mesmeryzmie zob. B. Płonka-Syroka, *Medycyna niemiecka nurtu niematerialistycznego 1797–1848 i polska recepcja jej teorii i doktryn w dziewiętnastym stuleciu*, Warszawa 1999, s. 395–408; eadem, *Mesmeryzm. Od astrologii do bioenergoterapii*, Wrocław 1997, wyd. 2 (rozdz. 8: *Mesmeryzm po polsku*) oraz M. Joczowa, *Magnetyzm*, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, pod red. J. Bachorza, A. Kowalczykowej, Wrocław 1994, s. 526–528.

²¹¹ J. Kochanowski, *Treny*, oprac. T. Sinko, wyd. 10, Wrocław 1949, BN I/1, s. 22–23.

²¹² J. Kochanowski, *Treny*, oprac. J. Pelc, Wrocław 1999, BN I/1, s. 21.

²¹³ J. Kochanowski, op.cit., s. 22–23. Por. J.-C. Schmitt, *Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym*, przeł. A. W. Labuda, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 172–174.

²¹⁴ J. Kochanowski, op.cit., s. 46.

W literaturze staropolskiej magia funkcjonuje na zasadzie adaptacji obcych, z reguły antycznych, wzorów. Zjawisko to możemy zaobserwować w *Sielankach i pozostałych wierszach polskich* Szymona Szymonowica. Pomysł sielanki XV o znamienym tytule *Czary* zawdzięcza on idylli II Teokryta i jej łacińskiej przeróbce, eklodze VIII Wergiliusza. W rodzimej wersji elementy czaru antycznego zostały zastąpione słowiańskimi rekwizytami i zaklęciami magicznymi²¹⁵. Obecność magii miłosnej jest tu pretekstem do podjęcia poważnego problemu natury etycznej (czy godzi się użyć czarów do dobrych celów, czy można zmusić kogoś do uczucia, pozbawiając go wolnej woli?). Zgodnie z wykładnią katolicką na ogół odrzucano każdą magię, niezależnie od intencji operatora.

W zbiorze *Sielanek* Jana Gawińskiego odnajdziemy *Odczary na Simonidesowe Czary*, gdzie zamiana ról bohaterek – dzięki której żona z *Czarów* okazuje się oszustką, a kochanka prawowitą małżonką – pociąga za sobą odwrócenie sytuacji zarysowanej w pierwowzorze i wnosi ironiczną poprawkę do morału, iż prawdziwa cnota odnosi zwycięstwo nawet za pomocą grzesznych środków²¹⁶.

Motyw miłosnych czarów podejmuje również Józef Bartłomiej Zimorowic w *Sielankach nowych ruskich*, dokonując regionalizacji antycznych wzorów w sielance XIV *Zjawienie*. Hymen i Kupido, z chwilą gdy osiedlają się w okolicach Lwowa, przedstawiają się miejscowym pastuchom jako Kanarek i Biłozor, a po swoim odlocie w lokalnych podaniach straszą jako upiory, latawce, odmienie i nicwidy²¹⁷. Nieznanego pochodzenia symbol magii oczu ludzkich pojawia się w *Roksolankach* Szymona Zimorowica²¹⁸.

Motywy profetyczne odnajdziemy zarówno w piśmiennictwie naukowym i popularnym, jak i literaturze pięknej (twórczość panegiryczna, antytutecka)²¹⁹. Zgodnie z ówczesnymi wyobrażeniami o grzeszności dywinacji oficjalna w tym zakresie wykładnia kościelna głosiła, że związane z zabobonem prognostykowanie ma swój fundament m.in. w pogańskim dziedzictwie. Autorzy staropolscy odrzucają w swoich tekstach pogańskie metody wróżbiarskie, przyjmując, że oświecenie niezbędne do uprawiania profecji musi pochodzić od Boga i wskazują na niebo, które ujawnia przyszłe wydarzenia (czytanie w gwiazdach). Celem podejmowania tematów i motywów profetycznych staje się wyjaśnienie głębsze-

²¹⁵ J. Pelc, *Wstęp*, [w:] Sz. Szymonowic, *Sielanki i pozostałe wiersze polskie*, oprac. J. Pelc, Wrocław 1964, s. XLIII–XLIV.

²¹⁶ A. Krzewińska, *Sielanka staropolska, jej początki, tradycje i główne kierunki rozwoju*, Toruń 1979, s. 171.

²¹⁷ *Ibidem*, s. 170.

²¹⁸ Por. Cz. Hernas, *Barok*, Warszawa 1999, s. 78.

²¹⁹ Teksty przynależące do baroku zbiera i omawia Jerzy Krocak. Zob. *idem*, „Jeśli mnie wiedzība prawdziwa uwodzi...” *Prognostyki i znaki cudowne w polskiej literaturze barokowej*, Wrocław 2006.

go sensu opisywanych zdarzeń lub projektowanie poglądów i zachowań odbiorców (tzw. pedagogika strachu)²²⁰.

W eposie barokowym cudowność należy do podstawowych elementów organizujących świat epicki²²¹. Do poematów prawomocnie wprowadzano sny, znaki, objawienia, zjawiska nadprzyrodzone i wróżby. Zadaniem cudowności było pobudzenie zaciekawienia i podziwu czytelnika. Nie potrzebuje ona dodatkowego uzasadnienia. Świat cudów i magii pojawia się w przekładach Piotra Kochanowskiego. W *Jerozolimie wyzwolonej* odnajdziemy ideał renesansowego maga naturalnego. Eksponuje on wielkość człowieka, co nie do końca mieści się w katolickich wyobrażeniach i przez to budzi zastrzeżenia cenzury. Jest on zdolny rozpoznawać znaki natury, badać ukrytą moc rzeczy, ziół, wody, biegu planet, rozumieć istotę dziania się, przybliżać do wiedzy boskiej, stawać się chrześcijańskim czarodziejem²²². Magii naturalnej przeciwstawiona zostaje magia diabelska, uprawiana przez pogan, a o skuteczności zabiegów i wróżb decyduje religia dociekającego. W *Orlandzie szalonym* magiczne postaci i rekwizyty stanowią elementy baśniowej cudowności. Pojawiają się one również w *Oblężeniu Jasnej Góry* – są jednak dla opowiadacza podejrzane, wiążą się tylko ze Szwedami i ich sprzymierzeńcami. Wacław Potocki w *Wojnie chocimskiej* zrezygnował z cudowności zupełnie – gesty magiczne w obozie przeciwnika stają się epizodycznymi atrybutami kulturowymi²²³.

Strach przez cenzurą powoduje, że dawni twórcy wypowiadają się o magii zazwyczaj krytycznie, zgodnie z wykładnią Kościoła wiążąc ją z działalnością diabła. Reprezentatywny wydaje się wiersz Adama Władysławiusza *O alchimi-
stach*:

Teofrast pisał w alchimiej wiele
Rzeczy przedziwnych, lecz mogę rzec śmieie,
Że szatan rzeczy te niepewne jemu
Sam był objawił, jako słudze swemu.
(w. 1–4)²²⁴

Autor potępia w nim alchemików, reprezentowanych przez Theophrastusa Paracelsusa, oskarżając ich nie tylko o przymierze z demonem, ale również o szkolenie ludziom – fałszowanie pieniędzy, oszustwa i możliwe trucicielstwo.

²²⁰ Ibidem, s. 179.

²²¹ Por. B. Bednarek, *Epos europejski*, Wrocław 2001, s. 383–389.

²²² Cz. Hernas, op.cit., s. 202.

²²³ S. Nieznanowski, *Epos*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, s. 191.

²²⁴ „I w odmianach czasu smak jest”. *Antologia polskiej poezji epoki baroku*, oprac. J. Sokołowska, Warszawa 1991, s. 251.

Literatura sowizdrzalska i satyryczna dokumentuje wydarzenia socjologiczne, prezentując zjawiska nadprzyrodzone w sposób satyryczny, jako jawny dowód naiwności ludzkiej. Autorzy sowizdrzalscy podważają wiarę w skuteczność zabiegów magicznych, deprecjonują czary za pomocą komizmu czy parodii, ale i biorą w obronę domniemane czarownice²²⁵.


Staropolszczyzna to także okres pierwszych opracowań teoretycznych poświęconych magii. W renesansie pojawiają się one w postaci wzmianek i dygresji. Uwagi o magii zamieścił Sebastian Petrycy w *Przydatkach do etyki Arystotelesowej* (1618). Z czasem staje się ona głównym przedmiotem zainteresowania. Pierwszy systematyczny wykład teorii magii przynosi kompilacyjne dzieło Benedykta Chmielowskiego (*Nowe Ateny* 1745–1756), choć pisane z zupełnie innej perspektywy, koresponduje ono z rozprawą Jana Bohomolca.

²²⁵ *Antologia literatury sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, oprac. S. Grzeszczuk, Wrocław 1985, s. 405–408.

Rozdział III

FILOZOF W MAGICZNYM ŚWIECIE. O *DIABLE W SWOJEJ POSTACI* JANA CHRYZOSTOMA BOHOMOLCA

1. JAN CHRYZOSTOM BOHOMOLEC – PISARZ, TEOLOG, JEZUITA

 an Chryzostom Bohomolec (1724–1795), młodszy brat Franciszka, autora komedii i redaktora „Monitora”¹, to jedna z mniej rozpoznawalnych postaci polskiego oświecenia. Być może znana wyłącznie historykom literatury oraz badaczom śledzącym wątki demonologiczne w piśmiennictwie dawnym. Niezbyt eksponowane miejsce w historii literatury i – w swoim czasie – umiarkowaną popularność przyniosła mu obszerna, dwuczęściowa rozprawa *Diabeł w swojej postaci* (1772–1777).

Podstawowe informacje biograficzne o pisarzu podaje *Nowy Korbut*² oraz *Polski słownik biograficzny*³. O Janie Ch. Bohomolcu wspomina Jędrzej Kitowicz w swoich *Pamiętnikach*⁴. Autorzy biogramów akcentują silne związki personalne rodziny Bohomolców z jezuitami⁵. Nie bez powodu. Podobnie jak dwaj bracia (wspomniany już Franciszek oraz Ignacy) i owdowiały ojciec Paweł Józef,

¹ Jan pozostaje w jego cieniu, czego wyrazem jest przypisywanie Franciszkowi dzieł Jana. Zdarzyło się to m.in. Brücknerowi. Zob. A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, wstęp i oprac. S. Urbańczyk, Warszawa 1980, s. 281.

² *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”, t. 4: Oświecenie*, oprac. E. Aleksandrowska z zespołem, Warszawa 1967, s. 282–283.

³ S. Bednarski, *Bohomolec Jan*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 2, Kraków 1936, s. 225–226.

⁴ J. Kitowicz, *Pamiętniki*, t. 3, wyd. W. Zawadzki, Lwów 1882, s. 170–171.

⁵ W. Konopczyński, *Bohomolec Piotr Tadeusz*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, s. 226; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1996*, oprac. L. Grzebień z Zespołem, Kraków 1996, s. 54.

Jan wstąpił do Towarzystwa Jezusowego (Wilno, 1739 r.). Ówczesne przepisy zakonne zobowiązywały go do podjęcia studiów przygotowujących do pracy pedagogicznej. Autor *Diabła* zaczął je w Słucku od nauki retoryki. W Wilnie, w czasach gdy rektorem Akademii był zwolennik reform szkolnictwa jezuickiego Władysław Dauksza, studiował pod kierunkiem prof. Kazimierza Wazgirda logikę, fizykę i metafizykę, pod kierunkiem prof. Ignacego Horodyny – etykę. Wiedzę teologiczną pogłębiał w Warszawie, gdzie został wyświęcony.

Podczas pobytu w Pradze, do której udał się w roku 1754, uczył się matematyki u Jana Junglinga oraz Jakuba Heinischa i słuchał wykładów Józefa Steplinga, twórcy praskiego obserwatorium astronomicznego. Ze Steplingiem korespondował, wymieniając poglądy na tematy naukowe. Słynny astronom i matematyk w jednym z listów przyznał, że przekonania „nowoczesnych” filozofów mogą bardzo przyczynić się do postępu nauk, „każda bowiem prawda jest promieniem Bożej mądrości i dlatego zasługuje, by nad nią pracować”⁶. Również Bohomolec w swoich tezach skłaniał się ku nowej filozofii, która za sprawą wielkich odkryć w dziedzinie astronomii i fizyki doświadczalnej Johanna Keplera, Galileusza, Isaaka Newtona doprowadziła do zmiany dotychczasowych poglądów zakorzenionych w ludzkiej świadomości i teologicznej wizji człowieka i świata.

Pokłosiem zainteresowań astronomiczno-astrologicznych Bohomolca jest obszerna (w małym formacie liczy ponad 600 stron) rozprawa zatytułowana *Prognostyk zły czy dobry komet 1769 i 1770. Albo natura i koniec komet, z przydatkiem opisaniami krótkiego obrotów niebios i rejestru tak komet, jako też przypadków znaczniejszych od potopu świata aż do tego roku* (Warszawa 1770). Zadeedykowała ją pierwotnemu synowi księcia Adama Kazimierza Czartoryskiego – Adamowi Jerzemu (autor składa dzieło „w kolebce maleńkiego księcia”⁷), którego narodziny, poprzedzone ukazaniem się komety, mają być „dowodem prawdy, że komety nie są złym prognostykiem”⁸. Adresowana do szerokiego kręgu odbiorców, miała przede wszystkim wyciszyć nastroje społeczeństwa, oczekującego jakiejś kosmicznej katastrofy w następstwie pojawiania się komet⁹. Celem rozprawy było obalenie utrwalonych w nauce i kulturze popularnej przekonań o wróżb-

⁶ Cyt. za: S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*, Kraków 1933, s. 313.

⁷ *Prognostyk zły czy dobry komety roku 1769 i 1770*, Warszawa 1770 (dalej: *Prognostyk*), s. 5 nb (*Do J O K J Adama Czartoryskiego...*). Pisownię przytoczeń – tam, gdzie okazało się to niezbędne – modernizuję zgodnie z praktyką „Archiwum Literackiego. Miscellanea z doby Oświecenia”.

⁸ Ibidem. Według informacji autora *Prognostyku*, kometa pojawiła się 19 XI 1770 r., narodziny księcia nastąpiły 15 I tego samego roku. Adam Jerzy przyszedł na świat 14 I. Zob. S. Kufel, *Adam Jerzy Czartoryski (1770–1861)*, [w:] *Pisarze polskiego Oświecenia*, t. 3, pod red. T. Kostkiewiczowej, Z. Golińskiego, Warszawa 1996, s. 30.

⁹ W XVIII wieku blisko Ziemi przeszło szczególnie dużo komet. Rekord zbliżenia osiągnęła w lipcu 1770 r. kometa Luxella. W 1773 r. wielu paryżan uwierzyło, że na skutek zderzenia Zie-

nym charakterze komet i ujmowaniem ich w kategoriach kary Bożej („kometry nie są posłami ekstraordinaryjnymi od Boga do nas z pogroźkami wysłanymi”, *Prognozyk*, s. 192). Ponieważ wszelkie dziwy natury ujmowano wówczas łącznie, w swojej pracy autor wyjaśnia również inne wzbudzające obawę czytelników osobliwości, takie jak zjawiska deszczu krwi, żab, kamieni i popiołów. Przekonująco dowodzi, że fenomeny te nie powodują fatalnych następstw. W odróżnieniu od staropolskich rozpraw poświęconych kometom¹⁰, Bohomolec koncentruje się nie na tym, co przyniosą badane zjawiska, ale na analizowaniu ich fizycznych właściwości. Wcześniej dociekania uczonych ograniczały się do rozstrzygania kwestii, czy kometry powodują nieszczęścia, które po nich następują (przyczyna), czy tylko je poprzedzają (znak)¹¹. Badania utrudniały błędne teorie, wsparte wielkimi autorytetami. Niektórzy kojarzyli kometry z diabłem i mocami piekielnymi (Luter). W swojej polemice Bohomolec przypomina zarówno poglądy filozofów starożytnych (Arystotelesa, stoików, Pitagorasa, Anaksagorasa, Demokryta), jak i nowożytnych (Isaaka Newtona, Jana Heveliusa, duńskiego astronoma, twórcy własnego systemu astronomicznego Tychona de Brahe, Jana Chrzciciela Ricciolusa, Johanna Keplera, Athanasiusa Kirchera). Z polskich źródeł korzysta z prac siedemnastowiecznego astronoma, arianina Stanisława Lubienieckiego oraz z dorobku sobie współczesnych, m.in. jezuitę Aleksandra Rostana. Bohomolec, co warto zaznaczyć, w swojej pracy z pełną aprobatą odnosi się do systemu kopernikańskiego¹². „W tym jednak opisanie niebios i komet idę za zdaniem Kopernika, nie przeto, abym je miał za nieomyłne, lecz że teraz go wszyscy astronomowie używają, jako łączniejszego do wyłożenia przyczyn biegów i odmian niebieskich” – deklaruje we wstępnych partiach pracy¹³. Dalej pisze wprost: „Księżyc obraca się wokoło Ziemi, i obrót swój kończy we 27 dniach, biegając zaś około Ziemi, razem z Ziemią obraca się i około Słońca”¹⁴.

W przedmowie *Do czytelnika* autor, wykazując niezłą znajomość marketingu, zwręcznie odwołuje się do czytelnicznych preferencji poszukiwania sensacyjnych treści:

mi z kometą 20 V tego roku nastąpi koniec świata. D. K. Yeomans, *Kometry od starożytności do współczesności, w mitach, legendach i nauce*, przeł. A. S. Pilski, Warszawa 1999, s. 143.

¹⁰ Zawierały one zwykle klucze interpretacyjne pozwalające na samodzielne ułożenie prognozyku „z komety”.

¹¹ D. K. Yeomans, op.cit., s. 12.

¹² L. Grzebień, *Poglądy filozoficzne Jana Bohomolca (maszynopis)*, Kraków 1964, s. 66.

¹³ *Prognozyk*, s. 12 (*Wykład niektórych rzeczy i słów dla łącznego zrozumienia tego, co się w tej księdze mówi*).

¹⁴ Ibidem, s. 13. Podobne sformułowania odnajdziemy w innych dziełach jezuitę. Por. J. Bohomolec, *Diabeł w swojej postaci z okazji pytania „Jeśli są upiory” ukazany. Część pierwsza* (dalej: *Diabeł I*), Warszawa 1772, s. 213.

Nie wątpię, że sam tytuł tej książki w jednych ciekawość, troskliwość w drugich wzbudza. I słusznie, żadne albowiem światło na Niebie, gdyby na Ziemi ciemności nastąpiły. [...] Niebo jest miarą, przyczyną i prawidłem. Codzienny obrót Słońca, o jak wiele rzeczy wywraca! Jednym wschód jest zachodem, drugim zachód jest wschodem. Oto i przeszłoroczna kometa straszliwa miotłą, a straszliwsza wzrokowi, które z niej sobie ludzie czynią, małoż przypadków i nieszczęść poprzedza? Nie trzeba wątpić, iż nastąpią po niej śmierć papieżów, królów, książąt, wojny, zamieszania, trzęsienia ziemi, powietrza morowe i inne podobne przypadki. Chcesz że wiedzieć kiedy i czemu? Czytaj a dowiesz się¹⁵.

Dwuczęściową pracę kończy rejestr chronologiczny komet, którym Bohomolec ostatecznie dowodzi, że „kometry to nie cudowne widoki, albo powszechnym, albo szczególnym nieszczęściem grożące”¹⁶.

Równoległe do pracy naukowej Jan Bohomolec oddawał się działalności dydaktycznej. W Akademii Wileńskiej uczył retoryki, poezji i etyki, w Warszawie, w Collegium Nobilium Societats Jesu, logiki, fizyki, matematyki, metafizyki i etyki. Od 1767 roku do kasaty zakonu piastował stanowisko profesora teologii scholastycznej i prawa kanonicznego tej warszawskiej uczelni. Uchodził za postępowego pedagoga. Wierny filozofii scholastycznej w zakresie psychologii racjonalnej, teodycei i etyki, w filozofii przyrody przyjmował poglądy współczesnych sobie przyrodników i fizyków. Jego przekonania poznajemy m.in. z zachowanych programów popisów i rocznych egzaminów z lat 1758–1765¹⁷. W programach publicznych dysput i popisów przedstawił około 54 tez z metafizyki, z fizyki ogólnej – 23, z fizyki szczegółowej – 197. W fizyce ogólnej skupiał się na przybliżaniu pojęcia budowy i właściwości bytów materialnych, natomiast w fizyce szczegółowej omawiał kwestie dotyczące ciał niebieskich, statyki i mechaniki, hydrostatyki, jakości rzeczy, biologii i zoologii¹⁸. W pracy dydaktycznej korzystał z publikacji zachodnich zalecanych przez Komisję Edukacji Narodowej, na gruncie filozofii z książek holenderskiego fizyka, odkrywcy butelki lejdejskiej Pietera van Musschenbroeka oraz profesora matematyki i hydrografii Esprita Pezenasa. Czerpał więc z badań uczonych, którzy uważani byli za wrogów Kościoła¹⁹. Być może stąd wzięło się późniejsze posądzenie autora *Diabła* o deizm.

¹⁵ *Prognostyk*, s. 1.

¹⁶ *Ibidem*, s. 36.

¹⁷ Por. B. Lisiak, *Jezuici polscy a nauki ścisłe od XVI do XIX wieku. Słownik bio-bibliograficzny*, Kraków 2002, s. 22–24.

¹⁸ L. Grzebień, *op.cit.*, s. 59–74.

¹⁹ D. Pietrzakiewicz-Sobczak, *Jan Bohomolec SJ – oświecony filantrop*, [w:] *Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami*, pod red. I. Stasiewicz-Jasiukowej, Kraków–Warszawa 2004, s. 686.

Pierwsza publikacja jezuita to *Odpowiedź na zarzuty względem przeznaczenia Boskiego* (Warszawa 1766). Bohomolec odpiera w niej zarzuty stawiane Kościołowi katolickiemu przez zwolenników nowej ideologii. W tym celu omawia zagadnienia teologiczne (pisze o miłosierdziu Bożym, wolnej woli ludzkiej, karze za grzechy) oraz filozoficzne, np. kwestię ludzkiego poznania.

Po rozwiązaniu macierzystego zakonu Bohomolec został guwernerem w domu Franciszka Bielińskiego, a następnie proboszczem skaryszewskim i praskim. Karta tytułowa pierwszej części *Diabła* prezentuje go jako doktora nauk wyzwolonych i profesora teologii, w drugiej części przedstawia go również jako proboszcza wspomnianych parafii. Na dworze Bielińskiego eksjezuity zawarł przyjaźń z Rajmundem Magierem, która zaowocowała okolicznościowym biletem: *Powinszowanie W. Jmci Księdzu Janowi Chryzostomowi Bohomolcowi proboszczowi pragskiemu, w dniu imienin jego, dnia 27 stycznia 1787 r.* Imieninowy prezent Magier dostarcza Bohomolcowi za pośrednictwem śmiałka ryzykującego przeprawę wśród kry na rzece²⁰. Wiersz odsłania prywatne oblicze autora *Diabła*. Poznajemy go jako amatora drobnych przyjemności, np. czekolady, gry w mairasia i spacerów po mieście.

Bohomolec dał się również poznać jako oświeceniowy filantrop²¹. Regularnie przeznaczał duże zapisy na rzecz ubogich mieszkańców wsi, należących do jego probostwa. Fundusze wyznaczone specjalnie na ten cel odnajdziemy w dwu wersjach jego testamentu, z 1788 i 1793 roku. Zapis obejmował sumy przekraczające kilkadziesiąt razy jego uposażenie jako proboszcza parafii św. Stanisława przy ulicy Brukowej. Działalność charytatywna ks. Bohomolca kończy się wraz ze skonfiskowaniem jego majątku w 1794 roku przez powstańczy Sąd Kryminalno-Wojskowy. Stanął przed nim jako jawny przeciwnik insurekcji.

Zwolennik konfederacji targowickiej w niedzielę 20 kwietnia 1794 roku wygłosił kazanie, w którym nawoływał, aby jego parafianie „przez porywczosć nie ściągali klęski na kraj, gdyż tak jest rzecz niepodobna [...] żebyście sami to mocarstwo pokonali, jak niepodobna, żeby myszy kotom, barany wilkom, zające chartom odpór dały”²². Trudno odmówić mu racji. Na Pradze stała silna załoga rosyjska, a oddziały wojsk polskich od razu przeprawiły się do Warszawy, para-

²⁰ T. Mikulski, „Kurdeś nad kurdeśzami”. *Zagadnienie tekstu i autorstwa*, [w:] idem, *W kręgu oświeconych*, Warszawa 1960, s. 221.

²¹ Poszyt zawierający testament Bohomolca – oryginał, uzupełnienia, kopie, wyciągi, rozliczenia finansowe, pisma związane z wykonywaniem testamentu, przechowywany jest w Archiwum Głównym Akt Dawnych i należy do zespołu Warszawa–Ekonomiczne 1223/335 (rkps W. E. 1223/335). Zob. D. Pietrkiewicz-Sobczak, op.cit., s. 684.

²² Zob. A. Berdecka, I. Turnau, *Życie codzienne w Warszawie okresu oświecenia*, Warszawa 1969, s. 309–310.

fianie ks. Bohomolca mieli by więc nikłe szanse w starciu z Rosjanami. Z kazania tego musiał się jednak tłumaczyć przed powstańczą Komisją Indagacyjną²³. Sądzono, że obszedł się z nim łagodnie – uznał za niepoczytalnego i odesłał do bonifratrów na rekolekcje. Nie wiemy, czy oskarżony sfingował chorobę umysłową, by uniknąć kary, czy rzeczywiście jego kondycja psychiczna nie była wówczas najlepsza. Kitowicz przypuszcza, że nie został skazany, bo z powodu *Diabla w swojej postaci* posądzano go o skrywany deizm²⁴. Jak się wydaje, opinia niedowiarka ciągnęła się za Bohomolcem już od dawna. Być może to utrzymujące się plotki o predykcji do deizmu skłoniły autora *Diabła* do następującego wyznania:

Ja jestem dobrym i gorliwym katolikiem, nie tylko wierzę we wszystko, co Kościół święty katolicki rzymski wyznaje, ale też krwią moją to wyznanie podpisać pragnę. Kocham dowcip, jak teraz nazywają, mocny, gdy razem jest powolny. Lecz od dowcipu, którego słowo Boże nakłonić nie może, który z powagą Kościoła świętego pasuje się, aby cały naród ludzki był uwolniony gorąco prosić Boga nie przestanę²⁵.

Deklarację prawowierności jezuita złożył na kartach *Diabła*. Zawartość dzieła nie budziła jednak zastrzeżeń cenzury, o czym świadczyć może przytoczony poniżej fragment *imprimatur* pijara ks. Pawła Fischera do drugiej części rozprawy:

Książkę pod tytułem: *O czarach i ukazywaniu się duszy*, przez J. X. Jana Bohomolca [...] napisaną nie tylko z należytą pilnością, ale i z osobliwszym ukontentowaniem przeczytałem. Autor tej tak szacownej książki jasnymi a gruntownymi dowodami, zwięzłością pisma i słów wyborem powiększył szeroko rozchodzącą się sławę rozumu swego i stwierdził zdanie o głębokiej nauce swojej. [...] to tak użyteczne dzieło oświecające rozum, a z religią i dobrymi obyczajami należycie zgadzające się dla objaśnienia narodu naszego, po większej części w omamieniu względem czarów i ukazywania się dusz zatopionego, wyjść może spod prasy za дозвоleniem zwierzchności duchownej²⁶.

²³ Ibidem.

²⁴ J. Kitowicz, op.cit., s. 171.

²⁵ *Diabeł I*, s. 6.

²⁶ J. Bohomolec, *Diabeł w swojej postaci albo o upiorach, gustach, wróżkach, losach, czarach z Przydatkiem o ukazywaniu się duchów i odpowiedzią na zarzuty przeciwko pierwszej części czynione. Część druga* (dalej *Diabeł II*), Warszawa 1777, verso k. tyt.

2. „POGROMCA WAMPIRÓW”.

AUTOR *DIABŁA* W OCZACH WSPÓŁCZESNYCH I POTOMNYCH

Nie wszystkim trafią do przekonania argumenty jezuita. Pierwsza część rozprawy wywołała polemikę dominikanów ruskich *Diabeł przeciw diabłu*, na co Bohomolec odpowiedział traktatem *Responsio ad censuram libri de natura et potestate Daemonis* (Warszawa 1775)²⁷. Tadeusz Czacki przypuszcza, że dzieło Bohomolca przyjęto bardzo źle, ponieważ autor uznał czary za chorobliwe urojenie²⁸. Z uznaniem wypowiadali się o nim natomiast oświeceni intelektualiści, między innymi Ignacy Krasicki:

Bajkami się lud bawi, drukarnia bogaci.
Nim diabła Bohomolca dał w swojej postaci,
Wieleż książek, powieści o strasznych poczwarach,
O wrózkach, zabobonach, upiorach i czarach
Trwożyły nasze ojce.
(*Pochwała wieku*, w. 87–90²⁹)

Teodor Ostrowski w książce *Dzieje i prawa Kościoła polskiego* napisał:

Zna cała Polska dzieło, zna i jego autora, który w naszych czasach do zwalenia i umorzenia odwiecznego przesądu o czarach, gusłach i zabobonach, o upiorach i fałszywych opętanych najskuteczniej przyłożył się. Nie śmiał ja uwielbiać tego dzieła, bo znane i szanowane powszechnie, już najwyższą dla siebie zyskało zaletę. Aby jednak dla najpóźniejszej potomności zostały szlady, kto dla Kościoła polskiego tak znakomitą uczynił przysługę, aby znał Polak, kto naród jego z grubych, co do wiary i rozumu wyprowadził obłądów, kto go od pośmiewiska oświecenijszych Europy krajów oswobodził, twierdząc, a powszechność cała pewnie za mną przyzna, że to był Jan Bohomolec, autor książki pod tytułem *Diabeł w swojej postaci*³⁰.

Etykieta „pogromcy upiórów i zabobonów”, nadana Bohomolcowi mimo- wolnie przez XBW, przylgnęła do niego na długo. Przyrównywano go do Wol-

²⁷ R. Kaleta, *Data powstania I części „Powązek” Trembeckiego*, „Pamiętnik Literacki”, r. 47, 1956, z. 1, s. 164; idem, *Oświeceni i sentymentalni. Studia nad literaturą i życiem w Polsce w okresie trzech rozbiorów*, Wrocław 1971, s. 70. Tekst *Diabła przeciw diabłu* nie zachował się. Informację o polemice podają za Oskarem Kolbergiem (idem, *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, seria 7: *Krakowskie, część trzecia*, Kraków 1874, s. 337).

²⁸ T. Czacki, *O litewskich i polskich prawach*, t. 2, Poznań 1843, s. 104.

²⁹ I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, t. 2, oprac. Z. Goliński, Warszawa 1976, s. 256. W zbiorach bibliotecznych Ignacego Krasickiego odnajdziemy wydanie *Diabła* z 1775 r. Zob. *Inwentarz biblioteki Ignacego Krasickiego z 1810 r.*, oprac. S. Gracioti, J. Rudnicka, Wrocław 1773.

³⁰ Za: L. Grzebień, op.cit., s. 41.

tera: „At, zwyczajnie Francuz, pochwycił koncepta od księdza Bohomolca i tym baki świeci. Trzeba wiedzieć, że ksiądz Bohomolec napisał był książkę bardzo piękną pod tytułem *Diabeł w swojej postaci*, w której z upiórów szydził”. Tę swoistą opinię odnajdziemy w *Gawędach Soplicy* Henryka Rzewuskiego³¹.

Dzieło ks. Bohomolca stanowiło źródło inspiracji dla Maksymiliana Ossolińskiego (czytał on ponoć Jana Bohomolca nieustannie³²), autora *Wieczorów badeńskich*, napisanych pod koniec XVIII wieku, a potem wiele razy przerabianych. Ossoliński widzi w sobie kontynuatora Bohomolcowej misji.

Choćbym i tylko ten skutek sprawił – pisze autor *Wieczorów* w przedmowie *Do czytelnika* – że mamki przestaną topielcami niemowlęta straszyć, że chłopiec przed bobem nie zadrzy, że ktoś za egzorcyzm złotówki nie wydrwi, że się jednego diabła nie ulęknie w nocy rycerz, który w dzień tysiące Kałmuków gotów płoszyć: dokażę więcej jak nasz Bohomolec *Prognostykiem komet* i *Diabłem w swojej postaci*. Uczył on, i trudno zaprzeczyć, że mądrze; jednak od jego kul potrafiły się błędy uchronić. Azali nie uda się ich wypłoszyć grzegotką?... *Nil desperandum*³³.

Inny aspekt dzieła Bohomolca wydobywa anonimowy autor opublikowanego na łamach „Dziennika Wileńskiego” w 1815 roku artykułu *Kilka słów o przesądach gminnych z opisaniem złoczyństwa jednej mniemanej czarnoksiężnicy, wytłumaczone z dzieła peryodycznego: Bibliotheque Britannique... 1812*. Łączy on tradycje oświeceniowe z nowatorstwem wewnętrznej konstrukcji zagadnienia, która wyrabia się pod wpływem zachodnim. Traktując przesady gminne jako świadectwo świadomości prostego ludu, wysuwa postulat ich ocalenia. „Ludzie prawdziwie oświeceni – pisze dziennikarz – nie zbywają pogardą lub milczeniem przesądów gminnych, ale one troskliwie śledzą, roztrząsają i do powszechnej podają wiedzy, z rozróżnieniem prawdy od fałszu i użytku od szkodliwości”³⁴. Autor artykułu dostrzega etnograficzne walory *Diabła* i w związku z tym zachęca do zbierania materiałów z uwzględnieniem relacji naocznych świadków oraz tworzenia dzieła, które byłoby rozszerzeniem rozprawy jezuita.

„Znikło to wszystko, jak tylko w pismach publicznych zaczęto roztrząsać takowe uprzedzenia, a podobno najdzielniejszy im cios zadał i one wytepił światły teolog i filozof Jan Bohomolec przez uczone dzieło *Diabeł w swojej postaci*. Staral się on bez obrażenia miłości własnej osób przesądnych gruntownie przekonać

³¹ H. Rzewuski, *Pamiętki Soplicy*, Warszawa 1997, s. 28.

³² A. Małachowski, *Wstęp* [do:] J. M. Ossoliński, *Wieczory badeńskie, czyli Powieści o strachach i upiorach*, Warszawa 1970, s. 10.

³³ J. M. Ossoliński, *Wieczory badeńskie*, s. 14. Do edycji książki w 1823 r. nie doszło z powodu odmowy cenzora („zbyt lekkim tonem o sprawach kościelnych”). A. Małachowski, op.cit., s. 10.

³⁴ M. Szykowski, *Dzieje polskiego upiора przed wystąpieniem Mickiewicza*, Kraków 1917, s. 396.

tych, do których [to] z obowiązku i znaczenia należy” – stwierdza autor artykułu³⁵. Aprobując metody działania jezuity, dostrzega on edukacyjny i pragmatyczny pierwiastek folklorystycznych opowieści: „w tłumie bajek i niedorzeczności znalazłyby się pożyteczne doświadczenia i nauczające wiadomości”³⁶.

Późniejsi pisarze wypowiadali się o Bohomolcu rzadko. Nieliczne wzmianki są na ogół przychylnie. Julian Tuwim w *Czarach i czartach polskich* nazywa *Diabła* z patosem „wiekopomnym w historii kultury polskiej dziełem”, dodając, iż „całość, pełna subtelności teologicznych, świadczy o ogromnej erudycji autora”³⁷. Władysław Smoleński zauważa, że dzieło „potężnie podkopywało wiarę w czary i upiory”, aczkolwiek jego zdaniem „w subtelnościach teologicznych nie uniknął Bohomolec zarzutów i nagan, w ogóle jednak stanowiskiem religijnym trafił do przekonania mas i w procesie zanikania wierzeń przesądnych odegrał rolę nie-małą”³⁸. Ryszard Berwiński określa go mianem jedyne go pocziwego polskiego jezuitę, co w ustach znanego z krytycznych wypowiedzi na temat członków Towarzystwa badacza brzmi jak wielki komplement³⁹. Dla Mariana Szyjkowskiego autor *Diabła* to człowiek „wielkiej energii i niepospolitej wiedzy”, a jego dzieło to „ogromny, wyczerpujący zbiór rozważań i dokumentów, który ostatecznie obalił wiarę w *malefícium*”⁴⁰. Nieco inaczej postrzega Bohomolca i jego rozprawę Ignacy Matuszewski, wedle którego „oczytany wielce, a, co ważniejsza, oświecony kapłan [...] stara się zniszczyć »niezgodne z rozumem« przesady i sprowadza potęgę materialną szatana do bardzo małych rozmiarów, zostawiając mu jedynie możliwość i prawo kuszenia przez wpływy psychiczne, jako to poddawanie grzesznych myśli, obrazów itd.”⁴¹ W opinii Matuszewskiego daje się wyczuć cichą pretensję – taka postawa nie sprzyja rozwojowi demonizmu w poezji.

Jak widać, jezucie przypisuje się zasługę ostatecznego obalenia przesądów na ziemiach polskich i wiąże go ze zmierzchem czarownictwa. Dużo w tym przesady, gdyż zarówno na rozprzestrzenienie się zjawiska, jak i na jego wyciszenie złożyło się wiele powodów, a współcześni badacze nie są do końca zgodni co do przyczyn zaniechania polowań na czarownice⁴². Wśród nich na czoło wysuwają

³⁵ Ibidem, s. 396–397.

³⁶ Ibidem, s. 397.

³⁷ J. Tuwim, *Czary i czarty polskie oraz Wypisy czarnoksiężskie*, Warszawa 1960, s. 90.

³⁸ W. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, wstęp W. Bieńkowski, wyd. 3, Warszawa 1949, s. 57.

³⁹ R. Berwiński, *Studia o gustach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, t. 2, Poznań 1862, s. 181.

⁴⁰ M. Szykowski, op.cit., s. 351.

⁴¹ I. Matuszewski, *Diabeł w poezji*, Warszawa 1899, s. 237.

⁴² Por. S. Salmonowicz, *Procesy o czary w Polsce. Próba rozważań modelowych*, [w:] *Prawo wczoraj i dziś. Studia dedykowane profesor Katarzynie Sójce-Zielińskiej*, pod red. G. Bałtrusajtys, Warszawa 2000, s. 305–321.

się przemiany światopoglądowe, rewolucja intelektualna, ostateczny triumf kosmologii kopernikańskiej, popularność filozofii mechanistycznej, rozwój medycyny, a nawet snobizm, który powodował, że w XVIII wieku w pewnych kręgach nie wypadało już wierzyć w czary⁴³. W czasie, gdy Bohomolec pisał *Diabła*, dynamika polowań w Polsce znacznie już osłabła⁴⁴. W świecie uniwersalnych i podlegających deskrypcji praw natury działanie demonów staje się nielogiczne i niepotrzebne. Istnieją w nim tylko zjawiska, które dają się opisać i przedstawić metodami naukowymi⁴⁵. W żadnym razie nie możemy też mówić o ostatecznym obaleniu przesądów w XVIII stuleciu⁴⁶.

3. DIABEŁ W SWOJEJ POSTACI

Ponieważ w źródłach i opracowaniach znajdziemy szereg nieścisłości związanych z datą publikacji oraz zawartością *Diabła*, wydaje się zasadne uporządkowanie faktów z tym związanych. Znamy następujące edycje książki:

1. *Diabeł w swojej postaci z okazji pytania „Jeśli są upiory” ukazany. Część pierwsza*, Warszawa 1772 (drukarnia jezuicka), ss. 374, dedykowany Ignacemu Nagurczewskiemu.
2. Wydanie 2: *Diabeł w swojej postaci z okazji pytania „Jeśli są upiory”*, Warszawa 1775 (drukarnia Michała Grölla), ss. 374, brak dedykacji. Treść identyczna z pozycją 1.
3. *Diabeł w swojej postaci albo o upiorach, gusłach, wróżkach, losach, czarach z Przydatkiem o ukazywaniu się duchów i odpowiedzią na zarzuty przeciwko pierwszej części czynione. Część druga*, Warszawa 1777 (drukarnia Michała Grölla), ss. 317.
4. *Przydatek do książki Diabeł w swojej postaci. O ukazywaniu się duchów*. Warszawa 1777, ss. 250.

Książki Bohomolca reklamowane były na łamach „Wiadomości Warszawskich” i „Gazety Warszawskiej”⁴⁷. Akcja promocyjna przyniosła oczekiwane rezultaty.

⁴³ Po 1700 r. intelektualiści lub ludzie z pretensjami do intelektualizmu nie wierzą w czarownice. J. B. Russell, *Krótką historią czarownictwa*, przeł. J. Rybski, Wrocław 2003, s. 153.

⁴⁴ Na sejmie w 1774 r. wojewoda gnieźnieński August Sułkowski domagał się zniesienia kar za czarostwo, lecz bez rezultatu. W 1776 r. na wniosek kasztelana bieckiego Wojciecha Kłuszewskiego uchwalono zakaz rozpatrywania przez sądy spraw o czary i stosowania tortur. Przyczyniła się do tego głośna sprawa posądzonych o czarostwo kobiet z Doruchowa. Relację z procesu doruchowskiego zamieścili B. Baranowski i W. Lewandowski w książce *Nietolerancja i zabobon w Polsce w wieku XVII i XVIII. Wypisy źródłowe*, Warszawa 1987, s. 211–219.

⁴⁵ J. B. Russell, op.cit., s. 151.

⁴⁶ Zob. D. Jaźwiecka-Bujalska, *Między magią a religią, czyli zabobony i przesady wśród duchowieństwa katolickiego we współczesnej Polsce*, Kraków 2000.

⁴⁷ Za: D. Pietrzekiewicz, op.cit.

taty, publikacje zyskały bowiem uznanie czytelników i wymierny zysk. Pomimo przywileju królewskiego, grożącemu przywłaszczeniem własności autorskiej karą 300 dukatów („Gazeta Warszawska” z dnia 27 lutego 1779)⁴⁸, dzieło Bohomolca doczekało się kilku edycji pirackich o supraskiej proveniencji, dla zmylenia opublikowanych z innym miejscem wydania:

1. [bez nazwiska autora] *Półdiablę wenecki albo Czarownica poleska*, Brzeg 1789, w rzeczywistości Supraśl (przedruk fragmentu części drugiej *Diabła – O gustach, czarach i zabobonach*), wyd. 2: 1799.
2. [bez nazwiska autora] *Upiór ukraiński*, Warszawa 1789, w rzeczywistości Supraśl (fragment części drugiej *Diabła*).
3. *Półdiablę wenecki albo Czarownica poleska*, Warszawa 1789, w rzeczywistości Supraśl (fragment części drugiej *Diabła*).

Przedruki zawierają najbardziej przystępne fragmenty rozprawy jezuity, tzn. opisy czarów i zabobonów praktykowanych w nowożytnej Europie. Pierwszą część *Diabła*, pełną subtelności teologicznych i dywagacji naukowych, uznano prawdopodobnie za zbyt hermetyczną dla przeciętnego czytelnika, pozbawionego zaplecza teologiczno-filozoficznego. Wydanie przeznaczone było dla odbiorcy niewyspecjalizowanego, usunięto więc zbędny erudycyjny balast. Opublikowano je z apelem skierowanym do parochów i rządców dóbr, żeby nie żalowali trudu w tępieniu przesądów wśród pospólstwa.

Na kartach *Diabła* Bohomolec niejednokrotnie podejmuje dialog ze znanymi i cenionymi dziś myślicielami, np. z Baruchem Spinozą, Kartezjuszem, Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem czy Christianem Wolffem. Nieobce były mu poglądy Johanna Keplera, Galileusza i Isaaca Newtona. Nieufność wobec autorytetów deklaruje Bohomolec na początku rozprawy, stwierdzając: „Lecz prawdę nie powagą mówiących, ale ważnością dowodów ze dna na wierzch dobywać mamy”⁴⁹. Jego wypowiedź koresponduje z poglądami prezentowanymi w *Encyklopedii* Diderota (t. 15, 1765, s. 370, hasło: „Czarownicy i czarownice”):

Zbyt łatwo dawać wiarę wszystkiemu, co się na ten temat opowiada, albo też odrzucać wszystko, co się o tym mówi, to zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku niebezpieczna przesada. Badać i ważyć fakty, zanim się im zawierzy, oto droga pośrednia, którą wskazuje nam rozum⁵⁰.

⁴⁸ H. Łopaciński, *Przyczynek do historii plagiatów w piśmiennictwie polskim. Kto był autorem „Bylicy świętojańskiej”?*, „Pamiętnik Literacki”, r. 1, 1902, s. 269.

⁴⁹ *Diabeł* I, s. 13.

⁵⁰ Cyt. za: K. Baschwitz, *Czarownice. Dzieje procesów o czary*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1971, s. 413.

Jezuita szuka autorytetów, które pozwoliłyby mu nie tylko wykazać prawdziwość przedstawianych tez, ale i zrozumieć ich sens. Nie jest bezkrytyczny nawet wobec ojców Kościoła, św. Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu. Choć z pozoru traktuje ich na równi z Biblią, wnikliwa lektura *Diabła* pokazuje co innego. Nierzadko z nimi polemizuje, choć w sytuacjach doktrynalnie problematycznych woli zawiesić sąd⁵¹. Bliskie pisarzowi jest stanowisko papieża Benedykta XIV. Do ksiąg biblijnych sięga, aby naświetlić relacje religii i magii z perspektywy chrześcijańskiej. Wybiera w tym celu epizody, które cieszyły się szczególną popularnością wśród demonologów, takie jak spotkanie Saula i nekromantki z Endor (1 Sm 28, 3–25) czy znane z Dziejów Apostolskich konfrontacje świętych Piotra i Pawła z fałszywymi magami Szymonem i Elimasem (Dz, 8, 9–24 i 13, 6–11). To niemal kanoniczne tematy dysput na temat magii. W Biblii szuka argumentów zarówno przeciw nadużyciom utrwalanym w ortodoksyjnych i powszechnie krytykowanym w oświeceniu pracach demonologicznych, jak i nowomodnym libertyńskim ideom. Dużo miejsca poświęca refutacji rozpowszechnionego mniemania o wcielaniu się złych duchów w ciała umarłych. Walka z wiarą w upiory to zasadniczy cel rozprawy.

Deklarując się na wstępie rozprawy jako prawowierny wyznawca wiary katolickiej, a zarazem jako racjonalista „kochający dowcip”, autor wnikliwie analizuje doktrynalne dowody istnienia złego ducha oraz możliwości jego działania w ziemskiej rzeczywistości. Stojąc na gruncie teologicznej koncepcji diabła, demaskuje różne twarze demona i zabiegi, które umożliwiają mu funkcjonowanie w świecie.

Analizując w swojej rozprawie poszczególne zagadnienia, Bohomolec niezmiennie posługuje się następującą metodą: wpierw przytacza tezy, z którymi się nie zgadza, wchodzi w rolę oponentów, wyprzedza ich, sam zadając pytania wyrażające wątpliwości, a następnie prezentuje własną tezę i argumenty na jej poparcie. Przywołuje zarówno dowody teologiczne, jak i dowody z zakresu nauk przyrodniczych, oparte na rozumie i autopsji. Jak sam jednak przyznaje, ważniejsze są dowody teologiczne, daje więc im pierwszeństwo, gdyż „dalej i lepiej widzi rozum wiarą, jak filozofią oświecony”⁵². Jak się wydaje, nie wynika to wyłącznie z przynależności Bohomolca do określonej formacji światopoglądowej. Intuicja podpowiada mu, że logika mierzenia i kalkulacji może okazać się zupełnie bezużyteczna w badaniu zagadnień podporządkowanych wartościom religijnym i porządkom kościelnym⁵³.

⁵¹ Różniła ich kwestia możliwości obcowania płciowego demona z czarownicami, metamorfoz ludzi w zwierzęta i postrzegania herezji.

⁵² *Diabeł* I, s. 13.

⁵³ Przekonanie, że nauka przyrodnicza jest kompetentna we wszystkich dziedzinach Bocheński określa mianem zabobonu. Por. J. Bocheński, *Sto zabobonów*, Paryż 1987, s. 73–74.

Wychodząc z założenia, że nic nie szkodzi religii bardziej niż zabobony, Bohomolec usilnie stara się dowieść, że wiele zachowań odbiegających od normy można wytłumaczyć bez odwoływania się do mocy nadprzyrodzonych, dlatego dąży do wyjaśnienia nomotetycznego. Jako prawowierny katolik, po pierwsze upewnia się jednak, co na dany temat mówi Pismo Święte, przytacza stosowne fragmenty, potem sprawdza, jak interpretują je ojcowie Kościoła, w końcu prezentuje własny sąd. Zdarza się, że nie udziela rozstrzygającej odpowiedzi.

Autor *Diabła* pragnie oswoić czytelnika ze zjawiskami przyrodniczymi, które tradycyjnie kojarzono z ciemnymi mocami, np. piorunami. W tym celu posiłkuje się modnymi doświadczeniami, przybliżając je czytelnikowi w niezwykle przystępny sposób. Nie interesują go przy tym same odkrycia naukowe, ale możliwość ich wykorzystania do rozwiązania podejmowanych problemów. I tu ujawnia się prekursorstwo Bohomolca. Zdarza się, że zamieszcza w rozprawie relacje z przebiegu naukowych eksperymentów. Reprezentatywny przykład to opis doświadczenia Benjamina Franklina z elektrycznością, wyzyskany jako dowód mniemanego charakteru niektórych cudów (*Diabeł I*, s. 188) oraz prezentacja obrazu widzianego pod mikroskopem wykorzystana w dyskusji pneumatologicznej jako argument zbijający pogląd mechanicyistów (Leibniza i Wolffa), że „dusza ciałem władać nie może” (*Diabeł I*, s. 20, przypis „g”).

Na tym polu już niebawem doczeka się następców. W drugiej połowie XVIII wieku przybywa w Polsce bardziej przystępnej dla przeciętnego czytelnika literatury popularnonaukowej z zakresu fizyki i medycyny. Przesądów związanych z piorunami (zagadnienie ważne ze względów praktycznych – zjawiska te powodowały bowiem poważne straty materialne) dotyczą m.in. publikacja Józefa Hermana Osińskiego *Sposób ubezpieczający życie i majątek od piorunów* (Warszawa 1784) oraz artykuły Piotra Świtkowskiego w „Pamiętniku Historycznym i Politycznym” i „Magazynie Warszawskim”⁵⁴.

Dwie części *Diabła* składają się na obszerne opracowanie, opatrzone licznymi, nieraz znacznie rozbudowanymi przypisami. *Diabeł* to przede wszystkim dzieło teologiczno-filozoficzne, ale także etnograficzne i literackie, swoista encyklopedia magii i czarów. Jezuita systematyzuje w rozprawie wiedzę z zakresu magii, demonologii i angelologii, opisuje techniki mantyczne, przytacza magiczne zaklęcia i formuły – to wszystko jakby na marginesie rozważań nad wątkiem zasygnalizowanym w tytule książki: czy demony mogą wcielać się w ciała umarłych.

⁵⁴ Świtkowski zwalczał również magnetyzm i „teorię” hrabiego Cagliostro. W „Pamiętniku Historycznym i Politycznym” opublikował artykuły *Mesmer i jego teoria* (1784) i *Graf Cagliostro* (1786). B. Suchodolski, *Nauka polska w okresie oświecenia*, Warszawa 1953, s. 64.

Znaczna część pracy ma charakter kompilacyjny. Tkanę swoich rozważań buduje Bohomolec, sięgając do tradycji, które dowodzą zakorzenienia pisarza w dziedzictwie epok minionych. Wykazuje to analiza źródeł i inspiracji autora. Niektóre opinie przytacza jako swoiste kurioza. Z innymi się identyfikuje. Bohomolec korzysta obficie z opracowań, głównie francuskich i włoskich, skrupulatnie zaznaczając to w tekście. Nie wskazuje natomiast rodzimych źródeł, choćby innego kompilatora i kolekcjonera kuriozów, Benedykta Chmielowskiego. Jak można przypuszczać, obaj korzystali z tych samych materiałów. Trudno to stwierdzić z całą pewnością, bo w ich publikacjach mamy do czynienia z wątkami obiegowymi, należącymi do stałego demonologicznego repertuaru. Pewne analogie, głównie tematyczne, dostrzeżemy z pracą Stanisława z Gór Poklateckiego *Pogrom, czarnoksiężskie błędy, latawców zdrady i alchimickie fałsze; Postępkiem prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu...*; *Czarownicą powołaną abo krótką nauką i przestrogą z strony czarownic* czy publikacją Józefa Andrzeja Żałuskiego *Objaśnienie błędami zabobonów zarażonych...* (1766). Bohomolec posiłkował się zapewne także ustaleniami Jakuba Haura *Skład albo skarbiec znakomitych sekretów ekonomiej ziemiańskiej* i Serafina Gamalskiego *Przestrogi duchowne sędziom [...] czarownic potrzebne, przed rokiem 1733.*

Autor *Diabła* wykorzystuje wszystkie chyba możliwe źródła starożytne. Przywołuje m.in. Arystotelesa, Platona, Talesa z Miletu, Pitagorasa, Archimedesesa. W przypisach przytacza fragmenty dzieł Homera (*Odyszeja i Iliada*), Horacego, Wergiliusza, Teokryta, Cyserona (*O wróżbiarstwie*) i Apulejusza (*Metamorfozy albo Złoty osioł*). Bardzo często sięga do *Historii naturalnej* Pliniusza. Hipokrates, obok Paracelsusa, jest dla niego źródłem egzemplifikacji medycznej. Nie dziwi obfitość źródeł renesansowych, okresu wzmożonej dysputy demonologicznej. W części poświęconej czarom, gusłom i zabobonom jezuita opiera się głównie na przykładach zaczerpniętych z literatury zachodnioeuropejskiej. Wykorzystuje materiał zebrany przez Heinricha Krämera (Institorisa) i Jacoba Sprengera, autorów słynnego *Młota na czarownice*, summy demonologii. Wydanie polskie *Malleus maleficarum*, w tłumaczeniu Stanisława Żąbkowica, z dołączeniem dzieła o czarownicach Jana Nidera⁵⁵ i traktatu o czarach Ulryka Molitora *De lamiis et Pythonicis mulieribus* z 1489 roku ukazało się w Krakowie w 1614 roku. Szczególnie często nawiązuje do następujących dzieł: Jean Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, Paryż 1580 (O demonicznym szaleństwie czarowników), De Lancre, *Tableau de l'Inconstance des Mauvais Agnes et Démons*, 1612, Johann Wier, *De praestigiiis daemonum* (O omamieniu demonów), *De lamiis, Pseudomonarchia*

⁵⁵ Praca dominikanina, opublikowana pod tytułem *Myrmecia bonorum seu Formicarium ad exemplum sapientiae de formicis* w 1437 r., pochodzi z początku XV w.

daemonum i Henri Boguet (*Discours des sorciers* 1590). W mniejszym stopniu korzysta z materiałów zgromadzonych przez włoskiego jezuitę Delriusa w pracy o czarach *Disquisitionum magicarum libri sex* z lat 1599–1600 i rozprawy Cardanusa z 1576 roku.

W części poświęconej upiorom przytacza fragmenty relacji Josepha Pitton de Tournefort, *Relation d'un Voyage du Levant*, Lyon 1717, w wypisach o duchach – Pierre'a Le Loyer *Des spectres (Histoire des spectres, 1605 lub 1608)*. Inne to: *Trinum magicum* Longinusa Caesara, *Thesaurus magicus domesticus*, Kraków 1637, Albertus Magnus, *O sekretach białogłowskich*, Amstelodam [sic!] 1698, *Les admirables secrets d'Albert le Grand; Le Solide Trésor du petit Albert*. Korzysta z tekstów Pico della Mirandoli, króla angielskiego Jakuba I (*Demonologia*) oraz konserwatywnego teologa protestanckiego Gisberta Voetiusa. W końcowej części rozprawy czerpie z popularnych przez całe średniowiecze *Dialogów* papieża Grzegorza Wielkiego⁵⁶. W pewnym sensie Bohomolec ratuje od zapomnienia doktrynalną spuściznę poprzednich wieków. W swojej rozprawie modyfikuje ją i – przytaczając historie zasłyszane „z wiarygodnych ust” – wzbogaca o elementy rodzimego folkloru. Wszystko to składa się na panoramę zjawisk nadprzyrodzonych obejmującą okres od starożytności do połowy XVIII wieku.

Miejsce centralne w pracy jezuita zajmują zagadnienia dotyczące szatana i jego pochodzenia, zakresu mocy i ingerencji w świat ludzki. Szatan jest tym, co łączy magię i czarostwo. Stoi za wszelkimi praktykami magicznymi. Znajomość świata demonów jest autorowi niezbędna, służy bowiem analizowaniu różnorodnych związków złego ducha z człowiekiem. W konsekwencji pozwala to na trafne rozpoznanie typu relacji, w jakie wchodzi on z demonem (dobrowolnie lub nie) i odróżnienie współnika diabła od jego ofiary.

Bohomolec roztrząsa następujące kwestie: Czy diabeł ma ciało i krew? Czy może się rozmnażać? Czy Bóg przyzwala na opętanie przez diabła? Czy szatan może kontrolować wolę człowieka, wchodzić z człowiekiem w układy i zawiązywać z nim pakt? Chęć udzielenia wyczerpującej odpowiedzi na tak sformułowane pytania zmusza go do podjęcia tematyki angelologicznej, mirakulistycznej i spektrologicznej. Przekonanie o związku satanizmu z czarownictwem i postrzeganie czarownicy jako służebnicy diabła implikuje pojawienie się w dziele takich kwestii, jak: polowania na czarownice, sabaty, tortury oraz procesy o czary. Dopełnia je analiza postaw prześladowców czarownic oraz próba etycznej oceny praktyk magicznych (także magii obronnej) z perspektywy chrześcijańskiej. W dawnym piśmiennictwie teologicznym z praktykami dia-

⁵⁶ Bohomolec wykorzystuje czwartą księgę *Dialogów*.

belskimi wiązano nie tylko działalność upiórów, ale i wilkołaków. I te kwestie omawia w swoim dziele Bohomolec, włączając się w rozległy wówczas nurt likantropiczny.

Osobne miejsce w jego książce zajmuje opis czarów, guseł i zabobonów praktykowanych w nowożytnej Europie. Nawet pobieżna lektura tego tekstu wykazuje, że mamy do czynienia z deskrypcją zestandaryzowaną, swoistym zlepkiem *loci communes* literatury antysuperstycyjnej. Jezuita nie ogranicza pola swych obserwacji do Europy, zdarza się, choć rzadko, że przytacza przykłady z Afryki i Azji. Egzemplifikacje dotyczące krajów egzotycznych ilustrują myśl, że przykłady podobnych lub identycznych zachowań można znaleźć w wielu kulturach i miejscach⁵⁷. Potwierdzają zarazem, że w przypadku tzw. przesądzeń mamy do czynienia z fenomenem kosmopolitycznym.

W części pierwszej *Diabła* pisarz koncentruje się na następujących zagadnieniach:

1. Dusza i ciało człowieka.
2. Szatan i jego pochodzenie, zakres jego mocy i ingerencji w świat ludzki.
3. Opętanie i egzorcyzm katolicki jako sakralna terapia antydemoniczna.
4. Cud i jego istota, teologiczna typologia cudów.
5. Lewitacja i loty czarownic.
6. Anioły, ich pochodzenie, zakres mocy i ingerencji w świat ludzki.
7. Czarownictwo diabelskie w doktrynie kościelnej. Pakt z diabłem a opętanie.
8. „Wyroki”, czyli wieszczbiarstwo i proroctwa.
9. Magia miłosna, jej rekwizyty i rytuały.

W części drugiej *Diabła* skupia z kolei uwagę na takich kwestiach, jak:

1. Istota bytu upiórów, sposoby ich rozpoznania i zwalczania.
2. Likantropia i sposoby neutralizacji wikołaków.
3. Wiara w sny, symbolika senna.
4. Sztuki manticzne i prognostykarstwo a problem wolnej woli człowieka.
5. Zielarstwo i magia medyczna.
6. Kwestia ukazywania się dusz osób zmarłych i analiza przykładów ich objawień.

Ostatni problem rozwija w *Przydatku i Przykładach*.

Bohomolec nie podziela popularnych w oświeceniu poglądów, wedle których to ludzie wymyślili sobie diabła dręczącego ich przez całe wieki ciemnoty,

⁵⁷ Zob. *Diabeł* I, s. 326, 334–343; *Diabeł* II, s. 197. Wykorzystuje relacje Marco Polo, Listy misjonarskie itd.

aż wreszcie triumfujący rozum rozproszył te chorobliwe złudzenia⁵⁸. Diabeł Bohomolca to byt realny i osobowy, demon o naturze czysto duchowej, ale mogący formować dowolne ciała z powietrza i z oparów ziemi, inteligentny i posiadający rozległą wiedzę o świecie i mechanizmach nim rządzących. To osobowy charakter Zła, który w swoich rozlicznych wcieleniach kieruje zwodniczą inteligencją oraz złą wolą, przez co zagraża realnie zbawieniu wiecznemu człowieka. Diabeł Bohomolca to przede wszystkim wielki iluzjonista, kusiciel i kłamca. W dziele jezuita pojawia się również inny obraz diabła. To wizerunek ludowy (dysponujący ogromną siłą fizyczną budowniczy mostów i dróg, wzniesający burze nieprzyjaciel wieśniaków) obecny w potocznych wyobrażeniach, z którymi pisarz polemizuje. Warto podkreślić, że zarówno w jednym, jak i drugim przypadku w ujęciu autora *Diabła* szatan nie jest figurą komiczną.

„SZATAN CUDU UCZYNIĆ NIE MOŻE” – KOMPETENCJE DEMONA

Rozważając zakres kompetencji diabła, Bohomolec zmierza do deprecjacji jego możliwości. Stojąc na gruncie fideistycznym, zakłada, że diabeł nie potrafi niczego dokonać bez boskiego przyzwolenia, ponieważ jego moc jest słabsza od mocy Boga, któremu podlega (*Diabeł* I, s. 166). Odebranie złemu duchowi przypisywanych mu uprawnień poważnie podkupuje fundamenty, na których wznosi się koncepcja czarownictwa. Moc czarownic w powszechnym przekonaniu brała się bowiem z przymierza z diabłem. Bohomolec odmawia mu zdolności manipulowania zjawiskami atmosferycznymi. Jego wywód skierowany jest przeciwko rozpowszechnionej wierze w magię pogodową i związanymi z nią zabobonami⁵⁹. Na pioruny skuteczne było ponoć kadzenie izby święconymi ziołami oraz bieganie dookoła domu z tzw. dzwonkiem loretańskim⁶⁰. Do czynności tej używano zwykle małych dzieci, bezpiecznych z racji swojej bezgrzeszności⁶¹.

⁵⁸ Por. D. de Rougemont, *Udział diabła*, przeł. A. Frybes, Warszawa 1982, s. 25; G. Minois, *Diabeł*, przeł. E. Burska, Warszawa 2001, s. 113–116. Mit diabła mieli podtrzymywać duchowni, szczególnie zainteresowani jego istnieniem. Zob. wiersz Stanisława Doliwy Starzyńskiego, *Diabeł nieboszczyk* (adaptacja tekstu J. P. Bérangera).

⁵⁹ Zagadnienie to roztrząsa m.in. autor *Postępków prawa czartowskiego przeciw rodzajowi ludzkiemu (Rozdziałenie XXI. O czarownicach)*, dając następujące wyjaśnienie: „Diabeł wcześniej dowiadyduje się o nieszczęściach, które mają spaść na rodzaj ludzki. Potem skłania czarowników do działania i sugeruje, że to oni wywołali określone skutki. Ci mniemają, że posiadają nadprzyrodzone zdolności. Tymczasem plagi i niepogody wynikają z „dopuszczenia boskiego albo z przyrodzenia swego planet”. *Postępek prawa czartowskiego przeciw rodzajowi ludzkiemu*, oprac. A. Benis, Kraków 1892, s. 113.

⁶⁰ O apotropeicznej funkcji dzwonu zob. P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007, s. 123.

⁶¹ Utrwalił ją J. U. Niemcewicz w powieści historycznej *Jan z Tęczyna*, Kraków 2003, s. 11.

Jezuita wkłada wiele wysiłku w udowodnienie, że diabeł nie jest zdolny do wywoływania burz. „Pismo Święte zda się nie pozwalać – pisze – abyśmy szatanowi przyznawali moc wzbudzenia gromów i burzy. Grzmoty i pioruny dowodem są bowiem wszechmocności boskiej” (ibidem, s. 173). Bohomolec powołuje się tu na biblijny epizod z magami faraona, którzy nie potrafili wywołać burzy (Wj 7–10). Skojarzeni z ciemnymi mocami, przegrywają konfrontacje z Mojżeszem, rzecznikiem prawdziwego Boga (ibidem, s. 179). I na tym mógłby poprzestać. Pasja przyrodnawcy każe mu jednak szukać potwierdzenia w naukach przyrodniczych. Sprawa domniemanych kompetencji diabła w zakresie wywoływania zjawisk atmosferycznych jest reprezentatywnym przykładem sposobu działania jezuity.

Błyskawica jest para siarczysta – wyjaśnia na kartach *Diabła* – zmieszaniem się i wzburzeniem się z innymi parami jako to saletrowymi, kleistymi, solnymi, siarczystymi zapalona. Grzmot jest łoskot na powietrzu za błyskaniem następujący. Przyczyna jego jest wahanie się albo chybanie się powietrza. To bowiem w ogniu w jednym miejscu ścieśnione, w drugim rozrzedzone, gdy do pierwszego stanu na kształt wzburzonego morza bałwanów powraca, i znowu w tył cofa się, czucie grzmotu w oczach wzbudza. [...] Piorun jest sama para siarczysta na powietrzu zapalona, z wielkim impetem i szkoda na ziemi spadająca, albo inne pary około ziemi rozsypane zapalająca [...] zmieszanie rozmaitego rodzaju par sprawiłoby burzenie się, od burzenia się zapaliłyby się błyskawice, grzmoty, pioruny, od zapalenia się błyskawic wzruszyłyby się powietrze i wiatry powstałyby [...] oto sposób, którym zda się, iż łącno nader szatan wzbudziłby gromy, pioruny i burze (ibidem, s. 171–173).

Możliwość podania fizykalnego wytłumaczenia zjawiska nie zadowala jezuitę, zorientowanego na wyjaśnienie wszelkich wątpliwości. Poddaje analizie semantycznej określenie „książę mocy powietrza” i ekwiwalentne dlań (jego zdaniem) „książę mocy ciemności”. Nie przynosi ona potwierdzenia jakiegokolwiek zdolności diabła do wywoływania zjawisk atmosferycznych (ibidem, s. 182–183). Nazwanie demona „księciem mocy powietrza” wiąże się z przekonaniem, że sfera powietrza między niebem a ziemią jest domeną czartów lub złych duchów atmosferycznych⁶².

Ale i to nie wystarcza wnikliwemu badaczowi. Nie dostrzega on również żadnych związków przyczynowo-skutkowych między modlitwami wiernych do Boga czy świętych a niewystępowaniem burz, ponieważ są one prośbą skierowaną do Boga, a nie demona. Szatan – zdaniem jezuitę – może jedynie gotowy „do

⁶² Por. A. di Nola, *Diabeł*, przeł. I. Kania, Kraków 2001, s. 301–306 (rozdz. *Diabeł jako sprawca burz i nieprzyjaciel wieśniaków*).

wysypiania piorunów” obłok przenieść na inne miejsce i przed tym chroni modlitwa (ibidem, s. 186–187). Natomiast popularny przesąd, polegający na dzwonieniu i biciu z armat w czasie burzy, ma podłoże naukowe – wzbudzając powietrze, można bowiem odpędzić obłoki burzowe. U podstaw tego przesądu leży więc rzeczywisty związek przyczynowy⁶³. Wracamy tu do znanej nam z dzieł Tomasza idei, by możliwość racjonalnego wytłumaczenia działania zabobonu traktować jako kryterium jego niezabobonności⁶⁴. Co ciekawe, przytoczony przesąd zwalczano w oświeceniu na drodze administracyjnej. Król pruski 11 września 1783 wydał dekret, który zabraniał dzwonienia w czasie burz, cesarz Józef II zrobił to samo w listopadzie tego roku.

Odmawiając demonowi zdolności wywoływania burz, Bohomolec przyznaje mu moc wzniesienia i ugaszenia ognia. Wyprzedzając kontrargumenty przeciwników, wyjaśnia pozorną sprzeczność takiego sposobu myślenia. Jego argumenty mogą budzić dzisiaj uśmiech:

inna rzecz bowiem wzniesić ogień, a inna pioruny sprowadzać. Dla uczynienia piorunów potrzeba, aby szatan nakręcił i natężył pierwszą sprężynę, wszystkie prawie nieżywe przyczyny wzbudzającą, to jest ogień centralny, albo w centrum ziemi od Boga osadzony, który według terazniejszych filozofów podnosi pary i wapory na powietrze: potrzeba jeszcze, by szatan część tej pary w obłok zebrał, a część aż do samej ziemi rozsypał, potrzeba, aby zapalone na umówione tylko miejsce nakierował i zaniósł. To zaś wszystko zda się, iż Bóg swojej tylko Opatrzności zostawił (*Diabeł I*, s. 187–188).

Doświadczenia z elektrycznością dowodzą, że ludzie – podobnie jak diabeł – „mogą prochami, materiałami chemicznymi, machiną elektryczną naśladować piorunów i im podobne niektóre czynić skutki, tak i szatan toż samo uczynić może, ale jako człowiek, tak i szatan podobno nie dokaże tej sztuki, aby prawdziwe pioruny zapalał” (ibidem, s. 188).

„Szatan cudu uczynić nie może” (ibidem, s. 90) – stwierdza w rozprawie jezuita, wywołując tym samym temat mirakulistyczny. Bohomolec zdaje sobie sprawę, że ranga cudów w oświeceniu znacznie zmalała, a ich obiektywne istnienie powszechnie kwestionowano⁶⁵. Ufność w cuda sprowadzona zostaje do wiary w zdarzenia nieprawdopodobne wobec kryterium doświadczenia, nie-

⁶³ W świadomości zabobonika dochodzi do osobliwej fuzji racjonalności i nieracjonalności. Ponieważ hałas pochodzi od przedmiotu świętego (dzwon), jego siła ulega wzmocnieniu.

⁶⁴ Rozganieanie chmur burzowych biciem w dzwony usprawiedliwia w ten sposób Stanisław ze Skarbimierza w kazaniu *O zabobonach*. Por. M. Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania O zabobonach Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa 2002, s. 106.

⁶⁵ Diderot i Wolter odrzucają pojęcie cudu.

zgodnych relacji świadectw oraz ich sprzeczności w różnych religiach. Problem wiary w cuda podejmuje między innymi David Hume w rozprawie *Of miracles*, uważając ją za przejaw łatwowierności ludzkiej⁶⁶. Hume odrzuca wiarygodność świadectw cudownych zdarzeń na podstawie czterech argumentów. Twierdzi, że świadectwa pochodzą od ludzi nieoświeconych i barbarzyńskich, służą ponadto do uzasadnienia systemu wierzeń i obalenia systemu z nim współzawodniczącego. Najsilniejszym atakiem na cuda była książka C. Middletona *Wolność badań* z 1748 roku⁶⁷.

Pisarzy oświecenia interesuje relacja cudu, ujmowanego jako przeżycie psychologiczne, do praw natury, a nie fakt, że umieszczony jest w planie zbawczym Boga. Bohomolec musi się to tego ustosunkować. Polemizuje ze Spinozą, wedle którego zmiana praw natury (cud) oznaczałaby zmianę samego Boga (ibidem, s. 83–85). Kontrargument znajduje u św. Augustyna, który stworzył podstawę wszystkich innych koncepcji – cokolwiek dzieje się z woli Boga, nie może się dziać przeciw naturze.

Jan Bohomolec nie atakuje cudu jako takiego, lecz jego nadużywanie. Całą swoją energię kieruje w tę stronę. Nie wszystko, co jest nad siły natury jest bowiem cudem (ibidem, 79). Zakorzeniony w tradycji, dyskurs zaczyna od pytania o różnicę między cudem a rzeczą dziwną, tj. nadzwyczajną. Posiłkuje się *Poetyką* Arystotelesa. Następnie przypomina teologiczną typologię cudów⁶⁸ oraz podstawowe kryterium pozwalające odróżnić cud prawdziwy od rzekomego. Pierwszy „pochodzi od Boga, nie uwłacza religii i prowadzi do dobrego” (ibidem, s. 101)⁶⁹.

Bohomolcowe ujęcie cudu mniemanego bliskie jest pogładowi Agrippy von Nettesheim. Autor *Philosophia occulta* utrzymywał, że magowie, wykorzystując znajomość praw natury, wytwarzają występujące w przyrodzie zjawiska, bardzo często wywołując określone skutki jeszcze zanim nadejdzie czas przewidziany przez naturę – gmin uznaje je za cuda; „są jednak dziełami natury, albowiem jedynym zaburzeniem jest tu uprzedzenie właściwego czasu, tak jak gdyby ktoś sprawił, że w marcu kwitną róże lub rosna dojrzale winogrona”⁷⁰. Cuda magów

⁶⁶ Obszerniej na ten temat: A. Litwiniszyn, *O przesądzie. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2001, s. 61–64.

⁶⁷ Ibidem, s. 61.

⁶⁸ Obejmuje ona trzy rodzaje zjawisk, które przekraczają cały porządek i prawa natury: nad naturę (np. ożywienie trupa), przeciw naturze (np. zatrzymanie słońca), nie według natury (plagi egipskie) (*Diabeł I*, s. 80). Por. ks. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 128–130.

⁶⁹ Por. ks. M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 17–18.

⁷⁰ Cyt. za: P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, przeł. P. Bravo, Warszawa 1994, s. 31.

okazują się w takim ujęciu efektami naturalnymi⁷¹. Cudami mniemanymi są, czynione w intencji wprowadzenia w błąd obserwatorów, kuglarskie sztuczki, oparte na doświadczeniu i obserwacji zjawisk naturalnych (np. „czarodziejskie” owoce bez pestek, „zmartwychwstałe” kury pieczone itd.). Do pochoptnych wniosków skłonić można nieznaną naturę praw przyrody. Bohomolec podaje tu przykład pewnego szlachcica z Normandii, podejrzewanego o czary z powodu używania barometru (*Diabeł* II, s. 292).

Autor *Diabła* doskonale wie, że odróżnienie cudu od magii nie jest praktycznie możliwe za pomocą metod obiektywnych. Przy porównywaniu cudów mniemanych z prawdziwymi (a więc tylko chrześcijańskimi) nie należy brać pod uwagę sfery empirycznej, bo ta może być niekiedy podobna, ale ich cel i funkcję. Cud spełni tylko wtedy funkcję motywacyjną, gdy uchwyci się jego sens, a nie wówczas, gdy dostrzeże się tylko fenomen niezwykły. Nie możemy zanadto ufać świadectwom ludzkim. O mocy dowodowej stanowi Biblia⁷².

W rozważaniach o kompetencjach diabła nie mogło zabraknąć kwestii latania za jego sprawą. To jeden z klasycznych wręcz tematów literatury demonologicznej. W odróżnieniu od autorów *Młota na czarownice*, Bohomolec uważa, że diabeł nie jest zdolny do przemieszczania przedmiotów ani ludzi z miejsca na miejsce: „Powieści o przeniesieniu kolumn z jednego kościoła do drugiego, o stawianiu mostów i pałaców etc. przez szatanów zaklętych, lub innym sposobem przymuszonych za bajkę od próżnujących ludzi wymyśloną, od prostych rozgłoszoną mieć powinniśmy” (*Diabeł* I, s. 112)

Latanie ludzi za sprawą szatańską to wymysł (ibidem, s. 112–113), szatan czyniłby bowiem cud, odmieniając prawa natury, co, jak wykazał wcześniej Bohomolec, jest niemożliwe. Utrzymanie się istoty ludzkiej w powietrzu – dowodzi jezuita – wymaga zwiększenia jego gęstości: „według praw natury ciało cięższe w likworach od siebie lekszych pływające na dno idzie, jako kamień w wodzie i drzewo wyrzucone na powietrze” (ibidem, s. 113). Neguje zdolność człowieka do wzbicia się w powietrze jakimkolwiek innym sposobem: „Próżne jest usiłowanie ludzi o wynalezienie sposobu latania, gdyż tak wielkich skrzydeł do ogarnienia powietrza mogącego unieść człowieka potrzeba, iż luboby z najlżejszej były materii, żadna ich siła ludzka ruszyć nie mogłaby” (ibidem, s. 114). Trudno uwierzyć, że napisał to człowiek, który mógł niebawem obserwować loty balonem.

⁷¹ Bohomolec nie był w tym przekonaniu odosobniony. Do tych samych wniosków doszedł autor *Postępkę*. Por. *Postępek*, s. 118–119.

⁷² M. Rusecki, *Traktat*, s. 49.

W rozprawie Bohomolca odnajdziemy dwa epizody, które z reguły pojawiają się w dyskusji o lotach. Prowokowały one do następujących pytań: Czy szatan uniósł Chrystusa na górę Tabor i z nim latał? Czy Szymon Mag za sprawą szatańską miał zdolność unoszenia się w powietrze? Rozstrzygnięcie powyższych kwestii nie budzi żadnych wątpliwości autora – odrzuca pozytywną odpowiedź w obu przypadkach. Nie wnosi przy tym do dysputy o kompetencjach demona nic oryginalnego⁷³. Opisany w apokryfach pojedynek Szymona Maga ze św. Piotrem budził wiele kontrowersji⁷⁴. Uważany za twórcę wszelkiej gnozy Szymon pojawia się w *Dziejach Apostolskich* (Dz 8, 9–24), gdzie zaprezentowany został jako znawca sztuki magicznej usiłujący kupić od apostołów dar Ducha Świętego. Dalsze losy Szymona ukazane zostały w literaturze apokryficznej (m.in. w *Złotej legendzie* i w *Postępku prawa czartowskiego*, gdzie opisana jest jedna z jego sztuczek odegranych przez Neronem⁷⁵). Szymon miał dotrzeć do Rzymu, zdołał tam omamić cesarza Nerona, wmawiając mu, że jest synem Bożym. Zdemaskowany przez Piotra, który wykazał, że cała jego moc pochodzi od diabła, a dar unoszenia się nad ziemią jest sztuczką, stał się pośmiewiskiem ludu. Szymon wznosił się w powietrze, a Piotr rozkazał mocom piekielnym, aby go opuściły. Wtedy mag spadł i połamał sobie nogi (wedle niektórych przekazów przypłacił oszustwo życiem, za co Neron skazał Piotra na śmierć)⁷⁶. Bohomolec koncentruje się na technicznej stronie lotu. Przypuszcza, że mag mógł po prostu przypiąć sobie skrzydła (ibidem, s. 125). Pojedynek Szymona Maga ze św. Piotrem w zamierzeniu autorów chrześcijańskich ma wykazać wyższość Ewangelii nad magią. Upadek biblijnego czarnoksiężnika stanowi zarazem kolejny dowód na to, że diabeł nie potrafi niczego dokonać bez boskiego przyzwolenia, a ofiarami jego hipokryzji padają ci, którzy mu zawierzyli.

O obłudzie diabła świadczą też tzw. wyroki, czyli przepowiednie (ibidem, s. 281). „Z jego natchnienia – pisze Bohomolec – ta chytra i bezbożna sztuka wynaleziona i utrzymywana była” (ibidem, s. 283). Poruszając problem sprawdzalności przepowiedni „wydawanych z bałwanów”, stara się wykazać, że „wyroki albo żadnej, albo małej wiadomości szatana są dowodem”. „Pismo Święte mówi o bałwanach, które oczy mają, a nie widzą, usta mają, a nie mówią”

⁷³ Podziela przekonanie św. Grzegorza i św. Tomasza, że demon tylko niósł Jezusa (*Diabeł I*, s. 116–122).

⁷⁴ Zob. R. Pindel, *Magia czy Ewangelia. Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003, rozdz. 10: Szymon-ojciec redukcji wiary do magii. Bohomolec powołuje się na Augustyna, Ambrożego, Izydora oraz Calmeta (*Diabeł I*, s. 122–125).

⁷⁵ *Postępek*, s. 118.

⁷⁶ W sztukach plastycznych Szymon Mag ukazany jest głównie podczas upadku lub w locie, podtrzymywany przez demony, z przypiętymi skrzydłami. R. Giorgi, *Aniołowie i demony*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 2005, s. 275.

(ibidem, s. 282). Odrobina prawdy, która tkwi we wróżbach jest albo prawdą pozorną, albo wynikają z większej przenikliwości władz poznawczych demonów w porównaniu z ludzką.

Bohomolec przywołuje w rozprawie liczne przykłady starożytnych instytucji wróżbiarskich, wszędzie dostrzegając pospolite oszustwo. Wypowiadając się o wyroczni delfickiej, przypomina pogląd, wedle którego Pytia wróżyła pod wpływem narkotycznych oparów, a nie ducha Apollona⁷⁷ (ibidem, s. 298–299). Postawa demaskatorska skłania go do sformułowania sugestii, że zajmujący się wróżeniem kapłani oszukiwali wiernych i często wykorzystywali przepowiednie do celów politycznych (ibidem, s. 302–304). Jego głos współbrzmi z wypowiedziami wielu pisarzy chrześcijańskich.

POTYCZKI Z DEMONEM. OPĘTANIE I EGZORCYZM. PAKT Z DIABŁEM

Przejawem obecności złych sił w świecie ziemskim, której możemy doświadczyć empirycznie, jest opętanie diabelskie. Do relacji z demonem dochodzi tu bez zgody nawiedzonego. Kwestia dobrowolności relacji odgrywa istotną rolę w stworzonej przez Kościół koncepcji czarownictwa diabelskiego. W doktrynie chrześcijańskiej pakt z diabłem różni opętanego od czarownicy, dlatego Bohomolec poświęca temu tak wiele miejsca w swojej rozprawie. Jeśli można mówić o opętaniu rzekomym, to – na zasadzie analogii – i o czarach rzekomych, opartych na rzekomym pakcie. Według jezuity, opętanie diabelskie jest faktem i polega na zawładnięciu przez szatana rzeczywistością psychofizyczną człowieka (*possessio*), awersja do wszystkiego co święte – istotnym kryterium diagnostycznym, a jedynym skutecznym antidotum jest egzorcyzm chrześcijański obecny już w rytuale chrztu świętego⁷⁸. Polemizuje tym samym z powszechnymi w piśmiennictwie osiemnastowiecznym głosami, że opętanie to pospolite oszustwo lub skutek chorób psychicznych. W ocenie zjawiska należy zachować daleko idącą ostrożność. Po modzie na opętania, nastąpiła moda na ich ośmieszanie⁷⁹. Przedtem doświadczaliśmy nadobfitości opętanych, teraz sceptyków. W zlaicyzowanej Warszawie nikt nie wierzy już w opętanych. Nie oznacza to jednak zmniejszenia liczby symulujących diabelskie nawiedzenie oszustów. Przyczyniają się oni do osłabienia wiary w opętanie. Dlatego, badając przypadki opętania, należy sprawdzić, „czy szatan, szukając ochłody, nie zakrapia się czasem trunkami gorącymi” (*Diabeł I*, s. 71).

⁷⁷ Por. S. Oświecimski, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy o sobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989, s. 126–131, 133–137.

⁷⁸ O. A. Posacki SJ, *Niebezpieczeństwa okultyzmu*, Kraków 1997, s. 62–67.

⁷⁹ Z. Kuchowicz w *Obyczajach staropolskich XVII–XVIII wieku* pisze o opętaniu jako zjawisku powszechnym (Łódź 1977, s. 137–138).

Na marginesie dygresji o diabłach, piekle i opętanych Bohomolec pozwala sobie na ironiczną uwagę:

żadnej nigdy korespondencji z podziemnym onym światem nie miałem, a zatem nie wiem, jaki tam jest teraz stan, jakie prawa, rząd, ustawy i mody. Dochodzę tylko (ale to nie z pewnych znaków), że tam musiała wielka nastąpić odmiana: bo przedtym szatani, jako z opętanych znać było, biegli byli w różnych umiejętnościach, teraz wielcy prostacy, nic zgoła nie umieją, przedtym różnymi mówili językami, teraz tylko po polsku, i to nie dobrze: może że już im po cudzych krajach, wyjąwszy Polskę, włączyć się zakazano (ibidem, s. 44).

Mnogości przypadków, niespotykanej już na zachodzie Europy, miał sprzyjać specyficznie polski klimat urojeniowy. Jezuita polemizuje z poglądami, że opętani z urojenia są polską lokalną specjalnością (jak wampiry), efektem zapóźnienia kulturowego. Dowodzi tego, przypominając historię opętanej Marty Brossier z Paryża, Elizabeth Blanchard z Londynu oraz Marii Volet z Francji (Bresse), ostatecznie zdemaskowanych (ibidem, 70–76).

Bohomolec rozróżnia opętanie autentyczne – spowodowane przez ducha zmarłej osoby lub demona (czasem demon podszywa się pod osobę zmarłą), i pozorne – mające przyczyny naturalne, psychologiczne lub parapsychologiczne (epilepsja, histeria, schizofrenia). Pisząc o opętaniu właściwym, zastanawia się, dlaczego szatan częściej zawłaszcza dusze ludzi prostych i zabobonnych. Dochodzi do wniosku, że predestynuje ich do tego pobożność i trudne warunki życia, które powodują skażenie lub zgęstnienie humorów w organizmie. Pogląd, że opętanie jest chorobą, upowszechnia się wśród teologów od początku XVII wieku. Potem pojawia się myśl, że podobnie jest z czarostwem (Fryderyk von Spee von Langenfeld)⁸⁰.

Jezuita przyznaje, że wiele opętań to oszustwa, co nie dowodzi jednak nieistnienia samego zjawiska. Wykazuje błędy takiego sposobu myślenia. Wielu żebraków udaje kaleki, z czego nie wynika, że nie ma kalectwa. Szczególnie podatne na tego rodzaju nadużycia są niewiasty, które „mają gibkie ciała, skłonne do grymasów i min, lubią być przedmiotem uwagi” (ibidem, s. 70).

W jego przekonaniu na opętanie skuteczne są tylko środki religijne stosowane przez uprawnionych do tego duchownych. Nie broni przy tym monopolu księży, ale ostrzega przed konsekwencjami podejmowanych przez nieprzygotowane osoby działań. Egzorcyzmowanie to niebezpieczne rzemiosło, egzorcysta wystawia się bowiem na zagrożenie ze strony diabła. Skuteczność guseł, np. wypędzanie demonów za pomocą gry na instrumentach (Bohomolec daje tu przykład drę-

⁸⁰ G. Minois, *op.cit.*, s. 97.

czonego przez złego ducha Saula i Dawida przed nim grającego) w pewnych przypadkach daje się racjonalnie wyjaśnić przy założeniu, że mamy do czynienia z opętaniem mniemanym. Wiara w efekty muzykoterapii wynika na przykład z wierzeń żydów, którzy wszystkie choroby wiązali z opanowaniem ciała chorego przez złe duchy (ibidem, 64)⁸¹. Bohomolec dowodzi, że terapeutyczna funkcja muzyki, dająca się wytłumaczyć w ramach teorii humoralnej (przywraca harmonię humorów w organizmie pacjenta), może ujawnić się wyłącznie przy chorobach psychicznych, błędnie zdiagnozowanych jako opętanie.

Wspomniany wyżej epizod z opętanym Saulem i Dawidem (ibidem, s. 61–65), omawiany m.in. przez św. Hieronima i św. Chryzostoma, posłużył mu do ilustracji tezy, że przed chrześcijaństwem zdarzały się wyłącznie opętania mniemane.

Rozprawa Bohomolca nie rozstrzyga jednoznacznie, jak odróżnić ofiarę demona od oszusta, zawiera jednak cały katalog znaków towarzyszących zazwyczaj opętaniu⁸².

Znaki, z których teologowie poznawać każą opętanych – stwierdza autor – te są: mówienie cudzoziemskim językiem, biegłość w umiejętnościach, których się nigdy nie uczył, przepowiadanie tajemnych i odległych rzeczy, niezwykajna i nagła na umyśle i ciele odmiana, sprawy przechodzące pospolite siły człowieka, świadectwo ludzi roztropnych i znających doskonale przyczyny chorób i odmian, i tychże stopnie przyrodzone (ibidem, s. 67–68).

Zwraca uwagę duża powściągliwość, a nawet lakoniczność Bohomolca w porównaniu z autorem *Nowych Aten*. Znaki prawdziwego opętania według Chmielowskiego to: niejedzenie koźliny przez 30 dni, oczy straszne, członki słabe, niechęć do odmawiania psalmu *Miserere mei Deus*, mówienie obcymi językami, strach przez egzorcystą, wychodzenie zimnego wiatru z ciała, ciężenie głowy, mózg ścieśniony, wymioty, nienaturalne grymasy i wygląd ciała, nadmierna gadatliwość lub milczenie, hardość, sen letargiczny, nieuzasadniony lęk, naśladowanie głosów zwierząt, nienawiść do wszystkich rzeczy świętych i duchownych, nadnaturalna siła lub umiejętność⁸³. W wypowiedziach obu autorów odnajdziemy elementy wspólne, a mianowicie silną niechęć do wszystkiego, co łączy się z religią, głośolalię, znajomość ukrytych faktów i dysponowanie ponadludzką

⁸¹ R. Pindel, op.cit., s. 269–270.

⁸² Żyjący na przełomie XVI i XVII w. demonolog Francesco Maria Guazzo, w rozprawie *O znakach pozwalających rozpoznać osoby opętane przez demona i dotknięte zwykłymi czarami* wycisza 47 symptomów diabelskiego nawiedzenia.

⁸³ B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna*, wyb. i oprac. M. i J. Lipscy, Kraków 1966, s. 102–103.

siłą fizyczną⁸⁴. Bohomolec zwraca głównie uwagę na znaki świadczące o władzach paranormalnych, natomiast Chmielowski na objawy w sferze zmysłowej i fizjologicznej. Rozważania Bohomolca o opętaniu zamyka konkluzja godna oświeceniowego autora – zalecenie zachowania zdrowego rozsądku we wszystkich wypadkach: „Z tych przykładów uczymy się, iż roztropny człowiek środek trzymać powinien między łącznością a niewiernością” (ibidem, s. 76).

Opętaniu właściwemu przeciwstawiano opętanie dobrowolne i nieprzypadkowe, przyzwolone na mocy zawartego z diabłem układu, czyli paktu. Głównym motywem jego zawarcia jest zazwyczaj silne pragnienie posiadania nadprzyrodzonych mocy. W czasach polowań na czarownice właściwa diagnoza decydowała o losie podejrzanej – poddaniu jej egzorcyzmom czy śmierci na stosie.

Kolejną kwestią podejmowaną przez jezuitę jest umowa, zgodnie z którą człowiek obiecywał demonowi swoją duszę oraz zobowiązywał się do czczenia i wzywania go dla wyrządzenia szkody sąsiadom⁸⁵. Cyrograf to najpoważniejszy zarzut wobec czarownicy, bo decydował o przemianie czarownika w heretyka⁸⁶. Idea, że można zawrzeć pakt z demonem zrodziła się na Zachodzie nie wcześniej niż w XIII wieku, kiedy to diabelskie historie weszły w modę, a stały się ulubionym źródłem inspiracji być może dopiero w XV wieku, wtedy to bowiem diabeł stał się głównym bohaterem ludowych opowieści. Analiza trzynastowiecznych fabuł kaznodziejskich wykazuje, że w przekonaniu ich autorów, kontakt czarnoksiężnika z demonem oparty jest na relacjach partnerskich (o równości i partnerstwie świadczą słowa, których używa się w relacjach spotkań demona i maga), wręcz przyjacielskich⁸⁷. Biegiłość maga pozwalała mu skłonić demona do uległości i dowolnie nim manipulować. Samo pojęcie cyrografu zrodziło się w VIII wieku. Przyczyniło się do tego przetłumaczenie przez Pawła Diakona, jednego z doradców Karola Wielkiego, greckiego opowiadania z VI wieku o kapłanie, który w zamian za wyrzeczenie się Chrystusa uzyskał korzyści⁸⁸. Cyrograf pojawia się w pismach św. Hieronima i św. Augustyna. Możliwość zawierania umowy uznaje oficjalnie dopiero papież Innocenty VIII w bulli *Summis desiderantes* (1484).

Koncepcję paktu można wytłumaczyć jako pozostałość dawnych więzów krwi z bóstwem opiekuńczym⁸⁹. Reminiscencje antyczne (braterstwo Partów przez wzajemne nacięcie i wymianę krwi) odnajdziemy w opublikowanej przez

⁸⁴ O. A. Posacki SJ, op.cit., s. 71–72.

⁸⁵ P. Zambelli, op.cit., s. 55.

⁸⁶ J. B. Russell, op.cit., s. 66–69.

⁸⁷ W. Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*, Wrocław 2003, s. 511.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ M. Rudwin, *Diabeł w legendzie i literaturze*, przeł. J. Illg, Kraków 1999, s. 194.

Widmanna legendzie o doktorze Fauście (1570). Ofiarowanie krwi demonowi oznacza oddanie się mu, wiadomo bowiem – pisał J.-P. Roux – że posiada się władzę nad istotą, której kilka kropel krwi ma się w sobie, zatem człowiek może to jedynie zrobić w celu wyciągnięcia niewątpliwych korzyści⁹⁰. Umowę z Mefistofešem Faust podpisuje własną krwią, uznaje jego moc i jej się poddaje, nie przyjmuje jednak krwi diabła⁹¹.

Wiara w pakt była w staropolszczyźnie powszechna. Pisali o nim: Benedykt Chmielowski w swojej encyklopedii i Nakanda Trepka w *Księdze chamów*⁹². Bohomolec reinterpretuje popularne wyobrażenia o umowie z demonem. Diabła nie można do niczego zmusić, a zwłaszcza do posłuszeństwa człowiekowi. Diabeł nie zachowuje warunków umowy z definicji, „Szatan według Pisma Świętego jest duchem kłamstwa, jaka tedy ugoda z nim być może?” (*Diabeł II*, s. 178). „Sznuje i poważam imiona i umiejętność wielkich teologów, którzy to twierdzili – deklaruje Bohomolec – nie tylko z nimi w zapasy chodzić nie poważam się, ale być ich uczniem za szczęście miałbym, przeto też jako uczniowi nauczyć się pragnącemu pozwolą spytać się: od dawnego to czasu szatan stał się dobrym i poczciwym duchem?” (ibidem, s. 173–174). Jezuita śmieje się z przekonania pospółstwa, że diabeł stawia się na rozkaz człowieka, który na rozstajnych drogach narysował cyrkuł⁹³. W jego ujęciu nie da się tego wytłumaczyć racjonalnie. Nie znajduje motywu, który skłaniałby wiejskie kobiety do zawierania, dobrowolnie, takiego porozumienia. „Kto z własnej woli skazywałby się na męki, niewygody, strach przed egzekucją i torturami, wreszcie – wieczne potępienie?” – pyta Bohomolec (ibidem).

MIT SABATU

Rozstrzygnięcie kwestii powietrznych podróży na sabaty również nie budzi w nim żadnych wątpliwości⁹⁴. Uważa, że są to wymysły torturowanych lub chorych psychicznie ludzi. Wytwór chorej lub udręczonej mękami fizycznymi wyobraźni zyskuje samodzielny byt w opowieściach o czarach, które, wpajane

⁹⁰ J.-P. Roux, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, przeł. M. Perek, Kraków 1994, s. 177.

⁹¹ Ibidem, s. 178.

⁹² Trepka wspomina niejakiego Łękartowica, który „dwa razy dał się beł na się krwią napisane zapisy czartowi i o to skazał go ściąć p. Komoroski, podstarości krakowski, circa 1631”. W. N. Trepka, *Liber generationis plebeiorum („Liber chamorum”)*, cz. 1 i 2, wyd. W. Dworzaczek, J. Bartyś, Z. Kuchowicz, pod red. W. Dworzaczka, Wrocław 1963, s. 295.

⁹³ W „Bibliotece Warszawskiej” z kwietnia 1844 r. znajduje się opis procesu, który wytoczono w 1728 r. w Krakowie Kazimierzowi Kamińskiemu, a cyrograf służył za dowód rzeczowy. Za: Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. 1, Warszawa 1958, s. 268.

⁹⁴ B. Chmielowski dopuszcza lot na „zwierzętach lub przedmiotach, albo z powietrza uformowanych, albo prawdziwych, realnych”. B. Chmielowski, op.cit., s. 134–135.

dzieciom od kołyski, śnią się im w dorosłym życiu: „Co zaś pospolici ludzie prości i łacnowierni czynią? Bajki o lataniu na Łysą Górę dzieciom swoim jako prawdziwe powiadają historie. Ci, nie mając jeszcze ani rozeznania, ani doświadczenia, mocno temu wierzą. Gdyż to powiadają rodzice, mamki i niańki ich, którym najwięcej ufają. Te zaś powieści tym głębiej do ich umysłu przechodzą, im są dziwniejsze” (*Diabeł* I, s. 129). Tego, co jeden bardzo się lęka, inny pragnie zakosztować, „o czym najczęściej myśli, to też mu się najżywiej marzy” (ibidem). Według Janusza Tazbira zeznania oskarżonych odbijały świat świadomości sędziów⁹⁵. Poddawali oni zeznania świadków swoistej manipulacji, upodabiając je do stereotypu, który ukształtował się na przełomie wieków XV i XVI⁹⁶. Początkowo Kościół zwalczał wiarę w loty i sabaty, ale już w 1453 roku skazano na dożywotnie więzienie mnicha, który uważał je za wymysł, a pięć lat później inkwizytor Nicolas Jaquier w książce *Flagellum haereticorum fascinariorum* zaświadczał, że są one faktem.

W procesie polowania na czarownice nastąpiła z czasem swego rodzaju symbioza wierzeń ludowych i „uczoney” wiedzy o czarach. Dużą rolę odegrało w nim wynalezienie druku. Upowszechniło i ujednoliciło wizję nocnych zgromadzeń. Wśród elit do umacniania wiary w działanie diabła mogła się przyczynić humanistyczna kultura i modne znów dzieła Horacego, Owidiusza czy Apulejusza, pełne opisów czarostwa⁹⁷. Nowy prąd umysłowy (renesans) jeszcze bardziej nakręcał spiralę szaleństwa. Rozpowszechnienie się nagonki na czarownice zbiegło się z rozwojem renesansowej magii, uprawianej przez wielu czołowych humanistów. Neoplatonicy utrzymywali, że magia może być wspierana przez czynniki naturalne, arystotelicy zakładali, że wszelka magia odbywa się z udziałem duchów⁹⁸. Wywołało to wzrost prześladowań.

W swojej rozprawie Bohomolec daje próbkę stereotypowych wyobrażeń sabatu⁹⁹. Umieszczony w części pierwszej opis (*Diabeł* I, s. 135–139), kompilacja różnych źródeł (*Młot na czarownice*, *Trinum Magicum*, prace Lancre’a, Delria, Bodinusa), zawiera prawie wszystkie charakterystyczne cechy czarownictwa ukształtowane pod koniec średniowiecza: nocny lot, pakt z diabłem, oficjalne zaparcie się chrześcijaństwa, tajemne nocne spotkania, profanacja Eucharystii i krucyfiksu, kanibalizm, składanie ofiar z dzieci¹⁰⁰. Co warte odnotowania,

⁹⁵ J. Tazbir, *Procesy o czary*, „Odrodzenie i Reformacja”, t. 23, 1978, s. 157.

⁹⁶ Por. S. Salmonowicz, op.cit.

⁹⁷ G. Minois, op.cit., s. 94.

⁹⁸ J. B. Russell, op.cit., s. 88.

⁹⁹ Por. 1759. *Kalendarz Dwórczewskiego (większy)*, [w:] *Kalendarz półstuletni 1750–1800*, wyb., wstęp, oprac. B. Baczeko, H. Hinz, Warszawa 1975, s. 55–56.

¹⁰⁰ J. B. Russell, op.cit., s. 66.

w deskrypcji brak orgii seksualnej, zapewne z przyczyn obyczajowych – dzieło miało z założenia charakter dydaktyczny i popularyzatorski.

Mit sabatu przybiera postać w pełni ukształtowaną między XIV i XVIII wiekiem. Realności nocnych zgromadzeń bronił m.in. Del Rio. Z drugiej strony w kręgach kościelnych od dawna słyhać było głosy sceptyczne¹⁰¹. Umieszczony w rozprawie opis sabatu zawiera większość elementów, które składały się na powielany schemat: oddawanie hołdu, wątek rytualnego pocałunku, przyjmowanie (inicjacja) nowych członków, muzyka, tańce, spożywanie pokarmu¹⁰². W poszczególnych wariantach podlegał on tylko nieznacznej modyfikacji¹⁰³. Bohomolec kwituje go jednym słowem – bajki! – proponując, aby ludzi choć raz wysłać na takie reduty, żeby ich zrazić do czarodziejstwa (*Diabeł I*, s. 139).

Czarownice spotykają się na cmentarzach, w odludnych miejscach, na bagnach, w pobliżu jezior. Szatan wychodzi z dzbana pod postacią zająca, wołu lub „na kształt pnia”. Najczęściej wciela się jednak w kozła „rogi mającego na czole i w pośladku, a między nogami lampę, i nadto pod ogonem twarz ludzką”. Około 1230 roku teolog Wilhelm z Owernii napisał, że Lucyfer może ukazywać się pod postacią czarnego kota lub ropuchy i wymagać od swoich sług pocałunku pod ogonem (kot) lub w usta (ropucha)¹⁰⁴. Potem następuje hołd i błogosławieństwo na opak oraz parodia sakramentów¹⁰⁵. Czarownice „tyłem szatanowi kłaniają się albo kulka przed nim wywracają”, całując go pod ogonem, czynią ofiary z niemowląt, szatan „mocz puszcza i tym moczem wszystkich kropi”. Uczestnicy nocnego zgromadzenia „żegnają się ręką lewą mówiąc: w imię Patrika, Patrika Arragońskiego, teraz, teraz Valentia, złe nasze już minęło”. Przyjęcie nowej osoby do grona sług szatana jest momentem, w którym diabeł każe im wyprzeć się Boga i świętych, chrzci je własnym moczem (chrztu udzielają też ropuchy w „czerwone aksamity ubrane”), nadaje nowe imię, częstuje prosem czarnym z „proszkiem wątroby niemowląt niechrzczonych albo krew ssie z nogi lewej, używa tego, aby nie wydawali sekretu nawet na torturach” (ibidem, s. 137). Bohomolec, opisując rytuał przyjmowania nowych czarowników, za De Lancre wspomina o małych dzieciach szkolonych do zawodu, które zaczynają terminowanie od pasienia ropuch. Diabeł oznacza je

¹⁰¹ A. di Nola, op.cit., s. 243 i n. (rozdz. *Diabły i czarownice na sabacie*).

¹⁰² B. P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, przeł. E. Rutkowski, z dodatkiem *Katalogu magii* Mnicha Rudolfa zabytku z XIII w., przeł. E. Karwota, Ossolineum, Wrocław 1991.

¹⁰³ Stereotyp potwierdza opis Chmielowskiego, całkowicie mieszczący się w kanonie. Por. B. Chmielowski, op.cit., s. 135.

¹⁰⁴ Za: M. Rudwin, op.cit., s. 51–52

¹⁰⁵ G. Minois, op.cit., s. 50.

swoim znamieniem dwukrotnie, przed i po „nowicjacie”, kiedy to dopuszczone zostają do uczty i tańców.

Opisy biesiad wydawanych podczas sabatu nie są konsekwentne. Z zeznań podejrzanych wyłaniają się dwa skrajnie różne modele diabelskich uczt. Prawdopodobnie wynika to z przyswojonego wcześniej stereotypu. Bezpośrednim ich wzorcem stał się dworski rytuał gościny i uczty. Pierwszy mówi o odrażającym menu (ropuchy, mięso wisielców, trupów świeżych i niechrzczonych, chleb z prosa czarnego, wszystko bez soli), drugi o wykwintnym jedzeniu i pięknie udekorowanych stołach, które okazują się jednak tylko iluzją. Przekonanie, że na sabacie jadano potrawy niesolone, wynika z postrzegania czarnoksięstwa jako chrześcijaństwa na opak – soli używano w chrześcijańskiej terapii antydemonicznej¹⁰⁶.

Po inicjacji nowicjuszy i biesiadzie przybyli na sabat tańczą, „w pierwszej parze idą ropuchy w aksamity czarne ubrane, za nimi szatani albo diabły i diabllice prowadzą czarowników i czarownice mające na ramieniu, na głowie, na rękę ropuchy także w aksamity przystrojone i kota czarnego, który jako paż niesie ogon za nimi”. Miejsce w korowodzie i strój wskazuje hierarchię uczestników. Tak ujmowany sabat przypomina wielką maskaradę¹⁰⁷. Pod koniec sabatu „diabeł, który jest marszałkiem (Murzyn o imieniu Leonard¹⁰⁸), zmienia się w lisa, i skoro zamruczy, wnet wszyscy zamilknąć powinni”. Zgromadzenie zamyka ostatecznie pienie kura, aby nie zapiał, „trzeba mu głowę namazać oliwą lub zrobić kołnierz z latorośli winnej”¹⁰⁹.

Stosunek Kościoła do sabatów ewoluował, od negacji do akceptacji i ponownej negacji. Do 1000 roku nocne zgromadzenia były tylko reliktem pogaństwa, Jeszcze w XII wieku sabaty uważane są za wymysły prostych ludzi. Średnio-wieczni prawnicy nie mieli wątpliwości, że chodzi o „zwidy i widma”. Pocho-dzący z tego okresu *Dekret* Gracjana, kodeks prawa kanonicznego, podpowiada duszpasterzom, jak się mają zachować, kiedy słyszą o sabatach. Kapłani powinni z całą mocą głosić po kościołach ludowi bożemu, że to jest fałsz i że takie zwidy nie przychodzą do umysłów wiernych od Boga, ale od złego ducha¹¹⁰. Potem następuje zmiana. Jean Delumeau wiąże ją z pojawieniem się mentalności ob-

¹⁰⁶ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, przeł. P. Kłoczowski, Warszawa 1986, s. 220.

¹⁰⁷ Por. J. Michelet, *Czarownica*, przeł. M. Kaliska, przedm. L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 140.

¹⁰⁸ Informację, że Leonard jest wielkim mistrzem sabatów czarownic i generalnym inspektorem do spraw magii i czarodziejstwa, odnajdziemy m.in. u Wierusa.

¹⁰⁹ Por. C. De Plancy, *Słownik wiedzy tajemnej*, wyb., przeł. M. Karpowicz, Warszawa 1993, s. 99.

¹¹⁰ J. Salij OP, *Zagadka polowań na czarownice*, „W drodze” 2004, nr 4 (368).

łożonej twierdzy, pod wpływem lęku przed herezją, obecności Żydów i wzrostu zagrożenia tureckiego¹¹¹. W XIV wieku mają już postać czarnej mszy, nabożeństwa na opak. Dokładne opisy pochodzą dopiero z czasów Henryka IV.

Wedle utrwalonych wyobrażeń o sabatach, zloty czarownic odbywały się w nocy ze środy na czwartek i z piątku na sobotę, dlatego „tej nocy jedno tylko oko zmrużone mieć należy, o godzinie, kiedy diabeł ukaże się na niebie w postaci barana”. Kto nie stawi się na wyznaczonym miejscu, musi zapłacić karę pieniężną. W ten sposób diabeł dyscyplinuje swoje służebnice. Według Lancre, znamię czarownic pełni funkcję porównywalną z funkcją „budzika”. Piętno, które nadaje szatan czarownicy, służy do tego, aby nie zasnęła godziny sabatu, dlatego tak uporczywie szukano ich na ich ciele podejrzanych o czarostwo. Inna teoria zakłada, że znamiona pełniły u starszych kobiet, których piersi nie wytwarzały już mleka, funkcję dodatkowego sutka. Wiedźmy karmiły nim swoje osobiste demony¹¹². Środki lokomocji były zróżnicowane w zależności od regionu: we Francji podróżowano na miotłach (Bohomolec powołuje się na Bodinusa), we Włoszech na koźle, z czasem na innych wehikułach – uformowanych z powietrza lub prawdziwych widłach czy kijach namaszczonych tłuszczem niechrzczonych dzieci¹¹³. Najwcześniej pojawił się koziół, jedno ze zwierząt uznanych za wcielenie szatana. W zeznaniach czarownic pojawia się również informacja, że na miejsce sabatu prznosił je diabeł w ludzkiej postaci. Zwierzęca postać diabła to pozostałość form zwierzęcych antycznych bóstw oraz dosłownej interpretacji metaforycznego wyrażenia biblijnego¹¹⁴. Czasami o wyborze zwierzęcia decydował odrażający wygląd (nietoperz), kolor czy skłonności. Tak było w przypadku kozła – uznanego za symbol rozwiązłości. Z czasem zastąpiły go przedmioty codziennego użytku, a maść dawała moc latania. U Bohomolca olejkiem smarują się czarownice (prawdopodobnie mamy tu do czynienia z reminiscencją z Apulejusza), z czego się wyśmiewa, ironizując: „Kto w drogę wyjeżdża wóz, a nie siebie smaruje. Na szatanie jeżdżą czarownice, więc szatana tym olejkiem, aby nie skrzyptał namaszczać by powinno” (*Diabeł I*, s. 130). Wrażenie lotu u domniemyanych czarownic uznaje Bohomolec za wynik halucynacji wywołanych przez składniki maści „na latanie” (ibidem, s. 129–130), ulegałyby więc obłądowi toksyczne-

¹¹¹ J. Delumeau, op.cit.

¹¹² P. Chambers, *Zjawiska paranormalne i seks*, przeł. J. Pierzchała, Warszawa 2001, s. 108.

¹¹³ Latające kije robią karierę w wieku XVI.

¹¹⁴ Święty Bernard widział w koźle „zmysły ciała lubieżnego, z powodu których grzech wdarł się do duszy”. Naga kobieta dosiadająca kozła jest symbolem Luxurii (Rozpusty), zgodnie z tym, co napisał Filon (I wiek): „kozy są lubieżne w relacjach seksualnych, w których wykazują szalony zapał. R. Giorgi, op.cit., s. 98. Zob. też J. C. Cooper, *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, przeł. A. Kozłowska-Ryś i L. Ryś, Poznań 1998, s. 124.

mu¹¹⁵. Maści zawierają składniki, które powodują sen (pokrzyk, bielun, kąkol, „świnia, wesz, ziele”, szalej, maź cisowa, smalec lilii, sok makowy¹¹⁶), podczas którego czart podsuwa im obrazy. Smarują nimi dłonie, stopy i skroń przed podjęciem czynności magicznych (ibidem, s. 359–360). Wedle niektórych relacji amazonki diabła namaszczały tylko części intymne. Swoje domostwa opuszczały przez komin, gdyż, jak za Lancre tłumaczy jezuita, „osmolony, tak jak diabeł, jest czarny” (ibidem, s. 132–133).

Teżę, że loty i sabaty to złudzenie, potwierdzić ma przykład z *Młota na czarownicę*. „Badana” w czasie procesu czarownica została poddana swoistej próbie. Zamknięta na całą noc nie opuszczała izby, ale i tak twierdziła, że latała. Co ciekawe, stwierdzenie, że demon działa tylko na wyobraźnię czarownicy nie umniejszało w oczach autorów *Młota* winy kobiety i nie chroniło jej przed karą. Grzech czarownic jest oczywisty – wiara w Boga została zastąpiona wiarą w diabła. Podobną próbę zastosował wobec domniemanej czarownicy dziedzic we *Wieczorach badeńskich* Ossolińskiego¹¹⁷.

Bohomolec przekonuje, że do latania przyznają się najczęściej kobiety, z natury skłonne do melancholii i hipochondrii (uważanej wówczas za macicową chorobę), z reguły ubogie¹¹⁸. Trudno stwierdzić, czy Bohomolec podzieliłby pogląd Micheleta, że pakt z diabłem był dla ubogich kobiet swoistą nobilitacją¹¹⁹. Predylekcję do fantazjowania powszechnie wiązano bowiem z „wilgotną” naturą kobiet (wedle koncepcji Arystotelesa). W rękach obrońców oskarżanych kobiet stało się to argumentem na rzecz ich niewinności. Niepoczytalność, chwilowa (narkotyk) lub trwała (choroba psychiczna), uwalniały je od odpowiedzialności za grzech bałwochwalstwa. Argument taki wysuwali m.in. Wierus czy Fryderyk Spee – niemiecki jezuita, przeciwnik procesów i spowiednik skazanych czarownic.

MAGOWIE I CZAROWNICE – WSPÓLNICY I SŁUŻEBNICZKI DIABŁA?

Interpretacji europejskiego czarownictwa jest wiele¹²⁰. Jedna z nich mówi, że wymyślił je Kościół. Folklorystyczna upatruje źródeł zjawiska w starożytnej religii płodności opartej na kulcie rogatego boga Dianusa, która przetrwała do

¹¹⁵ A. M. di Nola, op.cit., s. 269. Wrażenie lotu i udziału w nocnym spotkaniu daje się wyłumaczyć ekskursją (podmiot czuje się przeniesiony w jakąś przestrzennie odległą okolicę), eksterioryzacją nieświadomą lub bilokacją (gdy wydzieli się sobowtór). R. Bugaj, *Eksterioryzacja – istnienie poza ciałem*, wyd. 2 rozszerzone, Warszawa 1993, s. 26–27, 90.

¹¹⁶ K. Jabłońska, *Czarodziejski zielnik*, Warszawa 1965, s. 48–53.

¹¹⁷ J. M. Ossoliński, op.cit., s. 42–43.

¹¹⁸ Szlachcianek nie torturowano, oskarżano zwykle mieszkanki miast i chłopki.

¹¹⁹ Michelet stawia taką tezę w książce *Czarownica*.

¹²⁰ Na podst. J. B. Russell, op.cit., s. 47.

średniowiecza (prace Margaret Murray), jeszcze inna o procesy o czary obwinia społeczeństwo i jego przesady, a nie Kościół, przyjmując, że czarownictwo nigdy nie istniało, ale czary tak. Historycy idei widzą czarownictwo jako zbiór różnych koncepcji, które nawarstwiały się stopniowo od stuleci. Bohomolec reprezentuje stanowisko postępowe i umiarkowane. Twierdzi, że czarownictwo postrzegane jako zorganizowany system opozycyjny wobec religii nigdy nie istniało. Nie mogąc zaprzeczyć praktykowaniu czarów, odmawia czarownikom i czarownicom zdolności nadprzyrodzonych, sprowadzając do rangi „złych ludzi, którzy chcą i szkodzą bliźnim” (*Diabeł* II, s. 264), kierowani destrukcyjnymi i agresywnymi namiętnościami. Szkodzenie ludziom należy rozumieć dosłownie. O byciu czarownicą w ujęciu jezuita decyduje pragnienie czynienia zła, nie pakt z diabłem. Bohomolec nie postrzega czarowników jako organizacji przestępczej ani sekty szatana, a w działalności wiedźm nie widzi zagrożenia ładu państwowego, ale etycznego.

Jean Bodin opierał swoje poglądy na temat czarownictwa na jednorodności zeznań czarownic¹²¹. Według Bohomolca zgodność zeznań oskarżonych o uprawianie czarów nie może stanowić argumentu na rzecz ich prawdziwości. Wynika bowiem z powszechności wiary w *maleficia* i ich głębokiego zakorzenienia w ludzkiej podświadomości. Jak przekonująco dowodzi Salmonowicz, istnieją dwie płaszczyzny w mentalności epoki, których zetknięcie stanowi podstawę czy też warunek zjawiska procesów o czary: pierwsza z nich to zbiór wierzeń ludowych, kształtowanych od zarania cywilizacji indoeuropejskiej, a dotyczących zjawiska czarów w życiu człowieka i istnienia czarowników, czyli osób, które swoimi tajemnymi praktykami (wykorzystaniem sił nadprzyrodzonych) działają na szkodę bliźnich. Płaszczyzna druga zaś, to wyobrażenia elit, ukształtowane w cywilizacji chrześcijańskiej o „uczonym”, a w istocie teologicznym wizerunku czarownika¹²².

Model czarownicy – sługi szatana w jego walce z ludźmi, został, jak wiadomo, skodyfikowany etapami. Prototyp czarownicy w kulturze antycznej i średniowiecznej był płci żeńskiej. Feministyczna koncepcja czarownictwa upatrywała przyczyn tego stanu rzeczy w mizoginizmie¹²³. Według autorów *Młota na czarownice* kobiety są słabsze moralnie od mężczyzn, łatwiej więc ulegają podszeptom szatana. Taktyka złego ducha lepiej sprawdza się w przypadku kobiet, podatnych na działania ujmowane jako kuszenie.

¹²¹ B. P. Levack, op.cit., s. 62.

¹²² S. Salmonowicz, op.cit., s. 317–318

¹²³ O mizoginizmie i antyfeminizmie w Kościele zob. F. Beer, *Kobiety i doświadczenia mistyczne w Średniowieczu*, przeł. A. Branny, Kraków 1996, s. 8–13. Por. D. D. Gilmore, *Mizoginia, czyli męska choroba*, przeł. J. Margański, Kraków 2003, s. 16–17.

Wspomniany Bodin powoływał się na „zwierzęcą zachłanność” i lubieżność kobiet, które każą im szukać kontaktu z demonami i zawierać z nimi pakt¹²⁴. U Bohomolca brak mizoginizmu. Przyznaje on co prawda, że niewiasty są szczególnie podatne na wpływy szatana, ale nie wiąże tego z ich seksualnością lecz konstrukcją psychiczną. W odróżnieniu od demonologów zachodnich o dewiacjach seksualnych domniemanych czarownic wspomina sporadycznie i bez delectacji¹²⁵. Jezuita kwestionuje zdolność demonów do aktu seksualnego z kobietami i mężczyznami (wyróżniano dwa rodzaje seksualnych demonów: szatan w postaci kobiety to sukub, demon uwodzący kobiety w czasie snu to inkub¹²⁶), stanowczo odrzucając wiarę w możliwość płodzenia przez nie potomstwa. Diabeł mógłby co prawda jakimś sposobem stworzyć w macicy molestowanej kobiety ciało ludzkie – twierdzi – ale nieśmiertelnej duszy już nie, przekracza to bowiem jego kompetencje (*Diabeł I*, s. 160).

Ideę stosunku seksualnego czarownicy z szatanem, mającej swój początek w pismach św. Augustyna, utrwaliła scholastyka. Przed końcem XIII wieku atak sukuba lub inkuba był postrzegany jako coś znajdującego się poza kontrolą ofiary. Potem przyjęto, że jest ona jego dobrowolnym partnerem. Przyzwolenie uzyskuje najczęściej podstępnie, przybierając postać osoby pożądanej przez molestowaną ofiarę. Wina spółkującego z demonem staje się bezsporna i polega na przyjęciu jego propozycji. W piśmiennictwie teologicznym dopuszczano ciążę w wyniku zapłodnienia przez ducha, jakkolwiek nie rozstrzygając tej kwestii ostatecznie¹²⁷. Święty Tomasz, wnikliwie analizując zdolność demona do prokreacji, mówi o nasieniu wykradzionym współżycym z kobietami lub masturbującym się mężczyznom. Podobnego zdania była większość demonologów, wśród nich Martin Del Rio. Literatura demonologiczna pełna jest przykładów tego typu związków, nierzadko obdarzonych licznym potomstwem¹²⁸. Powstał katalog cech odróżniających potomstwo diabła od innych dzieci. Miały być płaczliwe, z nadmiernym apetytem, a pomimo to chude, dożywały zaledwie siedmiu lat (*Diabeł I*, s. 158). Według Bohomolca, dopuszczenie do zapłodnienia przez ducha stanowiłoby alibi dla ciężarnych a niezamężnych kobiet. Co ważniejsze, strywalizowałoby ideę niepokalanego poczęcia, przez co uwłaczałoby czci Najświętszej Marii Panny (ibidem, s. 156).

¹²⁴ B. P. Levack, op.cit., s. 71–72.

¹²⁵ Zdecydowały o tym zapewne względy obyczajowe. To znamienne dla polskiego piśmiennictwa demonologicznego.

¹²⁶ Łaciński czasownik *inkubare* można przetłumaczyć „leżeć na”, *succubare* oznacza „leżeć pod”. P. Chambers, op.cit., s. 31, 33.

¹²⁷ Por. G. Minois, op.cit., s. 49–50.

¹²⁸ Por. A. M. di Nola, op.cit., s. 238.

Ze związku kobiety i demona narodzić miał się słynny czarnoksiężnik Merlin¹²⁹. Bohomolec dostrzega wyraźną analogię między opowieściami o Merlinie a mitami grecko-rzymskiego antyku. Diabli współżyjący z kobietami są równie prawdziwi, jak bogowie starożytnych, którzy zakochawszy się, schodzili z Olimpu, żenili się z ziemiankami i płodzili z nimi dzieci – stwierdza z lekceważeniem jezuita. Sprawa była jednak bardziej skomplikowana. Wiele starożytnych religii miało bogów i boginie uwikłanych w cielesne relacje z istotami ludzkimi. Możliwość fizycznych kontaktów między kobietami i demonami potwierdza apokryficzna Księga Henocha (por. ibidem, 217–218)¹³⁰. W chrześcijaństwie przybiera to postać wiary w *incubi* i *succubi*. Pierwszy raz istoty te pojawiają się w *Państwie Bożym* św. Augustyna (Ks. 15, rozdz. 23). Nie możemy tu jednak mówić o ekwiwalencji – sukuby i inkuby można równie dobrze wiązać z demonami duszącymi. W *Młocie na czarownice* są już upadłymi aniołami, współżyjącymi z kobietami w ramach kary¹³¹. Nie były one istotami realnymi z krwi i kości, ale z powietrza i oparów ziemi. Bezcielesność demona rodziło pytania o techniczną stronę połączenia (czy duch ma zdolność wniknięcia w ciało kobiety?). Zastanawiali się nad tym myśliciele renesansu. Dowód potwierdzający znaleźli u starożytnych. W mitologii greckiej odnajdziemy przykłady posiadania kobiety przez wiatr (Boreasz i Orejtyja, Zefir i Chloris). Również Pytia dochodziła do ekstazy w wyniku swego rodzaju stosunku seksualnego z bóstwem. Wynika to z teorii pneumu jako nośnika duszy¹³².

Czarownica w ujęciu Bohomolca to przede wszystkim kozioł ofiarny lokalnej społeczności, stara uboga kobieta, zwykle skonfliktowana z otoczeniem. Z dzieła pisarza wyziera głębokie współczucie dla ofiar polowań i apel o humanitarne traktowanie domniemych służebnic szatana. Wykazuje on niedorzeczność prób, którym poddawane są nieszczęsne oskarżone i bezlitośnie kpi sobie z łatwowierności sędziów, rekrutujących się – co potwierdzają materiały źródłowe – z nieoświeconego ludu (*Diabeł* II, s. 297)¹³³, bezrefleksyjnie wydających wyroki na podstawie dowodów, które łatwo zakwestionować (znamiona, brak łąz,

¹²⁹ Kwestionuje to autor *Postępku*, s. 100–101, 111.

¹³⁰ Postać żonatego lub chcącego się ożenić diabła pojawia się dość często w opowieściach ludowych.

¹³¹ P. Chambers, op.cit., s. 40–41.

¹³² P. Lombardi, *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2004, s. 143–153.

¹³³ Na niekompetencję sędziów zwracał uwagę Krzysztof Opaliński w jednej ze swoich satyr: „Nie wspomnę, jacy w takim sądzie zasiadają / Chłopstwo głupie, ławnicy albo i ci, którzy / Przynęjkę jaką mają na niewinnych chłopków” (*Na ciężary i opresję chłopską w Polsce*, w. 77–79). Cyt. za: *I w odmianach czasu smak jest. Antologia polskiej poezji epoki baroku*, oprac. J. Sokołowska, Warszawa 1991, s. 339.

posiadanie pewnych zwierząt i rekwizytów – ibidem, s. 299). Wedle jezuity, ich wartość dowodowa jest znikoma.

Bohomolec obnaża mechanizm działania sądów. Orzekające w nich osoby wykorzystują w procesie odczytywania konkretnych sytuacji utrwalony w świadomości zbiorowej schemat ujmowania sytuacji społecznej¹³⁴:

choroba jaka nieuleczalna, opiera się lekarstwow, obiad weselny lub pogrzebowy albo raczej obzarstwo skazi żołądek, burza, robactwo zniszczą pole lub ogrody, źle wyrobiona rola nic nie urodzi, wywinie się z nieochędotwa albo od gorzałki kołtun, nałóg ciągnie kogo do karczmy, wynajdzie rzecz jaką nową, przyjdzie niespodzianie do fortuny, zaraz na złego człeka zwałają [...], roztrząsają jej mowy, gesta, chodzenie, wejrzenie, odzienie, we wszystkim upatrują diabelstwo [...], dlaczego? Bo sąsiedzi o niej [osobie] takie mniemanie mają, bo kilka razy dla słabości lub niedostatku obuwia w kościele nie była (*Diabeł* II, s. 292–293). Mówią też pospolicie: ten człowiek ma pewne znamię na czele, na torturach nie płakał, albo trzy tylko łezki wylał z oka prawego, diabła wyrzekając się nazwał *barabaszem*, nie mógł szkodzić sędziom i katowi, więc jest czarownikiem. Być że może, aby sędziowie, ludzie do uszczęśliwiania narodu spomiędzy gminu wybrani, wyroki swoje, a wyroki na śmierć i okrutne męki skazujące fundowali na tak słabych, na tak obojętnych dowodach? Co mówię, dowodach, na tak wielkich bałamuctwach (ibidem, s. 297–298).

Oświeceniowi racjonalści wykazywali bezsensowność ordaliów, nie przyjmując do wiadomości argumentacji zwolenników prób, wedle których czarownictwo, problematyczne jako zbrodnia o charakterze nadnaturalnym, wymagało w czasie procesów takich samych środków i dowodów¹³⁵. Krytyka procedur stosowanych wobec domniemyanych czarowników pojawia się dużo wcześniej zarówno w dyskusji teoretycznej, jak i literaturze¹³⁶. Najwięcej miejsca poświęcano w niej rozpowszechnionemu na ziemiach polskich pławieniu¹³⁷. Problemu tego dotyczy m.in. opublikowany 17 sierpnia 1776 roku w numerze 66 „Moni-

¹³⁴ Pojęcie utrwalonego w świadomości zbiorowej schematu ujmowania sytuacji społecznej wprowadzam za Winicjuszem Narojkiem. Zob. idem, *Spółczesność otwartej rekrutacji. Próba antropologii klimatu stosunków międzyludzkich we współczesnej Polsce*, Warszawa 1980, s. 77.

¹³⁵ B. Marcińczak, *Krytyka pławienia czarownic w „Objaśnieniu błędami zabobonów zarażonych”* J. A. Załuskiego, „Literatura Ludowa” 2006, nr 3 (50), s. 40.

¹³⁶ Zwłaszcza twórczości satyrycznej. Pisali na ten temat Krzysztof Opaliński, Elżbieta Drużbacka i autorzy sowizdrzałscy.

¹³⁷ „Ordalium – wyjaśniał redaktor *Zbioru potrzebniejszych wiadomości* – termin w dawnym prawie wzięty z saskiego słowa ordela, znaczący próbę oczyszczenia jakie się przedtym w proście czasów wieku dawniejszego czyniły przez pojedynek, ujęcie wypalonego żelaza, topienie i inne nieroztropne sposoby, którymi dociec prawdy i niewinność oskarżonego dociec usiłowano”, *Zbiór* II, s. 280

torą” artykuł agitujący za projektem zniesienia tortur w śledztwie i kary śmierci za czary [Wawrzyniec Mitzler de Kolof, *O umniejszeniu nędzy ludzkiej*, zdanie trzecie: Czy się nie gwałci prawo obywatelskie, kiedy dla samego podejrzenia o zbrodnię wzięty człek do więzienia idzie na tortury?]¹³⁸.

Wypowiedź Bohomolca koresponduje z postulatami autora *Czarownicy powołanej* i Serafina Gamalskiego, który w broszurze *Przestrogi duchowne sędziom...* (1742) piętnuje nadużycia w sądach i domaga się obrońcy dla oskarżonej. Próbowi pławieniu przeciwstawiał się w swej *Praktyce kryminalnej* Jakub Czechowicz (Chełmno 1769). W obronie oskarżanych kobiet występowali duchowni. Florian Kazimierz Czartoryski, biskup kujawski, wydał list pasterski skierowany przeciwko fanatycznym sędziom, a synod wileński już w 1643 roku zalecał duchownym wpływanie na szlachtę, aby nie torturować i skazywać podejrzanych o czary pod lada pozorem. Synod krakowski w 1711 roku nawoływał, aby sprawy o czary, jako szczególnie trudne, kierować do sądów duchownych do przedyskutowania, natomiast biskup płocki dekretem z roku 1733 groził klątwą niemającym wystarczających kompetencji sędziom. Z pławieniem walczone na drodze administracyjnej. W 1727 roku wyszło rozporządzenie biskupa Krzysztofa Antoniego Szembeka w tej sprawie.

O pławieniu krytycznie wypowiedział się w dziele *Objaśnienie błędami zabobonów zarażonych oraz opisanie niegodziwości, która pochodzi z sądzenia przez próbę pławienia w wodzie mniemanych czarownic jako takowa próba jest omylna różnymi dowodami* Józef Andrzej Załuski (Berdyczów 1766). W swojej pracy nie podważa ona wiary w istnienie czarownic, krytykuje natomiast metody stosowane w czasie procesów¹³⁹. Bohomolec idzie dalej niż Załuski, jego atak skierowany jest przeciw czarownictwu, sprowadzonemu przez jezuitę do wymiaru guseł i zabobonu. W tej kwestii należy do prekursorów, przed publikacją *Diabła* nie doszło bowiem na gruncie polskim do debaty poświęconej temu zagadnieniu.

Źródło przekonania o skuteczności pławienia nie do końca jest jasne. Prawdopodobnie jest to pozostałość tzw. sądów bożych, które ustały w XIII wieku. Przywrócenie ich do łask może sugerować wyjątkową wagę zbrodni w kontekście „teologicznej” sprawiedliwości¹⁴⁰. Skuteczność wody tłumaczono tym, że jako żywioł oczyszczający, instrument naszego zbawienia (chrzest), odmawiać miała

¹³⁸ *Monitor 1765–1785. Wybór*, oprac., wstęp E. Aleksandrowska, Wrocław 1976, s. 444–449. O oświeceniowym przełomie w kwestii tortur zob. J. Tazbir, *Okruciństwo w nowożytnej Europie*, Warszawa 1993, s. 181–191.

¹³⁹ Dopuszcza ingerencję diabła w pławienie, co stanowiło argument przeciw tej próbie jako niegodnej.

¹⁴⁰ B. Marcińczak, op.cit., s. 40–43.

przyjęcia człowieka skalanego zbrodnią (czarownicy)¹⁴¹. Próba wody była prymitywną metodą sprawdzania wagi ciała. Diabeł, z natury bardzo lekki, miał udzielać tej lekkości swoim współpracownikom. Stąd popularność ważenia posądzanych o czarostwo. Bohomolec wspomina o słynnej wadze w Oudewater [w tekście Oubewater – D. K.] (*Diabeł* II, s. 294), holenderskim mieście, gdzie wydawano certyfikaty o prawidłowym ciężarze ciała ważonych osób¹⁴². Zabezpieczano się w ten sposób na wypadek procesu.

De Lancre pisał o wirusie czarostwa i konieczności bezlitosnego karania зараzonych¹⁴³. W XVIII wieku sporo uwagi poświęcono sposobowi wymierzania kar, z reguły potępiano okrucieństwo – nieakceptowane w cywilizowanym społeczeństwie. Stopniowo poglądy te przenikały do kodeksów prawnych¹⁴⁴. Jan Bohomolec zbliża się do stanowiska Johanna Wiera, najsłynniejszego krytyka procesów czarownic, oraz Fryderyka Spee, autora *Księgi sumienia o procesach przeciw czarownicom* (*Cautio criminalis*) z 1631 roku¹⁴⁵. Z zawodu lekarz, Wier był często wzywany do opętanych i cierpiących na schorzenia „magiczne” kobiet. Wieloletnie doświadczenie i obserwacja podobnych przypadków pozwoliły mu na postawienie tezy o oddziaływaniu władzy diabelskiej na wyobraźnię i urojenia ludzi. Jego nowatorstwo polegało na tym, że uznał czarownice za kobiety ulegające złudzeniom¹⁴⁶. W związku z tym proponował oddawać czarowników pod opiekę lekarzy, nie zaś karać. To przykład rodzącego się wówczas sceptycyzmu oraz humanitaryzmu¹⁴⁷.

„Długie doświadczenie sędziów wieku teraźniejszego nauczyło, że tortury nie służą do odkrycia prawdy, lecz do zgubienia niewinnego, ale słabego i uwolnienia złoczyńców trwałych, lecz silnych” (*Diabeł* II, s. 293). Wyroki zapadają na podstawie pełnych sprzeczności zeznań. Nawet jeśli świadkowie kierują się szlachetnymi intencjami, często bezrefleksyjnie powtarzają zasłyszane historie. Podważenie ich wiarygodności stanowi poważny argument w dyskusji. Utrwalony stereotyp postaci i sytuacji (czarownica to stara samotna kobieta, nieurodzaj to skutek działania czarownicy itd.) podobnie jak sędziom, każe im identyfikować wybrane elementy wyglądu i zachowania oskarżanej kobiety z przyswojonym w podświadomości wzorcem.

¹⁴¹ W. Kopalinski, *Słownik symboli*, Warszawa 1991, s. 475–476.

¹⁴² K. Baschwitz, op.cit., s. 328–338

¹⁴³ Pierre de Rosteguy (1553–1631), sędzia Parlamentu w Bordeaux, posłał na stos 600 osób.

¹⁴⁴ J. Tazbir, op.cit., s. 181–191.

¹⁴⁵ B. P. Levack, op.cit., s. 71–72.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 27.

¹⁴⁷ Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowoczesnej nauki*, przeł. K. Kocińska, A. Zapałowski, Warszawa 1992, s. 87.

ANTYSUPERSTYCYJNY CHARAKTER ROZPRAWY

Tematyka dzieła Bohomolca decyduje o jego antysuperstycyjnym charakterze. Autora *Diabła* interesują takie kwestie, jak: teologia i historia zabobonów, fenomen ich popularności i problem skuteczności. Wyjaśnia on diabelską genezę opisywanych przesądów, ich grzeszność oraz relację do zachowań religijnych. Eksponuje pogański rodowód rozpatrywanych zabobonów, ich bezzasadność, fałszywość, nonsensowność i niedorzeczność, nieustannie podkreślając, że jeśli odnoszą skutek, to tylko za przyzwoleniem Boga¹⁴⁸. Oprócz aspektu nierozumności zabobonu Bohomolec akcentuje jego zagrożenie dla wiary. Szczególnie piętnuje używanie w sposób magiczny atrybutów kultu. Nie jest w tym odosobniony. W numerze 45 „Monitora” z 4 czerwca 1774 roku opublikowano artykuł, w którym autor (prawdopodobnie Antoni Tadeusz Michniewski) wystąpił przeciw bezrozumnemu łączeniu imienia diabła czy czarownicy z imieniem Boskim¹⁴⁹.

Refleksja nad fenomenem popularności przesądów przynosi wyjaśnienie socjologiczne. Jezuita wiąże ją z mentalnością społeczeństwa – brakiem wykształcenia, brakiem świadomości związku zabobonu chrześcijańskiego z kultem diabła, utylitarno-mechanistycznym i roszczeniowym stosunkiem do Boga i religii. Stanowczo przeciwstawia się godzeniu zabobonów z tezami religii („Rzecz jest pożądana szatanowi, ciemności z światłem, fałsz z prawdą, świętości z zabobonami pomieszać”, *Diabeł* II, s. 313).

Charakter antysuperstycyjny ma przede wszystkim końcowy fragment drugiej części rozprawy *O gusłach, czarach i zabobonach*. „Zabobon” w XVIII wieku jest pojęciem wieloznacznym. Dominujący pogląd łączył z nim ludową (nieoficjalną, popularną, gminną) religijność i scholastyczną teologię, a wyłączał nauki tajemne¹⁵⁰. Jako dziedzinę zabobonu Bohomolec postrzega gusła, czyli przedchrześcijańskie formy kultu religijnego, wiarę w prognostyki, w szczęśliwe dni, miesiące i skuteczność amuletów, medycynę ludową oraz czarownictwo, czyli magię demoniczną. Odrzuca także wszelkie formy wróżbiarstwa¹⁵¹.

Egzemplifikacja zabobonów obejmuje przykłady kanoniczne. Mimo obfitego materiału źródłowego, szczegółów dotyczących ziem słowiańskich jest stosunkowo mało. Nie przesądza to jednak o słabości tej części pracy. Po pierwsze, znacz-

¹⁴⁸ M. Olszewski, op.cit., s. 50.

¹⁴⁹ *Monitor 1765–1785*, s. 404.

¹⁵⁰ Dla wąskiej grupy racjonalistów każda metafizyka była zabobonem, dla deistów zabobonem było mgliste domniemanie o jakiejś pierwotnej, transcendentalnej sile sprawczej, której istnienia nie da się udowodnić. M. Otorowski, *Cagliostro w Warszawie. Alchemia lansu*, Warszawa 2007, s. 74.

¹⁵¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, s. 486–487.

na część omawianych przez Bohomolca przesądów ma proveniencję zachodnią, po drugie, magia posługuje się kodem uniwersalnym. Opisowi towarzyszy tendencja do systematyzowania i pomijania szczegółu. W sumie otrzymujemy listę najpopularniejszych profesjonalnych praktyk magicznych, występujących na obszarze Europy od starożytności po wiek XVIII.

Jezuita wyróżnia: gusła przyrodzone (magia naturalna), misterne (magia sztuczna oparta na mechanice), jadowite (oparte na ziołach) i obrządkowe, czyli zabobonne, obejmujące teurgię i geocję. Gusła przyrodzone dzieli na dwie podgrupy: pierwsza to takie zjawiska, kiedy „przyczynami przyrodzonymi wyjaśniamy skutki nadprzyrodzone”, druga to sytuacje, gdy „przyczynami nadprzyrodzonymi wyjaśniamy skutki przyrodzone”.

Magia naturalna opiera się na prawie powszechnej sympatii, tj. podstawowych, przeciwstawnych sobie, lecz stale się uzupełniających siłach przyrody. To także sekret, na którym opiera się funkcjonowanie wszechświata. „Gusła [...] przyrodzone – wyjaśnia jezuita – według Kirchera¹⁵² to nic innego, jak tylko znajomość sympatii i antypatii rzeczy przyrodzonych. Co zaś jest sympatia i antypatia? Żaden jeszcze nie wytłumaczył ani pojął filozof. Jest to znajomość własności i mocy przyczyn przyrodzonych nie wszystkim wiadomych” (*Diabeł II*, s. 185).

Poznanie tajemnic natury i manipulowanie nimi jest przywilejem dostępnym tylko nielicznym, czyniącym z nich magów. Bohomolec daje panoramę zjawisk fizycznych podlegających tym zasadom.

Kapłani meksykańscy – wyjaśnia – robili maść, która dawała im nadludzką moc. Lud mniemał, że ta maść kapłanów ich nad ludzi wynosiła i czyniła zdolnymi do obcowania z bogami¹⁵³. [...] Podobno, że maść owa swądem swoim zaraźliwym odganiała zwierzęta, albo kapłani kryli śmierć współbraciej swojej od nich pożartych (ibidem, s. 187). Podobnymi gusłami wstawili się Zamotxis, Hermes Trismegitus, Zoroastres, Indianie, Chaldejczycy, Persowie etc. (ibidem). Między przyrodzonymi gusłami – kontynuuje wywód Bohomolec – liczyć też należy magnes ciągnący i ku północy żelazo obracający, maszyny elektrycznej skutki, wyprowadzenie zimą kwiatów, sałaty, rozmnożenie prędkie robaków ect. (ibidem, s. 188–189).

¹⁵² Nawiązuje do jego pracy *De arte magnetica*.

¹⁵³ Być może chodzi o znany z cudownych właściwości *peyotl*, czyli „święty kaktus”, roślinę o charakterze sakralnym, rozpowszechnioną w Meksyku i południowej części Ameryki Północnej. Roślina ta wywołuje „ośniewająco barwne halucynacje wzrokowe”, rozdwojenie jaźni, pewne asocjacje zmysłów, podnieca zarazem i uspakaja (uśmierza ból fizyczny). Podstawowym składnikiem jest meskalina, wywierająca na ośrodkowy system nerwowy niezwykle silne działanie fizjologiczne, pozostawia jednak nienaruszoną świadomość. Znany w Europie od XVI w. Zob. R. Bugaj, *Eksterioryzacja*, s. 98–99.

W ujęciu jezuita gusa przyrodzone to nauki tajemne o rodowodzie starożytnym, umożliwiające posługiwanie się siłami sekretnej Natury. Tak rozumiana magia jest aksjologicznie neutralna, jeśli nie kojarzymy jej z czynnikami nadprzyrodzonymi: „Takowe gusa nie są złe w sobie, stają się tylko złymi przez złe onychże używanie, źle zaś używają się, gdy [...] przyczynom przyrodzonym przypisuje się skutki przechodzące ich moc i siłę” (ibidem, s. 188–189). Dochodzi do tego, kiedy pewnym działaniom towarzyszą okoliczności, o których wiemy, że nie mają żadnych naturalnych właściwości dla wywoływania oczekiwanych rezultatów. Przykładem takiego postępowania jest wiara w amulety, w coś lub kogoś przynoszącego szczęście, np. noszenie czepków noworodków przez pracowników czy wiara w moc mandragory.

Do tej samej grupy zabobonów zalicza Bohomolec wróżenie „wieszczków i praktykarzów” (ibidem, s. 192). Zaznacza, że prognozy meteorologiczne nie są dziedziną magii, możemy bowiem zgadywać deszcz, wiatr, pogodę z odmiany powietrza, z upałów, z zimna, obłoków i nieba koloru, z latania ptaków i postaci bydła, lecz „chcieć przepowiadać przyszłe powodzenia lub niepowodzenia, które najpierw zawisły od Opatrzności Boskiej, potem od woli ludzkiej i różnych przyczyn jest błąd jeden z najgrubszych” (ibidem, 192–193). Uzasadnienie takiej oceny znajduje w Biblii, potępiającej wróżby (Kpł 19, 31; 19, 26; Pwt 18, 10–12; Wj 22, 17; Kpł 20, 6 i 20, 27). Przywołuje również autorytety starożytne, np. Cyceron.

Podkopywanie wiary w prawdziwość przepowiedni jezuita rozpoczyna od auspicjów. Badanie wnętrzości zwierząt pierwotnie służyło poznaniu własności wody, powietrza, ziemi, mięsa, ziół kraju, w którym mieszkali czyniący ofiarę. Potem „polityka rządzących obróciła to w porządek święty i sztukę”. Politykę i wróżby łączy sieć wzajemnych powiązań. Auspicja sprawowane były przez augurów. Bez nich nie podejmowano żadnej poważniejszej decyzji, „żadnej Rzymianie sprawy ani w pokoju, ani na wojnie nie zaczynali bez pozwolenia wieszczków” (ibidem, s. 195). Dalej otrzymujemy przegląd najpopularniejszych praktyk wróżebnych (wieszczby z wnętrzości zwierząt, z lotu ptaka, z błyskawic i piorunów, z szelestu palących się liści bobkowych, z rżenia koni, wycia wilków i psów). Krótkiemu przeglądowi wywodzących się ze starożytności wróżb patronuje uwaga autora: „Nic zaś nierozumniejszego nad reguły wieszczków” (ibidem, s. 196).

Pod koniec tej części rozważań Bohomolec zajmuje się kwestią prawdziwości przepowiedni. Argument ten podnosili często przeciwnicy krytyki wróżb. „Nie można zaprzeczyć – przyznaje jezuita – że znajdują się przykłady wieszczby przypadkiem uiszczonej”, po czym tłumaczy je zbiegami okoliczności lub sztuczkami kapłanów (ibidem, s. 199).

Następna seria opisów dotyczy wróżenia przez losy¹⁵⁴. Do tego rodzaju wróżenia zalicza Bohomolec tzw. losy Homerowe (Wergiliuszowe) i świętych, czyli rokowania z tych wierszy dzieł Homera i Wergiliusza oraz Pisma Świętego, które zobaczymy po otwarciu księgi. Jezuita omawia trzy rodzaje losów: wróżący (odkrywanie przyszłości, całkowicie potępiony przez Bohomolca), radzący się (dopuszczony tylko w dobrej intencji i za przyzwoleniem Boga: „Do radzenia się tedy przez losy trzeba mieć znak pozwolenia na to boskiego”, *ibidem*, s. 205) oraz dzielący (wykorzystywany np. przy dzieleniu łupów, dozwolony z niewielkimi wyjątkami). Dalej pochyla się nad kwestią grzeszności losowania w celach wróżebnych¹⁵⁵. Dochodzi do wniosku, że losy nie są wróżbą, a w niektórych przypadkach można je uznać za objawienie się woli bożej¹⁵⁶.

Na zakończenie prezentacji zabobonów krótko omawia prognostyki, zaznaczając, że zajmuje się tylko pospolitszymi. Zalicza do nich wymówione przypadkiem słowa, nadzwyczajne zjawiska atmosferyczne¹⁵⁷, kichanie, dzwonienie, piszczenie i pieczenie w uszach, drżenie członków, drganie brwi, upadki na ziemię, nagłe spotkania z ludźmi i zwierzętami. Ich wiarygodność osłabia brak jednolitych, konsekwentnych i stałych zasad, wedle których byłyby interpretowane (*ibidem*, s. 214).

Bohomolec przeciwstawia się także wartościowaniu czasu, przejawiającemu się w wyszczególnianiu dni szczęśliwych i nieszczęśliwych (*ibidem*, s. 215)¹⁵⁸. Bałwochwalstwo czasu przejawia się w unikaniu lub wyborze pewnych momentów na rozpoczynanie danej czynności.

Śluby, sądy, ofiary, igrzyska, biesiady – pisze Bohomolec – były w dni nieszczęśliwe zakazane, a przestępujący albo na worku, albo na ciełe bywał karany. Żenienie się w miesiącu maju miano za nieszczęśliwe. U Egipcjanów trzeci dzień tygodnia był nieszczęśliwy. Obywatele wyspy św. Wawrzyńca opuszczają i wyrzucają dzieci urodzone we wtorek, czwartek, w sobotę (*ibidem*, s. 215).

Zasadność wiary w szczęśliwe i nieszczęśliwe dni łatwo sfalsyfikować:

Próżność uważania dni, które polityka rządzących i wojujących wprowadziła, odkrywa doświadczenie, gdyż nie masz narodu, owszem prywatnego człowieka, któremu by co nieszczęśliwego w dni szczęśliwe, a pomyślnego w nieszczęśliwe przytrafiło się (*ibidem*, s. 216).

¹⁵⁴ Por. F. Dornseiff, *Alfabet w mistyce i magii*, przeł. R. Wojnakowski, Warszawa 2001, s. 238–242.

¹⁵⁵ W Biblii niepotępione są tylko trzy sposoby radzenia się Boga: sny, urim, prorocтва. Urim to święte losy, dające odpowiedzi binarne (tak/nie) lub wymagające interpretacji.

¹⁵⁶ Por. M. Olszewski, *op.cit.*, s. 44–45 oraz ks. R. Pindel, *op.cit.*, s. 159–162.

¹⁵⁷ Odsyła w tym miejscu do *Prognostyku*.

¹⁵⁸ Tablicę dni feralnych ułożył ponoć Tycho de Brahe. M. Olszewski, *op.cit.*, s. 168.

Pisarz poddaje krytyce również prognostykowanie z imion, zwłaszcza uciekanie się do tych świętych chrześcijańskich, których imiona lub rekwizyty kojarzą się z pożądaną przez zwracającego się doń rzeczą (ibidem, s. 217). Prezentację prognostyków zamyka konkluzja: „Te wszystkie prognostyki pokazują albo prostotę, albo bezbożność wynalazców, słabość umysłu wierzących, złe sumienie lękających się, dowcip tłumaczących, politykę na swój lub powszechny pożytek używających” (ibidem, s. 218).

Druga grupa guseł przyrodzonych obejmuje zjawiska, których nie możemy pojąć, a więc wszystko to, co tajemnicze, niezrozumiałe, co ma nadzwyczajny urok w oczach obserwatora. Mechanizm zachowań przesądnych jest w tym wypadku oczywisty: ponieważ nie znamy zasad działania tych zjawisk, doszukujemy się interwencji sił nadprzyrodzonych (ibidem, s. 218–219). Mieszkańcy Ameryki uznali hiszpańskie okręty za dzieła czarowników, a Hiszpanów za diabły. Wśród zabobonów tego typu znalazły się kuglarskie sztuczki i triki, np. puszczenie ognia z ust. Pokazywane za opłatą, cieszyły się popularnością wśród mieszkańców stolicy.

Kolejny rodzaj guseł to gusła misterne, czyli „nic innego tylko natura złączona ze sztuką dla czynienia skutków dziwnych”. Mniemane „czary” są tu skutkiem misternej roboty rzemieślników, twórców różnego rodzaju cudownych mechanizmów (mówiąca głowa Alberta Wielkiego, astrologiczne statuy rabinów, tzw. teraphim (terafim), czyli posążek domowego bożka¹⁵⁹).

Pozbawione elementu nadprzyrodzonego są także czary medyczne – najczęściej skutek używania ziół (ibidem, s. 225–226). Bohomolec nazywa je za Agryppą z Netteshaim gusłami „jadowitymi”, nawiązując tym samym do toksycznych właściwości używanych w magicznej terapii substancji. Podaje w wątpliwość wiarę w uzdrawiającą moc słów¹⁶⁰, uznając za bezzasadne spekulacje na temat ukrytych w literach tajemniczych znaczeń¹⁶¹. Wykazuje się przy tym dużą znajomością różnych dziedzin mistyki liter, m.in. kabały i onomantii, czyli wróżenia z wartości liczbowej imion oraz wszelkiego rodzaju nazw. W swojej rozprawie przywołuje tradycję pitagorejską i judaistyczną. Kabałę definiuje jako „teologię sekretną albo umiejętność podnoszącą umysł ludzki do rozważania rzeczy niebieskich i obcowania z duchami przez poznanie natury i doskona-

¹⁵⁹ Por. B. Chmielowski, op.cit., s. 054.

¹⁶⁰ O apotropaicznych właściwościach liter i słów zob. F. Dornseiff, op.cit., s. 108–110.

¹⁶¹ Aspekt mistyczny alfabetu interesował również pisarzy chrześcijańskich. Dostrzegali oni w liczbach biblijnych przede wszystkim rodzaj symbolicznego języka, wskazującego na Chrystusa i możliwego do roszyfrowania w świetle wydarzeń zapisanych w Nowym Testamencie i nauki w nim zawartej. Święty Augustyn domagał się wręcz napisania monografii poświęconej symbolice liczb biblijnych. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II–V w.)*, Lublin 2001, s. 15.

łości Boskich, hierarchii i urzędów aniołów, liczby niebios, proporcji między elementami, dzielności ziół i kamieni, instynktów zwierząt i myśli najskrytszych ludzkich” (ibidem, s. 227).

Podstawą kabalistycznych spekulacji jest wiara w to, że Bóg ukrył w liczbach tajemnicę, sens mistyczny i alegoryczny. Bohomolec dostrzega zagrożenie, jakie tkwi w zgłębianiu tajemnic języka i szukaniu związku między brzmieniem słów, kształtem liter a ich sensem („wywracaniu słów”), niebezpieczeństwo widząc głównie w nieskończonej liczbie interpretacji („przekładanie liter Pisma Świętego ściele drogę do tłumaczenia przewrotnego słów Boskich”, ibidem s. 232). Niechęć do Pico della Mirandoli (wykład jego poglądów, określonych jako bałamuctwa, odnajdziemy na s. 230–231 *Diabła*) wynika zapewne ze skłonności Pico i innych zwolenników kabały do okultyzmu i podejrzeń o herezję. Zrodziło to wśród chrześcijan opinię, że kabała to doktryna heretycka, powiązana z praktykami pośrednimi między alchemią a czarną magią¹⁶².

Jednym z najbardziej popularnych aspektów kabały jest gematria, „święta matematyka” (przekształcanie liter i całych wyrazów w liczby)¹⁶³. Bohomolec podaje przykłady najpopularniejszych wróżb gematrycznych oraz ich wyjaśnień (nierówna liczba liter w nazwisku wróży złamanie nogi; w imieniu antychrysta zawiera się liczba 666¹⁶⁴), dystansując się wobec podobnych spekulacji, niebezpiecznych z powodu nieskrępowanej dowolności skojarzeń. Dyskredytuje również Pitagorasa i jego teorię¹⁶⁵. Pitagorejczycy dostrzegli w literach coś więcej niż podstawę porozumienia się ludzi między sobą. Liczba była dla nich zasadą wszechświata. O jego harmonii miały świadczyć hebdomady, np. siedem planet. Polemika Bohomolca z pitagorejczykami opiera się na przekonaniu, że liczba nie będąc sama istotą, nie może czynić istoty (ibidem, s. 235).

Odnosząc się do guseł obrządkowych, Bohomolec rozdziela najpierw teurgię, czyli wzywianie dobrych aniołów, od goetii – wzywania i zmowy z diabłami do czynienia skutków dziwnych i szkodliwych. Goetia może być jawna (wyraźne wołanie diabła) albo tajemna, kiedy to „do otrzymania skutków pewnych używamy przyczyn bynajmniej do ich czynienia niezdolnych, chyba za pomocą szatańską” (ibidem, s. 254). Ta druga ma wiele odmian, obejmuje między innymi sztuki mantyczne¹⁶⁶. Jezuita nie tylko skrupulatnie wylicza mancje wymagające w jego

¹⁶² M.-A. Ouakin, *Tajemnice kabały*, przekł. K. i K. Pruscy, Warszawa 2006, s. 34–35, s. 37.

¹⁶³ O gematrii w kabale i jej metodach zob. M.-A. Ouakin, op.cit., s. 331–347.

¹⁶⁴ Wokół kwestii słownego odpowiednika gematrii 666 w Apokalipsie św. Jana narosła obszer-na literatura. Na ten temat zob. F. Dornseiff, op.cit., s. 165–168.

¹⁶⁵ M.-A. Ouakin, op.cit., s. 349. F. Dornseiff, op.cit., 26–28.

¹⁶⁶ Por. *Słownik teologiczny*, pod red. ks. A. Zuberbiera, wyd. 2 rozszerzone, Kraków 1998, s. 663. Rodzajem zabobonu są magiczne praktyki i przesady polegające na rzekomym nawią-

przekonaniu pomocy demona, ale i przybliża techniki wrózenia. Wymienia tylko najpopularniejsze, ich katalog był bowiem nieograniczony¹⁶⁷. Służą przepowiadaniu przyszłości, poszukiwaniu zaginionych osób i zagubionych przedmiotów, wskazaniu winowajców i diagnozowaniu chorób. Praktykujący je wróże używają niejasnych sformułowań, stawiają niejednoznaczne diagnozy i prognozy, dzięki czemu trudno poddać je falsyfikacji.

Bohomolec usilnie stara się dowieść, że niechęć do czarów łączy różne kultury i wyznania. Przeciwno gustom zwracają się zarówno katolicy, jak i protestanci (Jakub król angielski, protestancki teolog Voetius). Ani prawodawstwo, zakazujące praktyk magicznych, ani rozwój nauk przyrodniczych nie zdołały wykorzenić upodobania ludzi do guseł. Rodzą się nowe przesądenia. Jezuita stara się dociec, skąd bierze się fascynacja magią? Podaje trzy przyczyny: fałszywe świadectwa, do których zalicza historię o wyprowadzeniu szczurów z Hameln w Saksonii¹⁶⁸ i opowieści o zabijaniu i ponownym ożywianiu ludzi i zwierząt, przekonanie, że magia tworzy system reguł zawartych w księgach magicznych, możliwych do opanowania i stosowania w praktyce (stąd przekonanie o funkcjonowaniu szkół kształcących czarowników) oraz mit paktu, na mocy którego diabeł służy czarownikowi, stającemu się dysponentem jego mocy. Wszystkie trzy dają się łatwo podważyć. Przeciw paktowi świadczy np. fakt, że żaden demon nie uwolnił nigdy swojego czarownika od tortur i kary (ibidem, s. 299).

Według Bohomolca, zabobonem jest także stosowanie czarów ochronnych¹⁶⁹. Zalicza do nich używanie w celach zabezpieczających lub neutralizujących określonych przedmiotów (noszenie soli, pestek daktyli, cebuli) i praktykowanie pewnych zachowań (splunięcie na prawy but, moczenie nóg w urynie, smarowanie dzieci błotem, zawieszanie na ich rękach czerwonych sznurków, na plecach zwierciadeł, skóry lisiej i owczej, picie wody, w której czarownicy myli ręce, używanie odchodów). Szczególnie naganne jest używanie w celach apotropaicznych przedmiotów związanych z kultem religijnym, zwłaszcza liturgią chrześcijańską (ibidem, s. 302). Pozorna skuteczność guseł zawsze wynika z przyzwolenia Boga,

zaniu kontaktu z nadprzyrodzonymi mocami, dobrymi lub złymi, i wykorzystaniu ich w celu zapewnienia sobie ochrony przed czymś niepomyślnym lub osiągnięcia czy posiadania czegoś pożądanego.

¹⁶⁷ Należy do nich: hydromantia, lecomantia, aeromantia, gastromantia, amniomancja, katapantomantia, krystalomantia, clidomantia, daktylomantia, alphetomantia, lithomantia, daphomantia, pegomantia, axinomantia, koscinomantia, cephaloyonomantia, onychomantia, rabdomantia, xy-lomantia. Więcej podaje *Zbiór potrzebniejszych wiadomości* Ignacego Krasickiego.

¹⁶⁸ Legenda miasta Hameln mówi, że miało do tego dojść 26 VI 1284 r. Opowieść, znana z wielu przekazów, spopularyzowali bracia Grimm w baśni *Flecista z Hameln*.

¹⁶⁹ O remediach przeciw czarom często pisano w kalendarzach. Por. 1759. *Kalendarz Duńczewskiego (większy)*, [w:] *Kalendarz półstuletni 1750–1800*, s. 59–60

który wystawia człowieka na próbę, a demon pomaga mu go doświadczyć (jeśli jest sprawiedliwy) lub ukarać (jeśli jest zły) (ibidem, s. 288). Diabeł wchodzi tu w rolę boskiego prokuratora.

Wywód Bohomolca, skierowany przeciw naiwnej i bezrefleksyjnej wierze w podległość człowieka niezrozumiałym, lecz groźnym mocom zła, doskonale współbrzmiał z głównymi tendencjami ideowymi epoki, mimo iż pozostawał wierny doktrynalnym zasadom katolicyzmu¹⁷⁰. Postawa fideistyczna wymuszała jednak dramatyczne wybory. Bohomolec miał tego świadomość i znalazł się w trudnej sytuacji¹⁷¹. Teologowi stojącemu na gruncie Pisma Świętego trudno podzielać poglądy ówczesnych filozofów, że istnieją tylko zjawiska, które dają się opisać i przedstawić metodami naukowymi. Z tego samego powodu nie może całkowicie odrzucić myśli, że demony – za boskim przyzwoleniem – wchodzą czasem z ludźmi w stosunki magiczne. Z drugiej strony, stara się wykazać, że powątpiewanie w czary nie oznacza bycia libertynem czy ateistą. Udało mu się połączyć dwie dziedziny pozornie sprzeczne. Pozornie, bo przeciwstawienie rozumowi wiary wydaje się nieuprawnione¹⁷². Przekonany, że rozum wspiera wiarę, a wiedza naukowa pobożność, Bohomolec broni religii katolickiej z przeświadczeniem, że jej dogmaty nie muszą kolidować z założeniami wieku rozumu¹⁷³. Stara się prostować teologiczne meandry, wychodząc ze słusznego w gruncie rzeczy założenia, że nieznanomość chrześcijańskiej teologii sprzyja zabobonom. Ma świadomość, że niezrozumiałe sofizmaty (rzekome niedorzeczności religii) stają się przedmiotem drwin ze strony oświeconych intelektualistów.

W swojej rozprawie jawi się jako badacz rzetelny, obiektywny i jednocześnie otwarty na nowe zjawiska. W takiej postawie tkwi także słabość jego pracy. Dla ludzi wyrosłych z formacji sarmackiej był zbyt postępowy, dla pokoleń następnych zbyt tradycyjny. Do lektury dzieła Bohomolca nie zachęca zbyt wysoki stopień specjalizacji, zwłaszcza na gruncie rozważań teologicznych. Jego wystąpienie należy do nielicznych poważnych głosów w kampanii wymierzonej przeciwko przesądom. Dodajmy, że był to głos wyważony i umiarkowany obiektywny.

¹⁷⁰ T. Kostkiewiczowa, *Jak poeci polscy drugiej połowy XVIII wieku mówili o Bogu i szatanie*, [w:] *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, pod red. B. Krei, Gdańsk 1999, s. 96.

¹⁷¹ Jezuita zdawał sobie sprawę, że odpowiedź na pytanie o upiory, zarówno twierdząca, jak i przecząca, przysporzy mu wrogów.

¹⁷² W XVIII w. w mowie potocznej racjonalista to niewierzący, jednak wedle Carla L. Beckera takie użycie tego słowa wydaje się niefortunne, ponieważ jego zdaniem rozumem można się posługiwać również w celu umocnienia wiary. C. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruskowski, Poznań 1995, s. 14.

¹⁷³ Religia zaczęła być postrzegana jako „racjonalny” systemem wiary we wszechmocną opatrzność, a przyczyniła się do tego myśl protestancka. Zob. S. J. Tambiah, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, przeł. B. Hlebowicz, Kraków 2007, s. 45.

Obiektywizm i neutralność w badaniach naukowych są bowiem mitem, który łatwo zdemaskować. Autor przedstawia się w swojej rozprawie jako człowiek, który „nie jest ani z tych, którzy wszystkim, ani z tych, którzy żadnej rzeczy nie wierzą. Wierzyć bowiem wszystko, znak jest słabego, nic nie wierzyć, skażonego umysłu (*Diabeł I*, s. 5). W swych dociekaniach nie jest ani ortodoksyjny, ani radykalnie sceptyczny. Stara się naświetlić analizowane problemy w sposób źródłowy i krytyczny.

W Europie powstają wówczas ostatnie prace, w których czary traktowane są poważnie, a takie zagadnienia, jak możliwość metamorfozy człowieka w zwierzę roztrząsane są przy użyciu aparatu naukowego. Wkrótce – na jakiś czas – miejsce rzeczowych argumentów miały zająć śmiech i kpina.

Rozdział IV

O UPIORACH I WILKOŁAKACH

Najbardziej godne uwagi w historii wampirów jest to, że wraz z inną kategorią demonów – filozofami, dzielą zaszczyt zadziwienia i zaniepokojenia wieku XVIII. Wzbudziły one przerażenie w Lotaryngii, w Prusach, na Śląsku, w Polsce, na Morawach, w Austrii, Rosji, Czechach i całej północnej Europie, podczas gdy burzyciele Anglii i Francji obalali wiarę, utrzymując, że atakują jedynie błędy gminu. Każdy wiek miał co prawda swoje mody, a każdy kraj, jak zauważa Dom Calmet, swoje przesady i swoje choroby. Jednakże wampiry nie zyskały wielkiego rozgłosu w wiekach barbarzyńskich i wśród dzikich ludów, lecz pojawiły się i zyskały wielki rozgłos właśnie w wieku Diderotów i Wolterów, w Europie, która nazwała się już cywilizowaną.

J. Collin de Plancy, *Słownik wiedzy tajemnej*¹

1. UPIÓR, WAMPIR, STRZYGA

Upiory to postacie należące do kręgu demonologii negatywnej, budzące grozę i strach². Wyzwalają złe emocje oraz postawy odrzucenia i obrzydzenia. Najogólniej to ludzie zmarli i pogrzebani od wielu dni lub lat, którzy, ożywieni przez własne dusze lub demony, odwiedzają osoby ze swojego otoczenia, wysysają z nich krew, doprowadzając do śmierci³.

Dokładnej definicji wampir doczekał się w pierwszej połowie XVIII wieku. Termin „wampiryzm” po raz pierwszy użyty został w 1725 roku w artykułach

¹ J. Collin de Plancy, *Wampiry*, [w:] *Słownik wiedzy tajemnej*, wyb. i przeł. M. Karpowicz, słowo wstępne P. Kuncewicz, Warszawa–Kraków 1993, s. 190.

² Słowa „upiór” i „wampir” funkcjonują w XVIII w. jako terminy ekwiwalentne. Zob. S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 6, cz. 1, U-W, Warszawa 1995, s. 150 (upiór) i s. 216 (wampir). Z czasem określenie „upiór” zaczęło obejmować wszystkie duchy powracające, natomiast „wampir” tylko odżywiający się ludzką krwią.

³ Por. J. Collin de Plancy, op.cit., s. 190–196; E. Jaworska, *Upiór*, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, pod red. J. Bachórzea, A. Kowalczykowej, Wrocław 1994, s. 987–988 oraz *Słownik folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, wyd. 1, Warszawa 1965, s. 416.

prasowych poświęconych przypadkom wampiryzmu w Serbii⁴. Prawdziwej epidemii upiórów na tym terenie towarzyszy silne przekonanie, że wampiryzm jest zaraźliwy i rozprzestrzenia się przez ukąszenie. W 1732 roku nazwa pojawiła się w Anglii i w Niemczech, a w 1762 roku zastosowano ją na określenie nietoperza wysysającego krew⁵.

Etymologia słowa „wampir”, przejętego przez Zachód od Słowian, jest bardzo złożona, a w jego historii przeplatają się wpływy rozmaitych kultur europejskich⁶. Językoznawcy utrzymują, że jest to słowo rdzennie słowiańskie. Rossell Hope Robbins, autor *Encyclopedia of witchcraft and demonology* (New York 1959), przypuszcza, że ma proveniencję węgierską, a pochodzi prawdopodobnie od tureckiego słowa *uber*, oznaczającego pierwotnie czarownicę⁷. Innego zdania jest Erberto Petoia⁸. W źródłach rosyjskich słowo pojawia się już około 1013 roku⁹. W dawnej Polsce częściej używano określeń: wypiór, wapiersz (wapiersz – dosłownie latawiec, wlot¹⁰), wampierz, strzygoń, strzyga, wieszczycza, wreszcie upiór (upier, upir). „Upiór” był nazwą znaną przede wszystkim na Rusi (*upyr*), na Zachodzie natomiast mówiono o strzygach (łac. *strix*) i o wieszczach¹¹. Słowo „upiór” pojawia się dopiero u ks. Jerzego Gengella (*Eversio atheismi seu prodeco contra Atheos libri duo*, 1716) – dawniejsze zabytki polskie go nie znają – który tłumaczy je jako „ciało upierzone”, „czy z tego, że takie ruchliwe i wartkie, czy że pióra jakieś, a może z poduszki zmarłego wzięte i spopielone a na trupa lekko rozprószone, temu czarodziejstwu służą”¹². Etymologię, wedle której słowo „upiór” wywodzi się od pierza, zaczerpnął od Gengella Benedykt Chmielowski („upier albo upierzycza, tak zwani od pierza, że się tak rychło uwiiają, iakby pierze y skrzydła mieli”)¹³.

⁴ E. Petoia, *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, wstęp A. M. Di Nola, tłum. zespół, Kraków 2003, s. 36.

⁵ Ibidem. Por. R. H. Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. M. Urbański, Warszawa 1998, s. 306–310.

⁶ M. Janion, *Upiór. Biografia symboliczna*, Gdańsk 2002, s. 17. Por. S. B. Linde, op.cit., s. 316 (wieszczycza) oraz t. 5, Warszawa 1995, s. 488 (strzyga).

⁷ Za: A. Has-Tokarz, *Motyw wampira w literaturze i filmie grozy*, [w:] *Wokół gotycyzmów. Wyobrażenia, groza, okrucieństwo*, pod red. G. Gazdy, A. Izdebskiej, J. Płuciennika, Kraków 2002, s. 169. R. H. Robbins, op.cit., s. 307.

⁸ E. Petoia, op.cit., s. 191.

⁹ Ibidem.

¹⁰ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, wstęp i oprac. S. Urbańczyk, Warszawa 1980, s. 282.

¹¹ J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVII*, wstęp J. Tazbir, t. 1, Warszawa 1994, s. 301; J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998, s. 194.

¹² Cyt. za: A. Brückner, op.cit., s. 281–282.

¹³ B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna*, wyb., oprac. M. i J. J. Lipsy, Kraków 1966, s. 140.

Kazimierz Moszyński stwierdza, że pomiędzy zakresami znaczeń słów „wampir”, „upiór” czy „strzyga” zachodzi logiczny stosunek krzyżowania. Oznacza to, że przywołane tu istoty demoniczne wskazują w zasadzie tę samą postać „wysysającą”, choć nazywaną różnie, w zależności od terenu czy kręgu kulturowego i cywilizacyjnego, na którym figura ta miałaby występować¹⁴.

ŹRÓDŁA WAMPIRYZMU I LIKANTROPII

Choć nieobecny do XVIII wieku semantycznie, wampir funkcjonuje już w tradycji antycznej. Precyzyjne ustalenie momentu narodzin idei wampiryzmu wydaje się niemożliwe. Nie ulega wątpliwości, że powrót zmarłych, którzy łakną krwi i przychodzą po nią na ziemię, był i pozostanie ideą uniwersalną¹⁵. Pojawia się ona niezależnie w wielu miejscach i kulturach, u Słowian sięgając czasów przedchrześcijańskich. Najstarsze podanie słowiańskie dotyczy wampirów¹⁶. Za najdawniejszy dokument europejski o zjawisku wampiryzmu można uznać tekst średniowieczny zamieszczony przez Michela Meslina w dziele poświęconym cudowności zachodniej¹⁷.

Zdania badaczy na temat pochodzenia mitu są podzielone. Aleksander Brückner uważał wampiry za najciekawsze wytwory fantazji słowiańskiej¹⁸. Niezłomne przekonanie o słowiańskim rodowodzie wampirów żywił Adam Mickiewicz. Kazimierz Brodziński twierdził natomiast, że krwawe upiory są wytworem imaginacji germańskiej¹⁹. Współczesne badaczki rumuńskie – Ioanna Andreesco i Michaela Bacon – traktują z kolei wampira jako wykwit wyobraźni rumuńskiej. Teorię tę popiera Adrien Cremene, twierdząc, że Rumunia jest mitologiczną ojczyzną wampirów²⁰.

Pochodzenie wampira jak widać jest kwestią sporną. Idea wyrasta z różnych legend i wierzeń ludowych, szczególnie z mitologii słowiańskiej, serbsko-chorwackiej, kolebką której jest Półwysep Bałkański²¹.

Określenie „wampir” pojawia się w czasach nowożytnych, ale upiór tak nazywany ma proveniencję znacznie starszą, bo antyczną²². Praprzodków wam-

¹⁴ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa 1967, s. 654.

¹⁵ J.-P. Roux, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, przeł. M. Perek, Kraków 1994, s. 245.

¹⁶ A. Brückner, op.cit., s. 279.

¹⁷ J.-P. Roux, op.cit., s. 246–247.

¹⁸ A. Brückner, op.cit.

¹⁹ M. Janion, op.cit., s. 46.

²⁰ I. Andreesco, M. Bacon, *Mourir a l'ombre des Carpathes*, Paryż 1986; A. Cremene, *Mythologie du vampire en Roumanie*, Monaco 1981, s. 12, za: A. Has-Tokarz, op.cit., s. 168.

²¹ B. Baranowski, *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Łódź 1981, s. 50.

²² Na ten temat obszernie wypowiada się E. Petoia w cytowanej książce.

pira należy szukać już w starożytniej Mezopotamii – u Sumerów i Akkadów, za pośrednictwem których przejęli go Hebrajczycy. Archetypami wampira są kobiece demony: Lilith, Empuza, lamia i strzyga (*strix*)²³. Lilith, podstępnie wabiąca i mordująca mężczyzn, zgodnie z żydowską legendą stworzona z brudu jeszcze przed Ewą, była pierwszą, niewierną żoną Adama²⁴. Święty Hieronim przełożył imię Lilith na łacińskie określenie lamia²⁵. W antycznym folklorze lamia była formą seksualnego wampira, który wysysał krew z mężczyzn, pozbawiając ich energii seksualnej. W Cesarstwie Rzymskim i wśród chrześcijan lamie przekształciły się w *striges*, czyli w strzygi, skrzeczące ptaki z kobiecymi pierściami posiłkujące się krwią niemowląt i karmiące je trującym mlekiem²⁶. Cechy charakteru wampirycznej osoby odnajdziemy również u żądnych krwi mężczyzn syren i ściśle związanych w świecie grecko-rzymskiego antyku ze strachem i kultem zmarłych lemurów i larw. Te ostatnie, jako duchy zbrodniarzy, samobójców oraz ludzi zmarłych tragiczną i gwałtowną śmiercią, najbardziej zbliżają się do słowiańskich wampirów. Od dawna utrzymuje się bowiem przekonanie, że do upiorstwa predestynowała tzw. niedobra śmierć, interpretowana w chrześcijaństwie jako kara boża²⁷. Zasadniczo różni się od nich ożywiony trup, który potrzebuje ludzkiej krwi.

U podstawy mitu wampira leżą krew (siedziba i nośnik życia) oraz śmierć. W ogromnej liczbie społeczeństw, w których chowa się zmarłych, wierzano, że nieboszczyk lub jeden z jego pierwiastków życiowych, jedna z jego dusz, prowadzi w grobie życie podobne temu, jakie zmarły prowadził na ziemi, lecz niewyraźne, pomniejszone. Ciało oczekiwało od żywych ofiar, aby pomogły im w znoszeniu losu i dodały nieco utraconej żywości. Krwi domagają się szczególnie uporczywie. Dzięki niej uzyskują złudzenie życia²⁸.

²³ Oprócz *Biblii* i *Talmudu* Lilith pojawia się w *Gilgameszu* – starobabilońskim eposie z II tysiąclecia przed Chrystusem, który uporządkował i zaadaptował dawne legendy sumeryjskie. Por. P. Chambers, *Zjawiska paranormalne i seks*, przeł. J. Pierzchała, Warszawa 2001, s. 32–33.

²⁴ Zbuntowawszy się przeciwko Adamowi, od którego żądała równych praw dla siebie, oddawała się licznym diablom i rodziła każdego dnia ponad stu demonów. *Podręczna encyklopedia biblijna*, pod red. ks. E. Dąbrowskiego, Poznań 1959, s. 727.

²⁵ Por. R. H. Robbins, op.cit., s. 175.

²⁶ W demonologii słowiańskiej *strix*, *strigis* to nazwa puszczyka, ptaszka grobowego, wieszczącego nieszczęście. W jego postać wciela się martwica-demon i w nocy domy nawiedza, dzieciom i dorosłym krew wysysa, wewnątrzności wyżera, z tego puszczyka przetwarza się wiedźma, gdy na ożogu kominem lub oknem wylatuje. A. Brückner, op.cit., s. 280.

²⁷ E. Petoia, op.cit., s. 25.

²⁸ J.-P. Roux, op.cit., s. 236–237.

W KRĘGU DYSKUSJI O UPIORACH

Na wiek XVIII przypada apogeum zainteresowania zjawiskiem. Tematyka wampiryczna rozbudzała wyobraźnię Polaków, stając się głównym, niemal obsesyjnym tematem ich konwersacji. Atmosferę psychozy potęgowały poddawane hiperbolizacji opisy przejawów działalności upiórów:

O niczym w całej okolicy Trembowli nie było słycać, tylko o upiorach – pisał Ossoliński w *Wieczorach badeńskich*. – Gdzieś głodniejszy wyssał ze wszystkich, pod jednym dachem żywych, krew, zostawiwszy tylko jedno pisklę w kolebce na rozmnożek [...]. Po rozstajnych drogach, po gościńcach, polnych ścieżkach, przy borach, na górach, w wąwozach tłukło się licho kupami. Spotkali podróżny podróżnego, naprzód go się o to pytał, jeżeli gdzie nie widział się z upiorem. Wszyscy co do jednego Bogu dziękowali, że ich złe przecie minęło, upewniając, że stronami było tego jak mrowia²⁹.

W licznych pracach naukowych prezentowano wygląd i zachowanie domniemych upiórów oraz dociekano istoty ich bytu. O wampirach pisali zarówno katolicy biskupi (Girolamo Tartarotti, Giuseppe Davanzati), jak i ateści. Propaganda antyjezuicka wśród wielu oskarżeń pod adresem zakonu wysuwała propagowanie przezeń upiorstwa. Interesował się nimi papież Benedykt XIV (1740–1758), który dyskutował na ten temat z dostojnikami Kościoła³⁰. Za jego pontyfikatu nastąpił przełom w postrzeganiu wampirów przez Kościół, papież odrzucił bowiem wiarę w ich istnienie w swoich pracach teologicznych³¹. Od tego czasu, pozbawiona wsparcia Kościoła, zepchnięta została do rzędu zabobonów.

Do bardziej znanych w Europie dzieł wampiriologicznych należy opublikowana w Wenecji *Rozprawa o pojawianiu się duchów i wampirów lub zmartwychwstałych na Węgrzech, na Morawach itd.* benedyktyna Augustina Calmeta (1756), w której obala on obiegowe opinie dotyczące upiórów i precyzuje ich definicję³². Wampiry to wedle Calmeta „ludzie zmarli od wielu lat albo od wielu miesięcy, którzy powracają, mówią, chodzą, niepokojąc wsie, zadają rany ludziom i zwierzętom, wysysają krew sąsiadów, zarażają ich chorobami i doprowadzają do śmierci. Uwolnić się od tych uciążliwych i męczących wizyt można jedynie

²⁹ J. M. Ossoliński, *Wieczory badeńskie, czyli Powieści o strachach i upiorach*, Warszawa 1970, s. 87. Wielokrotnie przytaczany cytat dobrze oddaje klimat, jaki w XVIII wieku wytworzył się wokół upiorstwa.

³⁰ Prospero Lambertini, głowa Kościoła katolickiego w l. 1740–1758, wprowadził umysłowość naukową do mistycyzmu.

³¹ E. Petoia, op.cit., s. 266.

³² Fragmenty rozprawy zamieszczone ibidem, s. 276–279.

przez odkopanie ciała zmarłego, obcięcie głowy, wypchanie słomą, wyrwanie serca i spalenie³³.

Upiory są to, według powszechnego mniemania, ciała umarłych, nijakim, iż tak rzekę, sposobem ożywione. Te, nie czekając powszechnego zmartwychwstania, powstają z trun przed czasem, z grobów wychodzą, na dom zachodzą, ludzi, których mogą duszą, których nie mogą pokonać, pasowaniem się z nimi mordują; krew wysysają, na ołtarze łożą, one krwawią, świece łamią, i innych wiele sprośności i morderstwa czynią. Czyją zaś to sprawą? Nie duszy tej, która je ożywiła, bo ta z ziemi na inny świat przeniosła się. Nie swoją własną siłą? Bo żadne ciało same siebie wzruszyć nie może. Nie aniola jakiego dobrego? Ci bowiem od Boga przydani są ludziom dla strzeżenia ich, nie dla pastwienia się nad nimi. Sprawą tedy złego ducha; tak sobie wnosi pospółstwo – pisze rodzimy znawca tematu Jan Bohomolec³⁴.

W Polsce na przełomie XVII i XVIII wieku fenomen wampiryzmu dużym zainteresowaniem cieszył się zwłaszcza wśród pisarzy jezuickich (prace Wojciecha Tytkowskiego, Jerzego Gengella i Gabriela Rzączyńskiego). Należeli oni do autorów umiarkowanie postępowych. Przyjmując pozę bezstronnych obserwatorów, usiłowali pogodzić dogmaty wiary katolickiej z osiągnięciami oświecenia, co nie było rzeczą prostą, chodziło o zjawisko bardzo w słowiańskiej tradycji zakorzenione. Rzączyński próbował wyjaśnić sprawę zgodnie z ówczesnym stanem wiedzy medycznej, nie sprowadzając wszakże wszystkich przypadków do przesądów i fantazji ludzi³⁵.

O wiele dalej poszedł Jan Bohomolec w *Diabie w swojej postaci*. We wstępie rozprawy autor zaznacza, że powszechna wśród ludu polskiego wiara w upiory „krzywdzi i szkodzi religii, hańbi ludzi i kraj” (*Diabeł* I, s. 4), należy więc ostatecznie ją obalić. Doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że odpowiedź na pytanie, czy są upiory, była „trudna i niebezpieczna” (ibidem, s. 1). „Jeśli powiem, że są, uczonych zaostrzę pióra, jeśli powiem, że nie masz, pospółstwo na mnie obruszę” – stwierdza (ibidem). Wedle Bohomolca, argumentem przemawiającym na niekorzyść upiorów jest ich nowożytny i ludowy rodowód (brak tych stworzeń w pismach antycznych), lokalny zasięg zjawiska (Europa Wschodnia i Południowa) oraz niepewność dowodów przemawiających na rzecz ich istnienia.

³³ Cyt. za ibidem, s. 178. Por. Collin de Plancy, op.cit., s. 190 (wampiry).

³⁴ J. Bohomolec, *Diabeł w swojej postaci z okazji pytania „Jeśli są upiory” ukazany. Część pierwsza*, Warszawa 1772 (dalej: *Diabeł* I), s. 8. Definicję Bohomolca przytoczył w swoim słowniku S. B. Linde, op.cit., t. 6, cz. 1, s. 150.

³⁵ M. Szykowski, *Dzieje polskiego upiora przed wystąpieniem Mickiewicza*, Kraków 1917, s. 345.

Zachowawczy pogląd reprezentuje natomiast Benedykt Chmielowski w *Nowych Atenach* (1745–1746), który świadomie propaguje wiarę w upiory, wiążąc je z działalnością czarownic. Do najbardziej obskurantycznych autorów należy franciszkanin Wenanty Tyszkowski, który jeszcze w 1780 roku dowodził, że w istnienie upiorów nie należy wątpić³⁶. Jest już jednak w swojej postawie odosobniony.

Wierzeniom w upiory próbowano położyć kres na drodze administracyjnej, czego dowodem może być edykt cesarzowej Marii Teresy z marca 1755 roku, wymierzony w procesy prowadzone przeciw podejrzanym o upiorstwo zmarłym przez zakony. Rozprawy przeciw wampirom odbywały się jawnie i wedle ściśle określonej procedury. Obowiązywał analogiczny do procesów przeciw żywym tok postępowania (przesłuchanie świadków, oględziny zwłok, ogłoszenie wyroku, wreszcie – egzekucja)³⁷. Jan Jakub Rousseau miał rzekomo powiedzieć: „Jeśli była kiedykolwiek na świecie historia pewna i udowodniona, to jest to historia wampirów. Niczego tu nie brak: oficjalne raporty, świadectwa wybitnych osób, chirurgów, księży, sędziów; zaiste, sprawa jest oczywista”³⁸.

Wiara w wampiry nie narodziła się na terenach Słowian, ale to oni przyczynili się do jej rozpowszechnienia. W oświeceniu Słowiańszczyzna powszechnie uchodziła za ognisko wampiryzmu. Wampiry upodobały sobie Europę Wschodnią i Południową, zwłaszcza Bałkany. Wolter z ironiczną pasją pisał, że wampiry przychodzą nocą ssać krew żywych ludzi w Polsce, na Węgrzech, na Śląsku, na Morawach, w Austrii, nawet w Lotaryngii. Nie mówi się o wampirach ani w Londynie, ani nawet w Paryżu³⁹. Dwa rodzaje upiorów: węgierskie i polskie oraz hiszpańskie rozróżnia kabalista, komentując w *Rękopisie znalezionym w Saragossie* opisaną przez Pliniusza Młodsze *Historię filozofa Atenodora*. Pierwsze są „po prostu duchami wychodzącymi nocą z grobów dla wysysania krwi ludzkiej”, drugie „wchodząc w pierwsze lepsze ciało, nadają mu dowolne kształty...”⁴⁰

Pytanie, dlaczego upiory nie występują na zachodzie Europy, zadają sobie wówczas także polscy autorzy (Jan Bohomolec, Benedykt Chmielowski). W daw-

³⁶ W. Tyszkowski, *Teatrum myśli albo zdań ze sobą walczących w materiach sił rozróżnionych religii szukającym prawdy otworzone*, Lwów 1780, s. 205–211, za: R. Kaleta, *Data powstania I części „Powązek” Trembeckiego*, „Pamiętnik Literacki”, r. 47, 1956, z. 1, s. 163.

³⁷ Ibidem, s. 192.

³⁸ J.-P. Roux, op.cit., s. 248. Stwierdzenie to przypisał J. J. Rousseau Roger Vadim, który zebrał w dwóch tomach opowieści o wampirach.

³⁹ *Oeuvres complètes de Voltaire*, vol. 8: *Dictionnaire philosophique*, II: *Romans – Faceties*, Paris 1835, s. 282–283.

⁴⁰ J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie*, na podstawie przekł. E. Chojeckiego oprac. E. Zarzych, Kraków 2003, s. 107–108.

nym piśmiennictwie teologicznym oraz w przekonaniu społeczeństwa działalność upiórów wiązano z praktykami diabelskimi i magicznymi⁴¹. Autor *Nowych Aten*, który widzi w upiorach narzędzie czarownic, wyjaśnia, że tylko w Polsce rosną pewne zioła, przydatne w pakcie z diabłem, ponadto na Zachodzie czarownice są poddawane okrutnym prześladowaniom, co skutecznie zniechęca je do przymierza ze złym duchem⁴². Upiorstwo jest zatem polską specyfiką, lokalną atrakcją, wyróżnia ją w całym świecie, bo „nie każda ziemia rodzi wszystko”. Chmielowski odczuwa z tego powodu pewnego rodzaju satysfakcję, a nawet narodową dumę.

Znany wydawca popularnych kalendarzy Stanisław Duńczewski w jednym ze swoich almanachów twierdzi natomiast, że nasilenie czarostwa w Polsce miało być szczególnym dopustem bożym i próbą pobożności:

„Przy tak wielkiej świątobliwości staropolskiej i rozmnożeniu chwały bożej czart przeklęty rozrzucił tę zarazę duszom, jako pomiędzy rozsianą pszenicę Gospodarza Ewangelicznego zły człowiek kąkol nocny. Stąd polskie przysłowie: „Gdzie Pan Bóg kościół buduje, tam diabeł kaplicę stawia”⁴³.

Dla Bohomolca, który w swej rozprawie korzystał z obfitego materiału egzemplifikacyjnego, obejmującego przede wszystkim tereny Bałkanów i Europy Wschodniej, brak wampirów na Zachodzie staje się argumentem zbijającym wiarę w ich istnienie. Pisarz ironizuje, że upiory muszą być jak nasiona, które nie w każdym kraju kiełkują. Sugeruje przy tym, że podobnie jak kołtuny, znane tylko w Polsce, są wytworem odurzonych alkoholem umysłów, a więc skutkiem pijaństwa, narodowej cechy Polaków. Gdyby Polacy nie pili wódki, nie chorowaliby na kołtuny i nie widzieliby upiórów (*Diabeł I*, s. 16). Według niego, czynnikami wzmagającymi predylekcję Polaków do czarów są chłodny klimat i związany z tym sposób odżywiania, składający się na specyficzny mikroklimat urojeniowy:

Czemu we Włoszech, we Francji, i w innych krajach, w których pracą, rozrywkami bawią się, wina pomiernie za napój używają, albo mało, albo zgoła o czarach nie wiedzą, w północnych zaś krajach zimnych, jako w Laponii, Finlandii, Norwegii, Szwecji etc., gdzie piwo chmielne jest napojem, gdzie grubymi żyją

⁴¹ Zob. P. Lombardi, *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2004, s. 64–65, 82–83; B. Baranowski, *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1965, s. 163–164.

⁴² B. Chmielowski, op.cit., s. 145. Zagadnienie upiórów u Bohomolca i Chmielowskiego jest przedmiotem artykułu B. Marcińczaka, *Upiór w „Nowych Atenach” Benedykta Chmielowskiego i „Diabeł w swojej postaci” Jana Bohomolca*, „Literatura Ludowa”, maj 2005, s. 3–10.

⁴³ *Kalendarz Duńczewskiego (większy) na rok 1759*, [w:] *Kalendarz półstuletni 1750–1800*, wyb., wstęp., oprac. B. Baczeko, H. Hinz, Warszawa 1975, s. 55. Por. M. Szykowski, op.cit., s. 12.

potrawami, bobem, chlebem razowym, świniną, jako w Westfalii, Macklenburgu, Polsce, Pomeranii, Prusiech etc. przykłady częste strachów, czarownic, i innych szatańskich pokus znajdują się? (*Diabeł* I, s. 359)

Jezuita powtarza argumenty uczonego i fizyka neapolitańskiego Costantina Grimaldiego, zawarte w rozprawie znanej pod tytułem *Le tre magie* (Trzy magie, Rzym 1751). Grimaldi tak pisze o rozpowszechnionej na wschodzie Europy wierze w wampiry: „jak bowiem możliwe, że te sny i urojenia miały miejsce w tychże częściach północy, a nie w naszych krajach. Różnica wynika z innego pożywienia, które jedzą mieszkańcy Północy, w ich zimnym klimacie, i z odmiennego temperamentu”⁴⁴.

Podstawową kwestią, wokół której toczyła się dyskusja o istocie bytu wampirów, było pytanie, kto, jak i po co ożywia ciała zmarłych: dusza zmarłego człowieka, która już raz opuściła jego ciało, czy demon? Pierwszy przypadek oznaczałby zmartwychwstanie i pociągałby za sobą poważny problem teologiczny⁴⁵. Dla pogan – zauważa Bohomolec – nieznanających zasad wiary chrześcijańskiej, Chrystus zmartwychwstały byłby upiorem⁴⁶.

Ironizował na ten temat Wolter w *Słowniku filozoficznym*: „Widział wampiry, które wychodziły z cmentarzy, aby ssać krew uśpionych ludzi; jasne jest, że nie mogłyby ssać krwi żyjących, gdyby były umarłe; a zatem zmartwychwstały”⁴⁷. Także ówczesny dorobek nauk przyrodniczych nie dysponował dowodami, które wskazywałyby, że możliwe jest oddzielenie osobowości i świadomości (atrybutów duszy) od ciała, a potem ponowne ich połączenie.

Twierdzenie, że szatan może po śmierci człowieka rozporządzać jego ciałem, było również kwestią sporną. „Wedle św. Tomasza, wszystko, co czynią złe duchy, pochodzi z dopuszczenia boskiego. A zaś dopuszcza szatanowi umarłych ciała brać na siebie i w tej okropnej zbroi ludzi najeżdżać?” – powątpiewa jezuita (*Diabeł* II, s. 1)

W przeświadczeniu Chmielowskiego da się to wytłumaczyć racjonalnie, skoro bowiem czart może opętać żywego człowieka, co dopuszcza Kościół, tym

⁴⁴ Cyt. za: E. Petoia, op.cit., s. 274.

⁴⁵ Kościół katolicki uczy, że dusza jest niematerialną częścią ludzkiej osoby, źródłem jej świadomości, rozumu i wolnej woli. Ze swojej natury skierowana jest ku ciału. Jest ona niezłożona i nieśmiertelna. Po odłączeniu od ciała po śmierci nie ginie, ale nie ma już pełnej doskonałości (bez ciała jest substancją niekompletną), którą odzyska dopiero po ponownym połączeniu się z ciałem i zmartwychwstaniu na sądzie ostatecznym. Za: M. Kowalewski, *Mały słownik teologiczny*, Poznań 1960, s. 103–104; *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. 4, s. 237, 378, 384.

⁴⁶ *Diabeł w swojej postaci albo o upiorach, gusłach, wróżkach, losach, czarach z Przydatkiem o ukazywaniu się duchów i odpowiedzią na zarzuty przeciwko pierwszej części czynione*, Warszawa 1777 (dalej: *Diabeł* II), s. 166–167.

⁴⁷ Cyt. za: M. Janion, op.cit., s. 41.

łatwiej opanować mu ciało zmarłego. Na miejsce duszy, która wychodzi z ciała, wchodzi zły duch.

Niewskrzusza tedy czart owego ciała, [...] ale tylko wstepuie czart w umarłego ciało *per unionem accidentalem*, w nim y z nim zaraża z Bożego dopustu. [...] Bierze też czart częstokroć postać, y owszem, same materialne *corpus* konia, psa, a czemu nie ma brać ludzkich trupów? [...] Jako tedy tu żywego z grobu wyprowadził człeka, tak daleko łatwiey umarłego potrafi wywieść, który iuż mu nie może dać oporu. Wstepuie czart w bestyę, wieprza, drzewo, a czemu niema wstąpić w trupa? – dowodzi Chmielowski⁴⁸.

Argumenty autora *Nowych Aten* trafiały do przekonania sarmackiej społeczności. Zdawały się je potwierdzać nagłe i tajemnicze zaginięcia zwłok. Kojarzenie podobnych przypadków z działalnością diabła wydaje się powszechne wśród mniej oświeconych Polaków, zwłaszcza mieszkańców prowincji. Stąd refleksja bohatera komedii Zabłockiego, medyka Retorty, po ucieczce Walentego, którego tenże wziął za zmarłego:

Gdzież jest ciało nieboszczyka?
Czy mi się śni, czy też tu leżało i znika?
[...]
Przywidzenie czy prawda... Zda się, że mnie ściga.
Nagle zginął... Któż to wie? Może upiór, strzyga!
(*Sarmatyzm*)⁴⁹

Podobny motyw odnajdziemy w *Rękopisie znalezionym w Saragossie*, co przeżył lokalnemu zasięgowi zjawiska. W przytoczonej dwudziestego szóstego dnia historii w niewyjaśnionych okolicznościach ginie ciało margrabiego de Valomez, które miało być poddane mumifikacji. Zajmujący się tym kapucyni „osądzili, że bez wątpienia diabeł musiał je porwać. Niebawem zbiegli się wszyscy zakonnicy uzbrojeni w kropidła, kropiąc, egzorcyzując i wrzeszcząc w niebogłosość”⁵⁰. Zabo-bonni bracia nie wiedzą jednak, że ciało zmarłego, podobnie jak wiele innych, zabrali uczniowie doktora Sangre Moreno do sekcji zwłok. Maskarada z upiorem zapewniała im bezpieczeństwo.

W swojej rozprawie Bohomolec poświęca zagadnieniu ożywiania ciał domniemanych upiórów dłuższy wywód, a koncentruje się wokół trzech kwestii:

⁴⁸ B. Chmielowski, op.cit., s. 141–142.

⁴⁹ *Teatr Franciszka Zabłockiego*, oprac. J. Pawłowiczowa, t. 3: *W kontuszu i we fraku*, Wrocław 1995, s. 330.

⁵⁰ J. Potocki, op.cit., s. 252.

- 1) związków między duszą a ciałem,
- 2) pochodzenia oraz zakresu mocy szatana i jego ingerencji w świat ludzki,
- 3) opętania i egzorcyzmów.

Uruchamiając całą swoją erudycję i wiedzę (nawiązuje do Kartezjusza, Malebranche'a, Newtona, Leibniza, Wolffa), stara się odpowiedzieć na dwa pytania – czy duch (demon) może poruszać rzeczą materialną (ciałem nieboszczyka) i czy ma na to przyzwolenie Boga. Szatan jako „istota poznawająca, i chcąca, wszystko przenikająca, żadnej wielkości, figury i części nie mająca, słowem istota we wszystkim różna od ciała”, zgodnie z prawami fizyki nie może poruszać rzeczą materialną (*Diabeł I*, s. 11–13). Ciało można bowiem wprawić w ruch tylko przez uderzenie lub dotknięcie. Jezuita nie poprzestaje jednak na argumentach z zakresu nauk ścisłych. Sięga po dowody teologiczne. „Nie przystoi ani godzi się – powtarza za św. Augustynem – przeczyć temu, co jawno jest, dlatego, iż nie wiemy, jakim sposobem dzieje się” (ibidem, s. 31–32). Wbrew opiniom kwestionującym podległość ciała duszy, przyznaje jej pełną nad nim kontrolę. Zasada analogii pozwala mu stwierdzić: „A jako dusza włada ciałem, w którym mieszka, tak inni duchowie władac mogą ciałami, w których nie mieszkają” (ibidem, s. 41–42). Co innego jednak ruszać ciałami materialnymi, a co innego nimi władać.

Między duszą a aniołami, tak dobrymi, jak złymi – dowodzi Bohomolec – ta jest co do natury różnica, że dusza może być początkiem i przyczyną spraw człowieka tak wewnętrznych, jako i zewnętrznych, anioł zaś nie może: to jest dusza może uczynić, aby ciało chodziło, mówiło, rękami robiło etc. i może sama widzieć, słyszeć, smakować, czuć ciepło, zimno, rozkosz i boleść. Anioł tego czynić ani widzieć, ani słyszeć etc. nie może. Gdyby zaś byli upiorowie, żadnej różnicy między duszą a ciałem nie byłoby (*Diabeł II*, s. 154–155)

Z perspektywy teologii przywrócenie zmarłego do życia oznaczałoby cud *contra naturam* (przewyższa porządek natury stworzonej ze względu na podmiot, w którym się dokonuje⁵¹), a szatan cudu uczynić nie może (*Diabeł I*, s. 90), gdyż jego moc jest słabsza od boskiej (ibidem, 98). Ponadto cud służy objawieniu doskonałości boskiej, nie uwłącza religii i nauce Kościoła oraz prowadzi do dobrego (ibidem, s. 101–102). Szatan nie może więc brać na siebie ciała umarłych, ponieważ nie ma na to boskiego przyzwolenia. Opętanie nie może być argumentem w dyskusji o sposobie ożywiania trupów, dotyczy bowiem żywego człowieka, kiedy to diabeł i dusza przebywają w tym samym jednym ciele jednocześnie (dusza jak gospodyni, szatan jak najeźdźca), w przypadku upiora

⁵¹ Ks. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 128.

diabeł zastępowałby natomiast duszę ludzką, wchodząc na jej miejsce. Pisząc o opętaniu, jezuita posługuje się metaforą wina, snu i trucizny, które opanowują ciało, nie duszę człowieka. „Tym sposobem wino, gorączka, sen wzbudzają różne marzenia czynią, iż pijany, chory, śpiący, rozmawia, odpowiada, i czasem trefunkiem przepowiada” (ibidem, s. 54). Tak więc „nie odbiera szatan ani rozumu, ani woli, ale ich tylko używanie, i to nie zawsze, ani ustawicznie, bo woła opętanego częstokroć jemu się sprzeciwia” (ibidem, s. 56).

Według propagatorów idei wampiryzmu pełni ona różne funkcje – wyraża i jednocześnie kształtuje różne odmiany wierzeń w powrót zmarłych lub w czyścicowe kary, narzuca zasady moralne i normy zachowań, przyczynia się do rozwoju chrześcijańskiej ideologii. W opinii Bohomolca upiorstwo nie może służyć do „pomnażania chwały bożej”, utwierdzania ludzi o istnieniu życia pogrobowego, karania czy straszenia grzeszników. Wprost przeciwnie – podważałoby cud zmarływstania (*Diabeł II*, s. 157–160 i 166–167).

Moim zdaniem – drwi Bohomolec – lepszy był dowód owego teologa, który za Piotra Wielkiego na publicznej w szkołach rozmowie utrzymując, iż wódkę pić godzi się, a tytoniu kurzyć nie godzi się, tak dowodził: Według Ewangelii co wchodzi przez usta, nie maże duszy, maże zaś co z ust wychodzi, wódka wchodzi przez usta, tabaka wychodzi [...] a zatem wódkę pić godzi się, a tabaki ciągnąć nie godzi się (ibidem, s. 162).

Wiara w upiory prowadzi do

grubych błędów [...] sprawy upiorów przeciwne są mocy Kościoła świętego od Chrystusa Pana danej, cuda wątpliwe czyniąc fundamenta prawej religii wzruszają, dowody bóstwa Chrystusowego osłabiają, najświętsze tajemnice Ołtarza w pogardę podają, Boga na koniec sobie samemu przeciwnym czyniąc mądrości i nieodmienności jego uwłaczają, więc od Boga pozwolone być nie mogą (ibidem, s. 178–179).

Początek wiary w wampiry wiąże Bohomolec ze schizmą w Kościele (pogląd ten przyjmuje od Dom Calmeta).

Grecy bowiem dla usprawiedliwienia odszczepieństwa swego – pisze jezuita – i dla pokazania, iż dar czynienia cudów, i moc związania i rozwiązania przy nich została, a nie w Kościele łańskim i rzymskim utrzymują: że ciała z pomiędzy nich wyklętych nie gniją, ale jako bęben nadymają się, i nie wprzód w proch się obracają, aż po zdjęciu ekskomuniki [w powszechnym przekonaniu ciała ludzi obłożonych ekskomuniką nie psuły się – D. K.]. Ta bajka urodziła bajkę o upiorach: gdy bowiem postrzegli ciała czerstwe, ciepłe, nadęte tych, którzy nie byli wyklęci, nie mogąc przyczynę złożyć na wyklęcie, zwalili na szatana (*Diabeł II*, s. 183).

Dlatego najwięcej upiórów (nazywanych tam brukolakami) jest w Grecji i w krajach, gdzie katolicy współegzystują z grekokatolikami. Geneza upiormanii wydaje się inna. Warto zauważyć, że zmierzch polowań na czarownice zbiega się z nasileniem polowań na wampiry. Według Delumeau nie mamy tu do czynienia z przypadkiem, upiory bowiem, tak jak wcześniej czarownice, pełniły funkcję kozła ofiarnego⁵².

Odwołując się do antycznych pierwowzorów rodzimych upiórów (lamie, lary, lemury, manes, strix; *ibidem*, s. 6–11), Bohomolec stawia tezę, że upiory są dla chrześcijan tym, czym dla starożytnych były mitologiczne potwory (np. Meduza). „Mieli starożytni czarowników w ptaki drapieżne zamieniających się, my mamy srok i wilków postać mających” – konkluduje (*ibidem*, s. 11). Przytoczona wyżej wypowiedź to także przykład infiltracji dwóch wątków: wampirycznego i likantropicznego.

PORTRET WAMPIRA

Przypisywane wampirom cechy rzadko bywają stałe. Obraz wampira wyrasta z tradycji antycznej, dyskusji teologiczno-filozoficznych oraz rodzimego folkloru. Do cech powtarzających się w opisach upiora należały agresywne, nieprzyjazne i złośliwe zachowania wobec osób, z którymi szukały kontaktu⁵³. Przytaczając w przypisach zasłyszana „z wiarygodnych ust” historię, Bohomolec wspomina w swojej rozprawie o zajmującym się „profesjonalnie” neutralizacją upiórów mnichu, który niejednokrotnie zmuszony był staczać z nimi bójki na pięści (*Diabeł II*, s. 146–147 i 155–156).

Jean-Paul Roux zwraca uwagę, że wampir to z reguły osobnik silnie obdarzony płcią lub bez określonej płci, który łączy się cielesnie z żywymi w niekończących się uściskach prowadzących do ich wyczerpania – co go przybliża do inkubów i sukubów. Różni się jednak od tych ostatnich. Ernst Jones wykazał, że u wampira idea płynu vitalnego wydobytego z ciała przez kopulację zostaje skomplikowana przez różnego rodzaju formy perwersyjne, np. sadyzm. Wampir bierze i nie daje niczego – jest to związek jednostronny – lub daje śmierć i obdarza swymi własnymi cechami⁵⁴.

⁵² J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XVI–XVII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986, s. 130.

⁵³ B. Chmielowski odnotował w *Nowych Atenach*, że zakres obowiązków upiora (szkodzenie niemowlętom, zarażanie chorobami itd.) ustala się w pakcie czarownicy z diabłem.

⁵⁴ J.-P. Roux, *op.cit.*, s. 251. Aspekt erotyczny nie pojawia się ani u Chmielowskiego, ani u Bohomolca i w zasadzie jest nieobecny w polskiej literaturze aż do romantyzmu.

Rodowód upiora nie jest sprawą oczywistą. Nie mamy pewności, co predestynuje do tego rodzaju pośmiertnej egzystencji. Na gruncie słowiańskiej demonologii ludowej wampir oznacza „ducha zmarłego odstępcy, kacerza, osoby wyklętej, zbrodniarza, powracającego na świat w postaci olbrzymiego nietoperza, aby wysać krew ludzi śpiących, którzy sami z kolei stają się wampirami”⁵⁵. Wampirami zostawali ludzie niewierzący, heretycy, skazani na potępienie, wykluczeni z łona Kościoła, zmarli bez chrztu lub ostatniego namaszczenia, martwo urodzone dzieci i ci, którzy zmarli przed czasem im przeznaczonym, w szczególności samobójcy⁵⁶. Pozostają wśród żywych aż się wypełnią dni, jakie mieli przeżyć. Postać upiora mogła być więc sankcją, karą bożą, ale dotyczyła też niewinnych ludzi, np. małe dzieci, co stanowiło jeden z dylematów oświeconych. Chmielowski łączy upiorstwo z działalnością czarownic, ofiarujących niemowlę diabłu jeszcze przed jego ochrzczeniem. Udzielony po tym fakcie sakrament chronił dziecko przed demonem tylko za życia. Po śmierci automatycznie staje się ono narzędziem w ręku czarownicy. Inne zdanie na temat antydemonicznej roli chrztu ma Drużbacka. Poetka wierzy, że moc sakramentu zabezpiecza ochrzczonego także po śmierci:

Ja zaś tak mówię, że ten był potężny,
Który świat cały pierworodnym grzechem
Zaraził, przecię tak jest niedołączny
Wyrzucon przez chrzest, z lamentem, nie śmiechem,
Ustąpić musiał tego przedsięwzięcia,
Prawo utracą już do niemowlęcia.
(Do [...] J. O. *Książęcia J. Mci* [Andrzeja Stanisława] *Załuskiego. Sprzeczka z różnymi zakonnikami o upierach, którym autorka tych wierszów wiary nie daje*, w. 121–126)⁵⁷.

W przywołanym wyżej wierszu Drużbacka przytacza opinie zdziwionych dysydentów wypowiedziane podczas dysput o upiorach: „Sakramentami będąc uzbrojeni / Za co być mamy od diabła włóčení?”, w. 149–150.

Pewne analogie łączą wampiry z duchami powrotnikami. Wampirami zostawali ludzie „źle pochowani”, przykładowo, kiedy przed pogrzebem przez ciało nieboszczyka przesłakiwało zwierzę, np. kot. Dlatego do izb, w których spoczywały zwłoki, nie wpuszczano zwierząt⁵⁸. W społeczeństwie średniowiecznym, jak

⁵⁵ W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2003, s. 1386.

⁵⁶ B. Baranowski, *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Łódź 1981, s. 56.

⁵⁷ Wszystkie przytoczenia pochodzą z edycji: E. Drużbacka, *Wiersze wybrane*, wstęp, oprac. K. Stasiewicz, Warszawa 2003, s. 50–55.

⁵⁸ R. H. Robbins, op.cit., s. 306.

w wielu społeczeństwach tradycyjnych, egzystencja zmarłego zależy od przebiegu związanych ze zgonem „obrzędów przejściowych”. Umarli wracają, gdy obrzędy pochówku i żałoby nie mogły dopełnić się w zwykłym trybie⁵⁹. Wśród innych powodów możemy wskazać nieodpokutowane grzechy, zabójstwa, kradzieże, krzywoprzysięstwo, konkubinat z duchownym, śmierć noworodka bez chrztu. W późnym średniowieczu powrotniki to duchy cielesne (widać je, czuć ich dotyk, słycać), które wychodzą z grobów, opuszczają cmentarze, przybierając nieraz postacie zwierząt. Budzą strach, bo są agresywne i niebezpieczne. Sposób unieszkodliwiania tych duchów przypomina neutralizację upiórów⁶⁰.

Ryzyko wampiryzmu wiązało się z wykonywaniem określonych profesji – czarnoksiężstwa, astrologii czy wróżbiarstwa. Upiorem po śmierci zostawał wilkołak, często – z racji szczególnego okrucieństwa, skłonności do mordu, kanibalizmu i odżywiania się krwią ofiary – utożsamiany z nim u Słowian bałkańskich⁶¹. W niektórych językach słowiańskich wampiryzm i wilkołactwo określane są tym samym słowem. Inną cechą łączącą te postacie demoniczne jest ich zdolność do metamorfozy – wampir może przybierać postać zwierzęcia, np. ptaka czy nietoperza⁶².

W wampira czynnego (wysysającego) przeistaczał się po śmierci wampir bierny (dawca). Przekonanie to, jak się wydaje, narodziło się w Siedmiogrodzie. „Rozumieją oni także – pisał o mieszkańcach Transylwanii Bohomolec – że nagabani od upiórów za życia, stają się upiorami po śmierci, to jest, że po śmierci wzajemnie krew wysysają ci, z których żyjących ssali upiorowie” (*Diabeł II*, s. 113–114). Zarażeniu zapobiegać miało nacieranie się krwią upiора i spożycie ziemi z jego mogiły.

Zdarzało się, że upiory żyły wśród ludzi, zakładając rodziny i płodząc dzieci. W odróżnieniu od żywych nie jadły i nie piły, pożywiając się w nocy ludzką krwią⁶³. Według Brücknera takim żywym trupem staje się wampir tułający się po świecie przez wiele lat⁶⁴. W oczach postronnego obserwatora prowadzi on normalną vegetację, nie sposób odróżnić go więc od zwyczajnego człowieka.

Za przyszłe upiory uznawano wszelkiej maści odmieńców, jednostki ułomne i cierpiące na różne schorzenia (poznawano to po zdeformowanych kościach domniemanych wampirów). Upiory „z urodzenia” (przyrodzone) to ludzie

⁵⁹ J.-C. Schmitt, *Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym*, przeł. A. W. Labuda, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 12–13.

⁶⁰ Ibidem, s. 144.

⁶¹ L. Słupecki, *Wilkołactwo*, Warszawa 1987, s. 135.

⁶² M. Janion, op.cit., s. 156.

⁶³ B. Baranowski, *W kreggu upiórów*, s. 76–77.

⁶⁴ A. Brückner, op.cit., s. 284.

posiadający dwa serca, dwa rzędy zębów, zrosnięte brwi czy siną (czerwoną) twarz⁶⁵. Oprócz dolegliwości fizycznych niemałe znaczenie miała odbiegająca od normy psychika. Najogólniej wampirem zostawał człowiek inny, środowiskowy odmieniec. To predestynowało go do roli kozła ofiarnego, skupiającego agresję otoczenia.

W średniowiecznej teologii wampir przedstawiany był w postaci zmarłego, który zjadł swój całun i opuszczał grób w poszukiwaniu pożywienia⁶⁶. Cechy pozwalające rozpoznać wampira to przede wszystkim niepodlegające rozkładowi ciało oraz palce i usta poplamione krwią. Źródła folklorystyczne mówią o niezwykle czerwonej (z obfitości napływu krwi) twarzy, czego śladem w języku jest sformułowanie: „czerwony jak upiór”⁶⁷. Katalog wampirzych cech podaje Drużbacka w cytowanym już wierszu:

Mówią: krew płynie po ucięciu głowy,
Ten ją pod pachą nosi, ten na dłoni,
Ów zaś koszule ujadł do połowy,
Ten się zaszargał, który ludzi goni,
Drugich psy szarpia, kąsają po nogach,
Co zastępują podróżnym po drogach. (w. 49–54)

Cechami domniemanych upiorów były – wedle Jana Bohomolca – czerstwość (lub nadmierna opuchlizna) i ciepło ciał oraz płynąca w nich świeża czerwona krew (*Diabeł* II, s. 19–33)⁶⁸. Przystacza też rzadko spotykany u innych autorów, a rozpowszechniony ponoć na Rusi pogląd, że u przyszłych upiorów brak owłosienia pod pachami (ibidem, s. 147). Po oświeceniu wygląd wampira zmienia się i subtelnieje. Krwiożerczą odrażającą postać zastępuje osobnik wyróżniająca się z otoczenia kilkoma zaledwie detalami. Wampira czasów nowożytnych wyróżnia nienaturalna bledość, błyszczące, niekiedy czerwone, nabiegłe krwią oczy (symbol erekcji), długie przednie zęby (symbol falliczny), agresywność seksualna, szpony, brak cienia i odbicia w lustrze, niesłyszalne kroki⁶⁹.

Bohomolec opisuje również „pewny” sposób, za pomocą którego rozpoznawano mogiłę domniemanego upiora: „Niewinnego chłopca na oklep na żrebaku

⁶⁵ Por. *Klechdy. Starożytnie podania i powieści ludowe*, zebrał i spisał K. W. Wójcicki, wyb. i oprac. R. Wojciechowski, wstęp J. Krzyżanowski, Warszawa 1981, s. 284–286.

⁶⁶ E. Petoia, op.cit., s. 262.

⁶⁷ *Słownik folkloru polskiego*, s. 416. L. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1978, s. 166.

⁶⁸ W *Przydatku do książki Diabeł w swojej postaci o ukazywaniu się duchów* Bohomolec wspomina o skazańcach, którzy po usłyszeniu wyroku pocili się krwią. „Z podobnych podobno przypadków – pisze autor – urosła bajka, iż upiorowie krew z żyjących wysysają”. *Przydatek*, s. 92.

⁶⁹ M. Janion, op.cit., s. 144–155.

karym (jeszcze nieparzącym się z kłaczą) przez cmentarz puścić, gdzie koń nie pójdzie, mimo zachęt, tam pochowany upiór” (ibidem)⁷⁰. O tym, jak obskurancie wydawały się oświeceniowemu jezuitcie podobne rewelacje, świadczy jego komentarz: „Lecz uszy mi drętwieją: słuchać już więcej nie mogę powieści tak wielka krzywdę i sromotę chrześcijaństwu czyniących” (*Diabeł* II, s. 68).

O pojawieniu się wampirów w okolicy mogą świadczyć nagłe i niewyjaśnione zgony ludzi z ich najbliższego otoczenia. Atakowały przede wszystkim najbliższych, także tych, których kochały. Ożywiane przez czarta a manipulowane przez czarowników i czarownice wyrządzały szkody ludziom, sprowadzając na nich choroby lub śmierć. Powszechnie obwiniano je o rozprzestrzenianie chorób zakaźnych. O działalności upiórów jako czynnika rozwijającego zarazę pisze Chmielowski. Autor *Nowych Aten* godzi w swych rozważaniach dwa stanowiska. Pierwsze ukształtowało się na podłożu tradycyjnych wierzeń słowiańskich o demonicznej personifikacji zjawisk chorobotwórczych, drugie jest swoistym konglomeratem ludowo-chrześcijańskich wierzeń demonicznych⁷¹. Według pierwszego, epidemia jest związana z pojawieniem się w danej okolicy istot demonicznych nieznanego pochodzenia, tzw. morowych dziewic⁷², zgodnie z drugim – jest wynikiem świadomego działania czarownic. Chmielowski łączy je, czyniąc istoty demoniczne (upioły) narzędziem istot półdemonicznych (czarownice)⁷³.

W tej sytuacji podejmowanie działań sanitarnych przeciw epidemiom natrafiało na sprzeciw konserwatywnej części społeczeństwa, niedostosowanej do nowych warunków, które wyznaczył rozwój nauki. Przywiązanie do tradycyjnych rytuałów ujawnia się bowiem zwykle w sytuacjach kryzysowych, prowadząc do konfliktu między nauką a utrwalonym schematem. Przesąd pociąga więc za sobą negatywne skutki społeczne⁷⁴.

Odrzucanie profilaktyki i higieny wynikało z przekonania, że na wszystko co łączy się z diabłem skuteczne są tylko środki natury religijnej. Problem ten pojawia się w opublikowanym na łamach „Monitora” artykule [*Przeciw fanatycznej i nierozumnej o religię gorliwości*]⁷⁵. Jego autor, przyjmując postać Pra-

⁷⁰ Przypomina to sposób rozpoznawania grobu wampira praktykowany na Węgrzech. J. Collin de Plancy, *Słownik wiedzy tajemnej*, wyb. I przekł. M. Karprowicz, wstęp P. Kuncewicz, Warszawa 1993, s. 192–193.

⁷¹ Por. J. Delumeau, op.cit., s. 130. Por. J. Mitarski, *Demonologia leku*, [w:] A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 314–318.

⁷² Zob. L. Pełka, op.cit., s. 172–173.

⁷³ Por. B. Marcińczak, op.cit.

⁷⁴ A. Litwiniszyn, *O przesądzie. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2001, s. 97.

⁷⁵ *Monitor 1765–1785. Wybór*, oprac., wstęp E. Aleksandrowska, Wrocław 1976, s. 361–362. Autorem artykułu, który ukazał się w numerze 32 z 21 IV 1773 był Aleksander Żórawski.

wowierskiego, polemizuje z przeświadczeniem, że kwestionowanie wampiryzmu ma rodowód heretycki.

Pewny imię w oczach moich czytając książeczkę niedawno wydaną o prezerwatywach przeciw morowej zarazie, gdy na ten punkt natrafił, że w tym razie umarłych grześć po kościołach nie potrzeba, ale daleko za miasto wywozić i tam głęboko zakopywać albo wapnem niegaszonym zasypywać – rzucił książkę na stół i zawołał: O! To już po heretycku! [...] Nic dziwniejszego, jako że niektórzy sprzeciwianie się upiorom, czarom i innym szczerym zabobonom za mniej katolickiego ducha poczytują dowód – konkluduje Prawowierski⁷⁶.

W swojej rozprawie autor *Diabła* wyczerpująco tłumaczy, dlaczego wszystkie ciała nie rozkładają się w ten sam sposób i w tym samym czasie. Przyczyna śmierci, klimat czy specjalne zabiegi pielęgnacyjne mogą spowolnić lub przyspieszyć proces gnicia, czego najlepszym przykładem są mumie egipskie⁷⁷. Bohomolec odwołuje się także do teorii humoralnej. Pozwala mu ona wykazać, że „nienaturalne” ciepło ciała nieboszczyka jest w istocie naturalne i bierze się z procesu gnicia, który jest reakcją chemiczną, łatwą do zaobserwowania podczas gnicia np. trawy.

Bohomolec czuje również potrzebę wytłumaczenia fenomenu utożsamianych z wampirami duchów cmentarnych. Skłania go do tego mnogość i niepodważalność świadectw ich obecności. Zgodność relacji zwiększa ich prawdopodobieństwo, a prawdopodobność świadków, ich zdrowy rozsądek, wychowanie, wykształcenie oraz uczciwość. Z kolei teoria hermetyczna pozwala mu zastosować kryterium doświadczenia. W tym celu – dość nieoczekiwanie – odwołuje się do modnej w XVIII wieku w kręgach hermetycznych idei palingenezy (powtórne rodzenie się) – mającej korzenie w starożytności sztuki ożywiania roślin z ich popiołów⁷⁸. Zasada się ona na wierze w samoodradzanie się materii martwej. Alchemicy wierzyli, że zniszczony lub obumarły organizm można ponownie ożywić i doprowadzić do poprzedniego stanu fizjologicznego, jeżeli zastosuje się odpowiednie operacje alchemiczno-magiczne. Podgrzewanie popiołu danej rośliny czy zwierzęcia w kolbie destylacyjnej miało przywrócić im utraconą formę i pobudzić do życia. Należało starannie zebrać wszystkie fragmenty martwego organizmu. Pozytywny wynik eksperymentu zapewnia tajemnicza siła ujawn-

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ *Diabeł II*, s. 19–45.

⁷⁸ Odnajdujemy w niej motyw Feniksa, który wedle przekonań starożytnych miał po pięćsetletnim życiu i spaleniu wraz z gniazdem, odradzać się z popiołów. R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław 1991, s. 187–189. W palingenezie wyraża się mityczny motyw początkowania i ożywienia. Orfeusz, Ozyrys, Dionizos – zmartwychwstają i stają się przedmiotem kultu.

nijająca się pod wpływem energii ognia. Poza tym dużą rolę odgrywał gnijący materiał, np. koński nawóz. Przykłady doświadczeń polegających na odtworzeniu obrazu spalonej rzeczy za pomocą specyficznych operacji chemicznych, głównie podgrzewania, i przy użyciu jakiejś gnijącej substancji odnajdziemy w licznych źródłach. Najczęściej nie udało się wyjść poza stadium obłoku. Prace takie prowadził m.in. Paracelsus, przekonany, że w ten sposób możliwe jest ożywienie również zmarłych ludzi (czego nie udało mu się potwierdzić doświadczalnie), a w XVIII wieku hrabia Kenelm Digby, członek Royal Society⁷⁹. Athanasius Kircher twierdził, że udało mu się w zamkniętych naczyniach odtworzyć spalone rośliny. Miało to tego dojść dzięki plastycznej mocy materii rozkładającego się ciała.

Być może Bohomolec nawiązuje również do możliwości wywołania zmarłych – zgodnie z teorią przypisywaną G. Borelliemu – z ich prochów. Odnajdziemy ją w pochodzącym z końca XVII wieku dziele Vanderbeczego *Experimenta circa naturam*⁸⁰. Zwolennicy teorii twierdzili, że w krwi ludzi i zwierząt pozostają „załączkowe idee”, dzięki którym można wezwać cień zmarłego. Vanderbecete pisze między innymi:

Istotnie bowiem, jeśli załączkowe idee zwierząt, choć podporządkowane innym, potężniejszym formom, zachowują się w całości, wydaje się, że owe widma, które spotyka się nocami na cmentarzach, nie powinny być zawsze brane za zjawy diabelskie ani za zjawy dobrych aniołów. W istocie bowiem czasem może się zdarzyć w sposób naturalny, że idee zmarłego ciała powstają dzięki skoncentrowanemu ciepłu. Można by je oglądać nie tylko nocą, ale i za dnia, gdyby dało się je dostrzec przez niezwykle mocne światło słońca, to samo, które czyni gwiazdy niewidocznymi za dnia⁸¹.

Bohomolec wspomina o laboratoryjnych doświadczeniach nad przywróceniem utraconej formy spalonych roślin (przechowywane w fiolkach popioły roślin, poddawane termicznej obróbce, tworzyły obrazy żywych roślin) i zwierząt (eksperyment ze spopielonym wróblem), aby stwierdzić: „stąd wniesić można, że postać umarłych nad grobami ukazująca się nie jest ani dusza, ani ciało ulepione od szatana z powietrza, ale obraz ciała na owym miejscu pogrzebanego” (*Diabeł* II, s. 46–47). Obraz ten tworzą wapory (opary) i exhalacje (wyziewy) z ciała świeżo pogrzebanego trupa, „albo ciepłem podziemnym, albo strzęśnięciem ziemi od piorunu, strzelania z armat, chodzenia, jeżdżenia wzruszone i na powietrze wychodzące przed światłem księżycy w różnych postaciach tak, jako i obłoki

⁷⁹ Ibidem, s. 189.

⁸⁰ P. Lombardi, op.cit., s. 76.

⁸¹ Cyt. za: ibidem, s. 77.

wydawać się mogą” (ibidem, s. 48). Na marginesie rozważań pojawia się myśl, że możliwości percepcyjne człowieka są zbyt słabe i nie pozwalają rozwikłać wszystkich tajemnic wszechświata. Należy więc wystrzegać się kategoriycznych sądów: „Lubo zaś nie wierzę jeszcze temu odrodzeniu żywołów z swoich popiołów, stąd jednak możemy wnosić, iż wiele jest przyczyn przed nami ukrytych, które nas omamić, przestraszyć, i tym dziwniejsze wydarzenia są, im są nieznanjsze” (ibidem, s. 47–48).

Przed zbyt dużym zaufaniem rozumowi ludzkiemu przestrzegał Bohomolec w *Odpowiedzi na zarzuty względem przeznaczenia Boskiego*: „Wielką my moc przypisujemy rozumowi naszemu, a nie wiemy, iż nawet tych rzeczy, które pod zmysły podpadają nie poznajemy, jeno powierzchowność”⁸².

Wiele emocji budzi paradoksalne podobieństwo pośmiertnej egzystencji upiorów i świętych. *Miracula* potwierdzające świętość kanonizowanych (tryskające krwią rany, nierozkładające się zwłoki, wrząca krew) nie różnią się w zasadzie od symptomów upiorstwa⁸³. Wiele uwagi poświęcono cudowi św. Januariusza, patrona Neapolu – przywołał go m.in. Bohomolec w *Diable* (I, s. 30), Chmielowski w *Nowych Atenach* oraz Drużbacka w *Sprzeczce z różnymi zakonnikami o upierach, którym autorka tych wierszów wiary nie daje* (w. 61–66) – oraz św. Dionizego, apostoła Galii. W powszechnym przekonaniu tym, co dzieli świętych i upiory jest zapach – świętym towarzyszą piękne wonie, upiorom – smród⁸⁴.

Ostoją przesądów bywa fałszywa pobożność. Propagowaniu idei wampiryzmu przysłużyło się przekonanie, że wiara w te demoniczne stworzenia poświadcza prawowierność chrześcijan. Odchodząc od tradycyjnego łączenia zjawiska z diabłem i jego sługami, Bohomolec przekonująco dowodzi, że sceptycyzm w kwestii upiorów nikogo nie dyskwalifikuje jako katolika. Prości ludzie nadto ufają zmysłom, są naiwni, mieszają dogmaty wiary z relikdami pogańskich wierzeń i kultów. Dyspozycja do łączenia chrześcijaństwa z pogaństwem ujawnia się na wszystkich poziomach społeczeństwa. Im gorliwsi katolicy, tym oporniej pozbywają się uprzedzeń. Najgorsi pod tym względem pozostawali „neofici”, zwłaszcza byli libertyni. Prawidłowość tę ilustruje bajka Ignacego Krasickiego:

Zaufany filozof w zdaniach przedsięwziętych
Nie wierzył w Pana Boga, śmiał się z wszystkich
świętych.

⁸² *Odpowiedź na zarzuty względem przeznaczenia Boskiego*, Warszawa 1766, s. 20.

⁸³ Trudności teologiczne dotyczyły także Chrystusa, który zmartwychwstał, a w Eucharystii wierni spożywają jego ciało i krew. M. Janion, op.cit., s. 41.

⁸⁴ Ibidem.

Przyszła słabość, aż mędrzec, co firmament mierzył,
Nie tylko w Pana Boga – i w upiry wierzył.
(*Filozof*⁸⁵)

NEUTRALIZACJA I PROFILAKTYKA

O popularności idei wampiryzmu w XVIII wieku świadczy mnogość i różnorodność środków zaradczych oraz neutralizujących. Wedle Chmielowskiego, sposób unieszkodliwienia upiora zaszyfrowany był w pakcie diabła i czarownicy dostarczającej mu ciało⁸⁶. Inne sposoby skazane są z góry na niepowodzenie, z wyjątkiem spalenia, gdyż „wszystkie iuż kondycje skończą się na popiele, który ogniem przepolerowany nie ma mocy zarażania”⁸⁷. W staropolszczyźnie nie zaliczano do profilaktyki czosnku. Osoby, które bały się upiórów, spożywały mózg zająca⁸⁸.

Do niezawodnych sposobów pozbycia się wampira należało pozbawienie go głowy i ułożenie jej między nogami oraz wbicie mu w pierś osikowego kołka. Wybór osiki jako środka hamującego działalność wampirów związany jest prawdopodobnie z jej właściwościami magicznymi i apotropaicznymi⁸⁹. Przebicie kołkiem jako gest niszczenia złowrogich mocy zmarłych znane było już w XI wieku, co zaświadcza Burchard, biskup Wormacji w rozprawie poświęconej zabobonom. Postępowano tak z dziećmi zmarłymi bez chrztu oraz położnicami zmarłymi przy porodzie⁹⁰. Walczył z tym Kościół. Prawa przeciw gwałceniu grobów wydawano już w średniowieczu, natomiast regularną walkę z tym zjawiskiem toczono od XVII wieku. Arsenał środków był ograniczony, powielano je i naśladowano, rzadko tworzone nowe.

Najlepszą porą na zabiegi neutralizujące była noc (od godziny 11), gdyż, jak naiwnie tłumaczyli sobie ludzie, szatan – pan ciemności boi się światła. Czas solarny jest największym wrogiem wampira, lunarny – jego największym sprzymierzeńcem. Jako istota nocna wampir wykazuje charakter piekielny i nawiązuje do tradycji rzymskiej⁹¹.

⁸⁵ I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, t. 2, oprac. Z. Goliński, Warszawa 1976, s. 113.

⁸⁶ B. Chmielowski, op.cit., s. 139.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ J. Collin de Plancy, op.cit., s. 124 (źródło: *Cudowne tajemnice Alberta Wielkiego*).

⁸⁹ Por. O. Kolberg, *Lud*, seria 7, *Krakowskie*, cz. 3, Kraków 1874, s. 132. O właściwościach magicznych osiny i jej związkach ze światem zmarłych zob. także E. E. Hopman, *Drzewa magiczne, drzewa lecznicze*, tłum. M. Korwin-Kossakowski, S. Kasicki, Warszawa 1995, s. 163–166; M. I. Maciotti, *Mity i magia ziół*, tłum. I. Kania, Kraków 1998, s. 265–267.

⁹⁰ E. Petoia, op.cit., s. 22–23. Por. M. Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium Kazania o zabobonach Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa 2002, s. 41.

⁹¹ J.-P. Roux, op.cit., s. 251.

Bohomolec podaje w swojej rozprawie, że ręce domniemanego upiora związane wstęgą od manipularza, a jego ciało obracano na brzuch, aby wgrzyzał się w ziemię. To nie dawało jednak pewności („Tak związany, mówią, chodzić nie będzie, chyba na nowiu”, *Diabeł II*, s. 67)⁹². Nów to czas wampirów. W czasie nowiu (zaćmienia) księżycy wampir, tak jak księżyc, nadyma się krwią. Obraca się w grobie według faz księżycy – stąd w Rumunii grób domniemanego wampira otwiera się po 40 dniach od pogrzebu, aby sprawdzić, czy nie odwrócił się na bok. Związany z czasem lunarnym wampir uchyla w ten sposób czas naturalny i nie rozkłada się. Aby zatrzymać ruch wampira, układano nieboszczyka twarzą do ziemi lub, za pomocą koła czy pala, „przyszpilano” go do trumny⁹³.

W podobny sposób unieszkodliwiano złośliwe i niebezpieczne afryty (ifyryty, efrity), według wierzeń arabskich duchy ofiar morderstwa, które powracają na ziemię w poszukiwaniu zemsty. Afryty powstają z krwi zamordowanych, podnosząc się jak strużka krwi z każdej jej kropli, która padnie na ziemię. Mogą być bardzo niebezpieczne, a jedyny sposób obrony przed nimi w miejscu zbrodni to wbić w ziemię nieużywany gwóźdź. Tradycja ta, zwana przygwałdzaniem ducha, przypomina sposób neutralizacji wampirów⁹⁴.

Do repertuaru akcesoriów antywampirycznych należą też środki religijnie uświęcone: krzyż, święcona woda, wreszcie poświęcona hostia. Niegdyś zmarłych chowano z hostiami, potem Kościół zabronił tych praktyk (Dom Calmet). Inne znane autorowi *Diabła* środki zaradcze to włożenie nieboszczykowi do ust monety, skorupy ślimaka czy świńskiego łajna (*Diabeł II*, s. 62–63). Zdarzało się, że pito krew domniemanych upiórów. Zmieszana z alkoholem, podobnie jak ziemia z mogiły wampira, miała chronić przed szatańskimi pokusami⁹⁵. Informację o tym potwornym antidotum powiela Józef Maksymilian Ossoliński w należącem do *Wieczorów badeńskich* opowiadaniu *Upiór*. Rzecz dzieje się w okolicy Trembowli. Krążąca po wsi plotka o upiorze wywołuje panikę. „Jucha upióra drożej się szynkowała, niżeli przepalana gorzałka. Proszek szedł wyższą ceną nawet nad sól oczkowaną”⁹⁶.

Do podejmowania tak radykalnych kroków zachęcało obiegowe przekonanie o możliwości zarażenia się wampiryzmem. Na dowód tego rodzaju praktyk przytacza Bohomolec relację Josepha Pitton de Tournefort z wyspy Mikos w Grecji, gdzie po rozpowszechnieniu informacji, że pochowany niedawno chłop odwiedza

⁹² Zob. także O. Kolberg, *Lud*, seria 7, cz. 3, s. 176; M. Szykowski, op.cit., s. 344; K. Mozyński, op.cit., s. 656.

⁹³ M. Janion, op.cit., s. 137.

⁹⁴ P. Haining, *Łeksykon duchów*, przeł. T. Wyżyński, K. Zarzecki, Warszawa 1990, s. 11.

⁹⁵ Ibidem, s. 6.

⁹⁶ J. M. Ossoliński, op.cit., 87.

ludzi ze swego otoczenia, doszło w 1701 roku do zbiorowej hysterii i masowych egzekucji na zmarłych. Dziesięć dni po pochówku odkopano zwłoki wieśniaka, wyrwano mu serce, a ciało spalono. Według naocznego świadka niepokojące objawy ustały niemal natychmiast (ibidem, s. 50–59).

Podobne praktyki antydemoniczne powszechne były i w Polsce. „Lada dziad sędzią, i exekutorem, / Ścina umarłych rydlem lub toporem” – oburza się Elżbieta Drużbacka (w. 47–48). O kaleczeniu trupów (obcinanie głowy łopata) wspomina Wacław Potocki w wierszu *Strzyga*.

Bohomolec zwraca uwagę na niebezpieczne konsekwencje upiromanii, a mianowicie ekshumacje i profanacje zwłok. Przekonuje, że wiara w wampiry sprzyja złodziejom i szarlatanom, bezlitośnie wykorzystującym naiwność wieśniaków. Pisarz nie szczędi czytelnikowi makabrycznych szczegółów przy opisie sposobów neutralizacji wampirów, nie kryje też oburzenia podobnymi praktykami (*Diabeł II*, s. 62–63). „Ze łzami w oczach” ubolewa, że u pogan ciała zmarłych były w wielkim poszanowaniu, a u chrześcijan dochodzi do beczeszczenia zwłok, i to niejednokrotnie przez najbliższych krewnych (ibidem, s. 94).

Bywało, że pod wpływem wiadomości, iż zmarły wraca jako upiór, odkopywano jego zwłoki po wielu miesiącach od pochówku. Dokonywano tego procesjonalnie, często w asyście duchownych lub za ich przyzwoleniem⁹⁷. W unieszkodliwianiu wampirów wyspecjalizowali się mnisi, zwłaszcza przedstawiciele zakonów żebraczych.

Bohomolec w *Diabie* przytacza zasłyszaną historię, która miała wydarzyć się na Rusi. Umieszczona w przypisie pokazuje jak niebezpiecznym zajęciem było „upiorołówstwo”. Relacja pochodzi od bezpośredniego uczestnika wydarzeń, prawosławnego zakonnika.

Na Rusi Czerwonej, gdym był zakrystianem – wspomina braciszek – pochowano w kościele panię jedno osiemnasto lub dwudziestoletnie, niewinne może co do duszy, ale złośliwego diabła w ciele mające, bo zaraz zaczął po ołtarzach chodzić, one krwawić, świece łamać i inne sprośności czynić. To postrzegłszy, kazałem z dnia grób otworzyć, a w nocy o godzinie jedenastej łeb mu uciąć postanowiłem. [...] Po tym uczynionym przygotowaniu, gdy się bawię aż do nocy z bracią zakonną, słyszę godzinę jedenastą. Uląkłem się, aby to opóźnienie nie dało czasu upirowi do wyjścia z grobu, i tak obalenia rad i gotowości mojej, biegnę tedy co żywo do grobu pochodnię gorejącą w jednej, a topor w drugiej ręce niosąc. Jakoż znalazłem trunę otwartą i próżną, sądząc jednak, że nie mógł tak szybko upiór wynieść z grobu, zacząłem zaglądać we wszystkie kąty. A o to pod trunami ukrytego i na wznak leżącego tak, że nogi tylko widać było, znalazłem.

⁹⁷ J. S. Bystroń, op.cit., s. 310.

Postawiwszy tedy pochodnię i topór, do ataku przystąpiłem. Ciągnąłem go za nogi opierającego się rękami i zębami trun chwytającego się. W tym pasowaniu się pochodnię obaliliśmy i zgasiliśmy. Co by tu czynili niedoświadczeni! Sam strach zdolny byłby do ich umorzenia. Przyznam się jednak, że i serce moje nieustraszone lubo pierwszy raz w tej okoliczności bojaźń do siebie przypuściło. Wszakże pokonałem upiora, i łeb mu uciawszy, równie z wypogodzoną twarzą, jak odszedłem, powróciłem do braci mojej (*Diabeł II*, s. 155–156).

Według Bohomolca, fenomen wampirów daje się wyjaśnić procesami psychologicznymi i fizykalnymi. Ponieważ świadectwa pojawiania się wampirów są niepewne (analizując zebrany materiał dowodowy, autor podkreśla, że upiorów zazwyczaj nikt nie widział na własne oczy, ale słyszał o ich od innych), wiarę w upiory należy uznać za skutek choroby umysłu, złości ludzkiej, łatwowierności lub po prostu zwykłego przypadku bądź zbiegu okoliczności (ibidem, s. 1–5).

Jako przyczyny upiromanii jezuita wskazuje choroby psychiczne i fizyczne (zwłaszcza melancholię), brak wykształcenia i złe odżywianie (powołuje się na książkę Jędrzeja de Laurens o melancholii). Wycieńczenie organizmu może być źródłem halucynacji, dlatego upiory ukazują się zazwyczaj o zmroku ubogim wieśniakom (ibidem, s. 78–79). Zdarzają się przypadki pogrzebania żywcem – nieszczęśnicy budzą się w trumnie, wydają okrzyki przerażenia, gryzą z głodu czy rozpaczy palce, co w konsekwencji powoduje oskarżanie ich o upiorstwo. Na dowód Bohomolec przytacza historię dwóch pochowanych w letargu kobiet, pierwsza została przypadkowo uratowana przez złodzieja, okradającego jej mogiłę, druga – już w grobie – urodziła syna (ibidem, s. 133 i 136).

Już Wierus postulował leczenie domniemanych upiorów. Dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku wysunięto hipotezę choroby o podłożu genetycznym, która mogła być przyczyną posądzenia o wampiryzm. Chodzi o porfirię, w której ujawnia się nieprawidłowa przemiana hemoglobiny. Jej objawy podobne są do symptomów wampiryzmu i wilkołactwa. Domniemane wampiry mogły cierpieć na wściekliwość i nekrofilie, swoistą inwersję wampiryzmu⁹⁸.

LITERACKIE POTYCZKI Z WAMPIRAMI

W oświeceniu usilnie starano się dowieść, że upiór to płód imagacji, a wiele zachowań odbiegających od normy można wytłumaczyć bez odwoływania się do mocy nadprzyrodzonych. Rozpowszechniane przez mnichów opowieści o trupach wychodzących z grobów przez „wytrychy szatańskie”, stają się przedmiotem drwin. Wiarę w wampiry przypisuje się nieoświeconym mieszkańcom

⁹⁸ M. Janion, op.cit., s. 68.

wsi, przeciwstawiając ich oświeconym mieszczanom. Ambicją oświeconych stało się wykorzenienie przesądów, uwłaczających godności człowieka doby nowożytnej. Elżbieta Drużbacka w *Sprzeczcze z różnymi zakonnikami o upierach, którym autorka tych wierszów wiary nie daje* zwraca się do znanego ze swej niechęci do przesądu biskupa Andrzeja Załuskiego z apelem o dołożenie wszelkich starań w walce z upioromanią:

A kiedyś pracy usilnej nie szczędził
 Wygnać z miejsc świętych diabły, co nam szkodzą;
 Uczyni to, żebyś upierów wypędził
 Co ludzi dławia, a po nocy chodzą;
 Wyżeń ich z Polski, niech sztuki dokażą,
 Żydów, kalwinów, lutrów tchem zarażą.
 (w. 31–36)

Kampania wymierzona przeciwko upiorom zaczęła dawać rezultaty dopiero w latach osiemdziesiątych XVIII stulecia. W roku 1783 „Pamiętnik Historyczno-Polityczny” stwierdzał: „Głupie powieści o upiorach dzięki oświeceniu ustały”⁹⁹. Wolter w *Słowniku filozoficznym* napisał: „spora część Europy była przez pięć czy sześć lat nawiedzana przez wampiry, lecz już ich nie ma [...] mieliśmy jezuitów [...], lecz już ich nie ma”. Wbrew nadziejom osiemnastowiecznych filozofów wierzenia w demony i praktyki antydemoniczne przetrwały poza „wiek rozumu”. Spotykamy się z nimi „o wiele później niż wielu mędrców piszących traktaty o tym, że nie ma upiorów ani bogów”¹⁰⁰.

O ile oświecenie pasjonowało się zjawiskiem od strony teoretycznej, obfitując w uczone rozprawy, o tyle romantyzm uczynił zeń jeden z ulubionych motywów literackich. Jednym z nielicznych utworów oświecenia stanisławowskiego, które anonsują romantyczną inwazję upiorów jest *Balon* Franciszka Dionizego Książnika. Romantyczne zainteresowanie ludowymi wierzeniami i obyczajem zapowiada fragment poematu opisujący reakcję kotów na przybycie Filenora, posła budowniczych balonu:

Tak gdy po ciemku wśród ubogiej chatki,
 Skupiona czeladź zasiądzie wieczorem;
 Nuż sobie prawić gusła i przypadki.
 Ten się czarami, ta straszy upiorem,
 Drżą małe chłopcy dokoła swej matki,
 Bojąc się z jakim spotkać dziwotworem.

⁹⁹ B. Baranowski, *W kręgu upiorów*, s. 53.

¹⁰⁰ Cz. Miłosz, *Dolina Issy*, Paryż 1979, s. 22.

Wtem poza oknem czczy ogień przeleci:
Struchleją starsi, popadają dzieci.
(*Balon, czyli Wieczory puławskie*, VII, 10)¹⁰¹

Balladowa atmosfera tego obrazka jest w polskiej poezji zjawiskiem nowym¹⁰².

W wykorzystywaniu motywu obserwujemy również stopniowe odchodzenie od dosłowności i podążanie w kierunku znaczeń przenośnych. Wolter wprowadza mającą przed sobą długie życie metaforę wampira-mnicha, wampira-poborca podatkowego, ciemieżyciela ludu, kapitalisty – prawdziwych krwiopijców¹⁰³. W ostatecznym rozrachunku postaci te okazały się o wiele groźniejsze niż wysysające ludzką krew żywe trupy.

Metafora wyzysku społecznego pojawia się m.in. w początkowych wersach poematu *Powązki* Stanisława Trembeckiego, zawierających jedną z bardziej przenikliwych ocen sejmującej Warszawy¹⁰⁴. Przynoszą one atak na Warszawę i negatywny wizerunek złego miasta społecznego:

O, miasto! Cóż są twoje częstokroć pałace?
Łzami dobrymi zlepione ubogiego prace;
A gospodarze onych częstokroć bez cudu
Pija krew i żrą ciało jęczącego ludu.
(w. 1–4)¹⁰⁵

Jak chce Chrzanowski, cud jest tu aluzją do katolickiej nauki o przemianie chleba i wina w ciało i krew Jezusa Chrystusa¹⁰⁶. W wierszu Trembeckiego nie obejmuje on swym zakresem transsubstancjacji ziemskich ofiar, ale jest metaforą nadmiernej eksploatacji¹⁰⁷.

Wystąpienie Trembeckiego nie jest już głosem przeciw zabobonom, ale obскурanczkiej postawie pozornie oświeconych mieszkańców stolicy, zafascynowanych zjawiskami nadprzyrodzonymi. Przyczyn tego stanu rzeczy upatruje poeta w obcych mu sympatiach barskich¹⁰⁸:

¹⁰¹ Cyt. za: *Dzieła Franciszka Dyonizego Książnina*, t. 2, wyd. F. S. Dmochowski, Warszawa 1828. Wszystkie przytoczenia pochodzą z tego wydania.

¹⁰² T. Kostkiewiczowa, *Książnin jako poeta liryczny*, Wrocław 1971, s. 94.

¹⁰³ M. Janin, op.cit., s. 48.

¹⁰⁴ Utwór powstał między końcem maja a początkiem czerwca 1774 r., podczas tzw. sejmu delegacyjnego.

¹⁰⁵ Tekst wiersza cytuję na podstawie edycji: *Wiersze polityczne pierwszego rozbioru i sejmu delegacyjnego 1772–1775*, oprac. B. Wolska, Warszawa 2001, s. 274.

¹⁰⁶ Por. I. Chrzanowski, *Historia literatury niepodległej Polski*, Warszawa 1974, s. 645.

¹⁰⁷ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Teoria przeistoczenia*, [w:] *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 432.

¹⁰⁸ Por. B. Wolska, *Poezja polityczna czasów pierwszego rozbioru i sejmu delegacyjnego 1772–1775*, Wrocław 1982, s. 212.

Pełne są turmy Judy familiji winnej
 Za łączenie w praśniki posoki dziecinnej.
 Wnet ujrzem czarownice wleczone na stosy,
 Wilkołek z opętanym pojeży nam włosy.
 Młodek bez doświadczenia i lękliwych starek
 Zwodziciel, wśród stolicy uwija się Marek.
 Przed niedołączną tłuszcą prorokiem się mieni,
 Oko ma w niebie, rękę w bliźniego w kieszeni.
 Uchodzi mu bez kary łudzić tak bezwstydnie!
 Z tych przyczyn, wyznam szczerze, Warszawa mi brzydnie.
 (w. 9–18)

Barbara Wolska w komentarzu do wiersza zwraca uwagę, że nie szło tu o zgorszenie rozbawieniem stolicy, ale o wskazanie, że emocje polityczne znajdują ujście w obskuranckiej dewiacji religijnej, co ujawniły zwłaszcza trzy ówczesne wydarzenia zasygnalizowane przez poetę: fanatyczna reakcja ogółu na przebieg sprawy sądowej Żydów posądzonych o dokonanie rytualnego mordu na niemowlęciu, torturowanie kobiety posądzonej o kradzież komunikantów oraz poruszenie pojawieniem się w stolicy proroka konfederacji barskiej, karmelity księdza Marka Jandołowicza, który zwolniony w początkach lutego z niewoli rosyjskiej, w marcu 1774 roku przebywał w Warszawie¹⁰⁹.

Krwio pijczość jako negatywny element modelowania wizerunku pojawia się również w nagrobku targowiczana Szymona Kossakowskiego:

Skalałeś gniazdo orle, śmierzający Korwinie.
 To jest twoje siedlisko, wleźno po drabinie.
 Piłeś krew, jadłeś ciało – czynności twe głupie
 Tak cię Litwa nagradza, byś wisiał na słupie.
 Dumny ty Kossakowski, wileński hetmanie,
 (Do Kossakowskiego¹¹⁰)

Przenośne sensy motywu wyzyskuje Franciszek Bohomolec, brat Jana, w artykule monitorowym *Kalendarz warszawski zimy i wiosny roku 1768* („Monitor” nr 8 z 27 stycznia 1768)¹¹¹. Pechowy kalendarzysta, za którego się podaje w przywołanym tekście (z winy nierzetelnego rzemieślnika, który nie naprawił mu w porę perspektywy, nie zdążył ułożyć almanachu przed nadejściem nowego roku), konstruując prognozyk roczny, we fragmencie dotyczącym redut wspo-

¹⁰⁹ Ibidem, s. 213. Zob. również Z. Guldon, J. Wijaczka, *Procesy o mordy rytualne w Polsce w XVI–XVIII wieku*, Kielce 1995, s. 87–88.

¹¹⁰ Cyt. za: R. Kaleta, *Zarzucone wiersze z ostatnich lat Rzeczypospolitej szlacheckiej 1788–1795*, „Ze Skarbcza Kultury”, r. 1953, z. 1 (4), s. 22.

¹¹¹ *Monitor 1765–1785*, s. 192–194.

mina o „larwach”. Wykorzystując dwuznaczność terminu – słowo to oznacza w oświeceniu zarówno upiora, zjawę, marę, widziadło, jak i maskę, maskarę¹¹² – maluje obraz ogarniętej szafem karnawałowej zabawy stolicy jako pochodłu larw (reduty to bale maskowe odbywające się zwykle w okresie karnawału).

Ostrzegam jednak – informuje autor artykułu – iż te larwy nie są owe strachy, które z tamtego świata przychodząc, w nocy się pokazywać i ludzi turbować zwykły; są to ludzie prawdziwi, ludzie żyjący, którzy się nie kontentując twarzami swoimi, inszych sobie podle upodobania i gustu swojego dobierają. [...] larwy nie są to jakowe straszdyła z tamtego świata przychodzące, mają jednak jeden przymiot właściwy upiorom, bo jak ci – według powieści niezawodnych – krew, jak tamte pieniądze z worków ludziom wysysają¹¹³.

Negatywne konotacje postaci stają się źródłem konceptu, na którym opiera się wiersz Elżbiety Drużbackiej *Dekret na upierów morzących hetmana*¹¹⁴. Żądni profitów pochlebcy przypominają upiory nękające śmiertelników:

Czy to upiery czy to upierzyce,
Co nam hetmana po kilkakroć morzą,
(w. 1–2)

Prawo analogii podsuwa poetce rozwiązanie problemu – skuteczna neutralizacja natrętów wymaga użycia sposobów stosowanych zazwyczaj wobec podejrzewanych o upiórstwo nieboszczyków:

A jako zwyczaj, rydlem czy toporem
Łby poucinać, zagrzebać pod borem.
(w. 5–6)

Ostatecznie sugeruje jednak zastosowanie mniej radykalnych metod:

Sposób łakome uspokoić strzygi:
Za dwa wakanse oddaj im dwie figi.
(w. 19–20)¹¹⁵

¹¹² Por. Linde, op.cit., t. 2: *G–L*, Warszawa 1994, s. 593 („poczwarą, straszdyło, według dawnych pogan dusze złych ludzi potępionych, tułające się na straszenie żywych”, leksykograf przytacza definicję ze *Zbioru potrzebniejszych wiadomości* I. Krasickiego. Por. ibidem, t. 2, s. 19).

¹¹³ *Monitor* 1765–1785, s. 194.

¹¹⁴ Hetmana polnego koronnego Jana Klemensa Branickiego.

¹¹⁵ E. Drużbacka, *Wiersze wybrane*, s. 99.

Nawiązanie do rozpowszechnionych przekonań o wcielaniu się złych duchów w ciała zmarłych odnajdujemy w należącej do *Wierszy z prozą Odpowiedzi Bełżaninowi* Ignacego Krasickiego¹¹⁶. Poeta dystansuje się w nim wobec propozycji napisania utworu „o diable i o upiorach” oraz związanych z nimi przesądów, wyraźnie je bagatelizując¹¹⁷. Temat ten uznaje za niegodny podejmowania z kilku przyczyn.

Pochlebna mi jest wielce – pisze poeta do nierozpoznanego adresata – odezwa waszmość pana, w której pragniesz, abym tak jak o Popielu i myszach, pisał o diable i o upiorach, i natychmiast chrzczisz płód jeszcze na świat nie wyszły, nazywając to przyszłe dzieło *Upireidos*. *Upireidos* – kontynuuje stanisławowski poeta – jeżeliby miała kogo nawrócić, to nawrócenie stosowałoby się do gminu, a gmin nie czyta. Ci zaś, co gminu uprzedzenie mają, chociażby i czytali, albo się nie domyślą, iż rzecz do nich, albo chociażby się i domyślili, uprzedzenia raz powziętego nie porzucą.

Krasicki zdaje się wątpić w powodzenie dydaktycznej misji przedsięwzięcia: „Nie przejdzie przez grube czaszki / Dobroć moralnej igraszki”. Poeta dostrzega jednocześnie niebezpieczeństwo, na jakie narażają się autorzy usiłujący za pomocą swoich dzieł wykorzeńić związane z przesądami nadużycia. Kwestionowanie wampiryzmu wiązało się nieuchronnie z zarzutami o nieprawowierność i posądzeniem „żartownika” o herezję.

Żartobliwy ton niknie, kiedy Krasicki zaczyna mówić o prowadzonych „w maszce”, a więc niepostrzeżenie i niejawnie, szatańskich działaniach. Ciało ludzkie służy demonowi jako maska i kostium (oponcza), w którym prowadzi on swe podstępne i niebezpieczne działania:

Pierwszą osobą akcji musiałby być diabeł; prawda, że u Milтона niepoślednie miejsce trzyma¹¹⁸, ale tu byłby osobą jedyną, gdyż zwłoki martwe, w które by wszedł, nie można by tak zwać,

W nich bowiem jak w maszce chodzi,
A dopiero jad rozwodzi,
W ten czas gdy się rozrubasz
I po nocach głupich straszysz.

¹¹⁶ I. Krasicki, op.cit., s. 45–47. Wszystkie przytoczenia pochodzą z tego wydania.

¹¹⁷ T. Kostkiewiczowa, *Jak poeci polscy drugiej połowy XVIII wieku mówili o Bogu i Szatanie*, [w:] *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, pod. red. B. Krei, Gdańsk 1999, s. 97–98.

¹¹⁸ Postawa angielskiego poety, zafascynowanego osobowością Księcia Ciemności, była mu obca.

Denis de Rougemont, demaskując różne twarze współczesnego diabła i zabiegi, jakie umożliwiają mu obecne funkcjonowanie, wymienia jako podstawowy argument przewrotne „przekonanie nas o swoim nieistnieniu”¹¹⁹. Jest to zadanie tym łatwiejsze, że toposy zawierające wizerunek diabła często nabierają charakteru ludycznego, groteskowego, stają się przedmiotem manipulacji gry. Krasicki drwi z popularnych wyobrażeń demonologicznych, ale nie zamierza podważać wiary w demony. Rozdziela te kwestie i, podobnie jak Jan Bohomolec, traktuje działania demona jako realne zagrożenie („Ciężka tam zawsze sprawa, gdzie się diabeł miesza”)¹²⁰. Człowiek nie jest jednak wobec niego całkowicie bezsilny:

Prawda, iż jak na wszystko jest sposób, jest też i na niego.

Póty bezpieczeństwo w masce,
Póty uciecha w igraszce,
Póty szkodenia w nadzieje,
Póki kogut nie zapieje. –

Tak mi opowiadała świętej pamięci mamka. Ja w tym upatruję podobieństwa między diabłem a lwem (bo i o lwie też mi opowiadała),

Więc jak z lwami niebezpieczno,
Z diabły i złe, i wszeteczno.

Krasicki odrzuca możliwość przeniknięcia na drugą stronę bytu. Deprecjuje zabobon, ale nie diabła. Poecie obca jest – co warto zaznaczyć – zarówno postawa zastraszania, jak i nadmiernego osvajania z demonem i grozą mocy piekielnych.

Stereotypowe wyobrażenia na temat antydemonicznej roli koguta przywołuje Krasicki w *Antymonachomachii*, w opowiadaniu znanej z upodobania do literatury „upiorycznej” Panny Doroty przybliżającej bratu Hiacyntowi pośmiertne losy autora poematu.

Usłyszał, jako autor złego dzieła
Od bezbożników na to umówiony,
Jako go zysków nadzieja ujęła,
I nawet o tym został upewniony
Jakie bezbożność ukaranie wzięła:
Jak w świętej ziemi nie był pogrzebiony;
Jak panna Anna na rozstajnej drodze
Widziała w ogniu jęczącego srodze.

¹¹⁹ D. de Rougemont, *Udział diabła*, przeł. A. Frybes, Warszawa 1992, s. 19.

¹²⁰ T. Kostkiewiczowa, op.cit.

Szczęściem kur zapał.
(IV, 121–129¹²¹)

Wiara w wampiry, uznana w oświeceniu za zabobon ludowy, ośmieszana i lekceważona w literaturze epoki, stanowi zazwyczaj element negatywnej charakterystyki zabobonnika. Literatura oświecenia odbiera upiorom przypisywane im kompetencje (nośnik zarazy), unieważnia grozę, polemizuje wreszcie z postrzeganiem ich jako istot nieprzyjaznych żywym. Niepokojący ton wprowadza do dyskusji Ignacy Krasicki. W jego wypowiedzi obserwujemy znamienne przesunięcie akcentów: z upiora (przedmiot) na diabła (podmiot działań). Inną jakość wprowadza gotycyzm. Wraz z nim powraca groza jako element modelowania wizerunku wampira.

W poezji porozbiorowej wampir, wyobrażany początkowo jako łagodny i becziesny duch, staje się symbolem formy martwej. Bardziej drastyczny obraz Polski pogrzebanej (przebity osikowym kołkiem trup) pojawia się dopiero w romantycznej poezji rewolucyjnej i patriotycznej¹²². Inwazja upiorów w romantyzmie prowokuje kolejną dyskusję wampiryczną. Klasycy oskarżali romantyków o nadmiar trupich głów, czartów, upiorów, cudowności, których w starożytności rzekomo nie było. Polemizował z nimi Lelewel¹²³. Guśła, upiory i duchy stanowiły najdrażliwszy przedmiot sporu. Romantyczne ballady prowokowały oświeconych do licznych parodii, zwłaszcza stosownych wątków z utworów Mickiewicza, wyśmiewały nowe zasady i łatwy do określenia repertuar ulubionych obrazów romantycznych. Jan Śniadecki uznaje „czary, guśła i upiory za plód spodłonego niewiomością i zabobonem umysłu”¹²⁴.

Franciszek Morawski w liście poetyckim *Do romantyków* (ze słynnym przypisem „Strzyga. Jest to, ile mi wiadomo, upior dama”) deklaruje na początku:

Na próżno mnie waszymi straszycie potwory,
Czary, duchy, szatany, strzygi i upiory¹²⁵.

Morawski doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że ma do czynienia nie tylko z powierzchowną modą na cmentarną ornamentykę itp., ale z nowym nastawieniem filozoficznym wobec egzystencji¹²⁶. Bez hipotezy wampiryzmu romantyzm nigdy nie potrafiłby obcować tak blisko z tajemnicą śmierci. Upiór

¹²¹ I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, oprac. Z. Goliński, t. 1, Warszawa 1976, s. 143.

¹²² E. Jaworska, *Upiór*, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, s. 990.

¹²³ M. Janion, *Romantyczny świadek egzystencji (I)*, „Teksty” 1979, nr 3 (45).

¹²⁴ *Walka romantyków z klasykami*, wstęp, wypisy źródeł. S. Kawyn, Wrocław 1960, s. 49.

¹²⁵ Ibidem, s. 326, 334 (przypis).

¹²⁶ M. Janion, *Romantyczny świadek*.

w romantyzmie służy do wypowiedzania zasad romantycznej epistemologii i ontologii. Zakłada łączność świata widzialnego i niewidzialnego¹²⁷. Za pomocą upiora mówi się o śmierci całkiem inaczej niż przedtem, w sposób zupełnie nowy. Ponadto jest on metaforą metafizycznego zła, rozumu niszczącego duszę i serce człowieka, symbolem formy martwej, a w polityce stereotypem martwej idei. Staje się nośnikiem różnorodnych treści – spirytualistycznych, patriotycznych, rewolucyjnych i erotycznych. Kultura współczesna nadała mu wymiar globalny i symboliczny¹²⁸.

2. WILKOŁAKI POWINOWACI WAMPIRÓW

Wilkołaki to mężczyźni lub kobiety, którzy bądź przemieniają się w wilki, bądź to udają (zarówno świadomie, jak i nieświadomie)¹²⁹. Podobnie jak wampiry należą do stworzeń demonicznych, łączonych z działalnością czarownic. Wiara w możliwość przemiany człowieka w wilka i zbudowany wobec niej system mitów, obrzędów i rytów magicznych to wilkołactwo, czyli likantropia¹³⁰.

Obawa przed wilkołakami miała podłoże w rzeczywistości – w tradycyjnym społeczeństwie rolniczym wilk od zawsze był naturalnym rywalem człowieka. Z wilkami łączy się wiele zabobonów. Pliniusz wspomina w *Historii naturalnej* o przesądzie, wedle którego wilki mogą rzucać uroki na ludzi. „W Italii utrzymuje się przekonanie, że wzrok wilka jest szkodliwy i że jeżeli wilk pierwszy spojrzy na człowieka, odbiera mu na jakiś czas mowę”¹³¹. *Katalog magii Rudolfa z Rud* dokumentuje, że przy narodzinach dziecka stosowano tzw. wilczą magię, aby odegnać zły urok¹³². Wilkołak uosabiał zbiorowy lęk przed drapieżnikiem.

Możemy wyróżnić trzy typy wilkołaków: ludzie przemieniający się w wilki na jakiś czas (głównie czarownicy i czarownice), przemienieni na stałe i dusze pokutujące pod postacią wilków¹³³. Metamorfoza odbywała się w określone dni roku, na św. Mikołaja (6 grudnia), św. Łucji (13 grudnia), w Boże Narodzenie, Trzech Króli, Wielkanoc, Boże Ciało, dzień św. Jana (24 czerwca), Matki św. Jagodnej (2 lipca) lub w każdym dowolnym momencie. Była dobrowolna lub wynikała z czarów, z reguły na 7 lat. Rytuwał zamiany zawiera elementy stałe, takie jak

¹²⁷ *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, s. 989.

¹²⁸ Por. K. Wałc, *Postać wampira we współczesnym horrorze*, [w:] *Literatura i kultura popularna*, t. 5, pod red. T. Żabskiego, Wrocław 1996.

¹²⁹ J. Collin de Plancy, op.cit., s. 196.

¹³⁰ L. P. Słupecki, *Wojownicy i wilkołaki*, Warszawa 1994, s. 5.

¹³¹ Pliniusz, *Historia naturalna. Wybór*, przekł., oprac. I. i T. Zawadzcy, Wrocław 1961, s. 89.

¹³² *Katalog magii mnicha Rudolfa z Rud Raciborskich*, dodatek do: B. P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowoczesnej*, przekł. E. Rutkowski, Wrocław 1991, s. 286.

¹³³ B. Baranowski, *W kręgu upiurów*, s. 149.

magiczna siódemka, odludne miejsce (las), zdjęcie ubrania (symboliczny gest opuszczenia strefy ziemskiej – ekumeny). Silnie świecący księżyc uaktywniał wilkołaki¹³⁴.

Wilkołakiem stawał się człowiek niedokładnie ochrzczony, zmarły heretyk czy zbrodniarz¹³⁵. Przemiana byłaby rodzajem sankcji wobec ludzi, którzy przekroczyli jakieś granice, złamali tabu itd. W podaniu arkadyjskim jest karą za kanibalizm. W mitach greckich przemiany ludzi w zwierzęta często wiązały się z ludożerstwem (mit o Prokne).

W X wieku w języku angielskim wilkołak to człowiek wyjęty spod prawa¹³⁶. Wilkołak bierny (człowiek pokąsany przez wilkołaka) stawał się po śmierci wilkołakiem czynnym. Przemiana w zwierzę mogła być wynikiem działań czarno-księskich lub magicznych wobec kogoś, kto staje się w ten sposób ofiarą czarów. Moc uwalniania z czaru i władzę nad wilkołakami mieli ich patroni – św. Mikołaj na Ukrainie, Białorusi i u Słowian Środkowych oraz św. Jerzy. Sposobem odczarowania było spożycie chleba, szczególnie święconego, oraz wymówienie imienia wilkołaka w czasie przemiany. Według powszechnych przekonań, zabijają wilkołaki tylko poświęcone kule, a unieszkodliwiają widły wbite między oczy.

Wilkołak różni się od innych członków stada wyglądem i zachowaniem, ma więc cechy wilka, lecz wyołbrzymione do przerażających rozmiarów. Większy niż inne wilki, ma nienaturalnie duży pysk, niekiedy dwoje par oczu i ludzki głos¹³⁷. Charakteryzuje się także demoniczną odpornością na rany¹³⁸.

W przypadku likantropii mamy do czynienia z ideą o odległej proveniencji. Wilkołactwo zajmuje ważne miejsce w tradycji antycznej. Także termin pochodzi z języka greckiego (*likos* i *anthropos*)¹³⁹. Brak analogicznego terminu w języku indoeuropejskim może sugerować, że zjawisko pojawiło się już po rozpadzie wspólnoty indoeuropejskiej.

Wiara w wilkołaki upowszechniła się głównie na zachodzie Europy, przede wszystkim we Francji, gdzie odbywały się najgłośniejsze procesy o wilkołactwo. Także z Francji wywodzą się najbardziej znane opowieści o wilkołakach. Jedną

¹³⁴ Por. J. Tyszkiewicz, *O księżycu na niebie*, [w:] *Ludzie, księżyc, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, Warszawa 2001, s. 299–302.

¹³⁵ B. Baranowski, *W kręgu upiórów*, s. 151.

¹³⁶ R. H. Robbins, op.cit., s. 316.

¹³⁷ B. Baranowski, *W kręgu upiórów*, s. 154.

¹³⁸ L. P. Słupecki, *Wilkołactwo*, s. 134.

¹³⁹ Współczesny grecki *vrykolakos*, słowo przejęte od Słowian, oznacza wampira, wilkołak to *likokantzaros*. O określeniach wilkołactwa w językach indoeuropejskich zob. L. P. Słupecki, *Wojownicy i wilkołaki*, rozdz. ósmy: *Wilkołactwo w oczach językoznawców*, s. 177–184.

z nich przytacza w swojej książce Jules Michelet¹⁴⁰. Miała się zdarzyć pewnej nocy w Owernii i opowiada o myśliwym, który celował do wilczycy, ale odstrzelił jej tylko łapę. Mężczyzna zabrał zdobycz i udał się do sąsiedniego zamku, gdzie łapa przemieniła się w ludzką rękę. Po pierścieniu na dłoni gospodarz rozpoznał swoją żonę. Kobietę spalono na stosie¹⁴¹. Historia ta w różnych wersjach pojawia się w wielu źródłach, m.in. u Bogueta, a Collin de Plancy podejrzewa, że kryje się za nią intryga chcącego się pozbyć żony męża, który bez skrupułów wykorzystał ludowe przesady do swoich planów¹⁴².

Nie jest pewne, czy wierzenia w wilkołactwo były rozpowszechnione wśród Słowian. Dopuszczali oni najprawdopodobniej możliwość metamorfozy człowieka w niedźwiedzia¹⁴³. Najstarsza wzmianka o likantropii na ziemiach polskich pochodzi z XVI w., kiedy to ponoć złapano wilkołaka¹⁴⁴. Zjawisko cieszyło się jednak dużo mniejszym zainteresowaniem niż na zachodzie Europy. Nie odnotowano w zasadzie procesów o wilkołactwo, poza przypadkiem spalonej w Kaliszu czarownicy, oskarżonej o współżycie z diabłem w postaci wilka. Rozważania na temat likantropii odnajdziemy w *Czarownicy powołanej*¹⁴⁵, u Haura i Erazma Otwinowskiego (krótkie wzmianki), w *Postępku prawa czartowskiego* oraz *Nowych Atenach*. Kwestie wilkołactwa pomija natomiast polski tłumacz *Młota na czarownicy*.

W rozdzieleniu XVII *Postępku: O pokusach przeszkadzających ludziom*, jeden z diabłów – Odmieniec przybiera kształty wilka i w tej postaci używany jest przez czarownice jako środek transportu. Wilkołak czyni też ludziom wiele szkód, m.in. spuszcza zarazę na inwentarz¹⁴⁶. Autor *Postępku* nie wierzy w realną przemianę człowieka w wilka. Wrażenie metamorfozy uznaje za skutek omamienia diabelskiego¹⁴⁷.

Opowieść wyjaśniającą pochodzenie wilkołaków zamieszcza Wincenty Kadłubek w *Kronice polskiej*.

¹⁴⁰ Według francuskiego historyka geneza wilkołactwa wiąże się z pragnieniem znudzonej damy. Pani feudalnego zamku marzy, aby zamienić się w wilczycę, w czym pomaga jej czarownica, podając magiczny napój, umożliwiający transformację.

¹⁴¹ J. Michelet, *Czarownica*, przeł. M. Kaliska, przedm. L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 120–121; por. R. H. Robbins, op.cit., s. 317.

¹⁴² J. Collin de Plancy, op.cit., s. 198.

¹⁴³ L. P. Słupecki, *Wilkołactwo*, s. 59.

¹⁴⁴ B. Baranowski, *W kręgu upiórów*, s. 148.

¹⁴⁵ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 15: *Poznańskie*, cz. 7, Kraków 1887, s. 294.

¹⁴⁶ *Postępek prawa czartowskiego przeciw rodzajowi ludzkiemu*, oprac. A. Benis, Kraków 1892, s. 101..

¹⁴⁷ Ibidem, s. 117–118.

Cóż może wydać winorośl nieznanego pochodzenia, jeśli nie całkiem cierpki smak dzikiego wina? – pyta kronikarz – Mówią, że niekiedy lwica parzy się z lampartem, skąd podobno rodzi się rysica, a gdy lew ją na tym przyłapie, z zawiści parzy się z wilczycą, z tego rodzi się wilkołak, zwany pospolicie wściekłym wilkiem. Jakiż więc posiew cnót może wydać lub począć szkoła nierządnic¹⁴⁸.

Między XVI a XVIII stuleciem obserwujemy wzrost zainteresowania problemem likantropii. Teoretyczne prace o wilkołactwie odznaczają się jednorodnością i stałością poruszanych kwestii. Ich autorzy ograniczają się do kumulowania przejętej od Pliniusza i św. Augustyna (św. Augustyn w *Państwie Bożym* nie korzystał z Pliniusza) wiedzy i dodawania nowych świadectw. Spory demonologów dotyczą dwóch zagadnień: realności przemiany i związku wilkołactwa z diabłem.

Diabeł w opowieściach o likantropii pojawił się dopiero w XV wieku. Odtąd stała się ona rodzajem czarnoksiężstwa¹⁴⁹. U Burcharda z Wormacji wilkołactwo ujmowane jest jeszcze w kategorii przesądu odziedziczonego po pogańskim antyku¹⁵⁰. W doktrynie kościelnej w kwestii likantropii daje się dostrzec pewną sprzeczność. Z jednej strony mniemanym wilkołakom groziła inkwizycja, z drugiej zaś, potępiano wiarę w nie jako zabobon. Najbardziej ortodoksyjna doktryna teologiczna utrzymuje, że demon niewładny jest do dokonywania prawdziwych transformacji; teza ta opiera się głównie na autorytecie św. Augustyna. Twierdził on, że chociaż tylko Stwórca może kreować i zmieniać byty, to rzeczą demonów jest mieć ludzkie zmysły¹⁵¹. Także Akwinata neguje zjawisko likantropii, tłumacząc je za pomocą teorii „zjawiska wyimaginowanego” (*phantasticam apparitionem*). Na teorię tę przystali Institor i Sprenger, autorzy *Młota* oraz Jan Wier, który postulował leczenie domniemanych wilkołaków, ponieważ uważał likantropię za chorobę, a domniemanych wilkołaków za pogrążonych w ekstazie¹⁵². Ich zdania nie podziela Jean Bodin. Francuski inkwizytor generalny, powołując się na autorytet św. Tomasza z Akwinu, utrzymywał, że szatan może zmienić człowieka w wilka i odwrotnie, tak jak człowiek może zaszcześcić różę na drzewie wiśni i przekuć żelazo w stal. Bodinus postrzegał likantropię jako przestępstwo i kojarzył z czarami. Inny protagonista wiary w wilkołaki, sędzia Parlamentu w Bordeaux de Lancre, który ponoć posłał na stos 600 osób, w 1612 roku opublikował dzieło demonologiczne, gdzie znajdziemy opis

¹⁴⁸ Mistrz Wincenty zw. Kadłubkiem, *Kronika polska*, II, 28, przekł. K. Abgarowicz, B. Kürbis, Warszawa 1974, s. 133.

¹⁴⁹ L. P. Słupecki, *Wojownicy*, s. 116–137.

¹⁵⁰ M. Olszewski, op.cit., s. 35, 39.

¹⁵¹ L. P. Słupecki, *Wilkołactwo*, s. 73–74. Por. R. H. Robbins, op.cit., s. 11–12.

¹⁵² E. Petoia, op.cit., s. 283.

najgroźniejszych procesów o czary, w tym procesie oskarżonego o likantropię Jeana Greniera¹⁵³.

Polscy autorzy zgodnie przeczyli realnej możliwości przemiany człowieka w wilkołaka. Michał Trotz w swoim dykcjonarzu określa wilkołaka jako człowieka, któremu zdaje się – co znamienne – że jest wilkiem, Chmielowski z oburzeniem zaprzecza zdolności transformacji

czarownicy nie mogą w realne transmutacje przemieniać człeka: naprzykład w konia, woła, kozę, wilka, tylko przez omamienie patrzących, iako mówi *Albertus Magnus in Libro Animalium*, bo by to było transsubstancją. Dla tego fałsz to iest wielki, iakoby na Żmudzi y innych Prowincjach do Polski należących mieli się znaydować *Lycantropi, alias* wilkołaki, toiest z ludzi wilki, iakoby się ludzie pewnych czasów w wilki przemieniali; a jeżeli to iest, tylko czarownicy postać daia taką ludziom przez omamienie, a ludzka postać iest wtedy nieodmieniona. Cudem tylko takie dzieią się rzeczy Bożym¹⁵⁴. Może wszakże czart sprawić, że ludzie będą „zdawać się końmi, osłami”¹⁵⁵.

W ten sam sposób ujmują problem autorzy literatury popularnej:

Lubo czarownicy nie mogą istoty odmienić w wołu, konia albo w insze bydlę lub zwierza, bo taka rzecz jest boskiej mocy, mogą jednak powierzchownie odmieniać w jaką chcą bestie na pozór, i przydać jej akcje takiego zwierzęcia. Tacy bywali na Żmudzi, Polisiu i w inszych prowincjach Polski wilkołacy, jak wspominają historycy nasi, ludziom i stadom szkodzący¹⁵⁶.

Rozważania o likantropii jako konsekwencji dyskusji o kompetencjach diabła podejmuje również Jan Bohomolec. Dłuższy fragment rozprawy poświęca genezie likantropii. Fragment o pochodzeniu przesądu ma charakter kompilacyjny. Jezuita wyprowadza go ze starożytnej Grecji, przytaczając stosowny fragment z Pliniusza¹⁵⁷. Odrzucając możliwość realnej metamorfozy, stwierdza, że szatan nie może zamienić jednego ciała w drugie (*Diabeł* I, 140). Istoty materialne różnią się bowiem układem cząstek pierwiastkowych (atomów), a

żadnego dowodu nie mamy, przekonywającego nas, że [diabeł – D. K.] poznaje istotę ich i ułożenie: bo gdyby to poznawał, uczyniłby na ziemi więcej rodzajów istot materialnych; co jest dziełem samej tylko Wszchemocności, której uwłaczałibyśmy zdaniem przeciwnym (ibidem, 141). Stąd powieści o odmienieniu spr-

¹⁵³ Opis w: ibidem, s. 292–295.

¹⁵⁴ B. Chmielowski, op.cit., s. 126.

¹⁵⁵ Ibidem, s. 91.

¹⁵⁶ *Kalendarz półstuletni*, s. 55.

¹⁵⁷ Por. Pliniusz, op.cit., s. 105–107.

wą szatańską ludzi w wilków, koty, żaby za bajki żadnego fundamentu w rzeczy niemające (*Diabeł I*, s. 142).

W podobnym tonie wypowiada się Pliniusz w *Historii naturalnej*:

Że ludzie mogą zamieniać się w wilki i z powrotem odzyskiwać postać ludzką, to bez wahania musimy uznać za nieprawdę albo uwierzyć we wszystkie baśnie, których przez tyle wieków się nasłuchaliśmy¹⁵⁸.

Bohomolec swój wywód przeciwko likantropii opiera na znajomości fizycznych właściwości ciał. O budowie i właściwościach bytów materialnych wypowiadał się niejednokrotnie podczas publicznych popisów w kolegium warszawskim. Przychylał się w nich do poglądu, że atomy są rozciągnięte, niepodzielne i różnorodne¹⁵⁹. Za atomistami twierdził, że materia przybiera formę dzięki różnemu ułożeniu i kombinacji poszczególnych jej elementów.

Jezuita powołuje się również na autorytety teologiczne, głównie św. Augustyna, według którego demony nie mogą dokonać tego, na co Bóg by im nigdy nie pozwolił. Tylko pozornie zmieniają one wygląd rzeczy, oszukując ludzkie zmysły (*De Civitate Dei*, XVIII, rozdz. 17–18). Bohomolec zdaje sobie sprawę, że przeciętnemu czytelnikowi obce były niuanse teologiczne, apeluje więc do jego zdrowego rozsądku: „Choćby przeciwne świadectwa nie zbijały zdania o wilkołakach, rozum jednak oświecony żadną miarą przyjąć go nie może. Pokazałem i dowiodłem, że szatan cudu uczynić nie może” (*Diabeł I*, s. 146).

Z teologicznego punktu widzenia transformacja człowieka w zwierzę oznaczałaby przemianę duszy nieśmiertelnej w śmiertelną, a więc zmianę jej istoty. Wierzący w taką przeminę w przekonaniu Bohomolca powtarzają błąd Pitagorasa o możliwości przechodzenia dusz z ciała do ciała (*ibidem*, s. 147)¹⁶⁰.

Nadto pytam się skąd włosy po całym powstaną ciele? Jako ogon z kości pacierzowej wywija się? Jako zęby w kły się zamieniają? Tworzysz szatan te części z niczego? [...] Musiałby tedy szatan koniecznie wprzód umorzyć, a potem wskrzesić wilkołeka. Nie inaczej albowiem szatan zamienić mógłby ciało ludzkie w wilcze ścierwo.

Jezuita próbuje wyobrazić sobie, jak z punktu widzenia atomisty wyglądałby proces transformacji. Diabeł musiałby najpierw rozebrać ludzkie ciało na atomy, a potem ułożyć je w ciało wilcze (Bohomolec dostrzega tu pewne analogie do

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Conclusiones IV*, 1764, p. 4, 6–7, za: L. Grzebień, *Poglądy filozoficzne Jana Bohomolca*, maszynopis, Kraków 1964, s. 60.

¹⁶⁰ Pitagoras stworzył teoretyczne podstawy wiary w palingenezę.

procesu trawienia). Nawet jeśli byłoby to możliwe, oznaczałoby uśmiercanie i ponowne przywrócenie do życia człowieka ulegającego przemianie, zniszczenie ciała oznacza bowiem odłączenie go od duszy. Tymczasem, co jezuita wielokrotnie podkreśla w swojej rozprawie, diabeł nie ma mocy wskrzeszania zmarłych (ibidem, s. 148).

Autor *Diabła* przekonywająco dowodzi, że nie ma w kwestii wilkołactwa pewnych dowodów i wiarygodnych świadków, a zeznania domniemyanych wilkołaków, w większości psychicznie chorych ludzi, łatwo podważyć. Jeśli wieśniak opowiada, że jest królem – pisze – wszyscy biorą go za szalonego, jeśli twierdzi, że wilkołakiem – nie. A przecież „łacniej wieśniakowi zostać królem, jak człowiekowi przemienić się w wilka” (ibidem, s. 144). Przychyła się do coraz powszechniejszej opinii, że likantropia to skutek choroby mózgu, złości lub omamienia szatańskiego¹⁶¹. Na jej poparcie przytacza szereg opowieści o rzekomych wilkołakach, w rzeczywistości przebierańców wykorzystujących naiwność wieśniaków do wyłudzenia od nich pieniędzy lub zbrodniarzy zrzucających swoje czyny na siły nadprzyrodzone (ibidem, 144–145). Konsekwencje zabobonu, w mniemaniu jezuity są o wiele groźniejsze niż sam przesąd.

Rozważania kończy dygresja – aluzja do *Złotego osła* Apulejusza:

nade wszystko podoba mi się sposób, którym człowiek przedzierzgnąć się może na przykład w osła: sprawić sobie kąpiel z rosy z gór, zbieranej z koprem, i liściem bobkowym, toż namaścić ciało pewnym olejkiem: w oka mgnieniu skóra zgrubieje, włosy powstaną, ogon wywinie się, palce w kopyta zbiegną się, twarz przedłuży się, szyja rozciągnie się, wargi obwisną, uszy okosmacieją i podniosą się, mowa w ryk, nos w nozdrza zamienia się, słowem: człowiek osłem stanie się. Mnie się widzi – kontestuje jezuita – nie masz lepszego sposobu pokazania się być osłem i bydlęciem, jako wierząc takowym powieściom (ibidem, s. 149).

Literatura obfituje w opisy cudownych metamorfoz, które łatwo można skojarzyć z likantropią. Zazwyczaj pełnią one funkcje metaforyczno-alegoryczne. Bohomolec czuje się zobligowany do podania racjonalnego wyjaśnienia rzekomych przeobrażeń. Twierdzi, że mitologiczna Kirke poiła swe ofiary napojami, które odbierały im rozum i ludzkie odruchy: „Napój, którym Circe towarzyszków Ulissea zamieniała w wieprze, zioła, które jako Wergiliusz pisze miały moc przemieniania ludzi w wilków, nic innego nie były, jedno trucizny pewne, które żyły suche rozjątrząc, i krew wzburzając używanie rozumu odbierały” (*Diabeł II*,

¹⁶¹ Obecnie likantropia postrzegana jest zarówno jako choroba psychiczna (rodzaj melancholii), jak i wierzenie chtoniczne. Według Witolda Klingera, jeśli idea rodzi się w chorym mózgu, jest chorobą, jeśli w zdrowym – wierzeniem. L. P. Słupecki, *Wojownicy*, s. 20–21.

s. 91). Przywołuje historię o Włoszkach, które z pomocą trucizny zmieniały ludzi w koni i używały ich do noszenia ciężarów. Nie tracili oni jednak ludzkiej postaci, tylko rozum (ibidem).

Literatura dawna pełna jest historii, które zdają się potwierdzać, że wiara w upiory i wilkołaki ułatwiała działalność przestępczą, a niektóre zbrodnie pozorowano na działanie wilkołaków. Przykładem jest opowieść o pannie, która zamordowała swoją ciotkę za to, że ta zabraniała jej miłostek¹⁶². Podobne, choć mniej drastyczne praktyki musiały być dość częste. W *Peregrynacji dziadowskiej*, Chępa, stary dziad instruuje w ten sposób młodych adeptów „szkoły oszustów”:

Drudzy się wilkołkami w rzeczy podziałajcie,
Włazszy gdzie na oborę, bydło pokąsajcie,
A nie trzeba nic mówić, ni o co nie prosić,
Tylko wyc jakoby wilk, będąc mięso nosić.
(w. 105–108)¹⁶³

Wymuszaniu haraczu na chłopach sprzyjał strach przed wilkiem (nazywanym w naszej kulturze łupieżcą i rabusiem), który zaspokaja instynkt i głód, zabijając hodowane przez ludzi zwierzęta. Natura drapieżnika polującego na tę samą zwierzynę co człowiek czyni go jego rywalem i predestynuje go do negatywnych wyobrażeń¹⁶⁴. Wilkołaki uchodziły za najbardziej mściwe spośród istot półdemonicznych. Budziły lęk wśród wiejskiej społeczności jeszcze w XIX wieku¹⁶⁵.

GRA W WILKOŁAKA. WILKOŁACTWO JAKO MOTYW LITERACKI

W przeciwieństwie do wampira, literackie opracowania postaci wilkołaka znalazło więcej szczęścia w twórczości ludowej niż wysokiej, gdzie zazwyczaj jest ono nośnikiem idei podwójnej natury człowieka, symbolem podwójnej kondycji ludzkiej: rozumnej i zwierzęcej. W literaturze oświecenia uwidaczniają się dwie tendencje, pierwsza prezentuje nieuzasadnione obawy przed wilkołakiem i jej konsekwencje, druga oswaja postać, odbierając jej przypisywaną grozę.

Tradycyjne ujęcie wilkołaka jako narzędzia w ręku czarownicy pojawia się w żartobliwym wierszu Książnina *Babia Góra. Do Pawła Czenpińskiego, gdy objeżdżał góry krakowskie*. Poeta przywołuje w nim konwencję grozy, by następnie

¹⁶² *Sensacje z dawnych lat*, wyszukał i skomentował R. Kaleta, wyd. 3 udoskonalone i poszerzone, Wrocław 1986, s. 57–58.

¹⁶³ *Antologia literatury sowiżrzalskiej XVI i XVII wieku*, oprac. S. Grzeszczuk, Wrocław 1966 (wyd. 1), s. 237–238.

¹⁶⁴ E. Petoia, op.cit., s. 19.

¹⁶⁵ Zob. L. Pełka, op.cit., s. 202–203.

ją odrzucić i unieważnić. Wilkołaki współtworzą klimat czarów – doskonałej płaszczyzny do rozwijania motywów udawanej, jak się okazuje, trwogi. Obecność przystojnego lekarza na Babiej Górze może uaktywnić siły nieczyste. Za wkroczenie na teren czarownic spotka go straszliwa kara. Zbierające się tam złośliwe wiedźmy mają zdolność poddawania ludzi metamorfozom:

Niejeden pielgrzym czynił przysięgę,
Jako ich straszne wyroki.
Widziano z ludzi, przez ich potęgę,
Żmije, ropuchy i sroki.

Umiejętność przemieniania ludzi w zwierzęta należała do cech stałych czarownic już od starożytności. Mistrzynią takich transformacji była bez wątpienia nimfa Kirke:

Strach owej wyspy przede mną staje,
Gdzie był Ulisses zawinął.
Kwiczeć musiały tam ludzi zgraje:
Roztropny przecię nie zginął.

Straszy mię bardziej Chirona postać:
Czary zapewne to były:
Że człeku przyszło pół-bykiem zostać,
Tessalskie zioła sprawiły.

Umknij się żywo czarnej godzinie.
Truchleją twe przyjaciółki!
Nie tak Centaury, ni Cyrcy świnie,
Jako im straszne wilkołki¹⁶⁶.

Przerażenie warszawskich dam, zaniepokojonych o los przyjaciela, budzą nie mitologiczne stwory, lecz rodzime „wilkołki”. Podzielają one tym samym przekonania gminu i podmiotu lirycznego o niebezpiecznym charakterze wyprawy botanika. Nawiązania do mitologii czynią z niego drugiego Odyseusza, uwiedzionego przez Kirke za pomocą czarów, i ujawniają podtekst erotyczny wiersza. Przystojny lekarz budzi zainteresowanie nie tylko egzaltowanych dziewcząt, ale i lubieżnych bab, a „straszne wilkołki” wywołują u znudzonych dam perwersyjny dreszczyk emocji. Agresywność seksualna przejawia się w ludowych opowieściach o wilkołakach. Ofiarami molestowania padają tam wiejskie dziewczęta.

¹⁶⁶ Tekst według edycji: Z. Libera, *Poezja polska XVIII wieku*, Warszawa 1976, s. 353–356. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania.

Do kanonu zachowań „krepackich kmoch” należy wysysanie krwi z młodych mężczyzn:

Lub jeśli który młodzik się ważył
Krok tam posunąć zuchwały,
Przymus go dzikiej pastwie obnażył,
A one kwiat krwi wyssały.

Napaści na ludzi i zwierzęta w celu zdobycia i pożarcia ich mięsa należały do najbardziej charakterystycznych cech wilkołactwa, wyrastającego na podłożu patologicznego łaknienia krwi¹⁶⁷. Pragnienie krwi młodzieńca jest metaforą chęci miłosnego zbliżenia i wyssania sił witalnych¹⁶⁸.

Inaczej wykorzystuje motyw wilkołaka Franciszek Zabłocki w komedii *Samochnwał albo amant wilkołak* (1782, przeróbka francuskiej adaptacji *Wesołych kumoszek z Windsoru*). Wprowadza go do tekstu, aby skompromitować tytułowego bohatera – zarozumiałego fircyka mitomana¹⁶⁹. Wiara w wilkołaki funkcjonuje w sztuce autora *Fircyka w zalotach* już jako przesąd kulturowany na odległej prowincji („powiedział, że zabił wilkołaka, święta prostota uwierzyła temu. [...] Jakże ci parafianie są łatwowierni”). Deprecjonuje bohaterów, naiwnych i łatwowiernych. Zabawa z wilkołakiem przybiera u Zabłockiego formę próby, jakiej z inicjatywy uwodzonych kobiet poddany będzie amant – Pan Chwaliburca. Ujawni ona prawdziwą naturę mężczyzny.

Chwaliburca, antenat Papkina, podszyty strachem „zabójca smoków i wilkołaków”, rozpowiada naokoło o swoich dokonaniach w tej dziedzinie. Koloryzuje, aby zyskać uznanie w oczach dam, które nie traktują jego zalotów poważnie, ale zdają sobie sprawę z niebezpieczeństwa kompromitacji. Sprytnie kobiety zawiązują intrygę, której celem jest zdemaskowanie i ośmieszenie niewydarzonego amanta. Namówiony przez adorowane damy, Chwaliburca godzi się na udawanie wilkołaka w celu nastraszenie męża jednej z nich. Tymczasem to on staje się ofiarą maskarady, w której nie do końca świadomie bierze udział. Chwaliburca to jedna z wersji oświeconego zabobonnika. Typ ten miał wiele mutacji i bynajmniej nie występował tylko na sarmackiej wsi (akcja sztuki toczy się na pograniczu Śląska).

¹⁶⁷ R. H. Robbins, op.cit., s. 315. Inne asocjacje to wampiryzm i wykorzystywanie krwi do wróżb.

¹⁶⁸ P. Chambers, op.cit., s. 107–108.

¹⁶⁹ Wszystkie przytoczenia pochodzą z edycji: *Teatr Franciszka Zabłockiego*, oprac. J. Pawłowiczowa, t. 1: *Pograniczne farsy i komedii obyczajowej*, Wrocław 1994, numer strony sygnalizowany w nawiasie.

Opis wilkołaka w „całym rynsztunku nastraszenia”, umieszczony w didaskaliach, prezentuje go jako postać komiczną, pozbawioną wszelkiej grozy: „sierść udaje kożuch włosem wywrócony do góry, czapka także kosmata z rogami jelenia, maska w rękę brzydka, ale nie nadto straszna, może być jakiegoś zwierzęcia” (s. 507). W takich kostiumach występowali zapewne grasujący po wsiach oszuści, a potem kołędnicy. Pokazuje jednocześnie, jak bardzo już skonwencjonalizowane i odrealnione było wyobrażenie tej postaci. W sztuce Zabłockiego traktowana jest z przymrużeniem oka, co wpływa na daleko posuniętą umowność kreacji. Mamy do czynienia z hybrydą wyposażoną w rogi, których wilk jest przecież pozbawiony. Atrybut zdradzonych mężów stanowi aluzję do działalności Chwaliburcy („wkrótce z mojej głowy macie przenieść się na łeb jego”, s. 510), ale, jak się okazuje, „najstraszniejszym dla zalotnika wilkołakiem jest mąż niespodzianie z drogi przybywający” (s. 450). „Prędzej go znajdziemy w mieście, / Gdzie łatwo sztuki niewieście / Z człeka zrobią wilkołaka” – stwierdza bywały w świecie Zawierucha (s. 520).

Kobiety starannie przygotowują przedstawienie. Bierze w nim udział kilkanaście osób. Scenarzystą („ja z Szymonową wymyśliłam bajkę o przebywaniu we wsi naszej wilkołaka”, s. 500), reżyserem oraz odtwórczynią jednej z głównych ról jest właścicielka gospody i zarazem jedna z adorowanych przez Chwaliburcę dam – Pani Oberżer.

W czwartym i zarazem ostatnim akcie akcja komedii przenosi się na Łysą Górę, miejsce sabatów czarownic, gdzie z okazji „dnia wilkołaków” zbierają się wszelkie stworzenia demoniczne i półdemoniczne. Wśród zgromadzonych postaci zauważamy zwierzęta demoniczne (puchacze, pawie, sowy, nietoperze), diabły (Asmodeusz, Boruta, Smółka, Latawiec, Lelek, Lewiatan, Belzebub), upiory, czarownice i Bobo – „małego dziwotworka, który towarzyszy czarownicom na sabałach” i pełni funkcję wyroczni (wedle zaleceń zawartych w didaskaliach, „można mu dać kształt capa, kota, pysk rozwarty, dwie małe latarki otwarte w oczach”).

Na Łysej Górze obecna jest również Prozerpina, uosabiająca siły przyrody i pełniąca funkcję przełożonej podziemnych mocy. Demony wyczuwają obecność Chwaliburcy, chwytają go i wymyślają dlań okrutną karę za zabicie wilkołaka. Przerazony Chwaliburca przyznaje się, że nigdy żadnego nie zabił, a nawet jak dotąd nie widział go na oczy. Przy okazji wychodzi też na jaw, że nigdy nie uwiódł żadnej kobiety. Wilkołak pełni więc funkcję lustracyjną. Jest straszakiem i weryfikatorem postaw bohaterów. Demaskuje zabobonników, obnażając ich głupotę i łatwowierność:

Wilkołak dzieci nabawia trwogi,
Wiele i starych bab, że jest, mniema,

ma on być ślepy, mieć wielkie rogi,
ja to wiem tylko, że głowy nie ma.
Szukać go w lasach wiara prostaka.
(s. 520)

Wyolbrzymienie w karykaturze polega na przerysowaniu wizerunku, ośmieszającym charakterystyczne właściwości ośmieszanego. W *Amancie* cechą tą jest tchórzostwo. Ujawnia się ono w charakterystyce bezpośredniej, dokonanej przez Zawieruchę, „krzywe odbicie” wiernego sługi Chwaliburcy (jego wypowiedzi mają wyraźnie prześmiewczy charakter) i pośredniej postaci.

Maskarada i aranżowanie teatru w teatrze to bardzo ważna cecha *Samochwała*. Maski i teatralna inscenizacja pełnią w sztuce funkcję nie tylko estetyczną jako element intrygi, ale także są sposobem naprawiania świata. Przebieranki stwarzały doskonałą możliwość satyrycznego ataku, kryła się w nich *implicite* wizja świata na opak, gdyż w urojonym świecie masek wszystko było możliwe i wszystko okazywało się czym innym niż w rzeczywistości¹⁷⁰. Wszyscy oprócz ofiary bawią się doskonale. Janina Pawłowiczowa w tajemnych rytuałach dopatruje się elementów masońskich¹⁷¹. Rytuał masońskiej loży adopcyjnej zakonu mopsów zdaniem Lévięgo miał być powtórzeniem ceremonialnego sabatu, przebiegał wśród tańców i biesiad, a przyszła „mopsica” całowała w zad mopsa lub wyobrażającą go figurę, damy były jednak ubrane, nie wieszały u paska żywych kotów, nie spożywały mięsa noworodków, był więc sabatem cywilizowanym¹⁷².

Skąd Zabłocki zaczerpnął pomysł „dnia wilkołaka”? O zgromadzeniach wilkołaków na podobieństwo sabatów wspomina w roku 1603 Boguet, a protestancki lekarz Casper Peucer w dziele *Commentarius de Praecipuis Divinationum Generibus* (1560) przytacza popularną w krajach bałtyckich, a pochodzącą z Litwy opowieść o nocnym pochodzie wilkołaków prowadzonych przez diabła¹⁷³.

Sąd nad udawanym wilkołakiem jest swoistą parodią procesów o czary. Demony chwytają mężczyznę i wymyślają dlań karę – czeka go smoła, rozeń i stos. To represje, jakim zwykle poddawane są czarownice i heretycy („nie jestem ani apostata, ani czarownik, za cóż mię tym rodzajem śmierci karać?” – pyta przerażony Chwaliburca, s. 516).

Na „sabacie” diabły zdają relację Prozerpinie z ostatniego tygodnia – podają liczbę bankructw, skłóconych małżeństw, kradzieży, oszustw, przypadków

¹⁷⁰ Por. P. Buchwald-Pelcowa, *Satyra czasów saskich*, Wrocław 1969, s. 305–306.

¹⁷¹ Ibidem, s. 588

¹⁷² E. Lévi, op.cit., s. 323. O rytuale inicjacji zob. T. Cegielski, *Sekrety masonów. Pierwszy stopień wtajemniczenia*, Warszawa 1992, s. 113–117.

¹⁷³ R. H. Robbins, op.cit., s. 316.

fałszowania pieniędzy oraz innych intryg, będących ich udziałem. To swoiste sprawozdanie z diabelskiej działalności staje się okazją do zaprezentowania typów satyrycznych i krytyki wad osiemnastowiecznego społeczeństwa. Zgromadzenie na Łysej Górze przypomina naradę sił piekielnych z *Postępuku prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu*. Motyw „sejmu piekielnego” pełni tam funkcję ramy pozwalającej ustosunkować się autorowi do niekorzystnych zjawisk społecznych. W rozdziele XVIII: *O pokusach przeszkadzających ludziom* anonimowy autor daje przegląd diabelskich kompetencji. Bachus skłania ludzi do pijaństwa, Farel pomaga czarownicom w szkodzeniu ludziom oraz czarnoksiężnikom, którzy posługują się kryształowymi zwierciadłami do przyzywania diabła i szukania skarbów oraz kruszców, Latawiec często przybiera kształt nietoperza lub kreta, Odmieniec w postaci wilka służy wiedźmom jako środek transportu, Rozwot rozwodzi małżeństwa, Koffel podburza pijaków. W obu tekstach otrzymujemy przegląd charakterystycznych dla ówczesnej rzeczywistości schorzeń i wynaturzeń wraz z diagnozą, która brzmi: „pieniądz rządzi światem”.

„Gra z wilkołakiem” toczy się również w sztuce Jana Nepomucena Kamińskiego *Zabobon, czyli Krakowiaczy i górale*. Wilkołak, przywołany przez obmyślającego wesołą psotę organistę Miechoducha („dla większej zabawki udam wilkołaka / I do dziewcząt zniemacka wyskocę z za krzaka”¹⁷⁴) jest tam postacią równie bajeczną jak smok wawelski. Kamiński przypisał im podobne kompetencje (uprowadzanie, straszenie młodych dziewcząt) i obdarzył tymi samymi funkcjami (obnażanie i ośmieszanie zabobonności wieśniaków). W *Zabobonie* pobrzmiewa jeszcze echo pierwotnego archetypu wilkołaka, nikt jednak nie traktuje go już poważnie. Jest całkowicie oswojony, a nawet – jako element wiejskich zalotów – sfamiliaryzowany.

¹⁷⁴ J. N. Kamiński, *Zabobon, czyli Krakowiaczy i górale. Zabawka dramatyczna ze śpiewkami*, Łwów–Złoczów, [b.d.], s. 32.

Rozdział V


MAGIA I DUCHY. O STRACHACH I PROBLEMACH „NADPRZYRODZONEJ” KOMUNIKACJI

Jakkolwiek nie przyznają pełnej prawdziwości wielu opowiadaniom o duchach, to jednak z dziwną powściągliwością, podając w wątpliwość każde z tych opowiadań z osobna, nie przestają do pewnego stopnia wierzyć we wszystkie razem wzięte.

Immanuel Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśniane przez marzenia metafizyki*¹

1. KIM SĄ DUCHY? DEFINICJE I WYOBRAŻENIA

POJĘCIE DUCHA W OŚWIECENIU

 yraz „duch” w oświeceniu miał bogate i zróżnicowane uposażenie semantyczne. Jego zakres pojęciowy w znacznym stopniu pokrywał się z zakresem słowa „dusza” i obejmował między innymi następujące znaczenia: jaźń, to, co nas ożywia (życie), rozumna istota bez ciała, zjawa (widmo)². Ostatnie odnosiło się do wyobrażeń dotyczących pośmiertnych losów człowieka i oznaczało najczęściej kopię osoby zmarłej, w określonych sytuacjach powracającej z zaświatów. Nieboszczyk rozpoznawalny był po rysach twarzy, głosie i ubraniu, które nosił za życia, miał na sobie w momencie zgonu lub pogrzebu.

¹ I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*, pod red. J. Rolewskiego, M. Żelaznego, tłum. W. M. Kozłowski, oprac. M. Żelazny, Toruń 1999, s. 116. Kant, zainspirowany lekturą dzieła *Arcana coelestia* (Niebiańskie tajemnice) Swedenborga, dał w *Marzeniach jasnowidzącego* znakomitą analizę spirytyzmu.

² S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1993, s. 544–545 (duch) i s. 552–553 (dusza). Por. ibidem, t. 6, cz. 1, Warszawa 1995, s. 191 (widmo); t. 6, cz. 2, Warszawa 1996, s. 924 (zjawa).

Pojęcie ducha jako bezcielesnej postaci na obraz i podobieństwo zmarłego człowieka oświecenie przejęło od epok poprzednich³. Występowało ono w naszej kulturze od czasów najdawniejszych⁴. W nieśmiertelność duszy i powroty zmarłych wierzyli dawni Słowianie⁵. Wierze w możliwość komunikowania się z istotami spoza wymiaru fizycznego towarzyszyło przeświadczenie o ich bezpośrednim wpływie na ludzkie życie. Troska o mogiły przodków gwarantowała dawnym Słowianom ich życzliwość i wsparcie. Prasłowianie radzili się duchów w różnych codziennych i niecodziennych sprawach, uprawiali więc spirytyzm praktyczny⁶. Nawiązywali z nimi łączność za pośrednictwem snu lub zabiegów powodujących trans, unikali natomiast kontaktu z duchami nieprzyjawnymi, budzącymi lęk, podejmując różne środki zaradcze⁷. Jeszcze w średniowieczu praktykowano magię ochronną, która zabezpieczała przed nawiedzeniami demonów i zmarłych. Dokumentuje to materiał umieszczony w *Katalogu magii* mnicha Rudolfa z Rud Raciborskich⁸. Przywoływaniem zmarłych zajmowali się nestorzy plemienia⁹. Uchylali oni drzwi do świata, do którego wkrótce, zgodnie z naturalnym porządkiem świata, mieli się udać.

Żywotność wierzeń na temat zmarłych potwierdzały teksty kaznodziejskie i antysuperstycyjne. Znajdziemy w nich informację o pozostawianiu pożywienia dla zmarłych, nad czym ubolewali duchowni. Przeciwstawiał się temu między innymi Stanisław ze Skarbimierza¹⁰. Zmarli powracają, aby spotkać się z żywymi, z którymi łączyły ich więzy mocniejsze niż śmierć, gdy nie dopełniły pokuty przed śmiercią. Średniowieczne duchy były nielicznymi zmarłymi, którzy uparcie i dość krótko po zgonie udaremniaли prawidłowe działanie chrześcijańskiej *memoria*, stając na przeszkodzie niezbędnej „pracy żałoby”¹¹.

³ Średniowiecze wykształciło różne sposoby przedstawienia duchów: nieboszczyk przywrócony do życia, mała naga postać (duszyczka), przejrzyste i bezcielesne widziadło, zwłoki w stanie mniej lub bardziej posuniętego rozkładu. Czasem zjawa jest całkowicie niewidzialna. J.-C. Schmitt, *Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym*, przekł. A. W. Labuda, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 215.

⁴ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 216–218; P. Haining, *Leksykon duchów*, przekł. T. Wżyński i K. Zarzecki, Warszawa 1990, s. 9.

⁵ S. Bylina, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999, s. 23–31 („Czas zmarłych–czas żywych”).

⁶ Ks. A. Zwoliński, *Tradycja starosłowiańska*, [w:] P. J. Śliwiński i in., *Kościół i spirytyzm*, Kraków 2001, www.apologetyka.katolik.net.pl (1 XII 2007).

⁷ Szczególnie niebezpieczne były zjawy zabitych wrogów. S. Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992, s. 7–31.

⁸ Zob. E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII w.*, Wrocław 1955 (także jako dodatek do: B. P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, przekł. E. Rutkowski, Wrocław 1991). Zob. również M. Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania O zabobonach Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa 2002, s. 133–134.

⁹ Ks. A. Zwoliński, op.cit.

¹⁰ M. Olszewski, op.cit., s. 136–137.

¹¹ J.-C. Schmitt, op.cit., s. 15–16.

W staropolszczyźnie duchy były zjawiskiem powszechnym. Ostrzegały, upominały, groziły, karały, wypełniając tym samym pedagogiczno-moralną misję. Początkowo ukazywały się w okresie do roku od momentu zgonu i zawsze w pobliżu miejsca pochówku, potem w dowolnym miejscu i czasie¹². Preferowały formy homoidalne, ale zdarzało się, że wcielały się w zwierzęta lub przyjmowały szczególnie przydatne do straszenia postaci teratomorficzne. Zjawą brata Cherubina, bernardyna z Poznania, wedle spisanej w XVI wieku przez Jana z Komorowa kroniki zakonnej, nawiedzała żyjących, ponieważ nie uregulował on długu u winiarza, a pieniądze przeznaczone na ten cel wydał na łakocie i jedzenie. Bernardyn pojawiał się zarówno w postaci ludzkiej, jak i zwierzęcej – jako pies towarzyszył niewieście, obarczonej obowiązkiem zwrócenia długu¹³.

Spotkania z duchem doświadczył również Pasek, co opisał w swoich pamiętnikach. W nocy z 6 na 7 września 1685 roku, kiedy leżał w malignie, ukazał mu się brat zakonny w habitie bernardyńskim, by poinformować, że pilnował go w chorobie. Pasek zorientował się jednak, że miał do czynienia nie ze zwykłym zakonnikiem, ale ze świętym¹⁴. W swej relacji pamiętnikarz pozostaje więc w granicach prawomyślności.

Mnogość i specyfika duchów zaowocowały rozwiniętą nomenklaturą. Wyróżniano białe damy, duchy stukające (poltergeisty), duchy powrotniki, potępieńców, dusze czyścicowe, nieokreślone „coś, cosik”. Liczba i różnorodność zjaw rodzi chęć opisanie ich i klasyfikacji. Pierwsze próby systematyki zjaw odnotowano na Zachodzie. Należy do nich książka L. Lavatera *De spectris* (Genewa, 1570) o poltergeistach. Dwa lata później ukazała się ona w Londynie i służyła pisarzom elżbietańskim jako główne źródło informacji o zjawiskach nadprzyrodzonych. Rozprawa Lavatera omawia wiele rodzajów zjawisk nadprzyrodzonych, zawiera też glosariusz widm i duchów¹⁵. Pierre Le Loyer miał zamiar stworzyć „naukę o widmach”. Swe przemyślenia zawarł w obszernej publikacji (wyd. 1: 1586). Mikołaj Tailleped podjął temat zjaw w *Traktacie o ukazywaniu się duchów* (1600). Daniel Defoe – poświęcił im opowiadania i rozprawę *Sprawa o tym, jako duchy prawdziwie istnieją* (1727). John Aubrey, znany angielski siedemnastowieczny folklorysta i kolekcjoner opowieści o duchach, zawarł je w obszernych *Miscellanies* (1696), pracy o charakterze *silva rerum*.

Opowieści o duchach komunikujących się z żywymi wzbogacały wyobraźnię ludzi, rozpałały ich ciekawość i budziły pragnienie doświadczenia kontaktu

¹² Por. ibidem, s. 168.

¹³ Ks. A. Zwoliński, *Spirytyzm w dawnej Polsce*, [w:] P. J. Śliwiński i in., op.cit.

¹⁴ J. Ch. Pasek, *Pamiętniki*, oprac. R. Pollak, Warszawa 1971, s. 388–389.

¹⁵ P. Haining, op.cit., s. 169.

z nimi, a także uzyskania odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób można tego dokonać¹⁶. Duchy wyzwały emocje i prowokowały dyskusje o ich naturze oraz przyczynach i celach odbywanych wizyt. Zasadniczo toczyły się one wokół trzech zagadnień: skąd przybywają, po co i za czym przyzwoleniem. We wszystkich tych kwestiach zdania były podzielone.

SKĄD SIĘ BIORĄ DUCHY?

Doba staropolska łączy w kwestii duchów wyobrażenia kościelne z pogańskimi¹⁷. O tym, jak żywotne były one jeszcze w XVIII wieku, świadczy dzieło Jana Bohomolca. W grecko-rzymskim antyku zjawy ukazywały się z własnej inicjatywy bądź na wezwanie żywych, co umożliwiał szeroko rozbudowany system komunikacji między tym a tamtym światem. Funkcję kluczników bram do świata umarłych pełnili nekromanci. Nekromancja opiera się na następujących przekonaniach praktykujących ją osób: zmarli są zdolni do dalszej egzystencji, mają określoną wiedzę o żywych i skłonni są się nią dzielić z komunikującą się z nimi w ramach określonego rytuału osobą¹⁸.

Przekazy literackie spopularyzowały dwie kobiety zajmujące się sztuką wywoływania zmarłych. Pierwszą, Erichto uwiecznił Marek Anneusz Lukan w *Wojnie domowej*, druga, znana jako wróżbitka z Endor pojawia się w Pierwszej Księdze Salomona (1 Sm 28, 3–25). Ukazany w perykopie biblijnej epizod omówimy w dalszej części rozdziału. Erichto przepowiada tuż przed decydującą bitwą z wojskami Cezara przyszłość synowi Pompejusza Sykstusowi, wskrzeszając w tym celu niedawno poległego żołnierza. Czarownica nawiązuje kontakt ze światem zmarłych za pośrednictwem pewnych technik panowania nad ich ciałami i manipulacji nimi. Wymaga to szeregu dość skomplikowanych czynności. Najpierw wróżbitka znajduje trupa z nieuszkodzonymi jeszcze płucami (przeznaczone do praktyk nekromanckich ciało musi być świeże), a potem ze skupieniem przygotowuje magiczny napój („W tym miesza wszystko, cokolwiek natura wydała w złym płodzie”, Pieśń VI, w. 670¹⁹). Następnie za pomocą zaklęć przyzywa Furie (mają one pozostawić cień żołnierza jakiś czas poza Tartarem), po czym zmusza zmarłego do proroctwa. Umarły – przerażony perspektywą powrotu do zimnego już ciała – niechętnie poddaje się zabiegom nekromantki,

¹⁶ Ks. A. Zwoliński, *Spirytyzm*.

¹⁷ J. S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce wiek XVI–XVIII*, wstęp J. Tazbir, Warszawa 1994, s. 309.

¹⁸ R. Pindel, *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003, s. 115.

¹⁹ Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: Marek Anneusz Lukan, *Wojna domowa*, przeł. i oprac. M. Brożek, Kraków 1994.

pragnąc jak najszybciej wyruszyć w powrotną drogę do świata cieni („stał cicho, pragnąc powrotu do śmierci”, Pieśń VI, w. 821). Dopiero obietnica, że nigdy więcej nie będzie musiał zjawiać się na jej rozkaz i groźby skierowane pod adresem Furii, skłaniają go do mówienia. Ceremonię kończy oczyszczający stos, żołnierz musi bowiem umrzeć po raz drugi, a jego ciało należy ponownie pogrzebać. Nekromancją zajmuje się Pamfila, bohaterka Apulejusza. Ona również wykorzystuje do swych praktyk makabryczne rekwizyty, w tym ludzkie szczątki („nosy i palce, gwoździe, którymi byli przybici ukrzyżowani, z przyschniętymi jeszcze do nich szczątkami ciała, krew pomordowanych i pogruchotana zębami dzikich bestyj czaszka”²⁰).

Opisy zabiegów nekromantycznych łączą trzy elementy wspólne, trzy warunki niezbędne do tego, aby działania operatora zakończyły się sukcesem. Przywoływał on ducha człowieka niedawno zmarłego, którego ciało musiało być w dobrym stanie, a zabieg wróżbity musiał poprzedzać kanibalistyczny posiłek.

Duchy pojawiają się i bez zaproszenia. Jedną z najstarszych udokumentowanych opowieści o duchach i nawiedzonym domu jest historia greckiego filozofa Atenodorosa z Tarsu i ukazującej się mu zjawy w kajdanach. Kiedy na polecenie Atenodorosa rozkopano ziemię w miejscu objawienia, znaleziono skrępowany łańcuchami szkielet. Po starannym zebraniu kości i pochowaniu ich zgodnie z lokalnym obyczajem, duch się więcej nie ukazał²¹. Przekonanie, że dusza człowieka zmarłego nagle, niepogrzebanego lub pogrzebanego w niewłaściwy sposób nie chce czy też nie może oddalić się od ciała, ma odległy rodowód²². Tertulian wyróżniał trzy kategorie duchów przywiązanych po śmierci do własnych ciał: *biaiothanatoi*, czyli zmarli gwałtowną śmiercią, *aoroi* – zmarli przed czasem, np. małe dzieci, i *ataphoi* – niepochowani²³. Jednym z licznych dowodów wiary starożytnych w to, że niepochowany nie przekroczy bram Hadesu, jest fragment *Iliady* (XXIII, w. 69–74), w którym dusza zmarłego Patroklesa nawiedza we śnie Achillesa, prosząc o pogrzeb, gdyż „błąka się przed domem Hadesa w pustyni bezmiernej” (w. 74). Dusze zmarłych gwałtowną śmiercią, czyli *biaiothanatoi*

²⁰ Apulejusz, *Metamorfozy albo Złoty osioł*, przeł. E. Jędrkiewicz, wstęp T. Sinko, Wrocław 1953, s. 64–65.

²¹ K. Pliniusz Cecyliusz Sekunda (Młodszy), *Listy*, t. 2, wyd. Edwarda hr. Raczyńskiego, 1837, s. 263. Historię filozofa Atenodora zamieszcza Potocki w *Rękopisie* (dzień jedenasty). J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie*, na podstawie przekładu E. Chojeckiego oprac. E. Zarych, Kraków 2003, s. 106–107.

²² Także w okresie nowożytnym zmarłym, którym nie urządzono pogrzebu, przypadało miejsce na marginesie życia pozagrobowego. Por. J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986, s. 85–86.

²³ D. Felton, *Haunted Greece and Rome: Ghost Stories from Classical Antiquity*, Texas 1999, s. 25.

błądzą wokół własnych ciał, przyciągane doń jakąś sympatią, czymś na kształt pokrewieństwa (*cognatum*)²⁴. Teoria *biaiothanatoi*, przypisywana już Egipcjanom, od dawna była wykorzystywana przez nekromantów. Wyjaśniała, dlaczego potrzebowali oni do swych praktyk zwłok (ewentualnie wybranej części ciała), najlepiej dobrze zachowanych. Jedną z wersji teorii *biaiothanatoi* zakłada, że jeśli ciało nigdy nie zostanie pochowane, dusza zamieni się w złego demona²⁵, inna, że pozostanie wśród żywych tak długo, aż upłynie jej czas niewykorzystany na ziemi, aż się wypełnią dni, jakie miała przeżyć. Możliwość wywoływania zmarłych argumentował teorią *biaiothanatoi* renesansowy mag, Henricus Cornelius Agrippa w *De occulta philosophia* (1600). Według niego, wystarczy, że poznamy środki, za których pośrednictwem łączone były ich dusze i ciała. Jego zdaniem wróżbici wykorzystują tylko złe duchy, bo zgodnie z prawem powszechnej sympatii (podobne przyciąga podobne) duchy dobre łączą się z dobrymi ludźmi, tymczasem nekromanci cieszyli się złą sławą.

Żydzi traktowali nekromancję na równi z bałwochwalstwem, zakazując jej praktykowania, dopuszczali jednak możliwość powrotu z tamtego świata. Ujmowana w kategorii grzechu w tekstach Pięcioksięgu, traktowana była przez Żydów jako jedno z najcięższych wykroczeń. Wraz z chrześcijaństwem pojawia się szereg zastrzeżeń. Nie negowano co prawda możliwości ukazywania się zjaw, zastanawiano się wszakże nad ich pochodzeniem. Poważny problem teologiczny stanowiła również sprawa boskiego przyzwolenia na opuszczenie przez dusze zaświatów. Demonolodzy okresu odrodzenia Wier i Bodin twierdzili, że sprowadzenie dusz możliwe jest wyłącznie za przyzwoleniem Boga, a nekromanci są tylko nieświadomymi narzędziami boskiej sprawiedliwości²⁶.

Nekromancję, formalnie zakazaną, praktykowano powszechnie w podziemiu kleryckim w późnym średniowieczu²⁷. W tym okresie zostaje jednoznacznie skojarzona z diabłem i uznana za domenę czarownic. Odtąd nikt, kto wypowiadał się o magii i czarach, nie mógł pominąć sprawy wywoływania duchów.

Zmarłych przywoływano również bez intencji wróżebnej i pragmatycznej. Inicjatywa wychodziła z reguły od osoby bliskiej, niemogącej pogodzić się z utratą kogoś, z kim łączyły ją silne związki emocjonalne. Opat Trithemius miał przywołać duszę Małgorzaty Burgundzkiej zmarłej żony cesarza Maksymiliana I

²⁴ O *biaiothanatoi* zob. H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demonic Spells*, vol. 1, Chicago 1996, s. 333; L. C. Montey, *Greek and Roman Ghost Stories*, Oxford MCMXII, s. 33–44 (Necromancy); G. Luck, *Arcana Mundi. Magic and the occult in the Greek and Roman Worlds*, [b.r.m.], s. 236–238; D. Felton, op.cit., s. 25.

²⁵ P. Lombardi, *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2004, s. 45.

²⁶ Ibidem, s. 49.

²⁷ R. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Kraków 2001, s. 219–248.

(XV wiek), natomiast Jan Twardowski wślawił się sprowadzeniem ducha Barbary Radziwiłłówny²⁸. Podobne eksperymenty przeprowadzał John Dee – „Merlin” królowej Elżbiety. Popularna ilustracja przedstawia go podczas wywoływania na cmentarzu Wotton Dale w 1581 roku, wspólnie z szarlatanem Edwardem Kelly, ducha zmarłej kobiety²⁹.

W jeszcze innym celu przywoływano duchy w wiekach XIII i XIV, kiedy rozpoczynają się polowania na czarownice. Odbывают się wówczas tzw. rozpoznawania duchów (*discretio spiritum*), które przesłuchuje się podczas egzorcyzmów, a egzorcyci przypominają dyplomowanych nekromantów. Jako najlepsze gwarancje prawdziwości zeznań ducha liczą się: pozycja społeczna osoby, status kapłana, stopnie uniwersyteckie, poświadczona co do autentyczności relacja pisemna³⁰.

W KRĘGU DYSKUSJI TEORETYCZNYCH

Jan Bohomolec wyjaśnieniu fenomenu zjaw poświęcił *Przydatek do książki Diabeł w swojej postaci o Ukazywaniu się duchów*³¹. Jest to obszerny fragment drugiej części *Diabła w swojej postaci. Przydatek* uzupełnia Bohomolec *Przykładami dusz ukazujących się, podobniejszymi do prawdy i z poważniejszych pisarzy wyjętymi*, które poddaje analizie i reinterpretacji. Zgodnie z zapowiedzią zawartą w tytule wybiera opowieści uchodzące w powszechnej opinii za wiarygodne, sięgając np. do *Dialogów* papieża Grzegorza Wielkiego³².

Stwierdzenie, że jezuita ujmuje wiarę w duchy w kategoriach błędu i zabobonu byłoby dużym uproszczeniem. Wnikliwie analizuje on doktrynalne dowody negujące możliwość funkcjonowania duchów w świecie materialnym jako widzialnych substytutów niewidzialnej duszy. Dużo miejsca poświęca także refutacji rozpowszechnionego mniemania o ich dydaktyczno-społecznej misji. W tym celu przywołuje tradycje greckie, żydowskie i patrystyczne.

Jezuita polemizuje z rozpowszechnionym zarówno wśród klas wyższych, jak i prostych ludzi przekonaniem, że wiara w duchy sprzyja postawom konfesyjnym³³. Wyjaśniało ono zawziętość, z jaką bronili swojego stanowiska aspirujący do roli jedynych obrońców wiary zwolennicy duchów. Bohomolec, uprzedzając

²⁸ R. Bugaj, *Nauki tajemne w dawnej Polsce – Mistrz Twardowski*, Wrocław 1986, s. 272.

²⁹ Poglądy Johna Dee omawia szczegółowo Frances A. Yates w studium *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, [b.m.] 1979.

³⁰ J.-C. Schmitt, op.cit., s. 154–156.

³¹ Warszawa 1777 (dalej: *Przydatek*).

³² W *Przydatku* odnajdziemy fragmenty księgi czwartej jego *Dialogów*.

³³ Pogląd, że ukazywanie się duchów wspierało tezę o nieśmiertelności duszy odnajdziemy między innymi w pracach Calmeta.

spodziewane z ich strony oskarżenia, przytacza obiegową opinię na temat dydaktycznej funkcji objawień: „Rozumienie o ukazywaniu się albo powracaniu dusz z tamtego świata dla nawiedzenia ludzi służy do ugruntowania w jednych, a zaszczepienia w drugich wiary i pobożności, więc zbijać albo wątpliwe czynić to rozumienie, jest miny podsadzać pod wiarę i pobożność” (*Przydatek*, s. 2).

Pisarz nie znajduje żadnej przesłanki do uzasadnienia takiego sposobu myślenia. „Fałszywe rozumienie nie może służyć do pomnażania albo zaszczepienia religii” – stwierdza na początku swych rozważań (*ibidem*, s. 3). Przyznaje, że w młodości i on wierzył w ukazywanie się duchów żyjącym, ale zastrzega, że nie uczyniło go to lepszym chrześcijaninem, bo się „duszy, nie grzechu lękał” (*ibidem*, s. 5). Fenomen duchów skłonny jest tłumaczyć bądź przyczynami naturalnymi (wytwory fantazji, halucynacji lub oszukańczych sztuczek), bądź interwencją duchów nieczystych. Sceptyczny wobec świadectw domniemanych objawień, pragnie zaszczepić podobną nieufność u czytelnika, dowodząc, że „powieści o ukazywaniu się dusz są ludzkie, a zatem niepewne, częstokroć zawierają okoliczności albo niepodobne do prawdy, albo godne śmiechu” (*ibidem*, s. 17), a przecież „nie masz gorszego dowodu jako zdanie pospolitych ludzi” (*Diabeł I*, s. 2).

Obdarzeni są wprawdzie rozumem równie jak inni – dowodzi autor rozprawy – mają sposobność i ciekawość do poznania jako inni, lecz głęboko nie szperają ani do samego jądra przeniknąć nie usiłują, podobni dzieciom, które orzech z chciwości do gęby kładą, a doświadczywszy, że twardy, samą tylko powierzchowną zabawiają się postacią. Na świadectwie zmysłów zupełnie przestając, częstokroć co się marzy, za prawdziwe biorą widoki; bo że zmysły ich oszukać mogą, bynajmniej nie powątpiewają. Powieściom łącno wierzą, nierozbierając, kto i co mówi, a tym łącniej, im dziwniejsze i do pojęcia trudniejsze. Co zaś z podania przodków swoich mają, to na równej z religią kładą szali. Zabobonne wymysły z obrządkami najświęszymi łączą (*ibidem*, s. 2–3).

„Wiary nie możemy fundować na zmysłach i marzeniach naszych, ale na słowie Boskim” – stwierdza dalej jezuita (*ibidem*, s. 50–51). Przeświadczenie o realności zjaw nie opiera się na Biblii, gdyż nie odnajdziemy w Piśmie Świętym potwierdzenia, że dusze mają możliwość powrotu z zaświatów. Nie mieści się to w Boskiej ekonomii zbawienia. Na gruncie tekstów biblijnych nie znajdziemy też żadnego związku między nekromancją a kultem zmarłych³⁴.

Wiara w realność nawiedzeń doprowadziła do paradoksu swoistej „adoracji czyśćca” przez katolików. Jako przejaw źle kierowanej czci religijnej i niewłaściwego kultu przynależą tym samym do zwalczanych przez Kościół zabobonów.

³⁴ Zob. ks. R. Pindel, *op.cit.*, s. 3–37.

Tak więc „krzywdę wielką czynią religii katolickiej ci, którzy słysząc powątpiewających o prawdzie ludzkiej jakiej powieści, względem na przykład ukazania się duszy, zaraz gwałtu wołają, jakby niebo, piekło i czyściec walono” (*Przydatek*, s. 15). Bohomolec nie kwestionuje dogmatu czyśćca ani tego, że duszom poddającym się oczyszczeniu można pomóc przez pobożne czyny, zwłaszcza msze święte³⁵. Jego sytuacja była jednak mało komfortowa. Każdy, kto podważał prawdziwość „dusznych objawień”, narażał się na krytykę zwolenników zjaw. Ich histeryczna reakcja wynika z ataków ateistów, wyśmiewających dogmat o nieśmiertelności duszy i powołujących się przy tym na niedorzeczność i małą wiarygodność opowieści o duchach (*ibidem*, s. 16).

Bohomolec usiłował pogodzić postępowe poglądy oświecenia z nauką Kościoła katolickiego. Dlatego starał się wykazać, że potwierdzenie realności zjaw nie może stanowić dowodu na nieśmiertelność duszy, istnienie czyśćca czy skuteczność modlitw za umarłych. Bóg nie używa dusz zmarłych ludzi do komunikowania się z żywymi. Wybiera inne media i inne metody kontaktu, objawiając się najczęściej poprzez anioła, tradycyjnie wyobrażanego jako boskiego posłańca (*ibidem*, s. 51–53)³⁶. Dowodząc istnienia aniołów, jezuita pisze:

Jak wielkie byłoby na świecie zamieszanie, gdyby dusze oddzielone od ciała te skutki [tj. dziwne dzieła, które postrzegamy w opętanych, z wieszczby, z wrózek, z czarów, gusłów, omamienia, i wyroków, albo odpowiedzi przez bałwanów] czyniły? Mściłyby się nad swemi nieprzyjaciołami, a ustawicznie obcowałyby z krewnymi, i miłemi sobie w życiu. Jeżeliż tedy ani Bóg, ani dusze tych skutków czynić nie mogą: więc muszą być istoty różne od Boga, i od duszy, którym przyrodzona moc jest dana do robienia tego (*Diabeł I*, s. 210).

Porusza również problem anielskiej komunikacji. „Jakim językiem posługują się aniołowie? – pyta (*ibidem*, s. 319). Nie posiadając ciała, nie dysponują organami mowy i słuchu ani zdolnością mówienia. Wedle Bohomolca, mówią i słuchają „rozumem”, przenikając myśli i żądze ludzi, z Bogiem i między sobą porozumiewają się bezgłośnie („mówią do Boga, gdy do niego myśli i chęci swe obracają”, *ibidem*, s. 320), w zależności od chęci, przyzwalają lub nie na dostęp do swoich myśli innym aniołom. Wyjaśnienie jezuita koresponduje z propozycją Alberta Wielkiego, obsesyjnie wręcz zainteresowanego oddziaływaniem na odległość. Porównał on dwa komunikujące się anioły do dwóch kosmicznych

³⁵ Por. *Katolicyzm A–Z*, pod red. ks. Z. Pawlaka, Poznań 1997, s. 70–71 oraz *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 251–252.

³⁶ O aniołach jako boskich posłańcach w tradycji zachodnioeuropejskiej zob. D. Künstler-Langner, *Anioł w poezji baroku. Dzieje postaci w kulturze dawnej Europy*, Toruń 2007, s. 19–20, 50.

latarni morskich. Twierdził, że wszystkie anioły mają zdolność poznania każdej prawdy o świecie naturalnym, jednak nie korzystają z tej mocy nieustannie. Jeśli któryś z nich chce się porozumieć z odległym rozmówcą, dopuszcza daną myśl do własnej anielskiej świadomości, a ona natychmiast staje się dostępną świadomości innego anioła. W mechanice taki proces jest znany pod nazwą splątania kwantowego³⁷.

W przypadku fenomenu duchów nie mamy do czynienia z fundamentem wiary. Wbrew obiegowym opiniom, teologię katolicką cechuje duży sceptycyzm co do samej możliwości kontaktu duszy ze światem żywych. Kościół katolicki uczy, że dusza jest niematerialną częścią ludzkiej osoby, źródłem jej świadomości, rozumu i wolnej woli. Ze swojej natury nieśmiertelna, po odłączeniu od ciała po śmierci nie ginie, ale nie ma już pełnej doskonałości (bez ciała jest substancją niekompletną), którą odzyska dopiero po ponownym połączeniu się z ciałem i zmartwychwstaniu na sądzie ostatecznym³⁸. Jedynie zmartwychwstanie Chrystusa stanowi zapowiedź przyszłego zmartwychwstania i służy za dowód ciągłości ludzkiej egzystencji poza wymiarem fizycznym. Atmosfera oświecenia nie sprzyjała jednak takim interpretacjom. Fenomen duchów stał się swoistą kartą przetargową w rozgrywkach pomiędzy sceptykami a zwolennikami amortalizmu. „Wbrew poglądom epikurejczyków i libertynów dusza jest nieśmiertelna, co można udowodnić niezbitymi argumentami” zapewniał Bohomolec zebranych podczas jednego ze swoich publicznych popisów w kolegium warszawskim w listopadzie 1763 roku³⁹.

W drugiej części *Diabła* rozwijał temat następująco:

Skażytelność jest rozsypanie się rzeczy na części, z których się składa, jak ciała i drzewa zgniłe w proch się obracają. [...] Nieśmiertelność istotą jest, która zawsze żyć może, życie istoty jest myślenie i chcenie, więc rozumna istota nieśmiertelna jest, a która zawsze myśleć i chcieć może. Nieśmiertelność dwojaka jest: istotna i przyrodzona. Istotna jest, która od nikogo życia nie wzięła ani pozbawiona być może [...]. Nieśmiertelność przyrodzona jest, gdy istota przyrodzonym sposobem, według biegu pospolitego, życia pozbawiona być nie może. Takowa nieśmiertelność służy aniołom i duszy” (*Diabeł* II, s. 244–245).

³⁷ D. Berlinski, *O astrologii i sztuce przepowiadania. Tajemnice niebieskiego sklepienia*, przekł. M. Cierpisz, Kraków 2005, s. 130.

³⁸ M. Kowalewski, *Mały słownik teologiczny*, Poznań 1960, s. 103–104; *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. 4, s. 237, 378, 384.

³⁹ *Conclusiones ex pneumatologia*, 21 IX 1763, p. 8. Za: L. Grzebień, *Poglądy filozoficzne Jana Bohomolca (maszynopis)*, Kraków 1964, s. 50.

Bohomolec stara się wykazać, że wiara w duchy to spadek pogaństwa, odrzucony przez pierwszych chrześcijan („W pierwszych wiekach chrześcijaństwa rzadko się albo nigdy dusze nie ukazywały”, *Przykłady*, s. 154) i przyjęty ponownie na skutek źle pojętej korzyści (tj. mniemania, że duchy przybywające, aby zawiadomić swoich krewnych o karze, która je spotkała, ukazują się z korzyścią dla obu stron – żywych i zmarłych⁴⁰). Pierwsi chrześcijanie nie wierzyli w duchy, pragnęli się bowiem odciąć od pogańskich korzeni. W obawie przed nawrotem bałwochwalstwa nie przewidywali dla zmarłych możliwości powrotu. Święty Augustyn, twórca chrześcijańskiej teorii duchów, wszelkimi sposobami starał się zaprzeczyć możliwości komunikowania się żywych z umarłymi. Wedle biskupa z Hippony, jeśli nawet do tego dochodzi, to mamy do czynienia z widzianym „oczyma duszy” „duchowym obrazem” nieboszczyka, a nie z jego ciałem czy z duszą. Według Augustyna to, że umysł człowieka tworzy obraz osób żywych lub umarłych, dzieje się wyłącznie za sprawą aniołów⁴¹. Z czasem zastrzeżenia ojców Kościoła w kwestii dusz powracających rozmywają się, a Kościół zaczyna akceptować duchy, które wykonują misję dydaktyczną. Wraz ze zmianą ich stanowiska zmienia się również wizerunek ducha, który staje się postacią z krwi i kości i nie potrzebuje już anielskiego pośrednictwa⁴².

W XII wieku topografia miejsc, w których przebywa dusza po śmierci, wzbogaca się o czyściec⁴³. Powrót z czyścica był łatwiejszy niż z piekła i zdarzał się częściej. Tym bardziej że w popularnych opowieściach ludowych zaświaty znajdowały się niedaleko miejsca zamieszkania, np. w pobliskim lesie. Kościół prezentuje pionową wizję zaświatów (niebo–czyściec–piekło), folklor – poziomą, w której zmarli przebywają z poblizu żywych⁴⁴. Według mieszkańców Sycylii wejście do piekła stanowiła Etna. Polemizował z tym Lenget, w przytoczonym przez Bohomolca w *Przykładach dusz ukazujących się* komentarzu do opowieści Piotra Damianusa o życiu świętego Odilona, opata Cluny i patrona dusz zmarłych. Uznał ją za plód bajecznej imaginacji „wieku XI, wieku kochającego się w bajkach a dziwującego się dzieciństwow” (*Przykłady*, s. 209–210).

Potępienicy straszą ludzi, zmuszając ich do podjęcia określonych działań, które złagodziłyby ich cierpienia⁴⁵. Zwykle są to środki natury religijnej (modlitwy, msze, nabożeństwa), ale zdarza się, że zmarli wymagają od żywych nie tyle hojności, ile bezgranicznego poświęcenia, warunkującego np. zmycie klątwy ciężącej

⁴⁰ J.-C. Schmitt, op.cit., s. 35.

⁴¹ Ibidem, s. 26–29 i 34.

⁴² Ibidem.

⁴³ Zob. J. Le Goff, *Narodziny czyścica*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1997.

⁴⁴ J.-C. Schmitt, op.cit., s. 142.

⁴⁵ O. Kolberg, *Lud*, seria 7: *Krakowskie*, cz. 3, Kraków 1874, s. 55–56.

nad ich rodem. Dusze czyścicowe proszą żywych o uregulowanie niezłatwionych spraw doczesnych, np. realizację niedopełnionego zobowiązania, wynagrodzenia krzywd, spłatę czy egzekucję długów lub opiekę nad małoletnim potomstwem. Mogły pozostawiać po sobie materialne ślady. O duszach „czyścicowych”, które przychodziły z zaświatów, aby przestrzec żyjących, pisał Adam Moszczyński w swoich pamiętnikach:

Nie było domu magnatów lub majątnego obywatela, żeby po śmierci pana lub pani dusza nie pokazywała się to księżom, to sługom obojga płci, to zakonnikom bawiącym w tym domu i nie żądała, by sukcesorowie czynili fundusze i hojne ekspensa na nabożeństwa, ku poratowaniu jej zbawienia. Częstokroć te dusze zostawiały znaki wypalanej na stołach ręki i straszły swym pokazywaniem się ludzi i kobiety łatwowierne i bojaźliwe⁴⁶.

Dłuższy fragment refutacji obiegowych sądów o zjawach poświęca Bohomolec problematyce dotyczącej związków między duszą i ciałem⁴⁷. W pierwszej części *Diabła w swojej postaci* koncentruje się na ustaleniu relacji zachodzących między nimi i szuka elementów pokrewnych. Odróżniając duszę od ciała, równocześnie mocno podkreśla, że wzajemne oddziaływanie między nimi pojąć można tylko w świetle boskiej interwencji. Podejmując problem genezy duszy, polemizuje z gnostykami, głoszącymi pogląd, że została ona za karę uwięziona w ciele i odrzuca możliwość oparcia wzajemnego stosunku duszy i ciała na *harmonia praestabilita* Leibniza (*Diabeł* I, s. 16–18) lub na bezpośredniej interwencji Boga przyjmowanej przez okazjonalistów⁴⁸.

„Duch to istota poznawająca i chcąca, wszystko przenikająca, żadnej wielkości, figury i części niemająca, słowem istota we wszystkim różna od ciała” – stwierdza jezuita (ibidem, s. 11). Dlatego „dusze ludzkie nic materialnego nie mają” (ibidem, 239), a „ducha okiem dojrzeć nie można” (*Przydatek*, s. 60). Duch nie może poruszać rzeczą materialną (ibidem, s. 13). Przemawiają za tym argumenty fizyczne. Ciało można wprawić w ruch tylko przez uderzenie lub dotknięcie – twierdzi Bohomolec fizyk. Bohomolec teolog pośpiesznie dodaje: „lecz prawdę nie powagą mówiących, ale ważnością dowodów ze dna na wierzch dobywać mamy” (*Diabeł* I, s. 13). Bóg może także udzielić sił duchom do poruszania ciał.

Typologia duchów, którą proponuje jezuita (*Przydatek*, s. 54), obejmuje cztery kategorie:

⁴⁶ A. Moszczyński, *Pamiętnik do historii polskiej w ostatnich latach panowania Augusta III i pierwszych Stanisława Poniatowskiego*, Warszawa 1905, s. 87.

⁴⁷ Wykorzystuje go do polemiki z Kartezjuszem, Newtonem, Leibnizem, Wolffem, idealistami.

⁴⁸ Por. L. Grzebień, op.cit., s. 51.

- 1) dusze sprawiedliwych przed przyjściem Chrystusa czekające w otchłani,
- 2) dusze świętych w niebie Boga oglądające,
- 3) dusze w czyśćcu do Boga wzdychające,
- 4) dusze w piekle już Boga oglądać niemające.

Żadna nie może opuścić zaświatów bez boskiego przyzwolenia. Tym samym Bohomolec polemizuje ze zwolennikami nekromancji, dowodząc, że rezultaty zabiegów nekromanckich nie mogą być w rozsądny sposób przypisane ani Bogu, ani naturze:

Wiadomo też, że sztuka wywołania umarłych przez szatana jest samym tylko wymysłem bajecznych rymopisów: wymysł ten, lubo rozumowi przeciwny, wielu jednak pociągnął albo do uczenia się, albo do radzenia się ludzi, tego mniemanego rzemiosła, cóż byłoby, gdybyśmy te bajki poetów potwierdzali słowem Boskim, utrzymując, iż szatan na zawołanie jednego babska stawił z tamtego świata Samuela (*Przydatek*, s. 60).

Wyznajemy, że szatan żadnej nie ma władzy nad duszami sprawiedliwych, wywołanie z tamtego świata dusz albo nekromancję nie mamy za sztukę i rzemiosło, ale za obłudę i kłamstwo (*Przydatek*, s. 62–63).

DUCHY JAKO PROBLEM TEOLOGICZNY. CZAROWNICA Z ENDOR

Jak wspomniano wyżej, dyskusja o nekromancji należała do kanonu wypowiedzi o skuteczności magii⁴⁹. Poruszając ten temat, autor *Diabła* podejmuje wątek czarownicy z Endor, wywołującej na życzenie króla żydowskiego Saula ducha zmarłego jakiś czas temu proroka Salomona. Każdy, kto wypowiadał się na temat nekromancji, przywoływał brzuchomówczynię z Endor, włączając się tym samym w spór ciągnący się przez całą epokę nowożytną⁵⁰. Sama biblijna narracja stanowiła głos w dyskusji na ten temat⁵¹.

Brzuchomówczyni z Endor kojarzona była z nekromancją powszechnie. W *Zbiorze potrzebniejszych wiadomości* Krasickiego pojawia się dwukrotnie, przy hasłach „nekromancja” i „psychomancja”. Pierwsza definiowana jest jako „wieszczba czarodziejska umarłych duchów wzywająca na wybadanie się od nich przyszłych rzeczy. Tego sposobu użyła Phytionissa, o której w księgach królewskich pisano, że duszę Samuela proroka sprowadziła do Saula, króla

⁴⁹ Por. R. H. Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. M. Urbański, Warszawa 1998, s. 323–324.

⁵⁰ Zob. P. Lombardi, op.cit., s. 35–42. Por. G. Messadié, *Diabeł. Historia powszechna*, tłum. K. Szeżyńska-Mačkowiak, Warszawa 1998, s. 347–349.

⁵¹ R. Pindel, op.cit., s. 316–317.

Izraelitów”⁵². Druga zaś jako „rodzaj czarnoksięstwa zasadzający się na wywołaniu dusz i radzeniu się onych. Pismo Świąte przykład takiego czarnoksięstwa daje w osobie czarownicy lub Pythonissy w Endor wywołującej duszę Samuelową”⁵³.

Księga Samuela mówi o tym, że władca Izraela, wcześniej bezlitośnie przesładujący wróżbitów, przed bitwą z Filistynami – wobec milczenia Boga, który nie chce mu udzielić odpowiedzi ani przez sny, ani przez urim, ani przez proroków (1 Sm 28, 6) – każe odszukać wróżbitkę nekromantkę („poszukajcie mi kobiety wywołującej duchy, chciałbym pójść i jej się poradzić”, 1 Sm 28, 7). Pod osłoną nocy udaje się do niej w przebraniu, a potem prosi o sprowadzenie ducha Samuela. Kobieta odmawia, przypominając, że król nakazał usunąć wróżbitów („wiesz chyba, co uczynił Saul: wyniszczył wróżbitów i czarnoksiężników w kraju”, 1 Sm 28, 9), ale potem, gdy ten zapewnia ją, że nic jej nie grozi, spełnia jego prośbę. Salomon przepowiada mu śmierć na polu bitwy i koniec dynastii. Nie znamy szczegółów ponurej ceremonii, w tekście odnajdziemy wyłącznie lakoniczną informację, że prorok „wyłonił się z ziemi” (1 Sm 28, 13).

Epizod ten od wczesnego chrześcijaństwa skłaniał do dyskusji o kompetencjach demonów w zakresie odkrywania przyszłości. Autorzy chrześcijańscy starali się wykazać, że scena ta nie ma nic wspólnego z akceptacją nekromancji i próbowali wyjaśnić fenomen ducha Salomona jako wynik mistyfikacji, przykład obłudy szatańskiej czy też boskiego przyzwolenia⁵⁴. Benedykt Chmielowski wskrzeszenie proroka przypisuje mocy boskiej⁵⁵. Chrześcijańscy teoretycy musieli uwzględnić to biblijne świadectwo⁵⁶. O ile deprecjonowanie nekromantów greckich i rzymskich nie sprawiało im trudności (przynajmniej od strony teologicznej), o tyle przypadek czarownicy, która wywołała zjawę króla Salomona, wymagał głębszego uzasadnienia.

Problem „czarownicy z Endor” przenika do literatury. Podjął go barokowy poeta Adam Władysławiusz w wierszu *O czarownicy, która proroka umarłego z grobu wskrzesiła*, interpretując w duchu katolickim:

⁵² I. Krasicki, *Zbiór potrzebniejszych wiadomości*, t. 2, Warszawa 1979 (przedruk z wydania: Lwów 1781), s. 225.

⁵³ Ibidem, s. 424.

⁵⁴ Por. P. Lombardi, op.cit., s. 8–9 i 33.

⁵⁵ B. Chmielowski, *Nowe Atey albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna*, wyb. i oprac. M. i J. J. Lipsy, Kraków 1966, s. 113–114.

⁵⁶ Szczegółową analizę spotkania daje H. Cisowski w pracy *Nie wódź nas na pokuszenie... wyprawy do Endor*, [w:] P. J. Śliwiński i in., op.cit., s. 175–220. Por. P. J. Śliwiński, *Rendez-vous z duchami*, „W drodze” 2005, nr 7 (383).

Szatan to z pozwolenia stawił się bożego,
 Wziąwszy obłudna postać proroka zmarłego.
 Zuchwalstwem bo Saulowym Pan Bóg rozgniewany,
 Nie chciał przez sny, proroki, ani przez kapłany
 Jemu dać odpowiedzi; przetoż przez zmarłego
 Nie dał mu jej przez Samuela prawdziwego.
 (w. 33–38)⁵⁷

Ważne miejsce w dyskusji zajmuje postać nekromantki określonej mianem „kobiety mającej Pytona”, czyli posiadającej dar wróżenia. Wąż podobny do smoka, o imieniu Python, strzegł źródła w górach Parnasu, w pobliżu Delf. Apollo, który pragnął osiedlić się w tym miejscu, zabił go i przejął jego zdolności wypowiedzenia wyroczni. Zdarzenie to opisał Owidiusz w *Metamorfozach* (I, s. 434–447). Odtąd to do Apolla odwoływano się w Grecji, zwłaszcza w Delfach, a jego kapłanka określana była mianem Pytii⁵⁸. „Posiadać ducha Pytona” może odnosić się również do umiejętności bruchomówcy⁵⁹. W tradycji judaistycznej oznaczało to posiadanie ducha zmarłego, który przemawia na podobieństwo bruchomówcy, a więc przepowiadanie przyszłości z udziałem medium. Ze względu na możliwość upodobnienia sposobu mówienia medium do głosu zmarłego, osoby tak wróżące nazywano „bruchomówcami”. „Żydzi rozumieli, że wróżkowie, Pythones nazwani, nosili duszę jakiego człowieka umarłego pod pachą, który głosem niby spod ziemi wypadającym odpowiadał” – tłumaczy jezuita (*Przydatek*, s. 55). Bruchomówstwo jeszcze w renesansie uznawane było za czynność magiczną, a bruchomówcy za czarowników. Bohomolec wywodzi słowo „python” od hebrajskiego „patach”, oznaczającego „zwodzić”. „Wąż bowiem zwiódł pierwszych rodziców – przekonuje jezuita – i on podobno był fundamentem bajki węża Pythona od Appolina zabitego” (ibidem). Etymologiczne rozważania autora rozprawy potwierdzić miały iluzoryczny charakter wróżb.

Kontynuowana przez stulecia dyskusja koncentrowała się wokół następujących zagadnień:

- 1) czy Saulowi rzeczywiście ukazał się duch Salomona, czy było to omamianie i oszustwo diabła,
- 2) jeśli ukazał się duch Salomona, to czy za przyzwoleniem boskim, czy bez niego,

⁵⁷ *Polska fraszka mieszczańska. Minucje sowiżrzalskie*, wyd. K. Badecki, Kraków 1948, s. 102–103.

⁵⁸ S. Oświecimski, *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989, s. 108–111. Por. także hasło *Pyton*, [w:] P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1987, s. 308–309.

⁵⁹ S. Oświecimski, op.cit., s. 83–84.

- 3) jeśli zjawił się za przyzwoleniem boskim, to czy przybył duch Salomona, czy też anioł w jego postaci.

Teologowie chrześcijańscy nie byli jednoznaczni w żadnej z tych kwestii, pozostawiając sprawę otwartą. Przed św. Augustynem wysuwano różne hipotezy. Orygenes dopuszczał realność wizji, Tertulian twierdził, że scena jest diabelskim fałszerstwem, Eustacjusz, że oszustwem wróżbitki, z której uczynił opętaną przez diabła. Hipotezę, że Saulowi ukazał się anioł, boski posłaniec, wysunął Teodoret. Egzegeza św. Augustyna czyni z nekromantki kobietę opętana przez złego ducha. Z czasem biskup z Hippony zmienił jednak zdanie, dopuszczając tezę o ukazaniu się rzeczywistego Samuela, pod warunkiem, że było to zgodne z wolą bożą. Święty Tomasz z Akwinu uważał, że wszelkie formy przepowiadania przyszłości implikują pakt z diabłem i w konsekwencji pochodzą od złego ducha⁶⁰. Zły duch może pełnić funkcję narzędzia, za pomocą którego Bóg objawia człowiekowi prawdę. Jako że diabeł nie może przywoływać dusz świętych, Saulowi ukazał się nie Samuel, ale diabeł w jego osobie. Ulrich Molitor, omawiając zdarzenie w Endor, podziela to przekonanie i stwierdza, że diabeł przepowiedział przyszłość żydowskiemu władcy, dzięki swemu wyostrzonemu poznaniu naturalnemu i pozwoleniu boskiej opatrności.

Bohomolec referuje wspomniane wyżej poglądy, łącząc wypowiedzi ojców Kościoła i chrześcijańskich demonologów oraz sięgając do tradycji żydowskiej i teorii *biaiothanatoi*. Księga Zohar mówi o tym, że przywiązanie (miłość) duszy do ciała trwa przez rok od śmierci człowieka, dlatego dusze siedzą przy ciałach i czasem je ożywiają⁶¹. Trzecia Księga Enocha – tekst, który zainspirował mistykę kabalistyczną – naucza, że dusza potrzebuje na opuszczenie ciała trzech dni, kiedy to, spętana przez anioła śmierci łańcuchem w połowie z żelaza, w połowie z ognia, czeka na sąd⁶². Żydowskie wierzenia o rocznym okresie związku duszy i ciała przypomniał Dom Calmet w znanej Bohomolcowi rozprawie o wampirach *Sur les apparitions des esprits et sur les vampires*. Jeśli przyjmujemy, że epizod z nekromantką zdarzył się rok po zgonie Salomona, wspomniane wyżej Księgi dostarczają argumentów na rzecz prawdziwości objawień. Dlatego Bohomolec usilnie stara się dowieść, że od śmierci żydowskiego proroka minęły już dwa lata.

W renesansie w środowisku żydowskim wiara, że dusze ludzi, którzy nie zostali pochowani, pozostają na ziemi i zostają demonami stopiła się z wiarą

⁶⁰ Jak wyjaśnia Denis de Rougemont, jedno z imion Szatana – Pyton – oznacza jasnowidza, a hebrajski wyraz 'VB, jakim się go określa, ducha zstępującego światła, dar prorocstwa i magii. Idem, *Udział diabła*, Warszawa 1992, s. 127.

⁶¹ P. Lombardi, op.cit., s. 64.

⁶² Ibidem, s. 46.

w prawdziwe demony i z doktryną o transmigracji dusz⁶³. Autor *Diabła* nie wierzy w wędrówkę dusz i odprawianie czyśćca w kolejnych wcieleniach ani w teorię *biaiothanatoi* (*Przydatek*, s. 132–133 i 136). Interpretując epizod z Saulem i nekromantką, bierze pod uwagę następujące możliwości: przepowiednia brzuchomówczyni nie była prorocstwem, tylko przemyślaną ze znanych wszystkim faktów opinią, Samuel pojawił się we własnej postaci za boskim przyzwoleniem, a bez udziału diabła i nekromantki, postać żydowskiego władcy przybrał anioł. „Żadnego z tych zdań Kościół Święty nie potępia, ale daje wolność obrania z nich gruntowniejszego, byleby w granicach swoich utrzymując się ani dobrych obyczajów nie psowało, ani jedności nie targało” – konkluduje Bohomolec (*Przydatek*, s. 71). Niezależnie od tego, jaką wersję wybierzemy, każda z nich odbiera czarownicy nadprzyrodzoną moc, czyniąc ją bezwolną i słabą.

POŚLAŃCY Z ZAŚWIATÓW. PROBLEM DUSZ CZYŚĆCOWYCH

Encyklopedia Diderota i d’Alemberta przedstawia pięć poglądów na temat ukazywania się duchów i przeciwstawia je trzem klasom filozofów, którzy przeczyli ich istnieniu. „Jedni wierzyli, że są to dusze zmarłych, którzy wracają i pokazują się na ziemi; drudzy, że chodzi o trzecią pośród części, z których składa się człowiek, inni, że ukazują się duchy pierwiastkowe; jeszcze inni uważali duchy za wyziewy rozkładających się ciał; piąta wreszcie opinia upatruje przyczyny duchów w poczynaniach diabelskich”⁶⁴.

Najogólniej rzecz ujmując, do oświecenia nie negowano duchów, ale zastanawiano się, czy zjawy jest pochodzenia boskiego, czy diabelskiego i czy Bóg zezwala na opuszczenie przez nie zaświatów⁶⁵. W oświeceniu temat dyskusji ulega zmianie, koncentruje się ona wokół natury zjaw (złudzenie czy rzeczywistość). Druga opcja wymagała przedstawienia dowodów. Przedstawiciele wieku świateł śmieją się z duchów, o których opowiadają ludzie, deprecjonując ich przy każdej okazji. Aby osłabić wiarygodność świadków objawienia, dowodzono na przykład, że frekwencja objawień jest wprost proporcjonalna do ich pobożności. Coraz częściej skłaniano się do opinii, że Kościół toleruje duchy, mając na względzie wyłącznie praktyczny cel – objawienia motywowały wiernych do fundacji i świadczeń na rzecz kościoła. O podobnych zachowaniach wspominają ówczesni pamiętnikarze. Znajdziemy o nich wzmianki w *Pamiętnikach czasów moich*

⁶³ P. Lombardi, op.cit., s. 45.

⁶⁴ Hasło: *Spectre* z odesłaniami do *Ombres, Revenants, Apparitions*, [w:] D. Diderot, D’Alembert, *L’Encyclopedie*, Paryż 1752, cyt. za: J.-C. Schmitt, op.cit., s. 217.

⁶⁵ J.-C. Schmitt, op.cit., s. 18.

Juliana Ursyna Niemcewicza⁶⁶. Franciszek Karpiński w *Historii mego wieku i ludzi, z którymi żyłem* nazywa czasy, w których żyje „wiekiem wiary zabobonnej i przywidzeń”⁶⁷, wspominając o zjawie starszego braciszka Kajetana i o jakiejś dobrej duszy, biało ubranej, która zawsze po północy ukazywała się jego matce, „ścierniem po przyścieżku dla kaleczenia bosych nóg umyślnie idącą”⁶⁸. Rodzina poety (ojciec Karpińskiego wierzył w upiory, pakt z diabłem i czarownice oraz w przepowiednie astrologiczne; przyjmował w domu Cyganki wróżbitki) przez trzy godziny odmawiała pacierze za spokój tej duszy. Epizod ten opatruje Karpiński znamienym komentarzem: „Ojcowie nasi, jak dawni Grecy i Rzymianie, wszystko prawie w urojonych cudach widzieli, a tym zabobonom im bardziej im w tamtych czasach wierzone i obawiano się, tym więcej my z nich dzisiaj śmiejemy się”⁶⁹.

Jakby na przekór wypowiedzi poety, schyłek epoki obfituje w zjawiska nadprzyrodzone – świadczy o tym popularność Cagliostro czy Franza Mesmera. Zapowiadała ona klęskę programu zwolenników radykalnego oświecenia. Jerzy Grzegorz Książewicz, niegdyś wolterianin, pytał rozgoryczony we wstępie do książki Barberiego o życiu Cagliostro: „Mogą na światło filozofii Sybille wyłączyć z ciemności jaskiń, mogą wysmiane trójnogów wyroki stawać się rozumem prawdziwym, będąż wieszczki czym mručeniem zastępować rozumowane wnioski?” I sam odpowiadał: „Mogą i będą, jeśli rozum poznawać tylko będzie, co mógł widzieć, a do widzenia utraci światło”⁷⁰.

Do spirytystycznych seansów sławnego Włocha nawiązał żartobliwie Franciszek Zabłocki w komedii *Mężowie poprawieni przez swoje żony* (1785):

Pan Sieciech tak jest wielkim mówię, praktykarzem,
 Że ów głośny niedawno oszust Kalijostro
 Mógłby za nim iść z piórem, z teką z kałamarzem;
 Zmarłych on wprawdzie cieniów światu nie powraca,

⁶⁶ J. U. Niemcewicz, *Pamiętniki czasów moich*, t. 1, oprac. i wstęp J. Dihm, wyd. 1 wg obszernej wersji rękopisu, Warszawa 1957, s. 41–42. Zob. również R. Kaleta, *Sensacje z dawnych lat*, wyszukał i skomentował tenże, wyd. 3 udoskonalone i poszerzone, Wrocław 1986, s. 46–49 i 60–61.

⁶⁷ F. Karpiński, *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*, oprac. R. Sobol, Warszawa 1987, s. 26.

⁶⁸ Dobre duchy ukazywały się zawsze po północy, a ich naturę ujawniał biały kolor. Wedle innego klucza biel jest kolorem wszystkich istot pozagrobowych, które utraciły cielesność. J. Negelein, *Die volkstümliche Bedeutung der weißen Farbe*, „Zeitschrift für Ethnologie”, Bd. 33, 1901, s. 53–85.

⁶⁹ F. Karpiński, op.cit., s. 27.

⁷⁰ *Wstęp tłumacza*, [w:] M. Barberi, *Życie Józefa Balsamo znanego pod imieniem hrabi Cagliostro*, Wilno 1793, s. 1, za: M. Otorowski, *Cagliostro w Warszawie. Alchemia lansu*, Warszawa 2007, s. 63–64.

Ani, co ma być kiedyś, na oślepie, nie wróży,
Lecz kto co zbroi skrycie – wyszpera, wymaca...
(akt. II, sc. 5)⁷¹

Na wiek XVIII przypadają narodziny nowożytnego spirytyzmu, łączonego z Emanuelem Swedenborgiem (1688–1772), który otwarcie głosił możliwość obcowania i komunikowania się ze zmarłymi za pomocą medium⁷². Henriette-Louise d’Oberkirch wspomina w swoich pamiętnikach o pewnej damie, mającej „wyobraźnię błyskotliwą i egzaltowaną”, która pragnęła stworzyć sektę i zreformować poglądy filozoficzne, ulegając mrzonkom Swedenborga i innych utopistów. „Umysły skłonne do przesady – stwierdza oświecona arystokratka – jeśli nie wspierają się na solidnych pryncypjach, zawsze tak kończą”⁷³.

Magią zajmują się ludzie należący do elit, dysponujący wolnym czasem i środkami finansowymi. Zaniepokojona niezwykle wprost zainteresowaniem jej współczesnych sferą nadprzyrodzoną pani d’Oberkirch pisała:

Koniec tego wieku niedowiarstwa jest naznaczony niezwykle wprost wiarą w cudowności, rzekłabym nawet: w zabobon, gdybym nie była nią sama przeniknięta wbrew własnej woli; wskazuje to ponoć na rozkład w społeczeństwie. Jest rzeczą pewną, że nigdy nie było tylu różokrzyżowców, tylu wtajemniczonych, tylu proroków, i nigdy nie słuchano ich z równą uwagą. Rozmowy toczą się prawie wyłącznie wokół tych tematów, wszyscy są nimi zaprzątnięci, wyobraźnia, nawet ludzi poważnych, zdąża w tym jednym kierunku. [...] naszym potomnym trudno będzie zrozumieć, jak to się stało, że ludzie wątpiący o wszystkim, nawet o istnieniu Boga, mogli tak głęboko wierzyć w przesady. Takie skrajności charakteryzują rodzaj ludzki⁷⁴.

Dlaczego ludzie wierzą w duchy wbrew naturze, nauce i religii? Decyduje o tym sprzyjający klimat opinii⁷⁵. Hume, pisząc o cudach (*Of Miracles*), przekonywał, że łatwo wierność wobec cudzych opinii jest słabą stroną natury ludzkiej:

⁷¹ Cyt. na podstawie: *Teatr Franciszka Zabłockiego*, oprac. J. Pawłowiczowa, t. 3: *W kontuszu i we fraku*, Wrocław 1995, s. 407.

⁷² O. Lagercrantz, *Emanuel Swedenborg. Poemat o życiu w zaświatach*, przekł., oprac., postowie P. Bukowski, Izabelin 2003; B. Andrzejewski, *Emanuel Swedenborg. Między empirią a mistycyzmem*, Poznań 1992; B. Markiewicz, B. Szymańska, *Od mistycyzmu do symbolizmu (Jakub Boehme i Emanuel Swedenborg)*, Wrocław 1985.

⁷³ H.-L. d’Oberkirch, *Wspomnienia*, przeł. E. T. Sadowska, wstęp S. Meller, Warszawa 1981, s. 274–275.

⁷⁴ Ibidem, s. 281.

⁷⁵ To, czy jakieś argumenty uzyskują akceptację, czy też nie, zależy nie tyle od ich wartości logicznej, ile od klimatu opinii, którego są wytworem i do którego przynależą. C. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruskowski, Poznań 1995, s. 12.

Mamy godną uwagi skłonność, iżby wierzyć w to, co nam ludzie podają, nawet jeśli chodzi o zjawy, uroki, potwory, choćby nie wiedzieć jak sprzeczne z naszym codziennym doświadczeniem i codzienną obserwacją. Wiara związana jest z usposobieniem i charakterem człowieka. Melancholicy są bardziej łatwowierni. Wzruszenia i emocje ożywiają wyobraźnię. Podziw i tajemniczość sprawiają, że wszelcy oszuści, kuglarze i żonglerzy cieszą się szczególnym zaufaniem pospółstwa⁷⁶.

Książd Jan Bohomolec rejestruje cały katalog znaków i zachowań, które mogą towarzyszyć wizycie gościa z zaświatów (*Przydatek*, s. 88–110). Należą do nich: nagłe uczucie strachu u obserwujących go ludzi, płomienie otaczające ducha „piekielnego”, żalące go się na nie, znaki wypalone na ciele lub przedmiotach, ściąganie z łóżka, hałasy i wywracanie sprzętów, mruczenie, jęczenie, makabryczne obrazy dusz poddawanych w piekle torturom, wielokrotne ukazywanie się, obcowanie z żywymi, odsłanianie sekretów i tajemnic przyszłości⁷⁷. Kolejno je zbija, dowodząc, że strach pochodzi z imaginacji i nie należy bać się dusz czyścicowych, które „przybywają jako niewolnice żebrzące naszego politowania”. „Któż w tych strasznych postaciach nie widzi igrzyska imaginacji melancholią, hipochondrią, gorączką, gorącymi trunkami nastrojonej i wzbudzonej?” – pyta autor *Diabła* (*Przydatek*, s. 109). Wypalone znaki nie mogą pochodzić od duszy, z natury rzeczy niematerialnej. Skoro nie mają one ciała, nie można czuć ich dotyku i słyszeć głosu („dotykanie, mówienie znakami są tylko przytomności istoty materialnej, a nie ducha”, *Przydatek*, s. 82; „ducha żadne oko dojrzeć nie może”, *ibidem*, s. 80). Długą żywotność zarejestrowanych przez Bohomolca wyobrażeń na temat duchów oddaje należące do *Wieczorów badeńskie* J. M. Ossolińskiego opowiadanie *Dwaj misjonarze*. „Duch czyścicowy kacerza” opisany jest tam jako „siwiec wyschły, okopcony, włosy mu się na głowie jeżyły, buchał z nich dym i płomień siarczasty, wzdycha, szlocha, ręce łamie [...] murzynek jakiś czarny, pękaty, ze łbem jak dynia, na powodzie łańcuchem [go – D. K.] trzymał, a co się pomknęła, nielitościwie nazad szarpał”⁷⁸. Wizycie gościa z zaświatów towarzyszy zapach siarki i smoły.

Jezuita polemizuje również z popularnymi wizjami czyścica jako „miejsca straszego”, gdzie zadawano cierpienie fizyczne zmarłym (np. przejętym od Wielebnego Bedy wyobrażeniem czyścica jako doliny, podzielonej na dwie czę-

⁷⁶ A. Litwiniszyn, *O przesądzie. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2001, s. 61.

⁷⁷ Por. W. Smoleński, *Przezwrot umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, wstęp W. Bienkowski, Warszawa 1949, s. 10.

⁷⁸ J. M. Ossoliński, *Wieczory badeńskie, czyli Powieści o strachach i upiorach*, wstęp A. Małachowski, Warszawa 1970, s. 50. Wszystkie przytoczone poniżej cytaty pochodzą z tego wydania. Numery stron sygnalizujemy w nawiasie.

ści – w połowie pokrytej ogniem, w połowie lodem – pomiędzy którymi nieustannie przemieszczają się dusze pokutujące, *Przykłady*, s. 184). Miały one zachęcić odbiorcę do bezgrzesznego życia oraz zapoznać z różnymi typami kar za nieprzestrzeganie Dekalogu⁷⁹. Utrwały je opowieści w rodzaju legendy o czyścicu św. Patrycjusza, biskupa i apostoła Hybernii (Irlandii), zamieszczonej wśród *Przykładów* (ibidem, s. 237–251)⁸⁰. Według legendy czyściec mieścił się na jednej z wysp między Anglią a Islandią, a transportem dusz mieli zajmować się miejscowi rybacy⁸¹. Stereotypowe wyobrażenia czyścica kłóć się z ustaleniami teologów, dla których czyściec jest stanem, a nie miejscem.

Bohomolec wykazuje w kwestii objawień daleko idący sceptycyzm, który nie oznacza jednak odrzucenia z góry każdej hipotezy. Choć doskonale zdaje sobie sprawę, jak ograniczoną wartość dowodową mają informacje zawarte w relacjach naocznych świadków i sprawozdaniach spisanych *ex post* przez nieprzygotowanych naukowo uczestników niezwykłych zdarzeń, gotów jest umownie uznać te fakty za wiarygodne, aby wykazać, że dadzą się one wyjaśnić na gruncie nauk przyrodniczych i społecznych. W tym celu dokonuje analizy szeregu prywatnych objawień, utrwalonych w literaturze „pobożnościowej”⁸². Posiłkuje się przy tym ustaleniami Lengleta, autora *Histoire de la philosophie hermétique*, erudyty, członka *république des lettres*, intelektualisty zajmującego się czynnie dociekaniem naukowymi czy filozoficznymi. Lenglet należał do tych duchownych, którzy starali się pogodzić działalność w ramach *république des lettres* oraz wierność Kościołowi i wierze⁸³. Postawa taka bliska była autorowi

⁷⁹ Najpopularniejsze wizje eschatologiczne przypomina J. Le Goff w książce *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997, s. 112–114. Zob. także J. Sokolski, *Pielgrzymi do piekła i rajy. Świat średniowiecznych łacińskich wizji eschatologicznych*, Wrocław 1995.

⁸⁰ Zespół legend związany z czyścicem św. Patryka należy do najpopularniejszych wizji zaświatów. Najbardziej znana jest relacja o pobycie w tym czyścicu rycerza Owena, zawarta w traktacie *Tractatus de purgatorio Sancti Patricii* spisany przez brata Henryka (Hugona). Ok. 1190 r. tekst ten dotarł również do Polski. Bohomolec korzysta z przekładu Wielowiejskiego: S. Wielowiejski (Wielowiejski), *Nowe żywoty świętych, dotąd polskim językiem nie wydane...*, cz. 1, Kalisz 1739, s. 270–275, za: J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyścica i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994, s. 76 i 106.

⁸¹ J. Collin de Plancy przypuszcza, że legenda była przykrywką dla uprawianej na wyspie kontrbandy. Idem, *Słownik wiedzy tajemnej*, wyb. i przekł. M. Karpowicz, wstęp P. Kuncewicz, Warszawa 1993, s. 57. Turyści wciąż zwiedzają jaskinię, która miała być wejściem do czyścica. A. K. Turner, *Historia piekła*, Gdańsk 1996, s. 87.

⁸² Kościół, w trosce o ochronę doktryny wiary i swojego autorytetu, był i jest bardzo ostrożny, jeśli chodzi o objawienia prywatne. Por. O. A. Posacki, *Problem dusz czyścicowych*, [w:] ibidem, *Niebezpieczeństwa okultyzmu*, Kraków 1997, s. 77–83.

⁸³ J. Topolski, *Na drodze do nowoczesnej nauki historycznej. Nicolas Lenglet du Fresnoy (1674–1755) i jego badania historyczne*, [w:] *Wiek XVIII Polska i świat. Księga poświęcona Bogusławowi Leśnodorskiemu*, Warszawa 1974, s. 52–53.

Diabła. Powodem, dla którego Bohomolec przywołuje francuskiego uczonego i traktuje go jako autorytet, jest pojęcie wiarygodności – gra ono w konstrukcji Lengleta rolę centralną. Jeśli nawet sądzimy, że świadek jest wiarygodny, potrzebne są dowody, ponieważ wiarygodność informatora może być podważona przez innego świadka o takim samym autorytecie⁸⁴. Za Lengletem poddaje je szczegółowej analizie pod kątem prawdziwości, znajdując błędy wynikające ze współczesnego stanu nauk historycznych i przyrodniczych, szczegóły sprzeczne z dokumentami lub innymi objawieniami, źle zinterpretowane lub świadomie przeinaczone. Analizowane relacje zazwyczaj zaczynają się od zdania: „słyszałem od...” (starych, a wiadomych ludzi, człowieka roztropnego i poważnego), w czym skrywają się rozmaite literackie sposoby uwiarygodnienia relacji. Mamy więc do czynienia z przekazem zbudowanym na odwołaniu do czyjejs opowieści. Jezuita wybiera takie, które zawierają miejsca wspólne dla wszystkich opowiadań o duchach, sporządzając coś w rodzaju ich antologii. Należy do niej zaczerpnięta z Nidera i opatrzona komentarzem Marcina Del Rio opowieść o duchach, które tworzą jazdę, wybierającą się do Ziemi Świętej⁸⁵. Należy ona do kręgu narracji o duszach czyścicowych pielgrzymujących grupowo do miejsc świętych w ramach pokuty⁸⁶. Wedle Bohomolca, podróż ta podobna jest do „podróży Don Kichota na koniu drewnianym zaczarowanym”.

W przytoczonej przez niego opowieści odnajdziemy również pochodzący z folkloru motyw dworu Harlekina (*familia Herlechini, mesnie Hellequin*), czyli orszaku dusz potępionych, cierpiących męki⁸⁷. Pierwsze świadectwo o jego dworze pochodzi z XII wieku i zawiera się w *Historii kościelnej* Orderyka Vitala, a samą postać łączono z królem zmarłych, królem Arturem i wreszcie z diablem. Nider wprowadza znamiennej modyfikację, pochod Harlekina jest w odróżnieniu od wojska rycerzy zróżnicowany społecznie. Fantastyczna horda przypomina prawdziwych rycerzy rabusiów, napadających na podróżnych. Fikcja miesza się z prawdą, obawa przed duchami ze strachem przed złodziejami.

Motyw rycerzy rabusiów, którzy działają w porozumieniu z czarownicami wprowadza do swojej powieści Stanisław Kostka Potocki⁸⁸. Przekraczający bramę miasta podróżni poddawani są egzorcyzmom, jego mieszkańcy chcą się bowiem upewnić, że zbójcy i czarownice pod ich postacią nie wedrą się do zamku.

⁸⁴ Ibidem, s. 57.

⁸⁵ Del Rio uważa, że były to dusze potępionych i wiąże zdarzenie z diablem.

⁸⁶ Por. J. Collin de Plancy, op.cit., s. 57. Por. *O żołnierzach po śmierci o wspomóżenie proszących*, [w:] *Zwierciadło przykładów: Więcej niż Pięćdziesiąt Pisarzów, pobożnością, nauką y starowiecznością przezacnych...*, Kraków 1624, s. 269.

⁸⁷ J.-C. Schmitt, op.cit., s. 99–100, 103, 124.

⁸⁸ S. K. Potocki, *Podróż do Ciemnogradu*, oprac. E. Kipa, Wrocław 2003, s. 130–131.

Jedną z częściej powtarzanych historii o duchach jest opowieść o duszach zakonników wymierzających sprawiedliwość jednemu ze swych braci za pomocą różg. Chłosta jest sankcją za skąpstwo i pogwałcenie klasztornej zwyczajności rozdawania przez trzydzieści dni wśród ubogich racji dziennej zmarłych zakonników, na skutek czego legatorzy klasztoru nie mogą korzystać z ulg w pozagrobowych karach⁸⁹. Historię tę odnajdziemy w *Żywocie Rabana Maura*, opata Fuldy i arcybiskupa Moguncji⁹⁰. Bohomolec dostrzega co prawda dydaktyczny i pragmatyczny cel podobnych opowieści, ale jednocześnie zwraca uwagę czytelnika na ich anachroniczność we współczesnym świecie:

Był to zwyczaj powszechny czasów owych, gdy kto chciał potwierdzić prawdę jakąś albo zalecić cnotę, przywodził na dowód Pismo Święte ojców naukę, i zaraz przydawał przykład jaki. Gdy zaś nie znajdował historii służącej do swej rzeczy na ów czas albo sam zmyślał, albo powiadał to, co słyszał od innych, nie roztrząsając ani powagi powiadających, ani okoliczności powieści rozgłoszonych. [...] Lecz my żyjemy wieku tym szczęśliwszego, im więcej objaśnienia mającego. Nie kochamy się ani w bajkach, ani w podobieństwach do prawdy, ale w prawdzie samej, a prawdzie i jasnie przełożonej i gruntownie przełożonej (*Przykłady*, s. 198–199).

Podobny wniosek formułuje Bohomolec w odniesieniu do relacji zamieszczonych w innych tekstach hagiograficznych. Odnajdziemy go w komentarzu Tomasza Kantipratenusa do żywota św. Krystyny (*Przykłady*, s. 231). Kilkakrotnie podkreśla, że motyw objawienia się ze strony dusz czyśćcowych powinien być wystarczająco ważny, a same dusze dyskretne, poważne i pełne skruchy.

Opowiadania o duchach pełnią przede wszystkim funkcje pragmatyczne: wyrażają i jednocześnie kształtują różne odmiany wierzeń w powrót zmarłych lub w czyśćcowe kary, narzucają zasady moralne i normy zachowań, dyscyplinują żywych i zachęcają ich do przestrzegania Dekalogu⁹¹. Dzięki masowemu upowszechnieniu wywierają one wpływ na światopogląd słuchaczy i czytelników. Oświecenie nie odrzuca możliwości realnych objawień, ale bardzo poważnie je ogranicza, zachowując wobec nich daleko idący sceptycyzm. Fenomen duchów tłumaczy zazwyczaj na trzy sposoby: jako wynik halucynacji lub nadmiernej imaginacji (ujęcie psychologiczne), omamienie diabelskie (ujęcie teologiczne) i – w ujęciu nauk przyrodniczych – jako zjawisko optyczne. Schyłek epoki przynosi zmianę. Tendencje dydaktyczne zaczynają stopniowo ustępować rozrywce połączonej z przyjemnym dreszczykiem emocji. Pojawia się również coraz więcej

⁸⁹ Por. J.-C. Schmitt, op.cit., s. 41.

⁹⁰ *Żywot Rabana Maura*, „Acta Sanctorum”, styczeń, 1968, s. 532.

⁹¹ J. Delumeau, op.cit., s. 76.

utworów, które pokazują proces przechodzenia niesamowitych opowieści ze sfery realnego strachu w dziedzinę rozrywki⁹².

Pragnienie gwałtownych wzruszeń rodziło zapotrzebowanie na literaturę nowego typu. Jej najważniejsze komponenty wskazała Anna Mostowska w przedmowie do *Strachu w Zameczku*:

Okropne Widma, z tamtego świata powracające istoty, burze, trzęsienia ziemi, rozwaliny starożytnych zamków przez duchy same tylko zamieszkałe, zbójców kupy, uzbrojeni pugiłami i trucizną zdrajcy, mordy, więzienia, na koniec diabły i czarownice. Gdy się to wszystko zejdzie razem, mamy romans w kształcie upodobania wiekowi naszemu (s. 6).

Przedstawicielka gotycyzmu, anonsującego romantyczną inwazję duchów, dobrze wiedziała, że to, co w prawdziwym życiu budzi grozę, w fikcyjnej rzeczywistości przekształca się w pozytywne doświadczenia emocjonalne, przyjemny strach i uczucie satysfakcji⁹³

2. LITERACKIE SPOTKANIA Z DUCHAMI

DUCHY ZAMKOWE

Miejsca, do których przywiązują się zjawy, nazywamy nawiedzonymi. Potocznie mówi się, że w nich straszy⁹⁴. Słowo „strach”, początkowo odnoszone do uczucia, jakie wywołuje zetknięcie się z widmem, staje się z czasem określeniem fenomenu pojawiania się duchów⁹⁵.

Znacznie częściej niż inne miejsca bywają nawiedzane zamki, zwłaszcza gotyckie. Architektura gotycka wydaje się wręcz środowiskiem naturalnym duchów. Łączy je z widmem swoista więź. Stanowi przestrzeń, z której duch nie chce lub nie może odejść⁹⁶. Przynależą do niej integralne części budowli: park, więzienie oraz kaplica, pokazane zgodnie z wszelkimi regułami gotycyzmu. Świadczą o tym charakterystyczne dla stylu gotyckiego elementy architektoniczne: wyniosłe sklepienie, wieża, krużganki oraz podziemne korytarze. Reprezentatywną

⁹² R. Caillois, *Dzieje człowieka i książki: hrabia Jan Potocki i „Rękopis znaleziony w Saragossie”*, [w:] tenże, *Odpowiedzialność i styl*, Warszawa 1967, s. 93.

⁹³ Por. Y. Leffler, *Współczesny horror jako gra satysfakcji*, [w:] *Wokół gotycyzmów. Wyobrażenia, groza, okrucieństwo*, pod red. G. Gazdy, A. Izdebskiej, J. Pluciennika, Kraków 2002, s. 43.

⁹⁴ O tym, jak bardzo poważnie traktowano kwestię nawiedzonych miejsc, świadczy wypowiedź P. Le Loyer, w rozprawie o duchach rozważającego możliwość zwolnienia lokatorów domów, w których straszy, z opłat za ich wynajem. Za: J. Delumeau, op.cit., s. 77.

⁹⁵ Ibidem, s. 285. Por. S. B. Linde, op.cit., t. 5, Warszawa 1995, s. 465 („strach – strachowisko, to co straszy”).

⁹⁶ B. Korzeniowski, *Drama i inne szkice*, Wrocław 1993, s. 47.

cechą zamku jest jego osobliwość, powaga i monumentalność oraz ustronne, wręcz odludne położenie. Elementy te eksponowane są w deskrypcji nawiedzanych budowli. Potwierdzają to polskie realizacje literatury grozy.

Samotność tego ogromnego zamku otoczonego zewsząd puszcza i przepaściami, te wieże starożytne, te galerie spustoszone, schronienie praków nocnych⁹⁷. Położenie mego mieszkania jest dzikie. Zdaje się, że w tym miejscu ponura wróżka ulubione sobie założyła siedlisko. [...] Puszcze, góry, jeziora i dwa starożytne zamki, jeden zamieniony w klasztor. Drugi, niezamieszkały, częściowo w ruinie, z wieżą, nazywany przez okolicznych mieszkańców zameczkiem⁹⁸. Obszerne jego gmachy, wyniosłe wieże, kręte kurytarze i głębokie sklepy, z których różne były wycieczki, czyniły ten zamek jednym z najosobliwszych, jakie na ten czas widzieć można było⁹⁹.

Majestatyczna budowla czasy świetności ma już poza sobą, chyląc się ku upadkowi: „budowla w pół zawalona, miejsce samotne, dawno niezamieszkałe, gdzie nigdzie rozwaliny, w głębi po prawej stronie grób kamieniami obtoczony”, *Testament*, s. 301. Z reguły jest to *locus horridus*, przestrzeń nieprzyjazna, miejsce zdrady, strachu i cierpienia.

Wnętrza zamków kryją małe sekrety i wielkie tajemnice. Zawsze – w mniejszym lub większym stopniu – wiążą się one z nawiedzającymi je zjawami. Duchy zamkowe mają z reguły stereotypowy dla powszechnych wyobrażeń wygląd i rekwizyty, wykonują przypisywane widmu czynności (izolują się od ludzi, pojawiają się w określonej porze i miejscu). Ukazują się żyjącym jako mgliste postaci o kształcie zbliżonym do ludzkiego i znikają równie nagle i tajemniczo, jak się pojawiają¹⁰⁰. Duchy mogą przychodzić setki lat po śmierci, przy czym zwykle widuje się je po zmroku tylko w jednym określonym miejscu¹⁰¹.

Jak Anna Mostowska, która stworzyła najwięcej literackich zjaw, wyobrażała sobie ducha? Planując ozdobienie *Moich rozrywek* ilustracjami, w liście do Józefa Zawadzkiego (swojego wydawcy) tak kreśliła wizję jednego z kopersztychów:

⁹⁷ J. Baudouin, *Testament, czyli Tajemnice w zamku Udolfu. Drama w pięciu aktach z francuskiego tłumaczona*, [w:] idem, *Utwory dramatyczne. Wybór*, oprac. M. Wielanier, Warszawa 1966, s. 310. Wszystkie przytoczone poniżej cytaty pochodzą z tego wydania. Numer strony sygnalizujemy w nawiasie lub obok przytoczenia.

⁹⁸ A. Mostowska, *Strach w Zameczku. Powieść prawdziwa*, Kraków 2002, s. 11. Wszystkie przytoczone poniżej cytaty pochodzą z tego wydania. Numer strony sygnalizujemy w nawiasie.

⁹⁹ A. Mostowska, *Nie zawsze tak się czyni, jak się mówi. Powieść białoruska przez stuletnią damę opowiadana*, Wilno 1806, s. 8. Wszystkie przytoczone poniżej cytaty pochodzą z tego wydania. Numer strony sygnalizujemy w nawiasie.

¹⁰⁰ Por. P. Haining, op.cit., s. 9.

¹⁰¹ Ibidem, s. 80.

„Noc – kobieta obudzona – na wpół wstaje z łoża, przed którym stoi okropny szkielec w odzieniu białym i zwykłym umarłym, każe tej kobiecie, wzięwszy świecę, iść za sobą” (list z 9 grudnia 1805 r.)¹⁰².

W *Zamku Koniecpolskich*, powieści Mostowskiej, która zawiera typowe elementy gotyckiego schematu (historia miłosnego trójkąta, zdrada, zabójstwo, zemsta) duch Władysława, zamordowanego podstępnie przez zazdrosnego rywala, jest kopią mężczyzny za życia, wygląda i mówi tak jak on. Ukazuje się nad kołyską synka ukochanej Kasyldy, nie stanowi jednak dlań żadnego zagrożenia. O widmowości gościa z zaświatów świadczy jeden szczegół – jest trupio blade. Pozbawiony makabry, wywołuje uczucia łagodne i ściszone, wprowadza zarazem do powieści ton niepokojący.

Duch prababki tytułowej bohaterki powieści Mostowskiej *Matylda i Daniło*, manifestuje swoją obecność na wiele sposobów. Atakuje słuch (niepokojące odgłosy), czucie (złodowaciała ręka) i węch ludzi, z którymi pragnie nawiązać kontakt. Duch prababki ukazuje się zwykle o północy w strasznej postaci „wybladłego trupa”, a nad jej głową unosi się „cudowna” pochodnia. Sygnałów jest zbyt wiele, by uznać je za zbieg okoliczności. Widmo wdziera się do codzienności Matyldy i Daniły, burzy ich plany, żąda bezgranicznego poświęcenia. Jest mściwe i bezwzględne. Mieszkanka starożytnego zamku nęka swoje ofiary w ściśle określonym celu. Podobna do niej jak dwie krople wody Matylda ma odkupić jej zbrodnię z przeszłości. Występna za życia, zwabiła do zamku i mordowała bogatych zalotników, aby przywłaszczyć sobie ich majątek, Rodzinna tajemnica rozdziela kochanków na zawsze. Lekceważąc znaki z zaświatów, Daniło wydaje na siebie wyrok. Pomimo ostrzeżenia ducha, nie chce zrezygnować z osobistego szczęścia, za co zostaje ukarany śmiercią. Pełna pokory Matylda, która godzi się ostatecznie na rolę ofiary i wybiera klasztorną egzystencję, uzyskuje w zamian szczęście, ale nie dla siebie, lecz swojej rodziny (jej siostra wychodzi za mąż za szlachetnie urodzonego młodzieńca).

Po odkupieniu win przez ofiarę Matyldy zjawia podlega znamiennej metamorfozie. Przyjmuje postać prababki w rozkwicie jej urody. Zmiana wyglądu wiąże się ze zmianą statusu ducha (od potępienia do zbawienia). Potwierdza to również blask i piękny zapach, który towarzyszy zjawie („Gwiazdzisty wieniec czoło jej wieńczył”, „Rzadką wonią napełniło się mieszkanie Gryzaldy”¹⁰³).

¹⁰² T. Turkowski, *Materiały do dziejów literatury i oświaty na Litwie i Rusi*, t. 1, Wilno 1935. Za: A. Śniegucka, *Zjawy i ruiny społecznie użyteczne. O problematyce wartości w prozie Anny Mostowskiej*, Łódź 2007, s. 77.

¹⁰³ A. Mostowska, *Matylda i Daniło. Powieść żmudzka oryginalnie napisana*, Wilno 1806, s. 73.

• BIAŁE DAMY

W kompleksach zamkowych z reguły straszą kobiety. Pojawiają się tam duchy przedstawielek rodu, do którego należy budowla. Postaci te określane są zazwyczaj mianem białych lub czarnych dam¹⁰⁴. W powszechnym przekonaniu do takiej formy pośmiertnej egzystencji predestynuje rozwiązyły żywot damy, okrutne traktowanie jej przez mężczyznę, którego władzy podlegała (małżonka, ojca, brata), doświadczenie nieszczęśliwej miłości, a w konsekwencji śmierć na skutek morderstwa czy samobójstwa¹⁰⁵.

Kategorię białych dam wyznacza wysoki status społeczny – na ogół są to osoby szlachecko urodzone. Ubrane stosownie do swojej pozycji, w muslinowym welonie, który skrywa szlachetne rysy, przechadzają się po zamkowych korytarzach z pękiem kluczy lub pucharem z trucizną w dłoni¹⁰⁶. W odróżnieniu od innych duchów białe damy mogą ukazywać się zarówno w nocy, jak i za dnia. We Francji i Anglii zamkowe widma są zwykle młode i ładne¹⁰⁷. Istotną cechą tej odmiany zjaw są nienaganne maniery, rodowa duma i niespoufalanie się z byle kim.

Białe damy przybywają z zaświatów, aby zapowiedzieć swoim potomkom przyszłe wydarzenia¹⁰⁸. Posługują się przy tym swoistym kodem. Typ przekazywanej informacji sygnalizują kolorem stroju, przy czym najczęściej mamy do czynienia z polaryzacją barw. Czarny ubiór (lub jakiś detal tego koloru) zwiastuje śmierć, biały – ślub lub narodziny dziecka w rodzinie. Zdarza się jednak, że strasząc krótko po swojej śmierci, damy szukają zemsty na ludziach, którzy przyczynili się do ich tragedii.

Nie odbiegają od tego modelu słynne duchy polskie: Biała Dama z Kórnika, przechadzająca się w żałobnej sukni po szamotulskim parku Czarna Księżniczka, nienaturalnie wysoka Biała Dama z Nidzicy, Czarna Dama z Janowca, która pokazuje się w ruinach zamku w czarnej balowej sukni nawet w biały dzień, Biała Dama z Golubia (duch Anny Wazówny) czy Błada Pani z Bobolic¹⁰⁹. Białą Damę miała też rodzina Poniatowskich, pojawiała się ona przed Stanisławem

¹⁰⁴ Por. *Biała kobieta*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1965, s. 42.

¹⁰⁵ Ponieważ zmarły przed czasem im przeznaczonym, muszą pozostać wśród żywych aż się wypełnią dni, jakie miały przeżyć.

¹⁰⁶ J. Collin de Plancy, op.cit., s. 27.

¹⁰⁷ P. Haining, op.cit., s. 31.

¹⁰⁸ Por. S. Wysłouch, *Anatomia widma*, „Teksty” 1977, nr 2 (32), s. 149.

¹⁰⁹ Adam Amilkar Kosiński pisał, że „W Bobolicach widmo miejscowe występuje w postaci niewiasty młodej i pięknej, lecz bladej i biało ubranej, [...] co noc słyhać skargi, jęki i płacze”. Cyt. za: B. Wernichowska, M. Kozłowski, *Duchy polskie*, Warszawa 1985, s. 38.

Augustem w 1794 roku, a przed bitwą pod Lipskiem w 1813 roku księżu Józefowi¹¹⁰.

Protoplastką licznych białych dam jest Berchta (Perchta) de Rosenberg, zmarła w 1451 roku żona Jana von Lichtenstein, barona i dziedzica Krumlowy z Nowego Dworu w Czechach.

Energicznym krokiem przemierza ona komnaty z wiszącym u pasa okazałym pękiem kluczy, którymi otwiera i zamyka drzwi. Jeśli ktoś pozdrowi ją, nie przeszkadzając, odpowiada tonem wdowy i skłoniwszy głowę z powagą osoby szlachecko urodzonej odchodzi. Nigdy nie zwraca się złym słowem, przeciwnie – na wszystkich patrzy skromnie i powściągliwie¹¹¹.

Okrutnie traktowana przez męża, póki stoi siedziba jej rodu, nie może jej opuścić.

Widywano ją – pisze o Berchcie Jan Bohomolec w *Diablu w swojej postaci* – w Krumlowie, w Nowym Dworze, Hlubokim, Telczy i innych miastach czeskich. Ona w Telczy straże szwedzkiej rozpędzała. Gdy cała biała ukazywała się, znak był małżeńskiego następującego wesela, lub szczęścia i pomyślności jakiej, gdy w czarnych rękawiczkach śmierci następującej, którego z rodziny panów Nowego Dworu. Ta Piotra Woka małego piastowała, tak dalece, że mamka jego bezpiecznie i bez przeszkody w nocy zasypiała, Uważała zaś, że odchodząc nie drzwiami, ale przez mur, w którym żadnej otworzystości nie było, wychodziła¹¹².

Osiemnastowieczny demonolog, Francuz J. Collin de Plancy zalicza białe damy do niezłotliwych istot demonologicznych – co prawda budzą one umiarkowany lęk czy grozę, ale nie wyrządzają zła¹¹³. Inaczej zapatruje się na białe damy zabobonny lud, który w przekonaniu, że wszelkie ciała fantastyczne są dziełem szatana, wiąże je z działaniami diabła, którego uosabiają: „Diabeł [...] nam się przykrzy, nie tylko nawiedzając już w postaci kuchcika, już dzieci małych, stajennych, kopaczów, pań białych” – ironizuje Jan Bohomolec¹¹⁴. „Pełne są księgi podobnych historii, czyli bajek, pełne uszy powieści” – dodaje jezuita, kwestionując prawdziwość przywołanych postaci i jednocześnie – pośrednio – informując o ogromnej skali zjawiska¹¹⁵.

¹¹⁰ *Klechdy. Starożytne podania i powieści ludowe*, zebrał i spisał K. W. Wójcicki, wybrał i oprac. R. Wojciechowski, wstęp J. Krzyżanowski, Warszawa 1981, s. 346–347.

¹¹¹ J. Collin de Plancy, op.cit.; P. Haining, op.cit., s. 31. Historię Białej Damy z Neuhaus przedstawił Georg Doring w książce *Iris* (1819). Jej mężem był baron Steyermark. Inf. za: ibidem.

¹¹² *Diabeł II*, s. 9–10 (przypis „i”). Jezuita opiera się na: *Balbinus de spestris Bohemia*

¹¹³ J. Collin de Plancy, op.cit.

¹¹⁴ *Diabeł II*, s. 8–9.

¹¹⁵ Ibidem, s. 11.

FANTOMY I MISTYFIKACJE

Odrębną kategorią są duchy mniemane, czyli fantomy. Ich obecność daje się wytłumaczyć przyczynami naturalnymi jako wynik halucynacji, nadmiernej imaginacji lub pospolitego oszustwa¹¹⁶. Warto zauważyć, że określenie „mniemany” odnosi się nie tyle do samego zjawiska, ile do punktu widzenia obserwatora zdarzeń, jego wiedzy, a raczej jej braku (mniemany to taki, jakiego się domyślamy, oparty wyłącznie na domyśle, a nie wiedzy czy doświadczeniu)¹¹⁷.

Autor wprowadzający fantomy do tekstu najpierw utwierdzał czytelnika w przekonaniu, że ma do czynienia z duchami, po czym wyjaśniał, że to jednak nie duchy (bo nie ma duchów), lecz fałszywe obrazy powstałe w intencji wprowadzenia w błąd podmiotu postrzegania¹¹⁸. Nadnaturalne zdarzenia dają się przy końcu utworu racjonalnie wytłumaczyć, a atmosfera grozy ustępuje miejsca pogodnemu rozwiązaniu¹¹⁹. Technika ta zaspokajała pragnienia czytelnika, nie naruszając racjonalistycznej interpretacji świata.

Fantastyka pozorna wkracza do rodzimej literatury wraz z adaptacjami literatury grozy. Importowane z Zachodu duchy mniemane pojawiają się m.in. w powieściach, programowo nawiązującej do twórczyni szkoły „racjonalnego” romansu grozy Ann Radcliffe, Anny Mostowskiej: *Nie zawsze tak się czyni, jak się mówi. Powieść białoruska przez stuletnią damę opowiadana* (1806)¹²⁰, *Strach w Zameczku. Powieść prawdziwa* (1806)¹²¹. Adaptacją powieści Ann Radcliffe jest *Testament, czyli Tajemnice w zamku Udolfa. Drama w pięciu aktach* Jana Baudouina (przed 1805 rokiem)¹²². Wymienione teksty łączy duch mniemany, tendencja dydaktyczna oraz stylizacja gotycka.

W *Testamencie* widmo przyjmuje postać kobiety w czerni, trzymającej w jednej ręce lampę, a w drugiej złożony pergamin. Przybywa około północy i – co wydaje się dziwne – wykrada pokarm przeznaczony dla strzegących zamku zwierząt (s. 303). Ma rysy, uznanej za zmarłą, matki obecnego właściciela zamku.

¹¹⁶ P. Haining, op.cit., s. 98. Zob. także A. Śniegućka, *Skąd się biorą duchy, czyli o stosunku Mostowskiej do powieści grozy*, „Prace Polonistyczne”, r. 50, 1995, s. 177–196.

¹¹⁷ S. B. Linde, op.cit., t. 3, Warszawa 1994, s. 140–141.

¹¹⁸ Z. Raszewski, *Wstęp*, [do:] J. Baudouin, op.cit., s. 41; Z. Sinko, *Proza fabularna w czasopiśmie polskich 1801–1830*, Wrocław 1988, s. 126 i 131–132.

¹¹⁹ Z. Sinko, op.cit., s. 126.

¹²⁰ Tekst oparty na powiastce Augusta Henryka Juliusza Lafontaine’a *Próba*. J. Gebethner, *Poprzedniczka romantyzmu (Anna Mostowska)*, Kraków 1918, s. 18–19.

¹²¹ Pomysł zaczerpnęła Mostowska z powieści pani de Genlis *Chateau du Kolmeras*. J. Gebethner, op.cit., s. 9. Zob. także Z. Sinko, *Z zagadnień gotycyzmu europejskiego i jego recepcji polskiej*, „Pamiętnik Literacki”, t. 63, 1972, z. 3

¹²² Z. Raszewski, *Wstęp*, [do:] J. Baudouin, op.cit., s. 39. O autorze zob. J. Pawłowiczowa, *Jan Baudouin (1735–1822)*, [w:] *Pisarze polskiego oświecenia*, t. 2, pod red. T. Kostkiewiczowej, Z. Golińskiego, Warszawa 1994, s. 49–60.

Nocne ciemności, gra światłem, podziemne przeciągi i w ich efekcie gaśnięcie świecy czy zatrzaśnięcia drzwi, wzmacniają towarzyszący pojawiającemu się duchowi efekt grozy. O widmowości kobiety świadczą detale: niesamowity, „obląkany” wzrok, bladość twarzy i lodowate ciało – symptomy śmierci. Obecność ducha wykrywana bywa także słuchem. Ponieważ akcja dramatu toczy się w nocy, tajemnicze dźwięki łatwo wychwycić. Tylko nieliczni wiedzą, że głuche stuki, jęki, szmery to sygnały obecności uwięzionego w podziemiach zamkowych prawowitego właściciela rezydencji. Ducha widzą wszyscy bohaterowie, także osoby sceptycznie odnoszące się do zjawisk nadprzyrodzonych, co sygnalizowane jest w tekście wielokrotnie („nie wierzę w strachy, w zabobony, ale wyznac muszę, że mi to zdarzenie nadprzyrodzonym być się zdaje” – Petrucy, s. 316; „rozumiałem, że masz mniej przesądów, a więcej odwagi” – Korsani, s. 316; „Przeszkody, widziadła – drwisz sobie, mój bracie! Czy ty w takie baśnie wierzysz?” – Korsani, s. 342).

W *Testamencie* obecność niby-ducha przyczynia się do szczęśliwego rozwiązania konfliktu dramatycznego. Pełni on jednocześnie funkcję katalizatora zdarzeń i fatum, przed którym niepodobna uciec. Uosabiający typ gotyckiego łotra właściciel zamku, nękany przez ducha, traci panowanie nad sobą i podejmuje decyzje prowadzące do katastrofy¹²³. Rodzinna tajemnica wyjaśnia się ostatecznie w końcowych odsłonach dramatu. Pan sycylijskiego zamku za namową drugiej żony Leontyny wydziedziczył swego starszego syna Orsina na rzecz ich wspólnego potomka, ale potem, „poznawszy swój błąd, inny zrobił testament” (s. 304). Uznana za ducha Leontyna, okrutnie potraktowana przez syna, pod wpływem wyrzutów sumienia powraca do rezydencji, by ujawnić dokument. Prawowity właściciel odzyskuje zamek, jego córka, przymuszana przez stryja do poślubienia go – wolność, tenże – trafia do więzienia. Elementy gotyckie podporządkowane są naczelnemu imperatywowi moralnemu¹²⁴.

Duchy mniemane mogą pełnić też funkcje lustracyjne – weryfikować uczucia i sprawdzać prawdziwość wygłaszanych przez bohaterów sądów. W *Nie zawsze tak się czyni, jak się mówi* mniemany duch prababki Barwiny, Natalii, okazuje się marionetką w ręku demonicznego mnicha, który z niskich pobudek (chęć zagarnięcia majątku jedynej spadkobierczynie magnackiej fortuny), pragnie rozdzielić dziewczynę z ukochanym i skłonić do wstąpienia do klasztoru. Widmo, przybierające tu postać cudnej urody „jestestwa” (w rzeczywistości gra je wychowana w klasztorze dziewczyna), przybywa z zaświatów, aby odegrać kluczową rolę podczas próby, jakiej z namowy zakonnika Barwina poddaje swego wielbi-

¹²³ S. Wysłouch, op.cit., s. 149.

¹²⁴ J. Jabłkowska, *Gotycyzmy i prawo moralne*, [w:] *Wokół gotycyzmów*, s. 88–89.

ciela. Lustracyjny charakter ducha ujawnia niestałość uczuć wybranka, który nie zdecydował się ostatecznie na oddanie życia za ukochaną, co w konsekwencji doprowadza do rozstania pary.

Główny reżyser intrygi bardzo starannie przygotował mistyfikację. Rozmach projektu scenograficznego wymagał zaangażowania wielu osób. Wizycie gościa z zaświatów towarzyszą mocne efekty wizualne (kontrast czerni i bieli, blask kryształu), akustyczne (północ na zamkowym zegarze, skrzywienie drzwi, echo kroków odbite przez sklepienia, straszny łoskot jakby otwieranych i zamykanych trumien, anielska melodia dająca się słyszeć w grobowcu) i zapachowe („najśodsze wonie” rozchodzące się wokół¹²⁵). W miejscu ukazania się ducha – niewielkiej salce pokrytej białym marmurem pod wieżą – odnajdziemy nie tylko przedmioty kojarzone ze śmiercią (trupią czaszkę, kielich z trucizną, czarne całuny), ale i rekwizyty czarnej magii (używane do wróżb kryształowe lustra, księga czarów)¹²⁶. Nadają one scenografii charakter wyraźnie satanistyczny: ołtarz kojarzy się z obrzędami quasi-liturgicznymi. Pseudodoradca osiąga swój cel, ale tylko na jakiś czas. Po latach dochodzi do pojednania i ślubu poróżnionej pary, a skruszony winowajca przyznaje się do mistyfikacji, wyznając, że wszystkich zdarzonych w zamku Fiedory „dziwów” on był jedynym autorem.

Próbie odwagi przeprowadzonej z wykorzystaniem ducha poddawali kandydatów członkowie łóż masońskich¹²⁷. Wtajemniczenie pierwszego stopnia obejmowało oczyszczenie przez element ziemi, przejście przez szpaler szabel, doświadczenie mocnego ducha. Kandydatowi nakazywano zdjąć ubranie, po czym zawiązywano mu oczy i zamykano w trumnie. Zdarzyło się, pisze Małachowski-Łempicki, że kandydat „zostawił w trumnie wielki ślad bojaźni” i półnagi uciekł¹²⁸. Tak zwana „podróż trzecia” zawierała puszczanie krwi i dawanie trucizny. Czynnościom tym towarzyszyły zwykle efekty dodatkowe – wulkany, gromy, szczęk broni, huk, przepaści – wytwarzane tak jak w teatrze w czasie przedstawienia. Po każdym wtajemniczeniu odbywa się uczta, czyli łoża stołowa¹²⁹. Atmosfera tajemnicy towa-

¹²⁵ Przekonanie, że duchy pojawiają się w postaci widmowych zapachów ma odległy rodowód. Angielski folklorysta John Aubrey w swoich *Miscellanies* (1696) opisuje historię ducha wydającego przecudny aromat i luby dla ucha dźwięk. P. Haining, op.cit., s. 346–347.

¹²⁶ Por. K. Puzio, „Niegotyckie” zamki gotyckich powieści? (Z twórczości Anny Mostowskiej), „Annales UMCS”, sec. F, t. XX/XXI, 2002/2003, s. 15 oraz B. Czwońnog-Jadczak, *Polska powieść gotycka początku XIX wieku (Z zagadnień historycznych przeobrażeń gatunku)*, [w:] *Z problemów poetyki historycznej*, pod red. L. Ludorowskiego, Lublin 1984, s. 126 i n.

¹²⁷ Nauka wolnomularska uznawała nieśmiertelność duszy, powinnością wolnego mularza było jej doskonalenie. S. Małachowski-Łempicki, *Wolnomularstwo na ziemiach dawnego Księstwa Litewskiego 1776–1822. Dzieje i materiały*, Wilno 1930, s. 62–66.

¹²⁸ Ibidem, s. 131–133.

¹²⁹ Ibidem, s. 134–137.

rzyszczą zgromadzeniom masonskim kojarzy się z maskaradą, a cuda pokazywane wtajemniczonym z pokazami fajerwerków. Dobrym przykładem obrazującym tendencje zabawowe w działalności łóż było wtajemniczenie Anny Potockiej-Wąsowiczowej, zainicjowane przez jej teścia Stanisława Kostkę¹³⁰.

Motyw próby przeprowadzonej przy użyciu zjawisk nadprzyrodzonych odnajdujemy również w *Czarach bez czarów* Wojciecha Bogusławskiego (przełożonej z francuskiego opery krotochwilnej). Maskarada zorganizowana przez Hrabiego, który chce poznać prawdziwe uczucia pięknej Hortensji, odbywa się w należącym do jego rodziny zamku, niezamieszkałym od przeszło dwudziestu lat i jak głosi fama, nawiedzonym przez duchy, upiory i zbójców. W odróżnieniu od podstępnego mnicha, Hrabia kieruje się szlachetnymi pobudkami. Nie tylko pragnie poślubić Hortensję, ale i zwrócić dziewczynie dobra zabrane kiedyś jej rodzinie. Przedstawienie reżyserowane przez Hrabiego odbywa się w sali przeznaczonej do grywania sztuk – mamy więc do czynienia z teatrem w teatrze. „Nie domyślasz się tedy – przekonuje Hrabia przyjaciela – jakie zaufanie wzbudzić może w kobietach (które nie wiedzą nawet, co to jest sala widowisk) Czarownik stary i zręczny, któremu chcę pozwolić teatru, dekoracji, ubiorów, i wszystkiego, co omamić może?”¹³¹ Scena zmienia się kilkakrotnie (więzienie, sala balowa, ogród), a liczne duchy (podzielone na kategorie: nocne, jasności, budownicze, żołądkowe, dmuchające (orkiestra dęta), tańczące, zielone (ogród), podrygające (tancerze), powietrzne, nie przypominają w niczym białych dam. To raczej karykatury nadprzyrodzonych pomocników, bez których nie może obejść się żaden praktykujący magię demoniczną czarnoksiężnik. Próba wypada pomyślnie. Hortensja wychodzi za Hrabiego, a jej służąca za szarlatana, który porzuci prawdopodobnie dotychczasowe zajęcie. „Staraj się być godnym kochania: to są w mężu najdzielniejsze czary” – stwierdza w finale sztuki oblubienica domniemanego czarnoksiężnika, ostatecznie dyskredytując jego magiczne umiejętności (s. 266).

Tytuł utworu gotyckiego może zawierać sygnały wskazujące na niebezpieczeństwo, ingerencję z tej drugiej strony czy waloryzację cech numinotyczne-
go świata¹³². Użyte w tytule oraz przedmowie *Stracha w Zamczku deminutiva* („zameczek”, „historyjka”) stanowią poważny sygnał, że będziemy mieli tu do

¹³⁰ A. z Tyszkiewiczów Potocka-Wąsowiczowa, *Wspomnienia naocznego świadka*, wyd. B. Grochulska, Warszawa 1965, s. 69–80, za: M. Otorowski, *Cagliostro w Warszawie. Alchemia lansu*, Warszawa 2007, s. 67–68.

¹³¹ W. Bogusławski, *Czary bez czarów. Opera krotowilna w dwóch aktach przeł. z francuskiego z muzyką Nicolo de Malte* (1818), [w:] *Dzieła dramatyczne*, t. 10, Warszawa 1823, s. 218. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania.

¹³² M. Aguirre, *Geometria strachu. Wykorzystanie przestrzeni w literaturze gotyckiej*, [w:] *Wokół gotycyzmów*, s. 18.

czynienia jedynie z grą z wybranymi rekwizytami powieści grozy¹³³. Autorka umieszcza opowieść w gotyckiej formule, aby tę formułę podać w wątpliwość i unieważnić grozę.

Zameczek odbiega od tego gotyckiego modelu, wyłamując się ze schematu idylliczną scenerią. Na ruinach budowli postawiono szałas, chroniący przed deszczem odwiedzające je arystokratki. To one grają rolę wodzirejów maskarady mającej wykazać, że wiara w zjawiska nadprzyrodzone jest słabością, której ulegają wszyscy ludzie bez względu na płeć¹³⁴. Chęć obalenia obiegowych sądów o kobietach nie jest jedynym motywem postępowania bohaterki. Do zabawy w duchy skłania je monotonia wiejskiej egzystencji. Zaaranżowana na prędcie przez znudzone damy przebieranka przybiera formę podniecającej gry¹³⁵. U podłoża tego podniecenia – według J. Ryby – leżały i ciekawość, i niepewność wyniku mistyfikacji¹³⁶. Dla mistyfikatora atrakcyjna była zarówno obserwacja nieświadomych mistyfikacyjnych poczynań osób, jak i moment demistyfikacji, zarówno dobrowolnej, jak i odkrytej, ujawnionej przez otoczenie. Niebagatelne znaczenie jako forma relaksu miały również same przygotowania – projektowanie kostiumów, wymyślanie scenariusza. Kobiety zlecają grę mistyfikatorską swoim poddanym, same wcielając się w rolę reżysera i widza. Służba mistyfikuje na korzyść zleceniodawców, jak się domyślamy, otrzymując za to stosowne wynagrodzenie¹³⁷. W sumie zaangażowano zaledwie kilka osób, w tym wędrowną śpiewaczkę, i użyto najprostszych – można by rzec prymitywnych sposobów¹³⁸. Na miejsce zdarzenia przybywa mądry teolog, by zbadać sprawę naukowo (optyka, ewaporacja, badania gleby). Dokładne oględziny i przeszukiwanie terenu pokazują, że w ziemi ukryto zapadniętą przykrytą darnią, w której znikwały wcielające się na zmianę w rolę ducha dwie służące (jedna z nich to Marcysia, garderobiana Idalii).

¹³³ Brakuje niektórych rekwizytów, np. czarnego charakteru – gotyckiego łotra, niewinności w opalach, zagrożenia śmiercią.

¹³⁴ „Przypisują najbardziej płci żeńskiej ten pociąg do łatwowierzenia temu wszystkiemu, co tylko żywą ich imaginacja bawi. Lecz tak nie jest. Mężczyźni nie są uwolnieni od tego, cały rodzaj ludzki temu błędowi jest podległy, jeśli to jednak błędem nazwać można”. Zdarzenie, które opisuje autorka w powieści „dowodzi, że ludzie [...] wszyscy jednakowym podlegają słabościom i wszyscy zawsze uwierzą, kiedy sposób znaleźć nie mogą dociec, że to, co za rzecz nadprzyrodzoną brali, jest jednak zdarzeniem naturalnym”, A. Mostowska, *Strach w Zameczku*, s. 10.

¹³⁵ J. Ryba, *Maskarady oświeconych*, Katowice 1998, s. 17. W pracy Ryby wyraz „maskarada” obejmuje również te postawy i zachowania, których celem jest wprowadzenie w błąd za pomocą fałszywej tożsamości, płci, statusu społecznego, zawodu itd. Służyły one nierzadko celom praktycznym, intrygom, politycznym i miłosnym, skandalom i aferom.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Ibidem, s. 38.

¹³⁸ Por. M. Janion, *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975, s. 228.

Do tego wszystkiego, co się u mnie działo – stwierdza narratorka – najprostszymi tylko użyto sposobów, cóż dopiero, gdyby na powiększenie tych mamideł przywołano sztuki wyzwolone i nauki doskonałe; i jakież by nie można czynić cuda za pomocą chemii, fizyki i mechaniki? Najwięksi czarnoksiężnicy nic innego nie byli, tylko uczeni, Komusy i Pinetowie (s. 9).

Pobrzmiwa tu powszechne w oświeceniach przekonanie, że wiara w duchy wynika z nieznanymi praw przyrody. Mostowska zdaje się podzielać opinię autora wspomnianego wyżej *Diabła*, że „nie należy przypisywać skutków przyrodzonych nadprzyrodzonym”¹³⁹, ale podobnie jak on dopuszcza istnienie zjawisk nadprzyrodzonych. Mamy tu zatem do czynienia z ich rozumną obroną.

Pierwszym znakiem obecności ducha jest jęk „okropny i przerażający”, wydobywający się z ziemi. Z czasem w ruinach ukazują się dwie różniące się wzrostem i figurą zjawy: jedna z czarną księgą w dłoniach i w ciemnym woalu, druga w białym welonie. Duch pokazuje się codziennie, mimo licznego audytorium „niepomieszany wsiąka w ziemię” (s. 18–19). Nie budzi grozy, tylko zaciekawienie, stając się po pewnym czasie swoistą atrakcją turystyczną, która przyciąga nie tylko okolicznych mieszkańców, ośmielonych i oswojonych z tak nadzwyczajnym gościem.

Ukazany w *Strachu* duch zrobiony jest według przepisu „na ducha”, ale z pewną modyfikacją. Mostowska poddaje go stylizacji sentymentalnej¹⁴⁰. Postać kobieca w białym welonie podobnie jak bohaterka sentymentalna ma przede wszystkim kibić (wdzięk) i oczy (duszę), jest wiotka i eteryczna, występuje w bieli, przypomina anioła („Co za piękna kibić! Co za kształt! Nie, ta istota śmiertelna kobietą być nie może” s. 17). Kreacja sentymentalna widoczna jest w upodobaniu do przebywania na łonie natury (otwarta przestrzeń zastępuje labirynty gotyckich korytarzy), samotnych przechadzek czy oddawaniu się lekturze. Cechą charakteryzującą osobowości sentymentalnej bohaterki jest miły, czuły głos. Zjawy nie tylko jęczy, ale nawet śpiewa wieczorem przy akompaniamencie gitary dumki o miłość pojmowanej jako związek dusz. Widmo nie budzi obrzydzenia, ale uczucia ściszone, łagodne, przyjemne. Poddany mistyfikacji Edmond popada w melancholię (kochał kiedyś kobietę, która zmarła, sądzi więc, że to duch jego zmarłej kochanki). Widać, że cała ta sytuacja sprawia mu jakąś przyjemność („przyjemne sprawił marzenia”), wręcz się nią delectuje.

¹³⁹ Jezuita przywołuje w swojej rozprawie liczne przykłady kuglarskich sztuczek, które poddaje potem szczegółowej analizie. Wyjaśnia np. zasadę „puszczania ognia z ust”. J. Bohomolec, *Diabeł II*, s. 218–219.

¹⁴⁰ Na ten temat zob. szerzej: J. Zawadzka, *Kronika serc czułych. Stereotypy polskiej powieści sentymentalnej I połowy XIX wieku*, Warszawa 1997, s. 94–104. Zob. także K. Puzio, op.cit., s. 4.

Mężczyzna, który z początku z determinacją szukał racjonalnego wytłumaczenia niecodziennych zdarzeń („Długo jeszcze fizycznych szukał do tego przyczyn, i na koniec, lubo wyznał, że znaleźć ich nie może, przestał na to równo z nami, że musiało jednak być coś takiego, czegośmy nie dostrzegli”, s. 62), zmienia nie tylko opinię o kobietach, ale i swój stosunek do zjawisk nadprzyrodzonych.

Świadomość, że obok świata człowieka, domeny zdarzeń zrozumiałych, istnieje świat tego, co poza zdolnością ludzkiego pojmowania, okazuje się bardzo pociągająca¹⁴¹. Nadzieja, że można ten próg przekroczyć, pociąga jeszcze bardziej. Za szczęśliwym zakończeniem *Stracha w zamczku* kryje się sugestia, że nie pozwalają na to nasze ograniczone zdolności percepcyjne¹⁴².

O ile w *Nie zawsze tak się czyni, jak się mówi, Strachu w Zamczku* czy *Czarach bez czarów* pomyłka co do natury ducha wynika ze strategii oszustwa, o tyle w *Malwinie* Marii Wirtemberskiej jest skutkiem z nadmiernej imaginacji i zbiegu okoliczności – uczucie grozy wywołane jest nadwrażliwością bohaterki. Scena z duchem rozgrywa się wieczorem (zegar wybija godzinę 9), w pałacowym ogrodzie w Wilanowie (właśnie mija rok od pierwszego spotkania Malwiny z Ludomirem), w wymarzonej dla takich sytuacji scenerii. „Malwina, u której odwaga nie była cnotą wrodzoną, nie bardzo śmiała oczu podnosić na te posągi cieniem okryte, którym promień księżycy niekiedy przez liście przedzierający się, ruchu jakiegoś zdawał się udzielać. Do tego jeszcze trwożliwa pamięć Malwiny przypominała jej wieść, mocno między pospółstwem zakorzenioną, jakoby w wilanowskich ogrodach widmo jakiegoś nadzwyczajnego czasem miało się pokazywać”¹⁴³. Bohaterka, która sama przypomina białą damę („Wietrzyk igrał w jej włosach i z białym muślinem, którym była odziana, a kto by ją był wtedy spotkał, mógłby ją wziąć łatwo nie za marę okropną, ale za ducha powiewnego”, s. 156), „w gęstwinie szpaleru, blaskiem księżycy zupełnie oświeconego, [...] ujrzała drugą postać Ludomira. Postać ta okropność i rozpacz nosiła na twarzy; nieład włosów i bladeść twarzy nadzwyczajna mieszkańca już nie tej ziemi wyrażać zdawała się” (s. 157). Celem wprowadzenia do powieści urojonego ducha (w rzeczywistości brata bliźniaka) wydaje się zapobieżenie złożenia pochopnych deklaracji. Malwina nie kocha już księcia Melszyńskiego, ale tylko przypadkiem nie oddaje mu – pod wpływem emocji – swojej ręki, co traktuje jako patriotyczną powinność. Sytuację ratuje ingerencja natury zewnętrznej i pozornie nadprzyrodzonej¹⁴⁴. Duch Ludomira

¹⁴¹ M. Aguirre, op.cit., s. 17.

¹⁴² M. Szykowski, *Dzieje polskiego upiora przed wystąpieniem Mickiewicza*, Kraków 1917, s. 375–376.

¹⁴³ M. Wirtemberska, *Malwina, czyli domysłność serca*, Warszawa 1978, s. 155. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania.

¹⁴⁴ W. Billip, wstęp do: M. Wirtemberska, op.cit., s. 23.

reprezentuje duchy sobowtóry, czyli zjawy do złudzenia przypominające żyjącego jeszcze człowieka. Należą one do monicji, czyli zwiastunów śmierci i ukazują się na krótko przed zgonem. O sobowtórach wspominają autorzy prac spektrologicznych. Robert Kirk w *The secret Commonwealth* (1691, wyd. 1815) oraz Aubrey w *Miscellanies*. Duchy takie mogą pokazywać się samym zainteresowanym oraz ich znajomym i krewnym. Koncepcja sobowtóra wywodzi się zapewne z przeszłości, kiedy to wyobrażano sobie, że dusza jest dokładną repliką ciała i musi je opuścić w chwili zbliżania się śmierci.

W *Liście do Wandy* Malwina analizuje swoje zachowania:

Przyczynę tej choroby nie wiem sama, jak Ci mam opisać. O moja Wando! Zboleła serce, umysł zmęczony rozróżnić same nie mogą, czy marzenie (omamienie) łudzące, czyli istota prawdziwa trwogi mojej była przyczyną. Ale, niestety, od tej chwili mało spokojności doznaję (s. 163).

Prosi przyjaciółkę o dyskrecję, nie chce by:

wzięto za omamienie nadto żywej imaginacji albo za udanie (s. 163).

Wyobraźnia podpowiadała jej, że wizja to zapowiedź nieszczęścia, zła wróżba.

Postać Ludomira powtórzoną raptownie ujrzałam; rozpacz i śmierć nosił na twarzy, promień księżycowy go oświecił, a z ciemnoty nocy zdawał się dobywać. Ujrzałam to widmo, okropność niewymowna całe moje objęła jestestwo, zmysły utraciłam zupełnie i od tej chwili nie wiem już, co się ze mną działo. [...] to nie było omamienie, wróżba to może nieszczęśliwą dla Ludomira... wróżbą może dla Malwiny i wczesną karą za to, że usta jej wymawiać chciały inaczej, jak dusza czuła (s. 161–162).

- NA TROPIE MISTYFIKACJI. *WIECZORY BADEŃSKIE, CZYLI POWIEŚCI O STRACHACH I UPIORACH* JÓZEFA MAKSYMILIANA OSSOLIŃSKIEGO

Ekspozycja mniemanego charakteru duchów motywowana jest różnymi czynnikami. Między innymi przekonaniem, iż w XVIII stuleciu nie wypada już wierzyć w zjawiska nadprzyrodzone. Określa się je wówczas mianem guseł, zabobonów, bajek i mamideł, wprowadzając element specyficznej oceny zjawiska. Oświeceni usilnie starają się dowieść, że wiele zachowań odbiegających od normy można wytłumaczyć bez odwoływania się do mocy nadprzyrodzonych, przy każdej okazji napominając, iż „mocno strzec się potrzeba zwodzących pozorów”¹⁴⁵.

¹⁴⁵ A. Mostowska, *Strach w Zameczku*, s. 9.

Analiza tekstów pokazuje jednak, że nie negowano samego fenomenu duchów, ale nadużycia czy stereotypy z nim związane.

Tropił je i ośmieszał Józef Maksymilian Ossoliński w *Wieczorach badeńskich, czyli Powieści o strachach i upiiorach*. Jego opowiadania zawierają *loci communes* najpopularniejszych historii o duchach, wywodzących się niekiedy jeszcze ze średniowiecza¹⁴⁶.

W opowiadaniu *Trafił swój na swego* poszukujący noclegu żołnierz demaskuje „ducha gospody”, do której trafił. Brak respektu wobec duchów najlepiej oddaje sposób, w jaki bohater rozprawia się ze zjawą – sprawia jej tęgie lanie. Okazuje się, że duch to Błażej, parobek zakochany w córce gospodarza Kaśce. Ponieważ rodzice nie są mu przychylni, postanawia sięgnąć po wypróbowane sposoby perswazji. Przyjmując postać ducha, co noc zapowiada rodzicom ukochanej, że będzie pojawiał się dopóty, póki nie wydadzą Kaśki za Błażeja (s. 20). Rozwiązanie, które żołnierz podsuwa młodym spiskowcom, pochodzi z rekwizytorni gotyckiej: duchem ma być pradziadek gospodarzy (też kapral, stąd tytuł), który cierpi w czyścicu za to, że nie oddał córki pradziadkowi Błażeja. Będzie pokutować tak długo, aż ktoś z jego rodu nie pójdzie za kogoś z rodu Wawrzka. Interwencja „sił nadprzyrodzonych” okazuje się skuteczna, nikt nie chce bowiem zadzierać z duchami.

Nieboszczyk i nieboszczyk oraz *Powiem dziś, com miał wczoraj na języku* ilustrują sytuacje, kiedy złudzenie wynika z nadmiaru wypitego alkoholu (w pierwszym przypadku dwaj pijacy są przekonani, że goni ich duch powieszonoego Cygana, w drugim – pijany szlachcic wziął ręcznik za „olbrzyma w bieli”, strzelał do niego, a gdy zabrakło mu amunicji, schował się pod tapczan), *Mara* zaś, gdy anatomia rzekomego widma oddaje ludowe i literackie stereotypy¹⁴⁷. Przyuważony przez żołnierza na cmentarzu św. Floriana na Kleparzu duch jawi mu się jako „olbrzymia postać, cała w bieli” (s. 44). Cmentarna sceneria oraz biel i nie-naturalne rozmiary postaci to stałe komponenty w opisach ducha. Wyobraźnia żołnierza stworzyła obraz utkany z fragmentów zasłyszanych lub przeczytanych, każąc mu identyfikować wybrane elementy wyglądu i zachowania „gościa z zaświatów” z przyswojonym w podświadomości wzorcem.

Nie zawsze alkohol czy utrwalone w umyśle człowieka uprzedzenia odbierają mu zdolność prawidłowej oceny sytuacji. Zdarza się, że rzekomy duch okazuje się przywidzeniem, wywołanym prostym do objaśnienia zjawiskiem optycznym. Jan Bohomolec podaje za Cardanusem przykład podobnego przypadku. Cień

¹⁴⁶ Por. Collin de Plancy, op.cit., s. 53–54.

¹⁴⁷ W opowiadaniu pojawiają się aluzje do męstwa bohaterów *Orlanda szalonego* Ariosta oraz *Goffreda albo Jeruzalem wyzwolonej* Tassa.

kamiennego posągu na dzwonnicy kościoła św. Gotarda w Mediolanie, odbijający się w obłoku jak w zwierciadle, został uznany przez mieszkańców miasta za anioła (*Diabeł II*, s. 50). Prawa optyki pozwoliły wyjaśnić fenomen słynnej w Niemczech góry Brocken (najwyższy szczyt Harcu), znanej z opowieści o wielkiej upiornej postaci, która wynurza się z mgły. W Noc Walpurgii miały się tam odbywać sabaty. W 1818 roku badacz Gustaw Jordan rozwiązał zagadkę Widma Brockenu jako wynik gry światła – dowiódł, że to cienie turystów, padające na chmury, powodują powstanie zjawy¹⁴⁸.

- DUCHY JAKO FAŁSZYWE OBRAZY POWSTAŁE W INTENCJI WPROWADZENIA W BŁĄD PODMIOTU POSTRZEGANIA

Wiara w upiory sprzyja szarlatanom i różnym żartownisiom oraz złodziejom i oszustom. „Trudno opisać, jakich i jak nadzwyczajnych środków złośliwi używają dla oddalenia spraw swoich” – stwierdza Jan Bohomolec (*Diabeł II*, s. 140).

Tu młódź rozpustna w śmiertelne szaty ubrana – wylicza dalej autor rozprawy – z cmentarza wypadając przechodzących napastnie. Tam sługa złośliwy dla ukrycia wycieczek swoich nocnych lub innej swywoli łoskot i szkodę, którą sam czyni na upiorów zwala: gdzie indziej złodzieje po grobach się chowając, z nich w nocy wybiegłszy na domy napadając, i postrzeżeni do nich się znowu schraniając, upiorami się czynią. Czasem fałszywą monetę w podziemnych lochach robiący kajdanami brząkając, ognie paląc, w postaci szatanów wybiegając, wszelkie przeskody oddalają (ibidem).

Próby uniknięcia odpowiedzialności za przestępstwo przez obciążenie zjaw nie należały wówczas do rzadkości. „Najlepszy sposób ukrycia zabójstwa i innych występków zwalać je na duchów” – kontestuje Bohomolec w komentarzu do zaczerpniętej z Nidera historii *O duchach łoskot czyniących (Przykłady*, s. 181–182).

Autor *Diabła* dowodzi tego, przytaczając historię, która zdarzyła się ponoć w Pikardii. Arendarz, chcąc najtaniej dzierżawić zamek i grunty, pozoruje działania ducha. Około Wszystkich Świętych fingowane straszdyło „ukazywało się z trzaskiem, hałasem, ryczeniem straszliwym, wyrzucając płomienie tak wielkie, iż cały zamek zdawał się być w ogniu” (*Diabeł II*, 141). „Ktokolwiek odważył się w nim nocować – informuje Bohomolec – tak spokojnie spał, iż przez kilka miesięcy w łóżku leżeć, a znaki nosić do pół roku musiał”, (ibidem). Informa-

¹⁴⁸ P. Haining, op.cit., s. 332–334.

cje o regularnych wizytach gościa z zaświatów uruchamiają wyobraźnię tłumu. Dla większego efektu w deskrypcji dodawano elementy jednoznacznie kojarzące się z siłami piekielnymi. W ludowej wyobraźni szatan przedstawiony jest jako rodzaj piekielnej salamandry¹⁴⁹. Wedle naocznych świadków, rekrutujących się z okolicznych chłopów, widzieli oni: „nad zamkiem na powietrzu tuzin duchów ognistych tańczących w koło po wiejsku” (ibidem). W relacjach wieśniaków zły duch wchodzi w rolę diabła – boskiego prokuratora¹⁵⁰: „Inni widzieli na łąkach sędziów i patronów w czerwonych płaszczach siedzących i sądzących na śmierć jednego szlachcica, któremu od stu lat łeb był ucięty” (ibidem). Opisywane w rozprawie sceny pojawienia się ducha przypominają sztychy z literatury dewocyjnej i popularnej, a sam demon przedstawiony jest w sposób stereotypowy. Wykreowana w wyobraźni wieśniaków zjawa stanowi swoisty konglomerat ludowych wyobrażeń o duchach i ma zarówno cechy upiora, jak i diabła.

Właściciel nawiedzonego budynku, podejrzewając mistyfikację, przeprowadza z przyjaciółmi śledztwo. Czekając w zamku na stracha, ujrzeli oni „ducha na kształt kuglarza teatralnego, w czarnym odzieniu, szerokie skoki czyniącego. [...] z rogami, i ogonem długim” (ibidem, s. 143). Mniemanym widmem okazał się człowiek „po kuglarsku nastrojony, bawołą skórą, która go od kul broniła, opatrzony”.

Analogiczne zdarzenie odnajdziemy w *Podróży do Ciemnogrodu*. Ruiny ogromnego starożytnego zamku na wzgórzu, uznanego przez okolicznych mieszkańców za nawiedzony, stają się bezpieczną kryjówką dla fałszerzy. Reputacja „przeklętego miejsca”, podtrzymywana przez nich, umożliwia im przestępczy proceder, zabezpieczając skutecznie przed ciekawskim okiem. Właściciel budowli namówiony przez żonę czarownicę miał rzekomo „zapisać się diabłu” w zamian za skarby, którymi napełnił zamkowe lochy. Gdy w umówionym terminie wzbraniał się przed wypełnieniem zobowiązań wobec demona, ten „skarby w mierzwę zamienił, a zamek napełnił okropnymi strachami, iż go baron opuścić musiał. Gdy wyjeżdżał, skręcił kark i odtąd w zamku straszony”¹⁵¹. Przestępcy pozorują działania ducha stosunkowo prostymi środkami, pojawia się on „o północy wśród grzmotów, smrodu, ognia i brzęku łańcuchów” jako „biała postać ogromnego wzrostu”¹⁵². Równie prostymi środkami – na drodze administracyjnej – doko-

¹⁴⁹ M. Rudwin, *Diabeł w legendzie i literaturze*, przekł. J. Illg, Kraków 1999, s. 57.

¹⁵⁰ Ibidem. Por. B. Baranowski, *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1995, s. 51–62 (rozdz. IV: *Stróż sprawiedliwości*). O diable jako strażniku norm moralnych i reguł współżycia społecznego zob. także: J. Ługowska, *Obrazy diabła w różnych gatunkach opowieści ludowych*, [w:] *Diabeł w literaturze polskiej*, pod red. T. Błażejewskiego, Łódź 1998, s. 12–13.

¹⁵¹ S. K. Potocki, *Podróż do Ciemnogrodu*, s. 356.

¹⁵² Ibidem, s. 357.

nano eksmisji „gości z zaświatów”. Nowy król Ciemnogrodu ogłasza amnestię. Strachy zamkowe ujawniają się i zaczynają uczciwe życie, pracując w mennicy.

Pomyłka co do charakteru wizji nie zawsze wynika ze strategii oszustwa. Błędne wnioski wypływać mogą z różnicy perspektywy w postrzeganiu i ocenie jednej i tej samej sytuacji. Te same wydarzenia mogą być interpretowane całkiem inaczej, zależnie od okoliczności i od punktu widzenia podmiotu. Z taką sytuacją mamy do czynienia wielokrotnie w *Pamiętniku znalezionym w Saragossie*¹⁵³. Właśnie dzięki temu opowiadane przez bohaterów powieści Jana Potockiego historie o duchach i upiorach przeobrażają się w sceny komediowe¹⁵⁴. Komizm generuje tu nałożenie się dwóch różnych perspektyw. Każdy z narratorów wnioskuje logicznie, jeden wyciąga błędne wnioski.

Jako przykładem posłużymy się tu historią o duszy czyścicowej (dzień 31 i 36). Potocki każe opowiadać tę scenę dwóm odrębnym postaciom. Pierwsza relacja pochodzi od Toledo. Wraz z wybicciem północy usłyszał on trzy stuknięcia w okiennicę. Przekonany, że przyszedł do niego duch jego przyjaciela, kawalera Aguilara, by powiadomić go, że zginął w pojedynku i trafił do czyścica, otworzył ją i spytał:

- Czy zginąłeś?
- Zginąłem – odpowiedział grobowy głos.
- Czy jest czyściec na tamtym świecie? – zapytał Toledo.
- Jest i ja w nim już jestem – odrzekł tenże sam głos, po czym usłyszeliśmy długi, bolesny jęk¹⁵⁵.

Odwiedziny ducha są tutaj i pożądane, i oczekiwane. Toledo interpretuje je jako wynik umowy, którą zawarł z przyjacielem. Umowa ta wyraźnie zmierzała do wywołania ducha z zaświatów. Kawalerowie przyrzekają sobie, że ten, który umrze pierwszy, ukaże się drugiemu i opowie mu o swoim pośmiertnym losie¹⁵⁶.

Przestraszony Toledo idzie odpokutować do klasztoru, który wkrótce opuści, kiedy pojawi się tam Avadoro, aby mu powiedzieć, że głos, który usłyszał nie należał do Aguilara.

Pomyłkę wyjaśnia relacja Lopeza Suareza, którego Toledo wziął za ducha. Lopez, niedysponowany z powodu niedawno odniesionej rany, na skutek niefortunnego zbiegu okoliczności puka do niewłaściwego okna (wybiera się pod osłoną nocy do kobiety).

¹⁵³ F. Rosset i D. Triaire, *Z Warszawy do Saragossy. Jan Potocki i jego dzieło*, przeł. A. Wasilewska, Warszawa 2005, s. 248–249.

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ J. Potocki, *Podróż*, s. 303.

¹⁵⁶ Motyw ten należy do obiegowych. Powielany jest w nieskończoność w wielu wariacjach. Pojawia się w m.in. w *Dekameronie* (7 dzień, 10 nowela). Por. także *Przykłady*, s. 137.

Skoro tylko usłyszałem znak, chociaż z przewiązanym ramieniem, natychmiast zacząłem wstępować, opierając się na jednym ręku. Dostawszy się na górę, nie znalazłem według przyrzeczenia otwartej okiennicy, ośmieliłem się więc stukać, wsparty tylko na nogach. W tej chwili jakiś człowiek gwałtownie uderzył mnie okiennicą. Straciłem równowagę i ze szczytu drabiny spadłem na cegły leżące na dole. Złamałem sobie w dwóch miejscach ramię już zranione, potraskałem nogę, którą zaczepiłem między szczeblami, drugą wywichnąłem i pokaleczyłem się od karku aż do krzyżów. Człowiek, który otworzył okiennicę, życzył sobie zapewne mojej śmierci, gdyż zawołał: Czyż nie żyjesz mój przyjacielu? Bałem się, aby nie chciał mnie dobić i odpowiedziałem, że nie żyję¹⁵⁷.

Cierpiąc niewyobrażalny ból, Suarez potwierdził, że znajduje się w czyścicu.

„Niewłaściwa głowa w niewłaściwym oknie” staje się źródłem konceptu, na którym opiera się opowieść ujawniona trzydziestego piątego dnia. Pomyłka z oknem i wynikająca z tego sytuacja *qui pro quo* prowokuje przypadkowego mordercę do wyznania winy oraz ujawnia romans jego żony (zbrodniarz wszędzie widzi krwawą głowę, sprytna żona upewnia go w tym przekonaniu, aby ukryć swoje miłości). Otrzymujemy kolejny przykład ducha potraktowanego instrumentalnie, ale z odwróconym schematem – tym razem nie kryje, lecz ujawnia zbrodnię. Potwierdza ona prostą prawdę psychologiczną. Człowiek, który znajdzie się „sam na sam” z duchem, traci nad sobą panowanie.

Kanwą „autentycznych” relacji o zdarzeniach nadprzyrodzonych stają się często fragmenty zasłyszane gdzieś lub przeczytane, z którymi – świadomie lub nieświadomie – zaczynają identyfikować się ich autorzy. Często powielają oni gotowe schematy sytuacji. Opowiedziana dwukrotnie przez dwie różne osoby historia nawiedzonej siedziby książąt Monte Salerno (dzień 12 i 13) jest łądząco podobna do jednego z podań Hapeliusa, siedemnastowiecznego niemieckiego pisarza. Autentyczność relacji poświadczają jednak ślady widniejące na ramieniu bohatera (blizny po oparzeniu i znaki pięciu palców księżniczki Monte Salerno). Powszechnie wiadomo, że dotyk upiora pozostawia na skórze ofiary niezatarty znak.

W *Pamiętniku znalezionym w Saragossie* duchy stają się rekwizytami, użytymi w szkole terminowania strachu¹⁵⁸. Szkole, stworzonej dla jednego ucznia – Alfonsa van Worden. Pragnienie ujawniania prawdziwej natury zręcznych inscenizacji stopniowo oswaja go ze strachem. Mistyfikacje zostają zdemistyfikowane, misterne konstrukcje ulegają dekonstrukcji.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 353–354.

¹⁵⁸ F. Rosset i D. Triaire, *op.cit.*, s. 364.

Powieść Potockiego wielokrotnie potwierdza, że ta sama historia może mieć różne przebrania – wystarczy jej przypisać odpowiednie konwencjonalne znaki¹⁵⁹. W oczach opętanego Paszeka, piękne towarzyszkę Alfonsa okazują się wisielcami, a pustelnik „diabłem z ognistymi rogami i płomienistym ogonem, z księgą i widłami w dłoniach” (s. 79). Inaczej postrzega to sam Alfons. W powieści Potockiego rolę wodzireja maskarady gra wielki szejek Gomelezów, ten sam, którego Paszeko uznał za szatana.

„Nieprzypadkowo – stwierdza Francois Rosset – bo ciała fantastyczne, co przypomina sam Potocki, zawsze są dziełem szatana, którego uosabiają. Diabeł nigdy nie jest brany w powieści na serio, zawsze przywoływany, kiedy pojawia się wątpliwość dotycząca natury postrzeganych zjawisk. Sprawuje on swego rodzaju patronat nad powieścią nie jako księżę ciemności, ale jako swoista alegoria iluzjonisty, sprzedawcy urojeń, twórcy tych fikcji, które podają się za rzeczywistość”¹⁶⁰.

O DUCHACH Z PRZYMRUŻENIEM OKA

Parodystyczne warianty motywu ducha należały w oświeceniu stanisławowskim do rzadkości. Do nielicznych poetyckich realizacji takiego ujęcia motywu należy wiersz „gawędowy” Franciszka Karpińskiego *Podróż z Dobiecka na Skalę*. Żartobliwa relacja z wycieczki turystycznej „z Dobiecka na Skalę”, mieści się w sentymentalnym nurcie polskiego oświecenia. Poeta skupia się na charakterystycznym dla całego prądu przeciwstawieniu dobrej przeszłości złej teraźniejszości. Przeszłość jawi się w utworze sentymentalnego poety jako realna rzeczywistość, której ewokowaniu służy między innymi ogląd starego cmentarzyska. Wydobyte z piasku kości poległych rycerzy, namacalne ślady czasów minionych, budzą u podróżników refleksję nad narodową historią i rycerską cnotą. Pozostajemy w kręgu przeżyć bardzo intymnych i ściszonych. Tłem geograficznym rozważań są okolice Dobiecka, miasteczka nad Sanem, w którym urodził się Ignacy Krasicki.

Mieczysław Klimowicz zwraca uwagę na sternizm omawianego utworu. Podobnie jak u Sterne’a mamy do czynienia z podmiotem mówiącym, wyraźnie identyfikującym się z autorem, a jego refleksja zaczyna się od przedmiotu należącego do realiów codziennego życia. Chwytem przejętym od Sterne’a wydaje się również urwane zakończenie (*Caetera desunt*¹⁶¹) oraz generujące w wierszu

¹⁵⁹ Ibidem, s. 250.

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ Tzn. „reszty brak”, wyrażenie używane przy opisie materiałów historycznych i dokumentów.

komizm zestawianie uczuć podniosłych (refleksja patriotyczna) z „trzeźwą”, przyziemną rzeczywistością. Obcas złamany na trasie wycieczki przez guwernantkę pociąga za sobą szereg niefortunnych zdarzeń („od korka fatalnego zaczęte niechęci” (w. 200¹⁶²). Złamany korek zapowiada nieszczęście, być może tragiczną śmierć Kloryny.

Atmosferę udawanej grozy i fatalnych przeczuć potęgują tajemnicze odgłosy:

Wtem spod ziemi niby
Głos się jakiś odezwie; duch jest bez ochyby,
Duch jest, tylko nie wiemy, zła czy dobra dusza?
(w. 95–97¹⁶³)

Podmiot wypowiedzi przypisuje je istotom o niepewnym statusie demonologicznym. Dalszy rozwój wypadków (burza, zagadkowe zniknięcie Kloryny i Madam) podpowiada, że stoją za nimi ciemne moce.

Literackie spotkania z duchami nie były obce XBW. Pomysł wiersza *Do Dulfusa (Wiersze z prozą. 2)*, którego adresatem był Jan Feliks Dulfus, toczący z Krasickim spór finansowy, opiera się na wizji sennej, w której pojawia się Adam Stanisław Grabowski, poprzednik Krasickiego na biskupstwie warmińskim. „Osobliwe widzenie” zdarza się w pokojach lidzbarskiego zamku. Postać w niczym nie przypomina bladej mary. Zjawia, bardzo realna, pozbawiona jest całkowicie realnej grozy. Gość z zaświatów jest duchem życzliwym, sfamiliaryzowanym, można by rzec oswojonym. Biskup wygląda jak za życia, ale w sytuacji prywatnej, bez peruki, infuły i wyjściowej sukienki. Przydaje to mu cech komicznych:

Więc wszedł, jak to zawdy wchodził,
W starej myczce, bez peruki,
Niesporo nogi prowadził,
Na nich pończoch same sztuki,

Dwa pantofle, co kłapały,
Suknia na kształt fijoletu,
Kołnierz rozpięty, niecały,
A blask wielki od sygnetu
(w. 1–8¹⁶⁴)

¹⁶² F. Karpiński, *Poezje wybrane*, oprac. T. Chachulski, wyd. 2 zmienione, Wrocław 1997, s. 113.

¹⁶³ Ibidem, s. 110.

¹⁶⁴ I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, oprac. Z. Goliński, t. 2, Warszawa 1976, s. 38–39. Wszystkie przytoczenia pochodzą z tego wydania.

Zachowanie ducha odbiega od norm przyjętych w poetyce wizyjnej i stereotypowej sytuacji nawiedzenia:

Poznałem, zląkłem się, patrzę,
 Myślę, coś złego przyśpieje,
 Jak on na mnie żwawo natrze,
 Widzę jednak, iż się śmieje.
 (w. 9–12)

Według teorii Makrobiusza, Krasicki doświadczył *oraculum*, czyli nawiedzenia poważnej i czcigodnej osoby, która przybywała, aby przepowiedzieć śniącemu przyszłość lub udzielić mu rady¹⁶⁵. Grabowski w żartobliwy sposób uświadamia swojemu następcy niedogodności pisarskiej kondycji. Jego wypowiedź utrzymana jest w tonie łagodnej perswazji:

„Jam żył i umarł bogatym,
 Ty żyjesz, umrzesz autorem.
 [...]
 Niewdzięczność ludzi zapłata,
 Próżno się ty będziesz trudził,
 Tak czyń, jak ja, drwiłem z świata” –
 Zniknął, a jam się obudził.
 (w. 19–20 i 25–28)

Trudno byłoby przyjąć, że autor wiersza nie zdawał sobie z tego sprawy. Poeta posłużył się duchem, aby w żartobliwy i zarazem łagodny sposób wytłumaczyć adresatowi wiersza, że mimo wszystko jest chudym literatem i usprawiedliwić nękające go kłopoty finansowe¹⁶⁶.

Świat duchów jest światem wspólnym, uformowanym w wyniku działania literackich konwencji, a nie osobistego doświadczenia. Zjawy przyjmują różnorodne postacie, a ich kreacje wyrastają z kolektywnych wyobrażeń i dyskusji teologiczno-filozoficznych epoki. Wizerunek ducha podlega ciągłej ewolucji, przy czym mamy najczęściej do czynienia z kumulacją składających się nań elementów. Czasem subtelnie, czasem nabiera rysów makabrycznych. Duchy różnią się wyglądem i statusem demonologicznym. Są obecnością poświadczającą istnienie jakiegoś numinotycznego świata. Kiedy więc w konfrontacji z faktami okazują się duchami rzekomymi, a więc czymś, co istnieje tylko w świecie imaginacji obserwatora lub kogoś, o kim wiemy na pewno, że mija

¹⁶⁵ J. Zagożdżon, *Sen w literaturze średniowiecznej i renesansowej*, Opole 2002, s. 82.

¹⁶⁶ Z. Goliński, *Komentarz do I. Krasicki, Pisma poetyckie*, s. 345.

się z prawdą, oprócz satysfakcji z rozwiązania zagadki pojawia się coś w rodzaju niedosytu:

„Omamienia rzeczy nadprzyrodzonych tak wielką mają władzę nad większą częścią narodu ludzkiego, że się im przykrość wyrządza, zaprowadzając ich za parawany tej sceny, na której dziwy się ukazywały, i gdy się im pokaże, że mniemanych cudów sam tylko mechanizm był jedynym twórcą” – kontestuje Anna Mostowska w *Posagu i Salamandrze*¹⁶⁷.

¹⁶⁷ A. Mostowska, *Posąg i Salamandra*, Kraków 2002, s. 78–79.


Rozdział VI

„CZARNOKSIĘŻNICZEJ SZTUKI DZIWOWISKO”. POECI OŚWIECENIA W ŚWIECIE CZARÓW, CUDÓW I ZABOBONÓW

Poezja bez bajek, bez cudów, bez przemian nadprzyrodzonych byłaby czczą i próżną, nie miałyby czym bawić słuchacza i wprawiać go w słodkie zadumienie.

J. Chreptowicz, *Poezja*¹

1. JAK OPISYWAĆ ZJAWISKA NADPRZYRODZONE? SŁOWA-KLUCZE

 a wstępie rozważań należałoby wskazać słowa-klucze, określające w tekstach z epoki wiedzę tajemną, charakter czynności magicznych oraz wykonawców tych czynności. Prześledźmy to na przykładzie Krasickiego. Stanisławowski poeta, pisząc o magii, odwołuje się do wielu określeń, ale wydaje się, że poszukiwanym słowem-kluczem jest wyraz „guśła” i jego derywaty (guślarstwo, guślarski, guślarz, guślarka). Jest to zarazem słowo kluczowe dla rodzimych opowieści folklorystycznych². Samuel Bogumił Linde w swoim *Słowniku* definiuje guśła jako „czarownicze kuglarstwo”, guślarkę – „kuglującą czarownicę”, guślarza – „kuglarza czarnoksiężskiego”³. Z przytoczonych wyżej określeń

¹ J. Chreptowicz, *Poezja*, [hasło w:] I. Krasicki, *Zbiór potrzebniejszych wiadomości*, t. 2, Warszawa 1979, dalej: *Zbiór* II, s. 380. O autorstwie hasła *Poezja* por. Z. Goliński, *Ignacy Krasicki*, Warszawa 2002, s. 251.

² Por. J. Winiarski, *O demonologii „Myszeidy”*, [w:] *W 200. rocznicę śmierci Ignacego Krasickiego*, pod red. S. Fryciego, Piotrków Trybunalski 2002, s. 115–116.

³ S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1994, s. 152. Guślarz to także wierzący w guśła, zabobonnik. W takim znaczeniu używa go J. Kitowicz („Kiedy miano czarownicy i czarowników próbować torturami, kaci, zabobonnicy i guślarze wielcy, golili im naprzód włosy wszę-

można wnioskować, że ocenia negatywnie opisywane zjawiska, sprowadzając je do oszustwa i triku⁴. Według leksykografa gusła to nie tylko zespół określonych czynności, ale także i „wiara w rzeczy nie godziwe do wierzenia”, czyli zabobony⁵. Oba wyrażenia są semantycznie równoznaczne, jednak w wypadku „gusel” występują dodatkowe konotacje. Poświadcza to następujący cytat:

Drwię, drwię, wszystkie te androny,
Gusła, wróżby, kuglarstwa, czary, zabobony
Płód ciemnoty i głupstwa, cios na umysł słaby...
(Franciszek Zabłocki, *Zabobonnik*, akt II, sc. 3⁶)

Wydaje się, że pojęcie gusel jest bardziej pojemne niż zabobonów, obejmuje nie tylko praktyki rodzimej czarownicy i zjawiska kojarzone z tzw. magią wysoką, ale i bardziej odległe semantycznie wróżbiarstwo, mieści się w nim ponadto korzystanie z usług specjalistów. Za taką interpretacją przemawia analiza umieszczonych w *Zbiorze XBW* haseł dotyczących dywinacji. I tak aletoromancja ujęta jest w nim jako „rodzaj gusłów wieszczbiarskich u pogan” i opatrzona komentarzem: „wkradł się był ten błędny obyczaj i do pierwszych chrześcijan, według świadectwa szóstego zboru powszechnego”⁷. Ceromancja z kolei to „sposób wieszczby laniem na wodę topionego wosku, używany był od dawnych i w późniejszych czasach, częstokroć guślarstwu służył” (*Zbiór* I, s. 190).

Mianem gusel określa pisarz zarówno magię naturalną, jak i demoniczną, która wymaga pomocy sił piekielnych, opatrując je zazwyczaj epitetem „czarnoksiężnicze” („abrakadabra – sposób, którym te czarnoksiężnicze guślarstwo na karteczkach wyrażano był takowy”, *Zbiór* I, s. 13⁸).

Wprowadzane przez słowo „gusła” sensory mają w tekstach Krasickiego inne, nie zawsze ekwiwalentne odpowiedniki wyrazowe. Mogą one, ale nie muszą na siebie nachodzić. W leksykonie pojęć magicznych pisarza znalazły się czary, czarnoksiężstwo, czarostwo, czarowanie, kunszt, sztuka czarodziejska, czarownica, wiedźma, baba, czarodziej, czarnoksiężnik. Wróżka, wieszczba, wyrok, nauka, kunszt wieszczbiarski, prorocstwo używane są z kolei dla oznaczenie różnorodnych

dzie, gdziekolwiek te ozdoby i zaślony ludziom natura dała”, idem, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Wrocław 1970, s. 231) i F. Zabłocki (*Zabobonnik*, akt. III, sc. 15).

⁴ „Kuglarstwo” definiowane jest przez Lindego jako „mamidło sztukmistrzowskie”; „kuglarz” to dla autora słownika „kunsztmistrz, sztukmajster, figlarz, komedyjek oraz obłudnik, oszust”. S. B. Linde, op.cit., t. 2, Warszawa 1994, s. 542.

⁵ S. B. Linde, op.cit., t. 4, Warszawa 1996, s. 709.

⁶ *Teatr Franciszka Zabłockiego*, oprac. J. Pawłowiczowa, t. 3: *W kontuszu i we fraku*, Wrocław 1995, s. 68–69.

⁷ I. Krasicki, *Zbiór potrzebniejszych wiadomości*, t. 1, Warszawa 1979, dalej: *Zbiór* I, s. 61.

⁸ Sporządzaniu amuletów i talizmanów należało do magii demonicznej.

zabiegów dotyczących aktywności wróżebnej albo też interpretacji niezwykłych wypadków w sferze natury.

Wszystkie te słowa obecne były w języku polskim od dawna, co dokumentuje materiał zebrany w *Słowniku* Lindego, w *Słowniku prasłowiańskim* czy *Słowniku języka polskiego XVII i pierwszej połowy XVIII wieku*⁹. Czarodziej to „ten, kto czyni czary, gusła, czarownik, *magus, veneficus, incantator*”¹⁰. Wyraz „czary” po raz pierwszy w języku polskim użyty został ponoć w 1476 roku w czasie procesu i oznaczał zabiegi szkodliwe, na określenie których wcześniej używano słów łacińskich, np. *maleficium*¹¹. Wyraz „baba” już w szesnastowiecznej polszczyźnie był synonimem wiedźmy, odnajdziemy go chociażby u Łukasza Górnickiego w *Dworzaninie*¹². Określenia „czarownica”, „wiedźma” czy „wróżka” należą do powszechnie znanych w baroku. W tym okresie nomenklatura magiczna była już bardzo rozwinięta¹³. Daje ona wyobrażenie o kompetencjach ówczesnych czarownic. Poświadczą ponadto fakt, że ich domeną były nie tylko różnego rodzaju czary, ale i wróżbiarstwo.

Przy opisach czynności magicznych Krasicki unika pojęć „magia” i „mag”, sygnalizując przez to, jak się wydaje, dwoistość czynności magicznych. Pisarz stara się oddzielić wiedzę tajemną od prymitywnych – w jego odczuciu – zabobonów, wyraźnie te drugie deprecjomując. Dominujący w oświeceniu pogląd łączył z pojęciem zabobonów ludową religijność i scholastyczną teologię, a wyłączał nauki tajemne. Magia to nauka, sztuka, wiedza, natomiast gusła – zespół zachowań, technik, których wykonywanie ma przynieść określoną korzyść. W utworach XBW działania praktykujących gusła wyraźnie obliczone są na doraźny cel praktyczny: znalezienie zaginionej osoby (*Myszeida*), odkrycie tajemnic przyszłości (*Myszeida, Wojna chocimska*), wywołanie burzy w czasie bitwy w celu zmiany jej przebiegu (*Wojna chocimska*). W *Zbiorze potrzebniejszych wiadomości* magia definiowana jest jako „sztuka czarodziejska, czyniący rzeczy nad siły ludzkie i możność przyrodzoną”¹⁴, mag zaś jako „perski kapłan, wróżbita – astrolog”:

⁹ Por. *Słownik języka polskiego XVII i pierwszej połowy XVIII wieku*, http://xvii_wiek.ijp-pan.no.ip.org/pan_klient/ (hasła w trakcie opracowania). O nazwach czarownic zob. także H. Wiśniewska, *Świat płci żeńskiej baroku zaklęty w słowach*, Lublin 2003, s. 242–243.

¹⁰ Por. *Słownik prasłowiański*, t. 2, pod red. F. Sławskiego, Wrocław 1976, s. 113.

¹¹ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1968, s. 341. Według A. Brücknera, słowo „czary” pierwotnie oznaczało robienie kresek w celu wróżenia pomyslności, a potem zamawianie chorób, ran, uroków. A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, wstęp. i oprac. S. Urbańczyk, Warszawa 1980, s. 56.

¹² Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, t. 2, oprac. R. Pollak, Wrocław 2004, s. 382–383. Por. *Słownik prasłowiański*, t. 1, pod red. F. Sławskiego, Wrocław 1974, s. 169.

¹³ Por. H. Wiśniewska, op.cit.

¹⁴ *Zbiór* II, s. 88.

Tak się nazywali kapłani i filozofowie dawnego Egiptu. Ci oprócz obrządków religii swojej gwiazdarstwem się bawili. Jakoż pierwszym tej nauki mianują Zoroastra. Jeden z tych magów po śmierci Kambryzefa zmyślił się być Smerdysem, bratem tego króla i na fundamencie obłudy swojej chciał tron perski osiągnąć, ale zdrada i Smerdys fałszywy z świata zgładzony. Ewangelia święta wspomina magów, przychodzących od wschodu na oddanie czci i pokłonu nowo narodzonemu Zbawicielowi. Niektórzy twierdzą, że byli z Mezopotamii, drudzy ich przyjsię z szczęśliwej Arabii kładą, dlatego iż jest na wschód od Palestyny, że zaś byli królami, jako ich pospolicie zowią, pewności gruntownej nie masz jako też o ich nazwiskach¹⁵.

Mag to mędrzec, depozytariusz wiedzy tajemnej. Takie rozumienie pokrywa się z wyjaśnieniem Lindego: „magia jest dwojaka, jedna czarnoksięska sromotna, druga przyrodzonej mądrości doskonała nauka”; magowie – „tak się nazywali kapłani i filozofowie dawnej Persji, którzy oprócz obrządków religii, gwiazdorstwem się bawili”¹⁶. W obu przypadkach magia definiowana jest bez deprecjowania jej¹⁷. Potwierdzają to umieszczone w haśle cytaty.

W encyklopedii XBW wiedza tajemna ujmowana jest jako istotna część europejskiej tradycji kulturowej. W *Zbiorze* dominuje interpretacja katolicka. Krasicki encyklopedysta wyraźnie dystansuje się wobec skuteczności zabiegów magicznych (abracadabra – „termin guślarski czarnoksiężników znaczenia żadnego nie miał. Nosili go na szyi ci, którzy mniemali, że w wielu okolicznościach był pomocnym”. *Zbiór* I, s. 13). Przypominając teorie uznane przez oświeconych jako przestarzałe i niedorzeczne, a przez to lekceważone, zastrzega w komentarzach, że przynależą one do przeszłości i nie należy im dawać wiary ze względów oczywistych, niewartych tłumaczenia. *Zbiór* przynosi krytyczne sądy o alchemii („Za ten kunszt będąc zapalanej imaginacji płodem, omamieniu najbardziej podlega a poprzedzającego opisu łatwo domyślić się można, że wielu zawiódł, doświadczenie nauczyło, że do tego czasu znajdują się tacy, którzy w kamień filozofski i inne podobne matactwa wierzą rzecz równie podziwienia i politowania godna”. *Zbiór* I, s. 59) i astrologii.

Zabobonność kojarzona jest w oświeceniu przede wszystkim z niewiedzą i głupotą. Krasicki przypisuje ją „płochym umysłom”, postaciom z gminu i poganom. Opinie taką odnajdziemy w *Panu Podstolim* („Mieli i Rzymianie, mieli i Grecy zabobony swoje. [...] ale w co lud ślepo wierzył, z tego się rozumni śmieli”¹⁸). Wskazuje na to również lektura umieszczonych w redagowanym przez

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ S. B. Linde, op.cit., t. 2, s. 21–22.

¹⁷ Por. A. Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000, s. 19.

¹⁸ I. Krasicki, *Pan Podstoli*, wstęp i oprac. K. Stasiewicz, Olsztyn 1994, s. 95.

pisarza *Zbiorze potrzebniejszych wiadomości* haseł. Lamia, Lamie to „straszydła, poczwary w dawnej pogan zabobonności, Lucilius wyszydza takowe gminu prostego strachy” (*Zbiór* II, s. 15). Amulet – „u pogan tak się nazywały guślarskie figury, lub charaktery, które jako prezerwatywy od chorób lub nieszczęścia na szyjach osobliwie dla dzieci zawieszano” (*Zbiór* I, s. 82). Zabobon w wypowiedziach Krasickiego łączy się z bałwochwalstwem i grzechem (gyromancja – „sposób wieszczby w bałwochwalstwie kręcąc się w koło aż do utracenia zmysłów”, *Zbiór* I, s. 345), ale czynnik religijny odgrywa w nich pomniejszą rolę¹⁹.

2. KSIĄŻĘ BISKUP, CZAROWNICA I NEKROMANTA

Zespół motywów, przywoływanych przez różnych autorów w literackich deskrypcjach praktyk magicznych oraz wykonawców tych czynności ustalił się już w literaturze antyku²⁰.

Wśród motywów, które od starożytności pełnią funkcje toposów w utworach dotyczących magii odnajdziemy przekonanie, że:

- 1) do czarów uciekają się z reguły łatwiej ulegające emocjom kobiety; albo oddają się one praktykom osobiście, albo korzystają z usług specjalistów, w swoich działaniach posuwając się do ostateczności; w rzeczywistości w antyku to mężczyźni częściej korzystali z ich porad²¹;
- 2) czarownice są niezwykle kochliwe i namiętne; lubieżność to charakterystyczna cecha topicznego wizerunku czarownic²²;
- 3) archetypem czarownicy, wykorzystującej swe niezwykle zdolności w celach erotycznych jest Medea, przedstawicielka magii czarnej; w praktyce staropolskiej częściej praktykowano magię białą, głównie sympatyczną;
- 4) mężczyzna traktowany jest przez kobietę przedmiotowo, jako obiekt pożądania, przedmiot sporu, manipulacji, dominacji, ofiara rywalizacji oraz środek wiodący do określonego celu;
- 5) czarownice i czarownicy dysponują potężną siłą, mają wpływ na wolę bogów i losy świata, zdolni są zmieniać bieg natury (np. ściągnąć na ziemię księżyc, wstrzymać bieg rzek).

¹⁹ Zabobon to wiara lub praktyka sprzeczna z kultem uznawanym w danej społeczności, zwłaszcza jeśli jest pozostałością dawnego systemu wierzeń. W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2003, s. 1465. Zob. także *Wierzenia*, [hasło w:] *Słownik folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1965, s. 436.

²⁰ Por. T. Sapota, *Magia i religia w twórczości Lucjusza Apulejusza z Madaury. Studium wpływów orientalnych w kulturze rzymskiej w drugim wieku naszej ery*, Kraków 2001, s. 189–190.

²¹ Por. A. Wypustek *Magia antyczna*, Wrocław 2001, s. 278.

²² T. Sapota, op.cit., s. 194.

Konglomerat *loci communes* stanowi również opis czarodziejskich praktyk. Stałe elementy deskrypcji to:

- 1) noc jako pora aktywności czarownic;
- 2) nieparzysta liczba czynności magicznych, zwykle dziewięć (często jako wielokrotność trójki)²³;
- 3) wymawianie zaklęć odwołujących się do ognia;
- 4) używanie według zasad magii sympatycznej tych samych lub podobnych rekwizytów, takich jak woskowe figurki, koliste przedmioty, wydzieliny ciała ludzkiego i zioła²⁴;
- 5) przekonanie, że drobiazgowe spełnienie poszczególnych elementów czynności magicznej w określonych warunkach miejsca i czasu oraz stanu psychologicznego jej wykonawcy musi doprowadzić do upragnionego skutku²⁵.

Najciekawszą i zarazem najbardziej wyrazistą postacią demoniczną Krasickiego jest bohaterka *Myszeidy*²⁶. To czarownica rodem z opowieści, jakie snuło się w wielu domach szlacheckich. Odnajdziemy w nich popularne mity o czarownicach, między innymi przekonanie, że czarownice to stare i brzydkie kobiety, które latają na sabaty, a pakt z diabłem jest integralnym składnikiem czarostwa, warunkującym działania magiczne²⁷.

W dalszym czasie przeciągu nieraz mi na myśl przychodziły zdrożności pierwiastkowej edukacji i zastanawiałem się nad tym, jako jest rzecz zła i szkodliwa w niemowlęcym nawet wieku poruczać dzieci osobom nie mającym żadnego oświecenia. Tkwią mi do tego czasu w głowie bajki i straszne powieści, którychem się aż nadto nasłuchał; i częstokroć mimo rozumną konwikkją muszę się z sobą pasować, żebym guślom i zabobonom nie wierzył lub wykorzenił bojaźń

²³ Por. komentarz Z. Golińskiego do: I. Krasicki, *Myszeis*, [w:] idem, *Pisma poetyckie*, t. 1, oprac. Z. Goliński, Warszawa 1976, s. 134. Z dziewiątką łączyło się wiele zaklęć, m.in. wykorzystywane w magii erotycznej „zaklęcie dziewięciu ziół”. K. Jabłońska, *Czarodziejski zielnik*, Warszawa 1965, s. 69.

²⁴ Stosowanie wydzielin ludzkich wynika z przekonania, że rzeczy, które były kiedyś połączone, pozostają na zawsze w stosunku sympatycznym. To, co dzieje się z jedną częścią, musi wpłynąć w podobny sposób na drugą. J. G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 2002, s. 40.

²⁵ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2000, s. 103.

²⁶ W tej części rozdziału wykorzystano ustalenia zaprezentowane w referacie wygłoszonym we Wrocławiu na kongresie badaczy XVIII wieku, zorganizowanym przez Towarzystwo Badań nad Wiekiem Osiemnastym oraz Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego w dniach 19–21 października 2006 r.

²⁷ J. B. Russell, *Krótką historią czarownictwa*, przeł. J. Rybski, Wrocław 2003, s. 8–9. Por. B. Baranowski, *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1965; idem, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach*, Łódź 1963; idem, *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Łódź 1981.

„jakowąś i wstręt, gdy zostaje bez światła albo na osobności” – wspomina tytułowy bohater powieści *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadku*²⁸.

„Są dzieci bojaźliwe i mają dobrą pamięć – w ten sposób rozpoczyna rozmowę o synach Dziwomira Olechna, bohaterka komedii Franciszka Bohomolca *Czary* (1774) – Byli u nas niedawno zacni sąsiedzi nasi i w posiedzeniu mówili różne historie o upiorach. Wojtuś pierwszy raz je słyszał i zaraz tak pojął, że niemal słowo w słowo nam one rozpowiadał”. Jego brat Kazuś „już wszystkie umie historie o owym Twardowskim czarnoksiężniku”²⁹. Chłonny umysł dzieci bezkrytycznie przyswaja podobne historie. Pozbawiony filtru w postaci zdolności obiektywnego osądu uwiarygodnia je i kumuluje w pamięci już jako oczywiste fakty.

Wiarę w czarownice utrwały w społeczeństwie także sztuki plastyczne, które prezentowały pojedyncze wiedźmy lub ich grupy w czasie praktyk magicznych, w trakcie lotu na sabbat i podczas nocnego zgromadzenia. Najwcześniejsze wyobrażenia ikonograficzne (średniowieczne polichromie i miniatury kodeksowe) ukazywały czarownice dosiadające dzikich zwierząt. Towarzyszyły im demony i bestie. Jeśli czarownica była stara, miała odpychający, zaniedbany wygląd, młodą przedstawiano, eksponując jej grzeszną i uwodzicielską nagość. Artyści chętnie ukazywali również schadzki wiedźm z ich diabelskimi kochankami³⁰.

Wyłaniający się z *Myszeidy* wizerunek czarownicy wywodzi się z tradycji ludowej i sarmackiego baroku³¹. To swoista synteza postaci wyjętych z traktatów demonologicznych, opowieści ludowych i antycznych. Złożyło się nań szereg elementów, które stopniowo nawarstwiały się od stuleci³². Oba porządki – rodzimy i napływowy – współistnieją na jednakowych prawach, natężenie pierwiastka antycznego wydaje się jednak większe.

Stereotyp wyglądu baby zawdzięczamy głównie wyobraźni ludowej. O jego powszechności świadczy reakcja Gryzomira, który ujrawszy kobietę, „poznał z postaci zaraz czarownicą” (V, 78)³³. Wiedźma Krasickiego należy do kodu

²⁸ I. Krasicki, *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, [w:] *Wokół Doświadczyńskiego. Antologia romansu i powieści*, oprac. J. Jackl, Warszawa 1969, s. 400.

²⁹ F. Bohomolec, *Czary*, [w:] idem, *Komedie na teatrum*, wybór i wstęp J. Kott, teksty oprac. J. Jackl, Warszawa 1960, s. 325–326.

³⁰ Por. R. Giorgi, *Aniołowie i demony*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 2005, s. 111–113.

³¹ R. Dąbrowski, *Poemat heroikomiczny w literaturze polskiego oświecenia*, Kraków 2004, s. 125.

³² H. R. Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. M. Urbański, Warszawa 1998, s. 69–70.

³³ Wszystkie cytaty z *Myszeidy* pochodzą z wydania: I. Krasicki, *Pisma poetyckie*. Numer pieśni podają cyfrą rzymską, numer wersu – arabską.

rodzimej kultury ludowej, ale także swoiście uniwersalnej, bo tożsamej z kulturą plebejską Europy i jej interferencjami w przestrzeni wysokiej i oficjalnej³⁴. Demoniczna bohaterka Krasickiego ma liczne poprzedniczki już w antyku (odnajdziemy je w utworach Lukana, Apulejusza, Wergiliusza czy Horacego). Do jej późniejszych pierwowzorów zaliczyć możemy odpowiednie postacie z *Orlanda szalonego* Lodowica Ariosta i *Gofreda* Torquata Tassa. Ze słowiańskich kronik być może zaczerpnął też Krasicki pomysł czarownicy wygłaszającej orację przed zgromadzonym wojskiem (VIII, 121–160). O wróżce-wodzu wspomina Jan Długosz w *Kronice polskiej*.

Baba ma stereotypowy dla kolektywnych wyobrażeń wygląd (stara, brzydka, prawie bezzębna kobieta) i rekwizyty (łopata, służąca jako środek transportu, różdżka, którą kreśli cyrkuł), wykonuje przypisywane wiedźmie czynności (izoluje się od ludzi, uczestniczy w sabatach, przemieszcza się na łopacie, korzysta z pomocy demonów). Obraz wiedźmy jest stereotypowy, bo pisarz koncentruje się na innym problemie ideologicznym. Celem ataku są sarmackie obyczaje i tradycyjna historiografia, a nie czarownice.

ELEMENTY MODELOWANIA WIZERUNKU CZAROWNICY

Drobiazgowa deskrypcja, jakiej została poddana wiedźma, ujawnia powinowactwo bohaterki z czarownicami opisywanymi w traktatach teologicznych, ukazywanymi tam jako istoty kłótlive, żebrzące, przeklinające, najczęściej w wieku 50–60 lat, zgodnie z przeświadczeniem, że wiek wpływa na mądrość magiczną³⁵. Czarownica nabywa ją nie przez naukę czy iluminację, ale gromadzenie doświadczeń. Już w antyku jedna z nazw czarownicy to *anus* – starucha³⁶. Zanik menstruacji również sprzyjał czynnościom magicznym. Wynikało to z przeświadczenia, że z krwią miesięczną uchodzi z kobiety jad, a z chwilą ustania periodu pozostaje on w jej organizmie. Diabeł, który żywi się krwią kobiety, stopniowo umacnia się w jej organizmie i kieruje ją na ścieżkę zła³⁷.

Bohaterka *Myszeidy* przynależy do machiny cudownej utworu³⁸. Cudowność może w poemacie heroikomicznym służyć zwiększeniu komizmu (wskazują na to autorzy oświeceniowych poetyk z początku XIX wieku – E. Słowacki, L. Osiński czy J. Korzeniowski), stając się ważnym elementem literackiej gry z czytelnikiem,

³⁴ M. Piszczkowski dostrzega „w strukturze pieśni VII żartobliwie zabarwiony element ludowy, a zarazem narodowy, spełniający ważną funkcję literacką jako współczynnik dawnych dziejów ojczystych”. Idem, *Ignacy Krasicki. Monografia literacka*, Kraków 1975, s. 106.

³⁵ J. B. Russell, op.cit., s. 133.

³⁶ A. Wypustek, op.cit., s. 301.

³⁷ P. Chambers, *Zjawiska paranormalne i seks*, przeł. J. Pierzchała, Warszawa 2001, s. 106.

³⁸ R. Dąbrowski, op.cit.

z przymrużeniem oka i dystansem traktowanym przez twórców i utożsamiających się z nimi odbiorców³⁹. Składające się na stereotyp czarownicy elementy zostały w *Myszeidzie* wyolbrzymione i wyjaskrawione. Najłatwiej zaobserwować to w wyglądzie zewnętrznym. Deskrypcja obejmuje wyłącznie twarz kobiety i zawiera niewiele, ale za to wyrazistych szczegółów („Zsiniałe usta, twarz zmarszczona cała, / Oczy zapadłe we łbie jej się święcą, / Półtora tylko zęba w gębie miała”, w. 75–77), na skutek czego otrzymujemy obraz karykaturalny i komiczny.

Obowiązujący do dziś „portret” czarownicy i zespół jej podstawowych rekwizytów ustala się w renesansie. Cały ascendent podaje *Malleus maleficarum*. Opis czarownicy według Paracelsusa zawiera pokraczny wygląd, tajemnicze nawyki, aspołeczne zachowanie, niechęć do małżeństwa oraz zdolność latania na widłach na sabaty, w czasie których obcowała z inkubami i sukubami⁴⁰.

Służące do wywoływania demonów pentagramy (koła, w które wpisane są postaci, słowa, litery o znaczeniu magicznym, ułożone podług ścisłych reguł i w momentach najkorzystniejszych z astrologicznego punktu widzenia), opisane już w XI wieku, łączyły tradycję grecką i hebrajską⁴¹. Miotła (kij, łopata), która stanie się nieodzownym wyposażeniem wiedźmy (prawdopodobnie reminiscencja z Apulejusza), pojawia się dopiero w XV wieku na rycinie Bruegla Starszego *Święty Jakub i mag Hermogenes*. Wiele wskazuje na to, że miotła, będąca początkowo symbolem seksu (symbol falliczny), odgrywała istotną rolę w obrzędach kultu płodności. Różdżka to prawdopodobnie element zdomowiony w magii ludowej, być może pełniła początkowo funkcję berła, symbolizującego panowanie operatora nad złymi duchami⁴². Inna hipoteza mówi, że pierwowzorem laski (różdżki) czarodziejkiej jest cudowna laska Hermesa⁴³. Poeta nie wyposażył czarownicy w księgę, co nie może dziwić, baba reprezentuje bowiem magię niską, niewymagającą teoretycznego przygotowania.

Baba Krasickiego wykazuje pewne podobieństwo do Baby Jagi. Sygnalizuje to przede wszystkim właściwa dla wiedźmy leśnej przynależność przestrzenna. Klasyczne mieszkanie Baby Jagi to chatka usytuowana na skraju lasu⁴⁴. Lokum czarownicy opisane zostało w *Myszeidzie* jako „domek, od ziemi mało co wzniesiony” (V, 30) i „podła lepianka”. Czarownice lubią towarzystwo zwierząt. Babie

³⁹ Ibidem, s. 79.

⁴⁰ Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowoczesnej nauki*, przeł. K. Kopcińska, A. Zapałowski, Warszawa 1992, s. 84.

⁴¹ P. Lombardi, *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2004, s. 110.

⁴² Ibidem, s. 113.

⁴³ R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław 1991, s. 12.

⁴⁴ W. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 49–50, 54–56 i s. 65.

Jadze towarzyszą nie zwierzęta leśne, co wydaje się logiczne, zważywszy na miejsce zamieszkania, ale gryzonie⁴⁵.

W nędznej chacie więdźmy odnajdziemy wrzeciono („Przy piecu kądziel, na niej przęda”, V, 39), które może być wykorzystywane do czarów miłosnych. Bohaterka jednej z sielanek Szymona Szymonowica pt. *Czary* wykonuje dziewięć – co charakterystyczne – czynności magicznych w celu odzyskania niewiernego męża. Składa się na nie: sypanie prosa, palenie liści jesionu, topienie wosku, kręcenie wrzeciona, wiązanie węzłów, pieczenie nietoperza, palenie ziół, czary z przepoconą chustką, wreszcie warzenie kaszy bez ognia.

Wedle Cirlota, wszystkie symbole wrzecionowate niosą ideę siły inwersji⁴⁶. Inwersja, czyli ruch w kierunku przeciwnym naturalnej kolei rzeczy, była oznaką służenia sile nieczystej, uważanej za antypody wszystkiego, co pozytywne i uporządkowane przez Boga⁴⁷. Antycznym odpowiednikiem używanego do magii wrzeciona był spiżowy krążek nazywany rombosem⁴⁸. Również wirowy taniec wszystkich uczestników odwróconych plecami do siebie tworzył krąg sabatu⁴⁹.

Według Glogera, Baba Jaga, Baba Jędza to w baśniach ludowych rodzaj czarownicy, kobiety starej i w najwyższym stopniu swarliwej, mściwej i złej⁵⁰. Rzadko się zdarza, by była łaskawa, pomagała bohaterowi⁵¹. Jeśli pomaga, to do tego przymuszona lub w charakterze wrogiego donatora. Warto w tym miejscu przypomnieć, że chodzi o postać zapożyczoną przez polski folklor z niemieckiego obszaru językowego⁵². Jak przypuszcza Stanisław Salmonowicz, plemiona słowiańskie miały mniej rozbudowaną koncepcję czarownika szkodzącego ludziom niż ludy germańskie, celtyckie i romańskie. Słowiańska Baba Jaga przypomina pewnymi szczegółami typową przedstawicielką magii anatolijskiej z czasów hetyckich. Była to doświadczona niewiasta nazywana staruchą, obecna przy porodach. Zajmowała ona wysoką pozycję w hierarchii społecznej. Jej wspólne cechy z rodzimą czarownicą byłyby więc reliktem z czasów wspólnoty indoeuropejskiej⁵³.

⁴⁵ I. Rzepnikowska, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Toruń 2005, s. 105–107.

⁴⁶ J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, przekł. I. Kania, Kraków 2006, s. 463.

⁴⁷ A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przekł. Z. Dobrzyński, Warszawa 1987, s. 145.

⁴⁸ J. Pełc, *Wstęp*, [do:] Sz. Szymonowic, *Sielanki i pozostałe wiersze polskie*, Wrocław 1964, s. XLIII.

⁴⁹ J. Michelet, *Czarownica*, przekł. M. Kaliska, przedm. L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 104.

⁵⁰ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. 1, Warszawa 1958, s. 87.

⁵¹ Por. także J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998, s. 45.

⁵² V. Wróblewska, *Mieszkańcy bajkowego lasu – Baba Jaga*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, t. 2, pod. red. W. Łysiaka, Poznań 2002, s. 621.

⁵³ M. Popko, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1992, s. 24–25.

W Polsce, w świadomości ludowej baba nie była jednoznacznie zła. Świadczy o tym opóźnienie procesów o czary względem Europy Zachodniej. Dopiero ożywiona działalność kaznodziejska przed połową XVII wieku przekazała ludowi stereotypy związane z czarownicą – współniczką diabła⁵⁴. W *Myszeidzie* nie odnajdziemy wzmianek, że aktywność czarownicy obliczona jest na szkodzenie bliźnim. Nie wiemy, czemu pomaga szczurowi, który wpadł w jej sidła („Widzi to baba i z litości wzdycha; / Myśli, jak wyrwać rycerza od śmierci”, VII, 105–106). Daje się to wyjaśnić obecną w poemacie heroikomicznym konwencją parodystyczną, która powoduje, że zamiast pięknej kobiety czarodziejki (Kalipso, Kirke), która ratuje z opresji bohatera – jak to się dzieje w eposie – mamy starą i brzydką wiedźmę dysponującą siłami przekraczającymi ludzkie możliwości⁵⁵. Szczur pasuje do domeny diabelskiej⁵⁶. Jest zwierzęciem chtonicznym, ziemnym o odrażającym wyglądzie, budzącym obrzydzenie, należącym do mitologicznej klasy robactwa⁵⁷.

Nasuwa się również inne wytłumaczenie. Jeśli przyjmiemy, że czarownictwo było najwcześniejszą formą demokracji, protestu społecznego, sojusz baby ze skonfliktowanymi z dworem Popiela szczurami nie może dziwić⁵⁸. Mieszkańcy usytuowanej na wyspie rezydencji („A jako stara powieść w kraju głosi, / Czarnoksiężniczej sztuki dziwowisko”, I, 41–44⁵⁹) są naturalnym wrogiem nieakceptowanej społecznie i wyalienowanej czarownicy. W pewnym sensie oddaje to opozycja przestrzenna: centrum (wyspa na środku jeziora) – pogranicze (las). To atrakcyjna koncepcja, tyle że chybiona. Teza Micheleta o świadomej walce czarownic z uciskiem klasowym została dawno odrzucona jako źródłowo niedające się udokumentować⁶⁰.

Sabaty – opisane szczegółowo przez Jana Bohomolca w *Diabie w swojej postaci* – odbywały się na Łysej Górze, z reguły dwa razy w tygodniu (w nocy ze środy na czwartek i z piątku na sobotę) i miały charakter zgromadzenia⁶¹. Niektórzy

⁵⁴ S. Salmonowicz, *Procesy o czary w Polsce. Próba rozważań modelowych*, [w:] *Prawo wczoraj i dziś. Studia dedykowane profesor Katarzynie Sójce-Zielińskiej*, pod red. G. Bałtrusajtys, Warszawa 2000, s. 315.

⁵⁵ J. Kleiner zauważył, że pomysł, aby bohater, znalazłszy się w beznadziejnym położeniu, napotkał piękną opiekunkę, pochodzi z *Odysei*, w języku parodii oznacza to, że natrafił na opiekunkę brzydką i wstrętną, godną szczura. Zob. R. Dąbrowski, op.cit., s. 125–126.

⁵⁶ M. Rudwin, *Diabeł w legendzie i literaturze*, przeł. J. Illg, Kraków 1999, s. 53. Por. W. Kopalński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 245 (mysz), s. 409 (szczur).

⁵⁷ R. Giorgi, op.cit., s. 89; P. Kowalski, *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa–Wrocław 1998, s. 495.

⁵⁸ J. B. Russell, op.cit., s. 162; J. Michelet, op.cit., passim.

⁵⁹ Na czym polegało to dziwowisko, trudno wyjaśnić, wyspa na Gople nie wyróżniała się – jak pisze Z. Goliński – niczym szczególnym. I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, t. 1, s. 426.

⁶⁰ S. Salmonowicz, op.cit., s. 305.

⁶¹ Por. rozdział *Filozof w magicznym świecie*, s. 94–98.

badacze widzą w nich pozostałości przedchrześcijańskiego kultu płodności⁶². Z tego względu wszystkie wierzchołki „łysych” gór (Monte Calvo, Chaumont, Kahlenberg), gdzie za pogaństwa zbierały się niewiasty na obrzędy, ogłoszono miejscem sabatu⁶³. Łysiec, Łysa Góra, Święty Krzyż to drugi co do wysokości (593 m) szczyt w Paśmie Łysogórskim Gór Świętokrzyskich. O rzekomym kulcie pogańskim na Łyścu nie ma wzmianek w piśmiennictwie średniowiecznym, a informacje, pojawiające się od końca XVII wieku o znajdowaniu na Łyścu rzekomych posągów pogańskich bóstw, nie są wiarygodne⁶⁴.

Czarownice udają się na sabat, wylatując z chaty przez komin⁶⁵. U źródła lotu tkwią dwa elementy: ludowe podania o strzygach i nocnych paniach oraz mitologia; czarownice dosiadają zwierząt, jeżdżą na kijach przypominających różdżki, widłach, trójzębach. Wiedźma Krasickiego leci na łopacie. Skonfrontowanie pomysłu Krasickiego z mitem sabatu byłoby zapewne interesujące. Niestety, w *Myszeidzie* nie odnajdziemy relacji ze zlotu czarownic. Dowiadujemy się jedynie, że zgromadzenie kończy pianie koguta („Już kogut głosem swoim przeraźliwym / Północną światu porę zapowiedział”, V, 65–66 i 71–72)⁶⁶.

Nad ranem starucha udaje się na Łysą Górę ponownie, aby w odosobnieniu oddać się gułom. Wybiera czas dla czynności magicznych nietypowy – czarownicy podejmują je zazwyczaj w nocy, czasie granicznym, okresie diabelskiej aktywności i obniżonej czujności człowieka, porze otwarcia się na zaświaty, w odróżnieniu od świtu, który jest czasem wycofywania się.

Opis czynności baby dokonany jest z perspektywy osoby, której obce są nuanse wiedzy tajemnej, stąd w deskrypcji wrażenie chaosu⁶⁷. Jest to zamęt wyłącznie pozorny, gdyż aby magiczne zabiegi się udały, muszą być wykony-

⁶² Por. B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna*, wyb. i oprac. M. i J. J. Lipsy, Kraków 1966, s. 369 (Łysa Góra), Benedykt Chmielowski miejsce schadzek nazywa w swojej pracy górą Wenery, ibidem, s. 134.

⁶³ Stąd „babia” góra. Z. Gloger, op.cit., s. 267. K. Koranyi, *Łysa Góra*, Lwów 1929.

⁶⁴ Po raz pierwszy teza o pogańskim kulcie na górze pojawia się w anonimowym utworze *Powieść rzeczy istey*, będącym tłumaczeniem kroniki klasztornej *Narratio foundationis monasterii Montis Calvi* (1536). Jej wiarygodność jest teraz radykalnie kwestionowana. J. Strzelczyk, op.cit., s. 125.

⁶⁵ Por. J. Bohomolec, op.cit., s. 134.

⁶⁶ Wiara w apotropaiczne właściwości piania koguta pojawia się już u Burcharda z Wormacji (X/XI w.). M. Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania O zabobonach Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa 2002, s. 39. Być może wynika z przypisywania kogutowi – godłu Gallów – odwagi i czujności. Por. J. Collin de Plancy, *Słownik wiedzy tajemnej*, wyb. i przekł. M. Karpowicz, słowo wstępne P. Kuncewicz, Warszawa 1993, s. 99. Por. I. Krasicki, *Antymonachomachia*, IV, w. 129–130: „szczęściem kur zapiął. „Niechże sobie pieje! / – Krzyknął Gerwazy – ja nie mam czasu”. Panna Dorota opowiada o duszy czyścicowej autora *Monachomachii*.

⁶⁷ Por. R. Doktor, *Poeta uśmiechnięty. O wyobraźni komicznej Ignacego Krasickiego*, Wrocław 1992, s. 59.

wane ściśle według przepisu. Ten podstawowy warunek powodzenia czarów pojawia się w każdym kompendium magicznym. Najpierw czarownica kreśli okrąg magiczny „z liter dawnych” (VII, 67), potem używa ziół, dziewięciokrotnie (dziewiątka, wielokrotność trójki, od starożytności wyznaczała liczbę powtórzeń czynności magicznych) obraca się wokół własnej osi, zapewne w lewo, wreszcie wypowiada zaklęcia, kilkakrotnie siada i wstaje. Nie wiadomo, którą ze znanych technik przepowiadania przyszłości wybiera bohaterka *Myszeidy*, ale być może chodzi o alektriomancję (wskazuje na to obecność koła podzielonego na części, użycie ziół i zaklęć, brakuje natomiast niezbędnego w tego rodzaju wróżbie koguta⁶⁸) lub gyromancję. „Alektriomancja – według *Zbioru potrzebniejszych wiadomości* – to u pogan sposób wieszczby takowy: czyniono cyrkuł na 24 części podzielony, na każdy była jedna litera alfabetu i ziarno zboża. Puszczano koguta, z których liter ziarna pierwsze brał, z tych układano wyroki dla pytających”. Gyromancja to „rodzaj wróżenia, które praktykowano, chodząc w koło lub krążąc wokół koła, na obwodzie którego wypisane były litery. Gdy w wyniku krążenia upadało się w oszołomieniu, z połączenia liter z miejsc upadków przepowiadano przyszłość⁶⁹”. „Dzielniejsze czary” to najpewniej nigromancja, „kunszt wieszczbiarski za pomocą czartowską lub czarodziejstwo⁷⁰, uchodząca za sztukę odkrywania zagubionych postaci lub przedmiotów (baba szuka towarzyszącego jej w czasie lotu szczura, zakończonego dla zwierzęcia niefortunnym upadkiem)⁷¹. Z tego powodu przywołuje groźne demony, co w powszechnym przekonaniu było nie tylko bardzo niebezpieczne, ale i nieetyczne⁷². Problematyka wróżebna i profetyczna zajmuje ważną pozycję w magicznym świecie Krasickiego. Lektura *Zbioru* wykazuje dobrą znajomość technik wróżebnych autora⁷³.

W celu zabezpieczenia się przed atakiem sił piekielnych kobieta rysuje „cyrkuł na ziemi z liter dawnych”. Umiejętność kreślenia magicznego koła (*circulus*) – pałeczką, różdżką lub mieczem – należała do kanonu czarnoksięskiej sztuki⁷⁴. Wedle powszechnego przekonania niemożliwe jest wręcz skuteczne wywoływanie demonów, gdy nie znajdujemy się w kręgu. Wyznacza on przestrzeń, w której koncentrowały się dobre wartości, oddalając wszystkie ujemne

⁶⁸ *Zbiór* I, s. 61.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 345. Por. także J. Collin de Plancy, op.cit., s. 221.

⁷⁰ *Zbiór* II, s. 242.

⁷¹ Por. R. Bugaj, *Nauki tajemne w Polsce w dobie Odrodzenia*, Wrocław 1976, s. 103 i 116 oraz R. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, przeł. I. Kania, Kraków 2001, s. 228–230.

⁷² *Zob.* Rozdział I: *Wstępne ustalenia*, s. 17 w niniejszej pracy.

⁷³ *Zbiór* w obu tomach podaje kilkadziesiąt typów mancji.

⁷⁴ W. Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*, Wrocław 2003, s. 309–310.

i mogące szkodzić akcji czarodzieja⁷⁵. Tworzy pewien obszar wyróżniony, wyjęty z otaczającej przestrzeni, wewnątrz którego automatycznie zaczynały obowiązywać szczególne prawa. Moc kręgu rozciąga się ku górze i wycina ze światła słup przestrzeni. Podobne skojarzenia rodzi w systemie jogi mandala, która symbolizuje mikrokosmos⁷⁶. Jeszcze inaczej interpretuje symbolikę magicznego kręgu Johann Huizinga. Traktuje on obrzędy magiczno-religijne jako „realizacje zastępcze” o charakterze ludycznym, zgodnie z interpretacją platońską, identyfikującą zabawę ze świętością. Uroczysty charakter obrzędowości zawiera się w sztuczności, tj. uczestnictwie w innym świecie, odgradzonym od naturalnego uświęconą przestrzenią. „Czarownik, wróż, ofiarnik rozpoczyna swoje czynności od obrysowania swej uświęconej przestrzeni. Sakrament i misterium zakładają z góry istnienie uświęconego miejsca”⁷⁷.

Wiedźma udaje się na Łysą Górę – zgodnie z topografią kontaktu miejsce graniczne⁷⁸ – ale demon może pojawić się wszędzie tam, gdzie człowiek wykona gest wyzwalający. Kobieta wzywa na pomoc Lucyfera, przy czym nie jest służebniczką szatana, ale jego panią (co kłóci się z ludowymi wyobrażeniami), wymuszając na nim odpowiedź na swoje pytania. Tak zachowuje się Erichtho, nekromantka z VI księgi *Wojny domowej* Marka Anneusza Lukana. Wyłaniając się z ziemi demony poddają się zastraszeniu ze strony wiedźmy. Przewagę czarownic nad bogami ciągle podkreśla Apulejusz⁷⁹.

Baba dysponuje potężnymi siłami. Wpływa na naturę, zmieniając jej bieg: „Gwiazdy swych spuszczać przestały promieni, / Księżyc się krwawą posoką rumieni”, VII, 79–80. Podobnie jak bohaterka *Metamorfoz* Apulejusza, potężna Meroe, wiedźma z *Myszeidy* potrafi zakłócić kosmiczny ład wszechświata i zmusić siły nieczyste do posłuszeństwa i współpracy. Rodzima czarownica ma kompetencje antycznego pierwowzoru⁸⁰.

Wedle powszechnych do XVIII wieku przekonań, źródłem czarnej magii są wybujałe namiętności. W *Myszeidzie* kluczem dla takiej interpretacji okazuje

⁷⁵ Na ten temat pisał J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, wstęp J. Tazbir, Warszawa 1994, s. 291.

⁷⁶ O symbolicznych mandalach zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. B. Baranowski, oprac. T. Ruciński, Warszawa 1997, s. 233–241.

⁷⁷ J. Huizinga, *Homo ludens*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1985, s. 37.

⁷⁸ O medialnym charakterze gór zob. B. Wojciechowska, *Na rozdrożu dwóch światów. Rozdroża i sakralizacja przestrzeni w przekazach średniowiecznych*, [w:] *Ludzie, kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, pod red. W. Iwańczaka, S. K. Kuczyńskiego, Warszawa 2001, s. 509–514.

⁷⁹ Na ten temat pisze T. Sapota, op.cit., s. 194.

⁸⁰ Por. Apulejusz, *Metamorfozy albo Złoty osioł*, przeł. E. Jędrkiewicz, wstęp T. Sinko, Wrocław 1953, s. 11.

się występujący jednorazowo w deskrypcji baby epitet „sprośny” (szczur leci na łopacie „w złym towarzystwie sprośnej czarownicy”, V, 115), któremu należałoby się przyjrzeć bliżej. Pożądliwość i kochliwość czarownic należą bowiem do motywów, które pełnią funkcję toposów w utworach dotyczących magii⁸¹. Linde podaje następujące znaczenia słowa „sprośny”: „psotny, nieczysty, nieuczynny, wszeteczny, plugawy; ludzie sprośni, w nieczystości żyjący, nieokrzescani, prostacy; sprośnie – haniebnie, szkaradnie”⁸². Trudno stwierdzić, czy w poemacie chodzi o podkreślenie, że zachowanie czarownicy jest nieetyczne, czy też o lubieżność staruchy.

Toposy literackie są dla Krasickiego tworzywem i płaszczyzną dialogu z czytelnikiem – pisarz bierze z tradycji wyłącznie to, co uważa za właściwe, traktując jak bazę poddawaną ciągłej aktualizacji. Toposy zawierające wizerunek czarownicy nabierają w ujęciu pisarza charakteru ludycznego, groteskowego, stają się przedmiotem manipulacji i gry. W heroikomicie pisarza istoty demoniczne, dziwy natury czy latająca na łopacie wiedźma składają się na machinę cudowną, wpływając na przebieg akcji poematów i dodając im śmieszności. W okresie, kiedy czary były przedmiotem poważnych traktatów teologicznych, a czarownice płonęły jeszcze na stosach⁸³, Krasicki potrafił uczynić z nich przedmiot bezinteresownej zabawy.

3. CZAROWNICA I URODZIWIY PROFESOR

Przykładem tekstu, który dokumentuje proces przejścia wyobrażeń o czarownicach z obszaru realnego strachu do kategorii rozrywki jest *Babia Góra*. Podobnie jak w *Myszeidzie* dochodzi w nim do swego rodzaju symbiozy wierzeń ludowych i „uczonej” demonologii⁸⁴. Oda Książnina stanowi literackie pożegnanie, napisane dla Pawła Czenpińskiego (1735–1793), przyrodnika, lekarza i współpracownika Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych, wybierającego się w roku 1782 z polecenia Komisji Edukacji Narodowej w Karpaty⁸⁵. Celem podróży było zebranie okazów do gabinetu historii naturalnej Akademii Kra-

⁸¹ Zob. P. Chambers, op.cit., s. 84–110.

⁸² S. B. Linde, op.cit., t. 5, s. 52.

⁸³ Zakaz rozpatrywania przez sądy spraw o czary i stosowania tortur w śledztwie uchwalono w roku 1776, tuż po tym, jak w Doruchowie na ziemi wieluńskiej spalono 14 domniemych czarownic (1775). Była to ostatnia legalna egzekucja na czarownicach na terenach Rzeczypospolitej.

⁸⁴ Oba teksty łączy ta sama topo- i chronografia (Babia Góra jako miejsce nocnego sabatu). W odzie Książnina odnajdziemy czytelne aluzje do *Myszeidy* („Miotły, latarnie spadają”).

⁸⁵ Weszła do 1. tomu zbioru: *Poezja. Edycja zupełna* (1787–1788) jako *Oda XII*.

kowskiej⁸⁶. Książnin przestrzega przyjaciela przed karpackimi wiedźmami, bezkompromisowo strzegącymi swojego terytorium, a każdemu, kto naruszy ich przestrzeń, poprzysięgają zemstę. Zamiary czarownic względem przyrodnika to jeden z powodów, dla których autor wiersza stara się zniechęcić go do wyprawy. Niebezpieczeństwa ujawniają mu się w czasie wizji⁸⁷. Zawartość treściowa i styl widzenia podpowiada jednak, że mamy tu do czynienia z profetyzmem z przy-mrużeniem oka („mi się we łbie coś kręci”⁸⁸), a wzmianka o ciemierzycy (leku na pomieszanie zmysłów⁸⁹), sugeruje ujęcie wizji w ironiczno-humorystyczny cudzysłów. Czytelnik nie ma wątpliwości, że atmosfera strasznej babiogórskiej nocy jest wyłącznie tworem wybujałej wyobraźni solidaryzującego się z zabobonnym ludem podmiotu („Ale ty, widzę, drwisz z **naszej** wiary” – podkreślenie D. K.) i stanowi realizację wyobrażeń kultury masowej.

Autor wiersza wykorzystał okolicznościowy temat (podróż do Krakowa) oraz elementy biografii tytułowego adresata (przyrodnicze wykształcenie „zuchwalca płochego”) jako punkt wyjścia do zestawienia dwu systemów wyobraźni, dwu sposobów obrazowego przedstawienia tajemnych sił mających moc panowania nad człowiekiem⁹⁰. Podmiot wchodzi w rolę rzeczownika gminu i deklaruje, że w odróżnieniu od naukowca, który nie wierzy w „diabły, upiory, czary”, śmieje się z „ojców bojaźni” i „nazbyt swej ufa nauce”, podziela przekonania prostego ludu w kwestii zjawisk niedostępnych ludzkiemu rozumieniu.

Wyprawa Czenpińskiego w okolice Babiej Góry była doskonałym pretekstem do takich dywagacji. Tytułowa góra – masyw w Beskidzie Żywieckim, najwyższym paśmie Beskidów, trudny do zdobycia między innymi ze względu na gwałtowne zmiany pogodowe – obrosła wieloma legendami. Jedna z nich mówi o odbywanych na szczycie w noc św. Łucji (13 grudnia) zlotach czarownic, inna o diabłach pilnujących bogactw ukrytych w górach⁹¹.

Książnin zestawia w wierszu zabobon (ewokowany przez miejsce) i naukę (w osobie podróżnika), wiarę prostego ludu i prawdy głoszone przez uczonych. Czy zamierzeniem autora jest zatem deprecjacja zabobonu? Pozornie jest to nawet jakość potężniejsza niż wiedza i wykształcenie, uznawane w oświeceniu za

⁸⁶ W. Borowy, *Wstęp*, [do:] F. D. Książnin, *Wybór poezji*, oprac. W. Borowy, Wrocław 1948, s. 27.

⁸⁷ Parodystyczna wizja zaczyna się w czwartej zwrotce.

⁸⁸ Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: Z. Libera, *Poezja polska XVIII wieku*, Warszawa 1976.

⁸⁹ Por. *Encyklopedia zielarstwa i ziołolecznictwa*, pod red. H. Strzeleckiej i J. Kowalskiego, Warszawa 2000, s. 92.

⁹⁰ T. Kostkiewiczowa, *Horyzonty wyobraźni*, Warszawa 1984, s. 340–341.

⁹¹ Cz. Hernas, *W kalinowym lesie*, t. 1: *Źródła folklorystyki*, Warszawa 1965, s. 200. W. Kopalinski, *Słownik mitów*, s. 1215.

wartość jednoznacznie pozytywną. W wierszu dominuje parodia, nieobraźliwy żart, bezinteresowny humor. Zarówno zarysowana w nim sytuacja, jak i jej główni aktorzy potraktowani zostali z żartobliwym dystansem i ze świadomością, że chodzi o upostaciowane symbole, stworzone przez ludzką wyobraźnię dla nazwania tego, co niejasne, nieuchwytnie w poznaniu⁹². Postawa autora manifestuje się również w sposobie przekształcenia mitów, doborze metafor i aluzji literackich.

Poeta nie poddaje rewizji tradycyjnej demonologii. Fizyczna atrakcyjność i młodość adresata („Dokąd lat młodych niesiesz powaby?”; „Ten obcy śmiałek i młody? / Doznasz, co mogę, czernoksiężnice, / Doznasz twej na złe urody”), który w rzeczywistości nie był już młodzieńcem, wydaje go na pastwę lubieżnych wiedźm. Arsenal ich mocy pokrywa się w zasadzie z ryzsztunkiem archetypowej wiedźmy. Czarownice są potężne („uległ niejedyn ich sztuce”), wieczne („Już dziesięć wieków, jak Polska stoi, / Wiedźmy dotychczas tam były”), mają zdolność do poddawania ludzi metamorfozom („Widziano z ludzi, przez ich potęgę, / Żmije, ropuchy i sroki”), posiłkują się ludzką krwią (wysysają krew z młodych mężczyzn). Ich czynnościom patronuje diabeł. Stylizacji podlega nawet księżyc, obdarzony przez naturę diabelskim atrybutem („Księżyc z za dębów, pełniąc swe rogi, / Blade przeciera promienie”). W sytuacji, w której wszystko rodzi infernalne skojarzenia, jedynym skutecznym *antidotum* jest „kropidła pocisk mistyczny”.

Pojawiający się w zarysowanej w wierszu wizji obraz czarownicy to świadectwo interferencji rodzimego folkloru i wyobrażeń grecko-rzymskiego antyku. Wywiedziony z regionów wyobraźni ludowej opis Babiej Góry jako nocnego królestwa czarów i wiedźm, wyposażonych w miotły i latarnie, smolnie, widła i motyki, zamieniających ludzi w żmije, ropuchy i sroki jest paralelny do czarodziejstw opisanych w dziejach starożytnych⁹³. Poeta przywołuje dobrze znane czytelnikowi historie, takie jak mit o Kirke i zamienionych w świnie towarzyszach Odyseusza. Analogia świata wyobraźni ludowej ze światem antycznym ujawnia się w zestawieniu tesalskich ziół (miały one moc przemieniania człowieka w półbyka) z występującą w okolicach górskich trującą ciemierzycą⁹⁴. Nawiązanie do mitologii składa się na tworzenie patetycznego nastroju. Mitologia czyni świat rodzimego folkloru krainą mityczną, a polskiego podróżnika Odyseuszem. Obok historii o antycznym rodowodzie poeta przywołuje legendę

⁹² T. Kostkiewiczowa, op.cit.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Por. W. Borowy, op.cit., s. 27.

o mistrzu Twardowskim, który podobno zawarł pakt z diabłem na krakowskim Podgórzu i z tego powodu mógł uczestniczyć w sabatach.

Nastrój pseudogrozy budowany jest również przez przesadne i manieryczne reakcje dziewcząt warszawskich (omdlenia, spazmatyczny płacz, śmierć), zaniepokojonych o los urodziwego profesora. Atmosferę udawanej trwogi potęguje sceneria (surowy górski krajobraz, noc), nadzwyczajne zjawiska przyrodnicze (burza) oraz efekty akustyczne (na przemian złowroga cisza i dziwne hałasy), dające się wyjaśnić warunkami atmosferyczno-klimatycznymi typowymi dla trudno dostępnego miejsca. Wiersz Książnina oddaje zaanektowane przez oświecenie wcześniejsze przekonania o tym, że góry są naturalną przestrzenią demonologiczną⁹⁵. Rewelacje o demonicznym charakterze całych Karpat utrwalali w swoich publikacjach Kircher, Chmielowski i Duńczewski, lokalizując tam skarby o boskiej proveniencji⁹⁶. W XVIII wieku pojawiło się przekonanie, że są one depozytem szatana, który podejmował przeciw poszukiwaczom różnorodne środki – zrzucał na nich kamienie, sprowadzał mgły, niepogodę, mylił drogi⁹⁷. Książnin miał świadomość, że taka interpretacja jest zjawiskiem historycznym, dającym się określić chronologicznie, skoro pisał „Już wieków dziesięć...”

Nowatorstwo ujęcia motywu czarownicy wynika z odejścia od klasycznych schematów literackich. Otrzymujemy wizerunek, który jest mozaiką tradycyjnych elementów, ujętych z nowej perspektywy. Percepcja prostego człowieka kłóci się w niej z oświeceniowym rozumem, czucie i wiara ze szkiełkiem i okiem. Zdaniem Teresy Kostkiewiczowej, zastosowane w *Babiej górze* zabiegi stylizacyjne ujawniają dystans autora wobec gatunku wysokiego, który reprezentuje utwór. Rozbijaniu konwencji ody retorycznej służy szczególne nagromadzenie humoru i żartu oraz innych środków konstrukcyjnych i stylistycznych⁹⁸. Żartobliwy utwór Książnina przeciera drogi romantycznej balladzie⁹⁹.

4. CZAROWNICA, DIABEŁ I MESMERYSTA

Z czasem zmienia się repertuar cech, kojarzonych z czarownicami, a przypisywane wiedzdom umiejętności magiczne nie budzą już mrocznych skojarzeń. W wierszu Stanisława Kostki Potockiego *Czary* starą i brzydką babę zastępuje

⁹⁵ Demonologiczna koncepcja gór znajduje uzasadnienie w autorytecie św. Augustyna.

⁹⁶ J. Kolbuszewski, *Polskie diabły górskie*, [w:] *Diabeł w literaturze polskiej*, pod red. T. Błażewskiego, Łódź 1998, s. 17.

⁹⁷ Ibidem, s. 25–26 i 33.

⁹⁸ T. Kostkiewiczowa, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*, Wrocław 1996, s. 205–207.

⁹⁹ Jankowski widzi w nim utwór przełomowy, przynoszący dziwną nowość, na którą my dziś patrzymy jak na przedświt romantyzmu, idem, *Pierwiastek ludowy w poezji F. D. Książnina*, „Lud”, t. 9, 1902, s. 128.

młoda i pełna uroku dziewczyna. Ekwiwalentem niepojętej mocy, którą kobieta zniewala mężczyznę, jest jej uroda:

Były niegdyś czarownice,
Baby stare, złe, szkaradne.
Czas wszystkiemu dał granice,
Dziś są grzeczne, młode, ładne.

Nie u piekielnych ołtarzy
Czary twoje dziś się dzieją.
W oczach, w uśmiechach, w mowie, w twarzy,
W uśmiechu je wdzięki sięją.
(w. 1–4 i 1–16¹⁰⁰)

Mężczyzna nadal pozostaje przedmiotem zabiegów magicznych czarownicy, ale poddaje się im z entuzjazmem i rozkoszą, rzadko uruchamiając mechanizmy zabezpieczające.

W erotyku F. D. Książnina *Urok cudowny* formą magicznej mocy, sterującą zarówno emocjonalnymi, jak i fizycznymi reakcjami podmiotu lirycznego, są bodźce akustyczne. Położenie mężczyzny jest paralelne z sytuacją, w jakiej znaleźli się towarzysze Odysuseusza („Tak niegdyś słodko nuciły, na zgubę / Itackiej rzeszy, zdradliwe Syreny”, w. 9–10¹⁰¹). W odróżnieniu od Odysuseusza, który obronił się przed czarem syren, pozostaje on bezsilny wobec powabu pieśniarki:

Ja próżno oczy zamykam i uszy,
Bo mię twa postać swym zjęła urokiem.
Przepuść, ach proszę, przepuść mojej duszy:
Już oto w otchłań nagłym leci mrokiem.
(w. 13–16)

Urok dziewczyny jest zestawiony z mitem o czarodziejskim działaniu pieśni Orfeusza, poruszającej skały. Konfrontacja przynosi zaskakującą konkluzję, piękno głosu pieśniarki przewyższa niezwykle umiejętności trackiego śpiewaka: „Więcej ma cudu mej Kostusi brzmienie, / którym człowieka i morzy i wskrzesza”, w. 23–24.

„Oskarżono jedną pannę dworską – pisał Jan Bohomolec w swojej rozprawie – jakoby ona oczarowała Filipa króla macedońskiego, Olimpias kazała ją stawić przed sobą i ujrzawszy jej urodę: Poznaję – rzekła, jakie są twoje gusta” (*Dia-*

¹⁰⁰ *Świat poprawiać – zuchwałę rzemiosło. Antologia poezji polskiego oświecenia*, oprac. T. Kostkiewiczowa i Z. Goliński, Warszawa 1981, s. 271.

¹⁰¹ Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: F. D. Książnin, op.cit., s. 64–65.

beł II, s. 185). Historii tej nie zna zapewne Drągajło, bohater komedii Franciszka Bohomolca *Czary*, który w Warszawie „jednego tylko znalazł kawalera, który czarom wierzył. Ten mi się przyznał, iż go jakaś panienka tam oczarowała i przez swoje czary wszystkie pieniądze do swojej kieszeni wywabiła”¹⁰². Składająca się na topiczny wizerunek czarownicy umiejętność staje się w sztuce metaforą interesownej miłości. Przybysz z prowincji przedsięwzięje środki antydemoniczne: „Ja wiedząc o tym, ile razy worek mój kładłem do kieszeni, zawszem go żegnał. I dlatego nic mi nie zginęło”¹⁰³. Parodystyczne potraktowanie motywu służy ośmieszeniu postaci.

Do gatunku czarownic kusicielek, wykorzystujących swoją seksualność do uwodzenia mężczyzn, należy Afryna, demoniczna bohaterka anonimowego poematu heroikomicznego *Magnetyzm zwierzęcy*¹⁰⁴. Ponieważ brzydota wiemy kłóci się z jej funkcją, zmienia się w atrakcyjną młodą kobietę:

Twór ten straszliwy wtem postać łagodną przybiera,
Tysiąc wdzięków, powabów, w swej twarzy zawiera.
A do tego wspaniałość z powagą gdy przyda,
Staje się istna czasów pogańskich Izysda¹⁰⁵.

Wygląd kobiety jest najważniejszym elementem tej kreacji i warunkuje powodzenie misji, stając się czymś w rodzaju nakładanego okazjonalnie kostiumu. W modelowaniu postaci Afryny autor poematu nie wychodzi poza horyzonty wyznaczone mu przez tradycję literacką. Wykorzystuje do konstrukcji postaci Afryny model utwierdzony i skonwencjonalizowany. Grzeszną seksualność czarownic chętnie eksponowały sztuki plastyczne. Piękne i młode wiemy pojawiają się na obrazie Hansa Baldunga Griena *Czarownice* (1523, Frankfurt, Stadensches Kunstinstitut). Nagość czarownic stanowi aluzję do uwodzicielskiej siły zła, a koza i kozioł symbolizują ich lubieżność i rozwiązłość¹⁰⁶. Do prototypów Afryny można zaliczyć sukuby, kuszenie następuje bowiem w czasie snu ofiary, a jego następstwem jest jej uwiedzenie. W literaturze demonologicznej utrzymywało się przekonanie, że gdy mężczyzna odda się sukubowi pierwszy raz dobrowolnie, oddaje mu się na zawsze¹⁰⁷. W powszechnym przekonaniu seks

¹⁰² F. Bohomolec, *Czary*, s. 354–355.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ W druku ukazała się tylko jedna pieśń („Tygodnik Wileński”, t. 6, 1818, s. 80–86), anonimowy autor zaznacza w przedmowie, że napisał sześć, ale całość nigdy się nie ukazała, ibidem, s. 80. R. Dąbrowski, „Dla zupełnej rozumu zagłady” (*Magnetyzm zwierzęcy*), [w:] idem, *Poemat heroikomiczny*, s. 438–444.

¹⁰⁵ Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: „Tygodnik Wileński”, t. 6, 1818, s. 80–86.

¹⁰⁶ R. Giorgi, op.cit., s. 111.

¹⁰⁷ P. Chambres, op.cit., s. 36.

dostarcza diabłu najczęstszych okazji, aby skłonić ludzi do zła, ponieważ jest to pokusa powszechna, przez większość odczuwalna. Z tego powodu diabeł tak chętnie przyjmuje kobiecą postać¹⁰⁸.

Zachowania piekielnej jędzy są analogiczne do zachowań jej literackich sióstr – na Łysej Górze przyrządza jadowite ziele i odprawia zaklęcia, przemieszcza się na łopacie z dębu – najwyraźniej rodzime czarownice preferują ten środek transportu – panuje nad zjawiskami atmosferycznymi. Także w opisie czynności magicznych autor poematu powiela funkcjonujący już w literaturze stereotyp sytuacji. Składa się na niego symbolika trójki, krąg, podniesiony głos i postawa rozszczeniowa kobiety wobec demonów.

Stereotypy postaci i sytuacji okazują się niezwykle trwałe i uporczywe. Potwierdza to scena czarów z poematu Jakuba Jasińskiego *Ciańcia, poema żartobliwe* (1818), będąca w zasadzie kalką utrwalonych w tradycji literackiej obrazów. Czarownica, „staruszka zgrzybiała”, ulegając prośbie Ciańci:

Trzy kroki nazad od niej odstąpiła;
Trzy kroki laską na ziemi pisała,
Trzy kroki w górze na niebie kreśliła;
Potem wzywała niesłychane wrogi
I srogich potwór straszliwe imiona,
Przedwieczny chaos i piekielne bogi,
Groźną chimere, srogięgo Tyfona;
Na głos potężny natura zadziała,
Słońce przygasło, a ciemność nastała¹⁰⁹.

Wśród rodzimych literackich pierwowzorów Afryny dostrzeżemy nie tylko bohaterkę *Myszeidy*, ale i demoniczne bohaterki *Postępuku prawa czartowskiego przeciwko narodowi ludzkiemu*, aktywnie zaangażowane w szkodzeniu ludziom¹¹⁰. Z siostrami Afryny łączy je negatywne nastawienie do rodzaju ludzkiego:

Wtem Afryna tak rzeknie: Towarzyszki lubie
Wy co tyle na ludzką pracujecie zgubę,
Co potężne burzycie ludy i narody,
Macie czas swej dzielności dokazać dowody.

¹⁰⁸ Zob. J. Cazotte, *Diabeł zakochany* czy J. Potocki, *Rękopis znaleziony z Saragossie* (Historia powabnego dziewczęcia z zamku Sombre Roche).

¹⁰⁹ Cyt. za: B. Gubrynowicz, *O nieznanym utworach W. Reklewskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1927, s. 382.

¹¹⁰ Wśród diabolic dostrzeżemy tam i Słowianki: Dziewannę, Marzanę, Wendę oraz Jędzę.

Afryna łączy w sobie cechy postaci półdemonicznej (czarownica) i demonicznej (diablica). Być może wynika to z przypisanego jej zadania – kobieta pełni w poemacie dwie funkcje, czarownicy i Jędzy Niezgody. Motorem zdarzeń *Magnetyzmu* są istoty ze świata pozaziemskiego, w *Myszeidzie* w zasadzie nieobecne. Jak zauważa Roman Dąbrowski, autor realizuje zalecenia Dmochowskiego, by w miejsce mitologii wprowadzać do poematu postacie piekielne¹¹¹. Choć w ujęciu żartobliwym, spełniają one w utworze poważne zadania. Są postaciami realnymi, działającymi, przemawiającymi. Istnieją w tym samym wymiarze co ludzie. Nie wzbudzają jednak grozy ani przerażenia, gdyż autor nie nadał wyglądowni demonów cech odrażających ani przerażających czytelnika. Piekielne postacie realizują wyobrażenia kultury masowej, kumulującej elementy pochodzące z różnych źródeł¹¹². Scena piekielnego zgromadzenia przypomina zebranie bogów na Olimpie, należąc jednocześnie do swojskiego sarmackiego świata. Elementy lokalnego kolorytu obniżają generowany stylizacją antyczną patos realizowanej podług znanego schematu sceny:

Na żelaznym więc tronie z rdzawym berłem w dłoni,
 Wśród płomieni i węzów obrzydliwej woni,
 Zasiadł i okropnie ryknął Mocarz srogi
 Że aż mało co diabli nie drapnęli w nogi.
 Ochłonęli nareście, nabrawszy otuchy;
 Ach! Co to za junaki, jakie to są zuchy,
 Jak strojni, bo w galowych wtenczas sukniach byli,
 Które im na kiermaszu Żydzi w Zelwie szyli.

Podstawowym narzędziem diabelskiej retoryki jest perswazja oscylująca między nakłanianiem a pobudzaniem, propaganda a agitacją. Przedmiotem perswazji Afryny staje się Karol, owładnięty magnetyzmem zwierzęcym przedstawiciel wileńskich „literatów i mędrków”. Fascynacja Karola jest wynikiem zabiegów czarownicy, która zachęca go do lektury dzieł magnetycznych:

Pójdź na strych, a tam znajdziesz zagrzebane w pyłe
 Księgi o magnetycznej dowodzące sile.
 Znajdziesz tam czarnoksiężstwa gruntowne początki,
 Dwie kart Geomancyi i Alchemii szczątki.
 Zabierz te skarby drogie, a czytając pilnie,
 Wskaż światu, że umieją czarować i w Wilnie.

¹¹¹ R. Dąbrowski, op.cit., s. 440.

¹¹² Pierwowzorem rozpoczynającej akcję poematu sceny zgromadzenia w piekle jest fragment *Raju utraconego* Milтона, ukazujący zebranie upadłych aniołów.

Czyń, nie bacząc na groty zawistnej mądrości,
 Na próżno dumna prawa do mej władzy rości.
 A jeżeli rozumu zgubny piorun roni,
 Masz we mnie silną tarczę, która cię osłoni.

Propozycja Afryny mieści się w katalogu ofert diabelskich (najczęściej oferuje na pieniądze, pomoc i seks), a przemówienie więdźmy realizuje zasady diabelskiej gramatyki. Pojawia się w niej często implikacja, złożone zdanie warunkowe połączone spójnikiem „jeśli ty, to ja”¹¹³.

Celem poematu jest wykazanie bezsensu magnetyzmu, doktryny stworzonej przez austriackiego lekarza Franciszka Antoniego Mesmera (1734–1815). Zakładał on możliwość wpływu jednego człowieka na drugiego za pomocą siły wewnętrznej¹¹⁴.

Mesmeryści przyjmowali, że:

- 1) ciała niebieskie, Ziemia i wszystkie organizmy żywe wzajemnie na siebie oddziałują;
- 2) owe wpływy są możliwe dzięki fluidowi przenikającemu wszechświat w sposób tak ciągły, że niedopuszczający żadnej próżni;
- 3) oddziaływanie to podlega prawom, których nie znamy;
- 4) między magnetyzerem a osobą magnetyzowaną musi zaistnieć związek magnetyczny.

Następcy Mesmera wprowadzili do terapii magnetycznej sen i jasnovidzenie. Towarzystwo im przekonanie o zdolnościach osób znajdujących się w stanie magnetycznego uśpienia do komunikowania się na odległość, odgadywania tajemnic, nawiązywania kontaktów z duchami. Magnetyzm wkraczał w nadprzyrodzoność, a zarazem nie miał powagi rzeczy sakralnych¹¹⁵. Zjawisko szybko zyskało sobie szeroką recepcję społeczną, stając się fenomenem socjologicznym. O tym, jakie emocje budził w XVIII wieku świadczy uwaga Henriette-Louise d’Oberkirch zamieszczona we wspomnieniach arystokratki.

Jestem oszołomiona wizytą, jaką złożyliśmy Mesmerowi, twórcy magnetyzmu – pisze autorka – w czerwcu 1784 roku. Podziwiam go, z radością go znowu ujrzałam. Mieszka przy placu Vendôme, w domu państwa Bouret, a w miesz-

¹¹³ W. Brojer, op.cit., s. 214.

¹¹⁴ O recepcji mesmeryzmu w środowisku wileńskim, akademickim i pozaakademickim, w tym okresie zob. B. Płonka-Syroka, *Medycyna niemiecka nurtu niematerialistycznego 1797–1848 i polska recepcja jej teorii i doktryn w dziewiętnastym stuleciu*, Warszawa 1999, s. 395–408; idem, *Recepcja doktryn medycznych przelomu XVIII i XIX wieku w polskich ośrodkach akademickich w latach 1784–1863*, Wrocław 1990, s. 15–16 oraz 36–38. Zob. także M. Joczowa, *Magnetyzm*, [w:] *Słownik literatury XIX wieku*, pod red. J. Bachórze, A. Kowalczykowej, Wrocław 1994, s. 526–528.

¹¹⁵ M. Dunajówna, *Tomasz Zan. Lata uniwersyteckie 1815–1824*, Wilno 1833, s. 64.

kaniu jego od rana do wieczora tłoczą się ludzie. Słynny cebrzyk magnetyczny przyciąga dwór i mieszczan. Faktem jest, że kuracje Mesmera są rozliczne i nie sposób negować pozytywnych wyników działania magnetyzmu. Somnambulizm jest zjawiskiem jeszcze bardziej niezwykłym i daje równie dobre efekty. [...] magnetyzm stał się niebywale modny; jak każda moda tak i ta jest prawdziwym szaleństwem. Pisano o jego cudownych właściwościach, z nadmierną jak zwykle przesadą¹¹⁶.

Jeśli o mnie chodzi – zwierza się pani d'Oberkirch – to trudno mi nie wierzyć w efekty magnetyzmu po wszystkim, com widziała i słyszała; [...] Uczestniczyłam w najbardziej zadziwiających doświadczeniach. Somnambulizm jest faktem potwierdzonym przez miliony eksperymentów¹¹⁷.

W Polsce mesmeryzm cieszył się popularnością głównie w dwóch ośrodkach: Wilnie i Warszawie. Publikacje na jego temat zaczęły się pojawiać na łamach „Pamiętnika Magnetycznego Wileńskiego” w 1816 roku, ale doświadczenia z magnetyzmem zwierzęcym prowadzone były już od dwóch lat. Do jego krzewicieli należało wielu laików. W Wilnie posługiwał się nim, jako środkiem leczniczym lekarz, Józef Frank i nazywany „apostolem magnetyzmu” Ignacy Emanuel Lachnicki redaktor „Pamiętnika”. Lata dwudzieste to okres krytyki mesmeryzmu w Polsce, prowadzonej m.in. na łamach „Wiadomości Brukowych”. Pod wpływem „Wiadomości Brukowych” magnetyzm ośmiesza Tomasz Zan w *Zgonie tabakiery smutnym* (1717–1718)¹¹⁸.

W *Magnetyzmie zwierzęcym* mesmeryzm staje się wymyśloną przez szatana alternatywą dla „praw srogich rozumu”. Samo zjawisko oceniane było wówczas krańcowo różnie. Przeciwnicy uważali je za zabobon i sytuowali w obrębie magii (jako symptom magicznego oddziaływania na odległość), zwolennicy widzieli w nim przejaw racjonalnego działania¹¹⁹. Krytyczny stosunek autora do magnetyzmu ujawniają autotematyczne uwagi opowiadacza:

Ja też prawdy nie tykam, ale bajki łąję.
Zrywam czarne zasłony, co te cuda kryły,
A sława je ogłasza, trąbiąc z całej siły.

¹¹⁶ H.-L. d'Oberkirch, *Wspomnienia*, przeł. E. T. Sadowska, wstęp S. Meller, Warszawa 1981, s. 61–62.

¹¹⁷ Ibidem, s. 62–63. Autorka pamiętników zamieszcza w nich opis seansu magnetycznego, który odbył się w 1785 r. u księżnej de Bourbon z udziałem panów de Puységur, ibidem, s. 141–145.

¹¹⁸ Tekst zamieszcza R. Dąbrowski w antologii *Polski poemat heroikomiczny późnego oświecenia*, Kraków 2007, s. 123 i n. Treść poematu podaje także M. Dunajówna w przywoływanej książce, s. 57–62.

¹¹⁹ Z tego powodu S. Kostka Potocki w *Podróży do Ciemnogrodu* włącza „magnetycznych doktorów” w poczet „różnych szarlatanów, razem z „iluminatami obcującymi z duchami”, homeopatami itd. S. Kostka Potocki, *Podróż do Ciemnogrodu*, oprac. E. Kipa, Wrocław 2003, s. 254–255.

5. MAGOWIE I NEKROMANCI

Rola postaci magicznej w literaturze z reguły warunkowana jest jej płcią. Czarownice to przede wszystkim kobiety – przedmiot żartu, obiekt pożądania lub humanitarnej zadumy¹²⁰. Mężczyźni pełnią funkcje magów – mędrców i doradców panujących.

Kreację Omara, czarnoksiężnika tureckiego władcy z *Wojny chocimskiej* Krasickiego, wyznaczają wymogi gatunku – eposu bohaterskiego¹²¹. Mężczyzna cieszy się zaufaniem dowódcy i należy do grona jego ścisłych współpracowników. Podejmowane przez Omara czynności magiczne pokrywają się w zasadzie z czynnościami bohaterki *Myszeidy*. Turecki czarownik oddala się od obozu, szuka odpowiedniego do odprawienia rytuałów miejsca (*loco secreto*), wykreśla „cyrkuł fatalny”, po trzykroć wypowiada zaklęcia, przywołuje i zniewala demony, wreszcie – dochodzi prawdy. W odróżnieniu od baby w swoich działaniach wykorzystuje szczątki ludzkie („Zbutwiałe kości na stopy gromadził”, VIII, 78¹²²), co kwalifikuje go jako nekromantę.

W niebożnej zatem swych guślarstw osnowie
Zniewolił czarty barbarzyniec wściekły
I tyle wymógł w tajemnej rozmowie,
Że mu swą pomoc ohotnie przyrzekły. (w. 73–92)

Czary Omara skojarzone zostały z tym, co niechrześcijańskie, pogańskie, a przez to błędne i godne potępienia. Leksykalnymi korelatami takiej oceny są pojawiające się w deskrypcji określenia wartościujące.

Jako miejsce wróżb wybiera dawną Bukowinę – straszą tam polegli niegdyś tureccy rycerze.

Wszedł w nią bez trwogi niebożnik zuchwały,
Wszedł Omar w godne swych zbrodni siedlisko.
Srogim go rykiem poczwary witały,
Miłe zajadłym oczom widowisko.
Zewsząd się larwy okropne skupiały,
Lecz gdy zakazał przystępować blisko,
Pierzchnęły nagle, rozpierzchły się razem
Za powtórzonym Omara rozkazem. (w. 65–72)

¹²⁰ Por. D. D. Gilmore, *Mizoginia, czyli męska choroba*, przeł. J. Margański, Kraków 2003, s. 16–17.

¹²¹ Zdarza się, że zamiast patosu otrzymujemy niezamierzony komizm.

¹²² Wszystkie cytaty z *Wojny chocimskiej* pochodzą z wydania: I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, Numer pieśni podaję cyfrą rzymską, numer wersu – arabską.

Duchy zmarłych wychodzą z jaskini, jednego z miejsc granicznych. Taka lokalizacja piekła jest typowa dla wyobraźni średniowiecza¹²³.

Turecki mag panuje nad siłami natury, potrafi sprowadzić burzę, która ocala wojska tureckie przez ostateczną klęską. Przekonania o zdolności ludzi parających się czarami, głównie kobiet, do wywoływania zjawisk meteorologicznych były żywe w osiemnastowiecznym społeczeństwie. „Trafiały się w Polsce różne burze, nawałności, grady i pioruny i wichry przez czarownice uczynione” – przekonuje Duńczewski w *Kalendarzu (większym) na rok 1759*¹²⁴. W tym samym almanachu odnajdziemy przeświadczenie o szczególnej skłonności Turków (pogan!) do czarowania: „Nieraz przez czary zwycięstwo otrzymywali nad Polakami nieprzyjaciele, jako Turcy dwa razy pod Cecorą, z wielką stratą młodzi i rycerzów polskich”¹²⁵. Podobną opinię odnajdziemy w rozprawie Bohomolca, w części poświęconej czarom, gusłom i zabobonom: „U Turków niezliczona liczba jest wrózków” (*Diabeł II*, s. 260).

W *Wojnie chocimskiej* pobrzmiwia przekonanie, że historia zależy nie od wypełnienia się losu, ale indywidualnej dzielności i aktywności ludzi¹²⁶. Prorokim wizjom Omara towarzyszy element racjonalnego spojrzenia w przyszłość związany z trzeźwą analizą sytuacji. O sukcesie w walce decyduje waleczność i poświęcenie biorących w niej udział żołnierzy: „Niech trwożni czynią guślarskie ofiary / Sława i honor – te są mężnych czary” – twierdzi Hussein, namiestnik Bagdadu. Podobną postawę przyjmuje Skinder, który „gardzi podłymi męstwo zabobony” (VIII, 109).

6. MAGIA W SŁUŻBIE EROSA I HYMENA

Od samych początków naszej cywilizacji erotyka zazębiała się z magią, z istoty swej rzeczy zajmującą się sprawami wywołującymi silne emocje¹²⁷. Perspektywa wpływania na własny i cudzy los dzięki znajomości zaklęć i rytuałów była pokusą, której wielu nie chciało i nie mogło się oprzeć. Przeświadczenie o skuteczności magii erotycznej odnajdujemy w świecie grecko-rzymskiego antyku. Dejanira, opętana miłością do Heraklesa, używa magicznej substancji w celu zapewnienia sobie miłości męża. Czarodziejka Kirke za pomocą różdżki i napoju zamienia

¹²³ Miejsce sabatu w Europie Zachodniej.

¹²⁴ *Kalendarz półstuletni 1750–1800*, wyb., wstęp i oprac. B. Baczko, H. Hinz, Warszawa 1975, s. 55.

¹²⁵ Ibidem, s. 56.

¹²⁶ Z identyczną sytuacją spotykamy się w poemacie *Nemesis kraju północnego* Jakuba Duszy Podhoreckiego. Zob. J. Krocak, „Jeśli mię wieźdźba prawdziwa uwodzi...” *prognostyki i znaki cudowne w polskiej literaturze barokowej*, Wrocław 2006, s. 160.

¹²⁷ A. Wypustek, op.cit., s. 236.

towarzyszy Odyseusza w zwierzęta¹²⁸. Działania magiczne podejmuje również nimfa Kalipso, czarując słowami. Nawet bogowie uciekają się do magii – Hera roznamiętnia na nowo Zeusa dzięki magicznej przepasce na piersi, подарowanej jej przez Afrodytę.

Jednak klasyczny wiek czarów miłosnych w Europie to XVI stulecie¹²⁹. Praktykowano je wówczas powszechnie, mimo oficjalnych zakazów i ryzyka represji¹³⁰. Autorzy *Młota na czarownice* opisują przypadki porzuconych kobiet, które uciekają się do magii, aby zmusić kochanków do powrotu lub spowodować ich impotencję w nowym związku. Potwierdzają to zarówno akta procesowe, jak i źródła etnograficzne¹³¹. Informacje o czarach miłosnych na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej przynoszą m.in. *Zielnik Syreniusza, Skład albo skarbiec znakomitych sekretów ekonomijej ziemiańskiej* Haura, prace teologiczne (*Diabeł w swojej postaci* Jana Bohomolca), encyklopedyczne (*Nowe Ateny* Chmielowskiego) i kalendarze. „Wiele inszych sztuk wyrabiają czarnoksiężnicy i czarownice: jako z płodnego uczynić niepłodnym przez jego natury oziębienie; z niepłodnej uczynić płodną, przez akomodację ziół do tego należących i swoją magią naturalną” – informował Duńczewski w *Kalendarzu na rok 1750*¹³². „Magnes serca małżeńskie łączy” – przekonywał kalendarzysta¹³³. Właściwości rozbudzające przypisywano magnesowi od czasów najdawniejszych. Najbardziej znanym przykładem wykorzystania go w magii erotycznej jest skomplikowana formuła magiczna zwana „Mieczem Dardanosa”, mająca zmusić określoną osobę do odczuwania miłości względem innej¹³⁴.

Z ingerencją nadprzyrodzoną, a nie wiekiem żony wiązał brak potomstwa Jan Chryzostom Pasek. Przekonaniu, że padli wraz z małżonką ofiarą złych czarów, dał wyraz w swoich pamiętnikach: „Miałem nadzieję, że też jeszcze i dla mnie P. Bóg da jakie chłopczyko; jakoż byłoby było, gdyby była nie ludzka złość. Bo uczyniono jej (taka była fama), żeby więcej nie miała potomstwa; znajdowaliśmy w łóżku różne rzeczy i ja sam znalazłem spróchniałych sztuk kilka z trumny”¹³⁵.

¹²⁸ Odyseusz nie uległ czarowi Kirke dzięki magicznemu zielu Moly, darowi Hermesa (*Odyseja*, X, 312).

¹²⁹ Z. Gloger, op.cit., s. 268.

¹³⁰ Zob. B. Baranowski, *O hultajach (Miłość i czary*, s. 245–253); idem, *Pożegnanie z diabłem (Czary miłosne*, s. 148–156).

¹³¹ Zob. E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII w.*, dodatek do: B. P. Leveck, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, przeł. E. Rutkowski, Wrocław 1991; O. Kolberg, *Lud*, seria 7, cz. 3, *Gusta. Czary. Przesady*, Kraków 1874; Z. Gloger, op.cit.

¹³² *Kalendarz półstuletni*, s. 55.

¹³³ Ibidem, s. 59.

¹³⁴ A. Wypustek, op.cit., s. 253.

¹³⁵ J. Ch. Pasek, *Pamiętniki*, oprac. R. Pollak, Warszawa 1971, s. 287.

Odrodzenie jako epokę magii miłosnej przedstawia Niemcewicz w *Janie z Tęczyna*. Wprowadzanie do powieści postaci czarownicy i wątków magicznych jest próbą oddania mentalności ówczesnych Polaków, tłumaczących małżeństwo króla Zygmunta Augusta z Barbarą Radziwiłłówną jako wynik czarów. Związek ten, postrzegany w kategoriach mezaliansu, wydaje się im możliwy wyłącznie dzięki interwencji magicznej.

Warto zwrócić uwagę na nowy image pojawiającej się w powieści Niemcewicza wiedźmy, która nie jest ani brzydką staruchą, ani epatującą seksapilem dziewczyną. Prezentowana w *Janie z Tęczyna* czarownica to kobieta w wieku średnim, „już lat przeszło czterdzieści mająca, postać jej wysoka, płeć śniada, najmniejszym niezadowolona rumieńcem, lecz niezmiernie duże czarne oczy, również czarne brwi stykające się prawie z sobą dawały twarzy jej wyraz, który nieprędko ścierał się z pamięci tych, którzy raz na nią patrzali. Miała ona na sobie czarną aksamitną jubkę z podobną spódnicą, bramowaną złotym wytartym galonem, okazywała się spod niej pąsowa odzież i złoty łańcuch zawieszony na szyi”¹³⁶.

Autor wyposaża ją w cechy, będące składnikiem tożsamości uczonego maga. Kobieta pełni funkcję doradcy i poplecznika władcy, budząc nie tylko strach, ale i respekt otoczenia. Wszystko to składa się na model, który wydaje się alternatywny wobec stereotypowych wzorców. Ale to tylko pozory. Hierarchia płci nie zostaje zakłócona, przybrana przez nią tożsamość okazuje się maską (kostiumem maskującym), a jej obecność w życiu publicznym strategią jej mocodawców.

Według mamki tytułowego bohatera, czarownica „ma wszędy przystęp i wielkie znaczenie, uczęszcza tajemnie do wszystkich panów, a nawet do królestw samych, mówią, że coś zadała królowi naszemu, że się zakochał w tej tam pięknej Litewce, a dziś tejże daje jakieś napoje i zioła, by w ciążę zaszła. Kaci niech wezmą takie sposoby, jak małżeństwo młode, a kocha się, to i ziół żadnych nie trzeba”.

Prośba kobiety o zachowanie dyskrecji świadczy o tym, że wierzy ona realną władzę wiedźm nad siłami natury i jest przekonana, że jakikolwiek konflikt z czarownicą ściąga na osobę skonfliktowaną nieszczęście, „bo to z czarownicami nie żarty”.

W dyskusji na temat skuteczności czarów miłosnych ścierają się różne poglądy. Nie brakuje głosów sceptycznych. Wypowiedź mamki Tęczyńskiego oddaje przekonanie, że pewność dają wyłącznie działania, którym towarzyszy naturalna skłonność potencjalnych partnerów.

Motyw uwiedzenia za pomocą czarów pojawia się w *Żeńcach* Szymonowica. Poeta nie wychodzi w zasadzie poza *topoi* znane ówczesnej literaturze. Niezwy-

¹³⁶ Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: J. U. Niemcewicz, *Jan z Tęczyna. Powieść historyczna*, Kraków 2003.

klej siły uczucia, jakie łączy nietypowy w opinii otoczenia związek, nie sposób wytłumaczyć racjonalnie. Wedle opinii żniwiarek, afekt, jakim darzy starosta swą gospodynię, siwą, pomarszczoną i zarazem nadpobudliwą seksualnie babę, jest wynikiem magicznych działań kobiety.

Z czasem coraz silniej uwidacznia się tendencja do łączenia czarów erotycznych z religią chrześcijańską. Używa się do nich wody święconej, Eucharystii, olejów, wykorzystuje się insygnia i liturgię nowej wiary¹³⁷. Jeden z przykładów odnajdziemy w *Diabie w swojej postaci* Bohomolca: „Ile razy żona część włosów ze wszystkich części ciała ofiarowanych u ołtarza z świecą zapaloną nosić na głowie będzie, tyle razy mąż zapali się ku niej miłością” (*Diabeł I*, s. 366)¹³⁸. W tradycyjnych poglądach religia i magia tworzyły wciąż jedną, nierozzerwalną całość.

Młody Tęczyński w czasie rozmowy z królem widzi, jak Barbara pije przygotowany przez wróżkę napój. Towarzyszy temu szereg czynności akcesorycznych. Czarownica macza w napoju figurkę złotą, każe królowej trzykrotnie obrócić się wokół własnej osi, wreszcie pić twarzą ku wschodowi słońca, w czym przejawia się charakterystyczne dla czarów wartościowanie przestrzeni¹³⁹. Kobieta preferuje wschód, co zapewne pozostaje w związku z religijną rolą słońca¹⁴⁰. Wskazuje na to również użycie złotej figurki, substytu dziecka lub kobiety. W drugim przypadku mielibyśmy do czynienia z popularnym „omywaniem” w wywarze z ziół przygotowanym przez znachorkę, a więc magią białą. W oczach obserwatorów nadaje to jednak ceremonii posmak satanistyczny (Barbara, bojąc się duchów, przed wypiciem napoju zęgną się trzy razy)¹⁴¹.

Zakochani używają czarów nie tylko po to, by pozyskać wzajemność afektu. Theodor Hopfner w opracowaniu poświęconym greckojęzycznej magii wyróżnia cztery typy magii (obronną, agresywną, miłosną, objawieniową), wyznaczając erotycznej następujący zakres: pozyskanie czyichś względów, zmiana obiektu fascynacji u zakochanej osoby, wywołanie nienawiści, niechęci, zazdrości, a więc zdobycie władzy nad innym człowiekiem¹⁴². Także według Andrzeja Wypustka magię miłosną należy rozumieć bardzo szeroko, jako działanie w celu zjednania

¹³⁷ Korzystanie w magii miłosnej z rzeczy pochodzących z kręgu sacrum, np. eucharystii, kadzidła jako narzędzi przenoszenia lub jedzenia jako narzędzia transmisji pożądanego skutku, są szeroko udokumentowane w materiale etnograficznym.

¹³⁸ Por. Z. Kuchowicz, *Miłość staropolska*, Łódź 1982, s. 370.

¹³⁹ J. U. Niemcewicz, op.cit., s. 81.

¹⁴⁰ J. S. Bystroń, *Wartościowanie kierunku*, [w:] idem, *Tematy, które mi odradzano*, wyb. i oprac. L. Stomma, Warszawa 1980, s. 223–224.

¹⁴¹ Idem, *Okręcanie się obrzędowe*, [w:] idem, *Tematy*, s. 199–201.

¹⁴² Za: R. Pindel, *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003, s. 31.

sobie pożądaney osoby, przerwania więzów miłości, rozdzielenia kochanków czy narzucenia komuś wrogości, a więc zdominowania jednostki lub grupy¹⁴³.

Katalog najczęściej wykorzystywanych w magii erotycznej rekwizytów odnajdziemy u Wergiliusza. „Gdybyś czytał Wergiliusza – wyjaśnia w *Apologii* Apulejusz, odpierając atak oskarżyciela – wiedziałbyś z całą pewnością, że do tego [magii erotycznej – D. K.] służą zazwyczaj zupełnie inne rzeczy. O ile wiem, poeta ów wymienia wełniane przepaski, soczyste gałązki, przednie kadzidło, różnokolorowe nici, a ponadto – wysuszony laur, szybko twardniejącą glinę, łatwo topiący się wosk i wiele innych środków”¹⁴⁴. W celu uzależnienia drugiej osoby stosowano własną krew lub krew ofiary zabiegów, także szczególnie intymną i odpychającą krew menstruacyjną¹⁴⁵. Powszechnie stosowano zioła, w Polsce lubczyk i nasięźrzał – roślinę, która miała zniewalać do uczucia najbardziej odporne nawet serca¹⁴⁶ – silnie aromatyczny majeran¹⁴⁷, mirt i rutę¹⁴⁸. Za pewny specyfik uchodziła mandragora¹⁴⁹. Niektóre z wymienionych ziół naprawdę działały podniecająco albo czyniły z ofiary czarów istotę bezwolną¹⁵⁰. Potwierdziły badania składu chemicznego popularnych afrodyzjaków¹⁵¹.

Inwentarz sposobów rozbudzania i utrzymania miłości sporządza w swojej rozprawie Bohomolec. Udane pożycie małżeńskie gwarantowało noszenie przy sobie serca samca (mąż) i samicy (żona) przepiórki albo szpiku z lewej nogi wilka (żona) i fragmentu rogu jelenia (mąż)¹⁵². Aby pozyskać przychylność wybranej osoby, należało przyłożyć do jej ciała „mięso źrebięcia *Hypomanes* nazwane, ususzonego w garnku nowym polewanym i w piecu, z którego chleb wyjęto” (*Diabeł* I, s. 366–367). Autor wyjaśnia w przypisie, że *hypomanes* to wedle powszechnego, zabobonnego mniemania „mięso czarne, okrągłe, wielkości figi suchej, z którym na czole rodzi się źrebię. Klacz odrywa je i połyka. Brak wyzwania

¹⁴³ A. Wypustek, op.cit., s. 237.

¹⁴⁴ Apulejusz, op.cit., s. 51–52.

¹⁴⁵ Por. J.-P. Roux, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, przeł. M. Perek, Kraków 1994, s. 177.

¹⁴⁶ K. Jabłońska, op.cit., s. 80.

¹⁴⁷ *Encyklopedia zielarstwa*, s. 346.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 494–495. Wyłącznie jednak w stosunku do kobiet. Dbano, by mężatki i wdowy nie przechowywały i nie wachały tego zioła, natomiast panny nosiły ruciane wianki, które miały działać podniecająco. Z. Kuchowicz, op.cit., s. 385.

¹⁴⁹ M. I. Maciotti, *Mity i magia ziół*, przeł. I. Kania, Kraków 1998, s. 192–201.

¹⁵⁰ J. Michelet, op.cit., s. 95.

¹⁵¹ Wykazały one, że choć niektóre mają wyłącznie działanie sugestywno-magiczne, inne rzeczywiście pobudzają (żeń-szeń, seler, owoce morza, hiszpańska muszka). P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007, s. 11. Mandragora zawiera atropinę i alkaloidy z grupy tropanów, które użyte w odpowiednich proporcjach mogą pobudzać seksualnie. M. I. Maciotti, op.cit., s. 199.

¹⁵² Por. B. Chmielowski, op.cit., s. 535.

la w niej wstręt do źrebięcia. Lecz terazniejsi fizycy przekonani doświadczeniem, słusznie za bajkę to mają” (*Diabeł I*, s. 367)¹⁵³.

POD PATRONATEM HEKATE. *ASTOLDA*

Wykorzystywanie magii do celów erotycznych to poważny problem etyczny. Już w starożytności działania takie postrzegano jako przekroczenie norm moralnych i traktowano jako przestępstwo¹⁵⁴. W chrześcijaństwie magia miłosna została uznana za grzech i skojarzona z satanizmem¹⁵⁵. Ale i to nie usunęło wszystkich wątpliwości. Jeśli używa się magii, aby popchnąć kogoś do cudzołóstwa, bogobojny chrześcijanin łatwo może napiętnować ten proceder jako czary. Co jednak, gdy tymi samymi środkami pomaga się kobiecie w odzyskaniu uczuć jej męża?¹⁵⁶ Czy ofiara magii może uruchomić ten sam aparat w celach obronnych?¹⁵⁷ Na ogół przyjmowano, że „czary czarami odpędzać nie godzi się, boby nie było, jak gdyby kto chciał grzech grzechem zgładzić”. Tę charakterystyczną opinię zamieszcza najpopularniejszy kalendarzysta XVIII wieku Stanisław Duńczewski w almanachu na rok 1759¹⁵⁸.

Granica między magią białą, znachorską a magią czarną, szukającą pomocy sił piekielnych jest płynna¹⁵⁹. W sielance Szymonowica *Czary* usprawiedliwieniem podjęcia nieakceptowanych powszechnie działań staje się pogwałcenie przysięgi małżeńskiej. Bohaterka sielanki czuje się zobowiązana do poprzedzenia mających nastąpić zabiegów wyznaniem:

Wiem, że to grzech wielki, wiem, że wszelkie czary
Szkodliwe, ale żal mój nie ma żadnej miary.
(w. 21–22¹⁶⁰)

O charakterze magii decyduje ostatecznie intencja wykonawczyni czynności, a mianowicie chęć zaszkodzenia rywalce, sprowadzenie na nią choroby i innych nieszczęść. Choć kobieta nie współpracuje z diabłem, przekracza to bowiem jej możliwości („Bym mogła, przydałabym ognia piekielnego”, w. 58), a wymienio-

¹⁵³ *Hippomanes* (dosłownie „koński szal”) już w antyku uchodził za podstawowy składnik miłosnych substancji. Por. A. Wypustek, op.cit., s. 252 oraz J. Collin de Plancy, op.cit., s. 80 i 126.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 284.

¹⁵⁵ J. B. Russell, op.cit., s. 88. Od kontrreformacji wszystkie czary uważano za naganne.

¹⁵⁶ R. Kieckhefer, op.cit., s. 127.

¹⁵⁷ Problem ten podejmują Sz. Szymonowic w sielance XV: *Czary* i J. Gawiński w *Odczarach*.

¹⁵⁸ *Kalendarz Duńczewskiego*, s. 60.

¹⁵⁹ Z. Kuchowicz, *Miłość staropolska*, s. 373.

¹⁶⁰ Wszystkie przytoczenia pochodzą z wydania: Sz. Szymonowic, *Sielanki i pozostałe wiersze polskie*.

ne czary nie mają charakteru satanistycznego (z wyjątkiem palenia żył), rządzą nią jej własne namiętności (miłość, zazdrość i pragnienie zemsty). Taka motywacja skłania do zakwalifikowania jej aktywności do magii czarnej, oddawanej przez łaciński termin *maleficium*.

Opis magii miłosnej jednoznacznie nieetycznej odnajdziemy w czwartym rozdziale *Astoldy*. Parają się nią Boresława, zakochana bez wzajemności w Spere, i jej mamka Praxeda. Dziewczyna kieruje się w swych działaniach niskimi intencjami („Naucz mię sposobu jak niewdzięcznika serce zniewolić, lub za poniżającą mię wzgardę zemścić się dopomóż...”, s. 58¹⁶¹). Domeną czarownicy jest magia demoniczna („jest córko moja nauka, od małej cząstki ludzi znana, tej mi podziemne bóstwa udzieliły, i do tej udam się dla pomocy twojej”, s. 60–61). Czary odbywają się nocą, w podziemnym gmachu w kształcie rotundy. To klasyczne *loco secreto*, a sama scena, budowana przy użyciu wielu różnych środków (możemy mówić wręcz o ich nadmiarze), ewokuje nastrój tajemniczego misterium. Zgromadzone we wnętrzu rekwizyty (ołtarz, czarna księga, kołowrotek) nadają czynnościom Praxedy charakter quasi-liturgicznego obrzędu. Patronuje im Hekate, bogini mroku, księżycy, protektorka czarownic i opiekunka magii miłosnej¹⁶².

Aktywność czarownic przypada na część doby oświetlanej przez księżyc. Od fazy, w której aktualnie się znajdował, zależał rodzaj podejmowanych czynności. Regulowała to prosta zasada – czary rozbudzające uczucie praktykowano w fazie przychodzenia, odpychające w fazie odchodzenia, ubywania. Według astronomów „potrójna” Hekate symbolizuje trzy fazy księżycy¹⁶³. Z kultem bogini wiąże się nekromancja¹⁶⁴. Także mamka korzysta z pośrednictwa zmarłych, przywołując je w typowy dla nekromantów sposób. Aby zabezpieczyć przed nimi dziewczynę, zakreśla wokół niej cyrkuł. Symptomami sił nieczystych są również towarzyszące czarom dym i smród.

Czary Praxedy to sekwencja precyzyjnie określonych czynności. Mają one głównie antecedencje literackie, a nie folklorystyczne. Zgodnie z intencją podmiotu czynności magicznych przygotowany w czasie ceremonii napój ma posłu-

¹⁶¹ A. Mostowska, *Astolda księżniczka z krwi Palemona, pierwszego księcia litewskiego, czyli Niezależliwe skutki namiętności. Powieść oryginalna z historii litewskiej*, t. 1, Wilno 1807. Numer strony sygnalizowany jest w nawiasie.

¹⁶² Czarnoksiężnicy przyzywają bogów zwykle pod osłoną nocy. Złe moce przybywają z wnętrza i są obcego pochodzenia. Z reguły są to bóstwa chtoniczne lub mroczne sobowtóry (Hekate uważana jest za sobowtór Artemidy). G. Messadié, *Diabeł. Historia powszechna*, przeł. K. Szeżyńska-Mačkowiak, Warszawa 1998, s. 209.

¹⁶³ J. Collin de Plancy, op.cit., s. 79.

¹⁶⁴ J. Sieradzan, *Jezus Magnus. Pierwotne chrześcijaństwo w kręgu magii*, Kraków 2005, s. 22–23.

żyć Boresławie do uwiedzenia Spery. Dlatego czarownica dodaje do niego pukiel włosów dziewczyny (u kobiety siedlisko sił pociągu erotycznego¹⁶⁵) i kroplę jej krwi. Sposób i czas aplikowania substancji magicznej jest ściśle określony. Niestety, zakochana kobieta – kierowana chęcią zintensyfikowania uczucia – zwiększa zalecaną dawkę, przyczyniając się do śmierci mężczyzny. Beresława ponosi klęskę. Za takim zakończeniem historii kryje się moralna ocena czarów i wyraźna dezaprobata wobec zachowania Boresławy. Dydaktyzm utworu wymaga potępienia zaborczej miłości, sprzecznej z obyczajem i porządkiem bożym.

Podejrzenia wobec uprawiających czary erotyczne były w jakimś stopniu uzasadnione. Przedawkowanie substancji magicznych, złe proporcje czy nieodpowiednio dobrany składnik skutkowały niejednokrotnie poważną chorobą lub zgonem¹⁶⁶. Zwraca na to uwagę Benedykt Chmielowski w *Nowych Atenach*: „*Philtra* te albo miłosne czary ciała y rozumowi szkodzą, z racyi szkodliwych swoich ingrediencyi, iakie są miesięczne odchody, nasienie, mózg kozi albo oślecia małego, żywot hyeny *alias* wilka, [...] wilczy srom, [...] kości ziemney żaby lub krokodyla, a naybardziej szaleje ziele, skórka z czoła zrzebięcia świeżo oźrzebionego, którego sam zapach kłacze do szaleństwa przyprowadza”¹⁶⁷.

Czary miłosne to ryzykowne przedsięwzięcie również dlatego, że nie wiadomo, czy strona przeciwna nie posłuży się tą samą bronią. Zdarzało się to nader często, co poświadcza bogata nomenklatura praktyk mających na celu walkę z czarami. Na Rusi *czarowanie* znajduje odpowiedź w *odczarowaniu*¹⁶⁸.

MAGIA OCZU

Jedną z cech osoby parającej się magią była umiejętność rzucania uroków. Z czasem zostaje ona skojarzona z wiarą w tzw. złe oczy, znaną w Polsce jako wiara w „urocze oczy”. Złe oko albo czar (łac. *fascinatio*) to szczególna forma rzucania uroku, jako że można się nabawić choroby od jednego spojrzenia złego człowieka. Przeświadczenie o możliwości sprowadzania wzrokiem nieszczęść na zwierzęta oraz ludzi przyszło ze Wschodu i należało do najpopularniejszych ludowych przesądów. Narzucenie czaru wzrokiem oddają czasowniki: „ozionąć”, „zazionąć”, „zaziorać”, „przekosić” i „uroczyć”¹⁶⁹. Dokonane przez kobietę powodowało groźniejsze skutki niż przez mężczyznę¹⁷⁰. „Złe oko” kwalifikowane bywa

¹⁶⁵ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, s. 470.

¹⁶⁶ Z działaniem magii wiązano m.in. nagły zgon Kazimierza Sprawiedliwego.

¹⁶⁷ B. Chmielowski, op.cit., s. 121.

¹⁶⁸ K. Moszyński, op.cit., s. 343–344.

¹⁶⁹ Z. Głogier, op.cit., s. 266. Por. M. Barthel de Weydenthal, *Uroczne oczy*, Lwów 1922, s. 3.

¹⁷⁰ J. Collin de Plancy, op.cit., s. 129–130.

jako „zły czyn magiczny”, który polega na tym, by „uczynić coś symbolicznego z intencją życzenia zła lub szkodenia”. Choć mniej groźne od *maleficium*, budzi również negatywne emocje¹⁷¹.

Mysłenie magiczne tłumaczy rzucanie uroków działaniem prawa kontaktu – czarownica przekazuje część swojej magicznej siły przedmiotom, z którymi się styka¹⁷². Giulio Franceschi, autor pracy o przesądzie w kulturze włoskiej (*Superstizione*, Milano 1914) uważa, że urok nie jest ani złym okiem (*malocchio*), ani czarem (*fascino*), choć powoduje te same skutki. Różni się jednak od nich tym, że może być wywoływany bez najmniejszego udziału woli sprawcy, stając się zarazem jego siłą i przekleństwem¹⁷³. Opinię tę zdaje się podzielać Oskar Kolberg:

Urzeczenie, czyli urok to jest złe, które nie tylko czarownik czy czarownica, lecz i każdy człowiek pod pewnymi warunkami rozdrażnienia i usposobienia a w złej godzinie, rzucić na kogoś może; niemoc częściej kobiety nawiedzająca niż mężczyzn, powstaje ze złych oczów, które się zwykły dziwić i zarazem zazdrościć wszystkiemu. Tacy, co byli już odstawieni od piersi, a napowrót po trzech dniach znów ssali, mają szczególną moc urzekania. Nie chcąc szkodzić rzeczy pierwszy raz widzianej, należy spojrzeć w górę wymówiwszy przy splunienu: „na psa urok”¹⁷⁴.

Przekonanie o szkodliwej naturze wzroku, powszechne wśród ludu jeszcze w XVIII wieku, oddaje wiersz Franciszka Karpińskiego *Do dwóch synogarlic*:

Dziś was od domu chronię hałasów,
Mieszkaniem darzę zaocznym,
By wam miłosnych nikt nie psuł wczasów,
Okiem nie zajrzał urocznym.
(w. 5–8¹⁷⁵)

Z wiarą w szczególną moc wzroku czarownic wiązał się zwyczaj zawiązywania im oczu podczas przesłuchania.

Na południu Europy na zażegnanie „złego oka” stosowano lotos, kwiat, podlegający astrologicznemu działaniu słońca, którego jest żywym wizerunkiem

¹⁷¹ A. Litwiniszyn, *O przesądzie. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2001, s. 137.

¹⁷² J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, przekł. P. Kłoczowski, Warszawa 1986, s. 209.

¹⁷³ G. B. Alfano, *Piccola enciclopedia di Scienza Occulte*, Napoli 1949, za: M. I. Maciotti, op.cit., s. 215.

¹⁷⁴ O. Kolberg, op.cit., s. 92–94.

¹⁷⁵ F. Karpiński, *Poezje wybrane*, oprac. T. Chachulski, wyd. 2 zm., Wrocław 1997. Wszystkie przytoczone cytaty pochodzą z tego wydania.

w świecie roślinnym¹⁷⁶. W Polsce sięgano po inne środki neutralizujące, głównie natury religijnej, m.in. pacierze, popularny wśród ludu środek apotropaiczny.

Wzięłaś mi sen cały
Oczu twych czarami;
Nie będę, zuchwały,
Żartował z oczami.

Pójdęz ja do fary,
Jak się na dzień zbierze,
Na te twoje czary
Zakupię pacierze.
(F. Karpiński, *Mazurek*, w. 9–16)

W utrzymanym w żartobliwej tonacji *Mazurku*, opartym na motywach folklorystycznych, nie dostrzegamy chęci kompromitacji czarów. Karpiński, przywołując w wierszu mocno skonwencjonalizowany motyw magii oczu, nie roztrząsa także kwestii etycznych. Interesuje go wyłącznie metaforyczny aspekt zaprezentowanej sytuacji¹⁷⁷. Poeta odwołuje się do przenośnego znaczenia leksemów „czary” i „czarować”, ewokującego również pozytywne konotacje¹⁷⁸. Niezwykła siła oddziaływania kobiety tkwi w jej oczach. Bezradny wobec spojrzenia ukochanej mężczyzna, nie potrafiąc racjonalnie wytłumaczyć jej władzy nad nim, skłania się do wyjaśnienia sytuacji magią rozumianą jako coś niepojętego, tajemniczego i zarazem cudownego¹⁷⁹.

• „OCZYMA SWYMI WSZYSTKO CZARUJE...”

Czarowanie oczami należy do miłosnego rytuału. Zgodnie z toposem „pięciu stopni miłości” afekt zaczyna się od wejrzenia¹⁸⁰. Potęga wzroku jest ogromna – rani, zabija oraz zaraża miłością¹⁸¹. Zapoczątkowana wymianą spojrzeń choroba

¹⁷⁶ M. I. Maciotti, op.cit., s. 222.

¹⁷⁷ Por. T. Kostkiewiczowa, *Horyzonty wyobraźni*, s. 178.

¹⁷⁸ B. S. Linde, op.cit., t. 1, s. 351.

¹⁷⁹ Por. A. Engelking, op.cit., s. 19–20 i M. Buchowski, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań 1986, s. 5.

¹⁸⁰ Zob. M. Hanusiewicz, *Pięć stopni miłości. O wyobraźni erotycznej w polskiej poezji barokowej*, Warszawa 2004; eadem, *Promienie oczu. Z dziejów pewnego motywu w erotyce staropolskiej*, [w:] *Inspiracje platońskie literatury staropolskiej*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, P. Stępnia, Warszawa 2000.

¹⁸¹ E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997, s. 540–542. U podstaw metafory leży starożytnie przekonanie, że oczy są źródłem ognia i światła.

miłośna może objawić się bezsennością i anoreksją¹⁸². Choć łatwo je wyjaśnić napięciem emocjonalnym zakochanej osoby, zwłaszcza w pierwszej fazie uczuciowego uzależnienia, zdarzało się, że widziano w nich skutek działania czarów.

Fenomen oddziaływania na odległość rozpatruje Łukasz Górnicki w *Dwo-rzaninie*:

A co więcej, oczy same, jako pewni od serca posłowie, siła sprawić mogą, bo nie telko odkrywają myśli nasze, ale też częstokroć gwałtownymi promieniami swemi przenikając przez drugie oczy – jako jasność przez szkło – do upodobanego serca, zagrzewają je i czynią je sposobne ku przyjęciu i rozżarzeniu miłości. [...] Albowiem oczy człowiecze siedząc zakrycie jako na podsadze żołnierze, a ostrem we-źrzeniem strzelając – rychlej uczarować mogą niż która baba zioły lub przymową [tj. zaklęciem – D. K.], zwłaszcza kiedy się więc wzrok z wzrokiem często styka, bo w ten czas jeden drugiego miłością zaraża tak, jako niezdrowe oko uprzejmie we zdrowe patrząc, zaraża je chorobą¹⁸³.

Uważany za czarnoksiężnika, konstruktora mówiącej maszyny i odkrywcę kamienia filozoficznego Albertus Magnus jako jedyny spośród scholastyków miał obsesję na punkcie oddziaływania na odległość. Przejął on od Arystotelesa pogląd, że gdy kobieta w czasie menstruacji patrzy w lustro, wysyła na nie obłok krwi. Jeśli lustro jest nowe, plamę trudno będzie usunąć. Dzieje się tak, bo podczas menstruacji krew uwolniona z naczyń oka miesza się z ciepłą parą, które wydziela oko kobiety. Nie ma tu jednak żadnego działania na odległość – między lekko przekrwionymi oczyma kobiety a powierzchnią lustra zachodzi ciąg zwykłych skutków i przyczyn¹⁸⁴.

Wzrok, ujmowany jako narzędzie podporządkowania sobie partnera, funkcjonuje w poezji erotycznej od dawna, szczególnie w liryce związanej z tradycją petrarkistowską. Przekonanie o szczególnej roli wzroku w kształtowaniu się więzi emocjonalnej między kochankami nieobce było autorowi *Roksolanek*¹⁸⁵.

Przez oczy wstydlive
Miłość zakryta
Żądze nam chwyta

¹⁸² Do rozpowszechnienia obrazu miłości jako choroby, która rodzi się ze spojrzenia, przyczynił się autorytet Ficina. M. Hanusiewicz, *Pięć stopni miłości*, s. 43, 47, 51. Motyw miłości-choroby spożytkował Karpiński w sielankach *Do Justyny* [Drzewa! Wyście małe były] oraz *Do Justyny. O stateczności*. Kobieta ujmowana jest w nich jednak nie jako przyczyna, ale lekarstwo na dolegliwości serca.

¹⁸³ Ł. Górnicki, op.cit., s. 382–383.

¹⁸⁴ Zob. D. Berliński, *O astrologii i sztuce przepowiadania. Tajemnice niebieskiego sklepienia*, przeł. M. Cierpisz, Kraków 2005, s. 127–128.

¹⁸⁵ Por. Cz. Hernas, *Barok*, Warszawa 1999, s. 78.

oznajmia bohaterka Szymona Zimorowica (*Szósta / I: Koronella*, w. 33–35).

Przeświadczenie o aktywnej naturze wzroku odnajdziemy w liryce Książnina.

Cóż to jest? Co za ponęta
Weszła do myśli przez oko?
Dusza ją pieści zamknięta
I kryje w sercu głęboko

pyta podmiot liryczny wiersza *O skłonności* (w. 1–4)¹⁸⁶.

U Karpińskiego sposób funkcjonowania toposu łączy się z emocjonalnym stanem podmiotu lirycznego i jego relacjami z ukochaną.

Dokąd płyniesz, rzeczko mała?
[...]
Nic cię w biegu nie zatrzyma,
Ni drzewo, ni brzeg zielony,
Justyna z swymi oczyma,
Ni Koryła flet uczony.
(*Do Justyny. O wdzięczności*, w. 1 i 5–8)

Składająca się na topiczny wizerunek czarownicy umiejętność wpływania na bieg natury staje się tylko metaforą obrazującą potęgę miłości i bezsilność podmiotu lirycznego wobec obojętności Justyny.

Poeta sentymentalny koncentruje się na tkwiącej we wzroku zdolności odmiany wyglądu świata¹⁸⁷. Z metamorfozą obrazu świata wywołaną pojawieniem się i spojrzeniem ukochanej kobiety mamy do czynienia w sielance *O Justynie*¹⁸⁸:

Wyszła Justyna, czas przeminął mglisty,
Rozzielenił się las mój zielenisty;
Oczyma swymi wszystko czaruje,
Sprowadza burzę albo wstrzymuje.

Gdzie tylko serce kochające było,
Wszystko się do jej białych nóg skłoniło.
(w. 1–6)

Kobieta, mając władzę nad kochankiem, panuje również nad światem, którego jest on częścią, podporządkowując sobie wszystko, co ją otacza.

¹⁸⁶ F. D. Książnin, *Wiersze wybrane*, oprac. i wstęp A. Guzek, Warszawa 1981, s. 62.

¹⁸⁷ T. Kostkiewiczowa, *Horyzonty wyobraźni*, s. 178–179.

¹⁸⁸ Ibidem.

Motyw tkwiącej we wzroku kobiety potencji podejmuje Książnin w literackim komplemente *Księżniczce Zofii Czartoryskiej*:

Gdy ku niebu wzniesie oczy,
Same się chmury rozśmieją
Bliskiej pogody nadzieją.

Czasie! Co lecisz skrzydlaty,
Dęby zmiatając i kwiaty,
Niech loty twoje zatrzyma
Zosia swoimi oczyma!
Na żale nasze i straty
Niech lube onej wejrzenie
Słodkie rzuci zapomnienie!
(w. 12–21¹⁸⁹)

Obecność i spojrzenie ukochanej kobiety mogą również wpływać na psychiczny nastrój mężczyzny i postrzeganie przez niego otoczenia. W wierszu Karpińskiego *Na Wokluz, wody i dom gocki pod Białymstokiem* wizja przyrody staje się wykładnikiem stanu emocjonalnego „ja lirycznego”, które imputuje niejako opisywanemu światu własne doznania¹⁹⁰:

Tak smutne myśli kiedy mię trapiły,
Eliza z domu swojego wyjrzała;
Oczy jej ciemność lasu objaśniły,
Śpiewa ptaszyna, łąka się rozśmiała,
Weselsza ryba igrała po wodach
I jam zapomniał o moich przygodach.
(w. 61–66)

„ZEMSTA MIĘ WRESZCIE KŁAĆ UCZY...”

Z magicznym użyciem słowa mamy do czynienia wtedy, gdy przypisuje się im moc sprawczą. Mówimy tak o aktach językowych, w których wyłącznie przez użycie pewnych formuł słownych dokonuje się przemiany rzeczywistości. Akty te nazywamy performatywnymi. Najdoskonalszym przykładem performatywnej funkcji języka jest zaklęcie¹⁹¹. Podstawowy podział formuł magicznych, według intencji złej lub dobrej, jest aksjologicznie przejrzysty i obejmuje formuły dobre

¹⁸⁹ F. D. Książnin, *Wiersze wybrane*, s. 55.

¹⁹⁰ T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko*, Warszawa 1979, s. 260.

¹⁹¹ K. Pisarkowa, *Zaklęcie magiczne a korespondencja tekstu z faktem*, Kraków 1998, s. 154.

(stwarzające, ochraniające, odczyniające) i złe (niszczące)¹⁹². Rytuał polegający na tym, że za pomocą określonych słów komuś, czemuś, staje się coś złego, ponieważ zrobił coś złego nazywamy klątwą¹⁹³. Może być ona magicznym sposobem prowadzenia zła na upatrzoną osobę¹⁹⁴. Przybiera najczęściej postać bezpośredniego optatywu, z konkretyzacją oczekiwanych skutków perlokucyjnych¹⁹⁵. Według Jakobsona mechanizm magii słowa polega na tym, że „to, o czym mowa” staje się wskutek skierowania doń komunikatu konatywnego (wołacza, rozkaznika, optatywu) odbiorcą tekstu. W konsekwencji – ponieważ komunikat jest impresywny – nadawca oczekuje od odbiorcy, że zareaguje na jego komunikat zgodnie z jego intencją: spełni rozkaz, polecenie, życzenie¹⁹⁶.

Opisywane w tekstach mowne zachowanie magiczne to zazwyczaj czary przyciągania, którymi operator wabi do siebie ukochaną osobę i sprawia, że staje się ona podatna na miłość. Mowa w nich o wiązaniu części ciała, a nawet duszy ofiary¹⁹⁷. Zaklęcie przyciągania ma sprawić, aby dana osoba, nawet wbrew swojej chęci, stawiała się u wystawcy zaklęcia. Odtrącone kochanki zwykle stosują jednocześnie czar przyciągania i rozdzielenia¹⁹⁸. W sielance Szymonowica *Czary* kobieta domaga się rzeczy, które mają uczynić jej rywalkę mniej atrakcyjną w oczach ukochanego. Życzy jej oszpecenia w wyniku choroby i niedoli („marnego życia”):

Jako ślina pada
Na ziemię, niech na jej twarz krosta tak wysiada,
Niech ją wrzody obłęgą, niech z siebie robaki
Zbiera, a w gnojach lega z lichymi żebraki.
(w. 103–106)

W wierszu Walentego Gurskiego *Przeklęstwo kochanki* (idem, *Różne dzieła wierszem i prozą*, część I: *Miłości*, Warszawa 1785) nadawcą komunikatu jest zdradzona i porzucona kobieta. Klątwa przyjmuje formę wypowiedzenia żądająco-życzącego z formułą zaczynającą się od operatora trybu „niech”¹⁹⁹:

¹⁹² A. Chudzik, *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków 2002, s. 59–60.

¹⁹³ A. Engelking, op.cit., s. 97.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 202.

¹⁹⁵ A. Chudzik, op.cit., s. 99.

¹⁹⁶ A. Engelking, op.cit., s. 44.

¹⁹⁷ A. Wypustek, op.cit., s. 239.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 242–245.

¹⁹⁹ A. Engelking, op.cit., s. 210–212 i 218–219.

Niech zginie krzak ten przeklęty,
 A z nim i postać cała!
 Jej to sprawiły ponęty,
 Żem zdrajcy memu ufała.
 (w. 9–12²⁰⁰)

Niech odtąd miejsce to zdradne,
 Ten strumyk, co wdzięcznie mruczy,
 Okryją żaby szkaradne!
 (w. 26–28)

Kobieta pragnie zniszczenia miejsca jej schadzek z ukochanych. Dewastację arkadyjskiego krajobrazu uważa za sprawiedliwą karę za zdradę i – w perspektywie uniwersalnej – za złamanie norm współżycia społecznego w obrębie grupy („Kiedy mnie zwodził w tym cieniu, / Kłął się, że wiary zachowa”)²⁰¹. Przeklinanie sprawiedliwe spotyka się z przyzwoleniem społecznym. Zgodnie z ludowym poczuciem sprawiedliwości Pan Bóg jest zawsze po stronie skrzywdzonego. W wierszu mamy więc do czynienia z klasycznym przykładem klątwy słusznej²⁰².

Niebo, zemścij się mej zdrady.
 Zniszcz płód tych krzewów złośliwy,
 Zatrzyj ich nawet i ślady,
 By tu nie powstał nikt żywy.
 (w. 17–20)

Pełne ekspresji prośby dziewczyny przynoszą efekt. Sceneria, cichy świadek miłosnych uniesień zakochanej pary, zostaje zburzona. Miejsce przyjemne (*locus amoenus*) zmienia się w miejsce straszne (*locus horridus*) bez jakichkolwiek szans na kolejną metamorfozę („A celem przeklęstw wieczystych”). Karę za zdradę pasterza wymierza przyroda, która, jak zauważyła Teresa Kostkiewiczowa, nie współistnieje tu z nastrojami bohatera, co jest regułą w sielance sentymentalnej²⁰³.

W podobnej tonacji utrzymany jest wiersz Gurskiego *Na zmiennika* (niestałego, zmiennego w uczuciach kochanka), ukazujący realne skutki mownych zachowań magicznych, a mianowicie degradację otoczenia – świadka „przysięgi fałszywej”:

²⁰⁰ *Świat poprawiać – zuchwałę rzemiosło*, s. 274.

²⁰¹ A. Engelking, op.cit., s. 97–98.

²⁰² Ibidem, s. 196.

²⁰³ T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm*, s. 389–390. Zob. też T. Kostkiewiczowa, *Walenty Gurski*, [w:] *Pisarze polskiego oświecenia*, t.2, pod red. T. Kostkiewiczowej, Z. Golińskiego, Warszawa 1994, s. 457–458.

Liść z drzewa opadł! Kwiaty po lesie
 Rozproszył wicher straszliwy!
 Nagość okropna złą trwogę niesie,
 Karę przysięgi fałszywej.
 (w. 1–4²⁰⁴)

Tak jak w *Przeklęstwie kochanki* prawo ocen moralnych i wymierzania ludziom kary za ich postęпки przypisane zostało tu siłom natury. Analogiczną sytuację możemy zaobserwować w romantycznej balladzie. Teresa Kostkiewiczowa wskazuje na wyraźne podobieństwo utworu Gurskiego do *Świtezianki*, także formalne, przez używaną w oświeceniowym czterowersowym strofę meliczną²⁰⁵.

7. „CZARY TO, MOŚCIE PAŃSTWO, CZARY!” CZARY I CUDA MNIEMANE

Nieznamość praw przyrody powodowała, że ludzie, dostrzegając w otaczającym świecie zjawiska odbiegające od normy, widzieli w nich skutek działania czarów. W ten sam sposób tłumaczyli sobie zarówno efekty naukowych eksperymentów, jak i sztuczki szarlatanów, rządzących dla dość różnorodnej publiczności płatne widowiska. Pokazywanie „cudów” to ich sposób zarabiania na życie.

Twardowski – wyjaśnia redaktor *Zbioru potrzebniejszych wiadomości* – w wieku XVI profesor Akademii Krakowskiej, tenże ucząc fizyki rozmaite fizyczne czynił doświadczenia, wzięty od pospolitego gminu za czarnoksiężnika i stąd rozmaite w dalszym czasie rozsiane bajki w zakątkach jeszcze mające trwałości. Znajduje się tego zacnego męża w Akademii Krakowskiej manuskrypt sposobem dykcjonarza o naukach traktujący²⁰⁶.

W kategoriach nadprzyrodzonych interpretuje pokazy iluzjonistów Drągajło, bohater komedii Franciszka Bohomolca *Czary*.

Mówić tam co o upiorach, o czarach, to się śmieją, a sami publicznie czarują i jeszcze im za to płacą. [...] Sam na swoje oczy widziałem, jako głowa Cycerona bez ciała widziała, jako diabełki małe tańczą, jako gołąbek z głową uciętą ożył, jako koń liczby składał, karty znajdował utajone, jako kwiatki na ręku posiane zaraz wschodziły i rosły. A najbardziej, jeden chodził od domu do domu z banią szklaną, w której miał złego zakłętego. Co też ten wyrabia! Ktokolwiek jego

²⁰⁴ *Świat poprawiać – zuchwałę rzemiosło*, s. 274–275.

²⁰⁵ T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm*, s. 389.

²⁰⁶ *Zbiór* II, s. 557.

drotu dotknął się, to palcem swoim wódkę zapalał, to... ale kto wyliczy wszystkie jego czary? Żegnałem, zaklinałem, ale tak mocne były, że nic nie wskórał²⁰⁷.

Przedmioty takie przynależą w oświeceniu do tzw. magii sztucznej, polegającej na fascynowaniu oczu iluzjami, automatami lub umiejętnym wykorzystywaniu praw fizyki²⁰⁸. Prezentując przede wszystkim różne osobliwości i cuda, dawały one okazję do błahej rozrywki, w której upodobanie znajdowali przedstawiciele wszystkich warstw społecznych. Dragajął uznaje podobne fenomeny za dzieło szatana.

Predylekcja osiemnastowiecznego społeczeństwa do doszukiwania się we wszelkich niezwykłych zdarzeniach nadprzyrodzonych ingerencji w otaczającą je rzeczywistość prowokowała oświeconych do podejmowania dyskusji o cudzie²⁰⁹. Cud dowodził, że świat nie pozostaje stwórcy obojętny i potwierdzał możliwość obustronnych kontaktów. O ile o samym zjawisku wypowiedziano się ostrożnie, o tyle bezrefleksyjną wiarę w cud krytykowano powszechnie, widząc w niej przejaw umyślowego wstecznictwa. Próbkę naiwnej wiary w cuda daje Krasicki w *Myszeidzie*:

Już kantor, wzięwszy pieśniów folijały
I okulary na nos, miał zaśpiewać,
A gdy po cichu pierwsze strofy nucił,
Wziął w łeb latarnią tak, aż się wyrócił.

Cud niesłychany! – lud cały zawoła –
Dusza Filusia pieśni nasze słyszy.
(VII, 29–34)

Co dusza Filusia mogła słyszeć, skoro kantor jeszcze nie zaczął śpiewać – zauważa Dąbrowski²¹⁰. We wnioskowaniu poddającego się emocjom tłumy brakuje logiki. Uwidacznia się natomiast jego wiara w możliwość podejmowania przez człowieka różnorodnych form dialogu z Bogiem.

W twórczości satyrycznej naiwna wiara w rzeczy przekraczające ludzkie możliwości jest jednym z licznych przejawów patologii życia społecznego. Reprezentatywne pod tym względem są satyry Krasickiego: *Pochwała wieku* oraz *Złość ukryta i jawna*. Autor *Pana Podstolego* ośmiesza w nich skłonność prowin-

²⁰⁷ F. Bohomolec, *Czary*, s. 335.

²⁰⁸ J. Collin de Plancy, op.cit.

²⁰⁹ Zob. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 237–242 i 280. Por. A. Liwiniszyn, op.cit., s. 61–63.

²¹⁰ R. Dąbrowski, op.cit., s. 131.

cyjnalnej szlachty do oglądu świata jako dziedziny podlegającej wpływom sił nadnaturalnych.

Franciszek, przedtem piniacz, teraz alchymista,
 Dmucha coraz na węgle, przy piecyku siedzi,
 Zagęszcza i rozwilża, przeradza i cedzi.
 Pełne proszków chymicznych szafy i stoliki,
 Wszędzie torty, retorty, banie, alembiki.
 Już postrzegł w ogniu gwiazdę, a kto gwiazdę zoczy
 Albo głowę Meduzy, albo ogon smoczy,
 Już ten wygrał. Winszuje, ale nie zazdroścę.
 To mniejsza, że Franciszek o złoto się troszcze;
 Niech dmucha, a nie kradnie. Choćby złoto zrobił
 Swoje stracił, na swoim niechby i zarobił.
 (*Złość ukryta i jawna*, w. 122–132²¹¹)

Ujawszy gromnice
 Palił ławnik z burmistrzem w rynku czarownicę,
 Chcąc jednak pierwej dociec zupełnej pewności,
 Pławił ją na powrozie w stawie podstarości.
 Zdejmowały uroki stare baby dziecku,
 Skakał na pustej baszcie diabeł po niemiecku,
 Krzewiły się kołtuny czarami nadane,
 Gadały po francusku baby opętane,
 A czkając po kruczgankach na miejscach cudownych,
 Nabawiały patrzących strachów niewymownych.
 (*Pochwała wieku*, w. 87–100)

„POWIETRZNE CUDO, BALON MONTGOLFIERA”

Podejrzane były również nieznanne wcześniej wynalazki i cuda techniki, np. balony. Przez nieoświecony lud postrzegane dwojako – jako tania sensacja i rozrywka bądź dzieło szatana. Ogromne emocje budził sam lot, do niedawna uznawany za rzecz niemożliwą bez boskiej czy diabelskiej ingerencji. Fakt ten egzemplifikowano powszechnie znaną historią Szymona Maga, który zburzenie naturalnego porządku przypłacił życiem. Także później, gdy ginęli kolejni aeronauci, interpretowano to jako karę bożą za śmiałość i pychę, żywiołem człowieka nie jest bowiem powietrze, ale ziemia²¹². Nie tylko Biblia, ale i doświadczenie życiowe uczyło,

²¹¹ Cytaty satyr pochodzą z wydania I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, t. 2.

²¹² Zob. B. Wolska, *W świecie żywiołów, Boga i człowieka. Studia o poezji Adama Naruszewicza*, Łódź 1995, s. 77. Uwagi o przekładzie wiersza napisanego przez eksjeczuitę Raimondo Cunicha (1784) pt. *Wiersz na balon powietrzny r. 1784*.

że próby wznoszenia się w powietrze muszą kończyć się dla człowieka niepowodzeniem. Tragedie zdawały się potwierdzać słuszność poglądu. Konstrukcja braci Montgolfier była momentem przełomowym w poglądach o lataniu²¹³.

Spontaniczną reakcją tłumu, z dużą dozą nieufności przyglądającemu się pokazowi lotniczemu, rejestruje Adam Naruszewicz w wierszu *Balon*²¹⁴:

Gminie, ku rzadkiej zbiegły zabawce,
 Jakież ci cuda mózg kryśli?
 Ty sobie roisz czary, latawce:
 Filozof inaczej myśli.
 (w. 25–28²¹⁵)

Gmin, opacznie interpretujący percypowane obrazy, skory jest wiązać niecodzienne zjawisko z działaniem szatana (latawiec w demonologii to rodzaj demona, upiora, ptaka lecącego pod chmurą wówczas, gdy płanetnik, tj. duch przesuwany obłoki z miejsca na miejsce, ciągnie chmurę²¹⁶). Magiczność tak ujmowana łączy się tu z pozycją obserwatora, to, co jemu wydaje się niezrozumiałe, dla człowieka oświeconego jest oczywiste. Emocjonalna, oparta na poznaniu zmysłowym reakcja gminu przeciwstawiona została refleksji filozofa, który „inaczej myśli”²¹⁷. Lot daje się racjonalnie wyjaśnić – wykład o zasadach jego działania odnajdziemy w trzeciej zwrotce wiersza:

Nabrzmiałych kruszców zgorzałych duchem,
 Krąg lekkiej przodkuje łodzi,
 Los dla niej rudlem, nici łańcuchem,
 Z wiatrami zapasy chodzi.
 (w. 9–12)

²¹³ Pierwszy pokaz lotu balonem w Europie odbył się w listopadzie 1783 r. w Paryżu, dokonali tego F. de Rozier i markiz d'Arlandes. Pierwszy w Polsce odbył się 10 V 1789 r. w ogrodzie Foksal. W niebo wznosił się J. P. Blanchard; I. Stasiewiczówna, B. Orłowski, *Balony polskie w XVIII w.*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej”, seria D, „Historia Techniki i Nauk Technicznych”, z. 2, Warszawa 1960, s. 3–49.

²¹⁴ O *Balonie* ostatnio wypowiedziało się kilkoro badaczy. Zob. B. Wolska, op.cit., s. 79–82, 190; M. Górka, *Balon*, [w:] *Czytanie Naruszewicza. Interpretacje*, pod red. T. Chachulskiego, Wrocław 2000; P. Kaczyński, *Balon. Zapiski z lektury*, [w:] ibidem; W. Wojtowicz, *Milczenie bogów. Szkice i studia o liryce oświecenia*, Warszawa 2006, s. 120–148 (*Podróż do pustego nieba*).

²¹⁵ Wszystkie przytoczenia pochodzą z wydania: A. Naruszewicz, *Liryki wybrane*, wyb., wstęp J. W. Gomułicki, Warszawa 1964.

²¹⁶ O. Kolberg, op.cit., s. 59–60.

²¹⁷ Por. B. Wolska, op.cit., s. 190.

Prawo powszechnego ciężenia przewycięża inne prawo, zgodnie z którym wodór jest lżejszy niż powietrze²¹⁸. Zastosowanie tej zasady opisuje Naruszewicz za pomocą peryfrazy: „Nabrzmiątych kruszców zgorzałych duchem, / Krąg lekkiej przodkuje łodzi”. Podobnie objaśnienie pojawia się w *Balonie* Książnina:

moc zatem gorąca
Umniejszą wagę i wystrzał mu daje:
Cięższe on cząstki przeciw siebie wstrąca
Naglony zewsząd od pobocznej zgraje!
(Pieśń VIII, 8²¹⁹)

Temat „powietrznego cudu” podejmuje również Ignacy Potocki w wierszu *Joachimowi Ignacy dobrego zdrowia życzy*²²⁰, poetyckiej pochwalnej konstrukcji Montgolfiera. Francuskiego aeronautę zestawia w inicjalnych wersach utworu z legendarnym Szymonem Magiem, zdemaskowanym i ośmieszonym przez świętego Piotra. Apostoła, który zdołał pokonać siły diabelskie, okazuje się całkowicie bezsilny wobec potęgi wynalazku:

Ani go spędzić Piotr dzisiejszy może,
Ani zawstydić w obecności ludu,
Ani przypadkiem przyprawić o zgubę.
Nie tak Bucentaur weneckiego dożę,
Małżonka męża przeprawia bez trudu.
Powietrze wodną dziś przewyższa chlubę.
(w. 7–12²²¹)

Opisy podniebnych peregrynacji służą oświeceniowym pisarzom afirmacji twórczego rozumu i polemice z ludowym sposobem pojmowania świata, sankcjonującym dawne rojenia, bajeczne czary i senne marzenia²²². Inaczej wyzyskuje aeronautyczny motyw Franciszek Zabłocki. W motywie latającej taradajki, „krzywym” odbiciu balonu (*Arlekin Mahomet albo Taradajka latająca drama śmieszno-płacziwo-filozofo-sowizrzalskie w czterech aktach*, 1785) parodiuje on powszechny i bezwarunkowy zachwyty epoki dla postępu i techniki²²³.

²¹⁸ P. Kaczyński, op.cit., s. 202–203.

²¹⁹ *Balon, czyli wieczory puławskie. Poema w X. Pieśniach*, [w:] F. D. Książnin, *Dzieła*, t. 2, wyd. F. S. Dmochowskiego, Warszawa 1828, s. 69.

²²⁰ Napisany w 1783 r. we Francji, dedykowany chyba Joachimowi Chreptowiczowi, jednemu z współtwórców KEN.

²²¹ *Świat poprawiać – zuchwałę rzemiosło*, s. 264.

²²² Wojtowicz (op.cit., s. 142) pisze tu następująco: „Właściwym źródłem szalonych, religijnych urojeń ludu, który skłonny byłby w balonie widzieć dzieło szatana, »czary«, »latawce«, staje się jedynie jego rozwój umysłowy. Stąd się biorą brutalne wyobrażenia, obsesyjne, straszliwe lęki”.

²²³ D. Ratajczakowa, *Komedia oświeconych 1725–1795*, Warszawa 1993, s. 283.

CUD ELEKTRYCZNY

Machina elektryczna była obok balonu największym wynalazkiem oświecenia. Doświadczenia z elektrycznością robili już pijarzy warszawscy w latach czterdziestych XVIII wieku, a gabinety fizyczne stały się modne w kręgu oświeconej elity. Ksiądz Andrzej Trzcziński opisał w *Dysertacji o używaniu lekarskim elektryczności* przypadki uzdrawiania paralityków za pomocą wstrząsów elektrycznych, na co zapatrywano się jak na cud²²⁴. Elektryzowanie osób było jeszcze na początku XIX wieku ulubioną zabawą żaków²²⁵.

Popularność niedawnego wynalazku skłoniła Bogusławskiego do wykorzystania go w swojej sztuce (*Cud albo Krakowiaki i Górale* 1794). Bohaterowie opery za cud uważają powalający Górali wstrząs, naprawdę efekt działania naelektryzowanego drutu. Student Bardos wykorzystuje zjawisko, aby pogodzić zwaśnione strony, po czym, nie chcąc utrwać wśród wieśniaków fałszywych wyobrażeń, wyjaśnia im jej działanie jako wytworu oświeceniowego rozumu²²⁶.

Bracia moi słuchajcie. – Świat ten jest zepsuty,
 Są na nim tak bezczelne i podłe filuty,
 Którzy wiedząc, żeście wy prostacy po trosze,
 Zmyślonymi cudami ściągają wam grosze.
 Byście więc nie sądzili, że ja takim byłem
 Powiem wam, że ten figiel, którego użyłem,
 Nie jest to udanie ani diabelska sztuka.
 [.....]
 Jest to pewna rozumna nauka.
 (a. II, sc. 4)

U progu XIX stulecia wiara wieśniaków w cuda nie jest już tak bezkrytyczna. Tylko nieliczni wiążą niecodzienne zjawiska z działaniem diabła („To musi być carownik od diabła jucony”; „Diabli latają nad nim [...] Już w pazury / Chcą go porwać.”, a. II sc. 3). Sceptycyzm Górali, w obliczu utraty bydła kwestionujących nadprzyrodzony charakter zdarzenia, zmusza Bardosa nie tylko do kolejnych

²²⁴ M. Klimowicz, *Wstęp*, [do:] W. Bogusławski, *Cud albo Krakowiaki i Górale*, oprac. M. Klimowicz, Wrocław 2005, s. XXXIII–XXXIV. Wszystkie przytoczenia pochodzą z tego wydania.

²²⁵ F. S. Dmochowski, *Wspomnienia od 1806 do 1830 roku*, opr. Z. Libera, Warszawa 1959, s. 53.

²²⁶ Pomysł przejął z popularnych na niemieckim obszarze językowym komedii o studencie, który wypróbowanym sposobem – zaklinając zalotnika w postać diabła, ratuje z opresji niewierną żonę starego młynarza. Bogusławski wprowadził do sztuki zamiast diabła maszynę elektryczną – wynalazek Rozumu oświeconego. M. Klimowicz, op.cit., s. XVIII–XIX.

eksperymentów, ale i sięgnięcia po argumenty obce światopoglądowi oświecenia, takie jak ten, że wiara w cuda dowodzi prawowierności chrześcijanina:

Jeszcze bluźnisz? Ach, już wiesz wiesz potępiony!
Oto diabeł już, już cię chwyta za kołtony...
Uciekaj! Weź czym prędzej tę butelkę; naści;
To od święconej wody: włóż ją szyjką w ziemię,
Stań na niej jedną nogą, chwyć ten drut kręcony,
Prędzej... bo się zapadniesz w piekielne przepaści!
(a. II, sc. 3)

Oburzony niedowiarstwem Górali, student oskarża ich o bezbożność i potwarza doświadczenie, interpretując cudowne wydarzenia jako dowód nadprzyrodzonych ingerencji i zapowiedź kary bożej:

A, bezbożne plemię!
Leżysz teraz cichutko i wierzysz nareszcie,
Że niebo karze tego, co rzecz cudzą bierze?
(a. II, sc. 3)

Inny aspekt stosunku wieśniaków do cudów pokazuje reakcja Miechodmucha, na chłodno kalkulującego zysk, jaki może zapewnić Mogile opinia cudownego miejsca:

Oj, byłoby to dla nas zyskowne zdarzenie.
Ksiądz pleban nie największe ma teraz intratki;
Gdyby się tu więc jaki cud objawił rzadki,
Mielibyśmy tu oferty, wota, fundacje.
Dopiero byśmy żyli, nie tak, jak się żyje.
Byłyby tu kapłonki, owce i barany,
I pieniążki.
(a. II, sc. 4)

Marzenia organisty pokazują, że stosunek ludu do zjawisk nadprzyrodzonych nie jest tak bezkrytyczny, jak zwykło się sądzić i nie zawsze wynika z przesłanek światopoglądowych.

8. REKWIZYTY MAGICZNE

Rekwizytornia magiczna jest bardzo pojemna. Praktycznie każdy przedmiot codziennego użytku lub istota żywa mogą być obdarzone cechami nadnaturalnymi i służyć do operacji magicznych i wróżb. Nośnikami mocy magicznej są często

przedmioty noszone bez przerwy w widocznym lub niewidocznym miejscu, takie jak rzeczy osobiste czy biżuteria. Cudowne działanie rekwizytów ogranicza się do osób pozostających z nimi w osobistym kontakcie. Dużą sławą cieszył się np. należący do Gigesa pierścień z heliotropem. W wierszu Antoniego Tadeusza Michniewskiego *Do czwartku* cecha klejnotu staje się źródłem konceptu. Autor utworu, któremu brak czasu nie pozwala przyjąć zaproszenia na obiady czwartkowe, żałuje, że nie dysponuje pierścieniem Gigesa, umożliwiającym właścicielowi przebywanie w wielu miejscach jednocześnie:

Ach, radbym dzisiaj, by to prawda było,
Co baśnie o czarach plotą;
To by mym chęcią wielce posłużyło,
Użyłbym czarów z ochotą.

A mocą onych, raz by ze mnie mucha,
Drugi raz Giges był skryty;
Na każde słowo nadstawiałbym ucha,
W wszystko patrzyłbym jak wryty.
(w. 65–72²²⁷)

MAGICZNE REKWIZYTY W DIAGNOSTYCE I TERAPII

W opowiadce Anny Mostowskiej klejnot jest przedmiotem realnym, nie symbolicznym, a jego magiczne właściwości dają się wytłumaczyć racjonalnie. *Cudowny szafir, czyli Talizman szczęścia* to adaptacja utworu francuskiej pisarki Stéphanie Félicité de Genlis. Magicznym rekwizytem jest tu kamień szlachetny o następujących właściwościach: zielonobłękitny w świetle dziennym, w sztucznym oświetleniu przyjmuje barwę różowoczerwoną. Nazwany w utworze „cudownym szafirem”, w naturze występuje pod nazwą Aleksandrytu, a cechy, które uznajemy za magiczne, wynikają z jego fizycznej struktury²²⁸. Odkryty na Uralu w latach trzydziestych XIX wieku, podobno w dzień urodzin cara Aleksandra II (stąd nazwa), intrygował dwoistym zabarwieniem. Wcześniej, z racji podobieństwa i być może pochodzenia (zasoby obu kamieni odkryto na Cejlonie), uchodził za odmianę szafira.

Kamień taki posiadał w swoich zbiorach znany szuler Michał Walicki, o czym wiemy z przypisu autorki: „J. W. Walicki, który darował naszemu Uniwersytetowi Wileńskiemu Gabinet Mineralogiczny, posiada wielki zbiór kamieni, w któ-

²²⁷ Z. Libera, *Poezja polska XVIII wieku*, Warszawa 1976, s. 283–284.

²²⁸ Zob. W. Pusz, *Cejloński szafir, polski szuler i francuska pisarka (oraz o kwalifikacjach literaturoznawcy)*, [w:] *Literatura, historia, dziedzictwo. Prace ofiarowane profesor Teresie Kostkiewiczowej*, pod red. T. Chachulskiego i A. Grześkowiak-Krwawicz, Warszawa 2006, s. 351.

rym znajduje się piękny szafir, który ten osobliwy ma przymiot, iż przy światłach traci swój kolor błękitny i przemienia się w ametyst, najpiękniejszy mający wówczas fiolet²²⁹. Zetknięcie francuskiej pisarki z mineralogicznym fenomenem z kolekcji polskiego hrabiego miało jej podsunąć pomysł na tekst.

W opowiadstce magiczny kamień pełni funkcję probierza uczciwości. Zmiana zabarwienia klejnotu decyduje o losie lustrowanych osób. W oczach postronnego obserwatora weryfikacja opiera się na racjonalnych przesłankach, wszyscy świadkowie mogą bowiem potwierdzić wersję właściciela minerału. Z perspektywy oszukiwanych dochodzi natomiast do ingerencji sił nadprzyrodzonych. Właściciel i zarazem główny bohater powieści zna przymiot kamienia i świadomie wprowadza w błąd poddawanych próbie. Czyni to z niskich pobudek – żalu i pragnienia zemsty. Mineralogiczny fenomen służy mu do osobistych rozliczeń: chęci upokorzenia nieuczciwego współnika oraz niewiernej narzeczonej (dziewczyna zdecydowała się na małżeństwo z innym zauroczona kosztownym naszyjnikiem z różowych pereł) i jej ojca. Po latach, w przebraniu umożliwiającym mu funkcjonowanie wśród osób, które mogłyby go zdemaskować, oszukuje tych, który wpierw oszukali jego, stając się oszustem. Jego strategia okazuje się skuteczna. Kompromituje współnika i obnaża uczucia byłej narzeczonej: „powieść mego niewolnika całą moją furię uśmierzyła; zdrajca Aladyn nie był szczęśliwy, był nienawidziany; Zurnea ukarana za swoje wiarołomstwo, i za płonną swoją próżność, ubolewała nad moją stratą, i występku swego żałowała; byłem zemszczony!”²³⁰ Ma nad nimi przewagę, którą daje mu kamień. Strategia oszustwa nie deprecjonuje bohatera w oczach autorki. Ambiwalencja czynu Abuhara, dwuznacznego moralnie, jej nie interesuje²³¹. Zdaje się nie dostrzegać etycznej wagi problemu. Od dywagacji natury moralnej uwalnia ją przypisanie szafirowi nadprzyrodzonej proveniencji. Rzadki klejnot jest zarazem talizmanem szczęścia, sztucznym obrazem astrologicznym, ściągającym moc gwiazdy symbolizującej ducha opiekuńczego²³²:

Geniusz, który ten kamień cudowny ukształcił, dał mu własność przybierać koleją dwa kolory, jeden szafirowy bardziej lśniący się jest znakiem władzy i tym kolorem kamień we dnie jaśnieje; drugi fiolet, ten kolor skromniejszy i słodszy jest znakiem czułości i farbuję talizman tylko po zachodzie słońca²³³.

²²⁹ A. Mostowska, *Cudowny szafir, czyli Talizman szczęścia. Powieść wschodnia*, Wilno 1806, s. 1–2.

²³⁰ Ibidem, s. 77.

²³¹ W. Puszczyk w przywoływanym wyżej artykule pokazuje szereg możliwości, których nie wykorzystała autorka.

²³² Ze względu na technikę wykonania klejnot nie jest talizmanem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Na talizmanach wypisane są słowa lub litery. R. Kieckhefer, op.cit., s. 121, 191.

²³³ A. Mostowska, *Cudowny szafir*, s. 99.

Motyw talizmanu szczęścia wprowadza czytelnika w krąg magii astralnej, biorącej swój początek właśnie w świecie arabskim. Zgodnie z jedną z teorii astrologicznych, stworzoną ponoć przez Hermesa Trismegistosa, ciałom niebieskim podporządkowane są różne typy ludzkich temperamentów, zdolności umysłowych i artystycznych. Każdy ma swojego astralnego mistrza, nazywanego geniuszem. Geniusze to pośrednicy między ciałem astralnym a umysłem ludzkim, pomocne duchy opiekuńcze.

Noszenie talizmanu zapewnia sukces właścicielowi, przy czym jego skuteczność warunkuje postawa etyczna użytkownika: „będzie utracony lub ukradziony w przeciągu kilku godzin, gdy wpadnie w ręce bezbożnego lub złośliwego człowieka, lecz upewni zawsze człowiekowi hojnemu cnotliwemu i pobożnemu dwa największe dobra, które człowiek posiadać może na tej ziemi; nadzieja i spokojność duszy”²³⁴. Koresponduje to z przekonaniem, wedle którego szafir najlepiej ozdabiał cnotliwych²³⁵. W *Herbarzu* Marcina Siennika odnajdziemy informację, że szafir szczególnie nadawał się do magii, zwłaszcza wtedy, gdy miał skazę w postaci obcych wtrąceń, czyli pęcherzyków powietrza, inaczej inkluzji (inkluz albo chowaniec w staropolszczyźnie oznaczał ducha zamkniętego w przedmiocie i wypełniającego wszelkie polecenia właściciela)²³⁶. Z tego powodu chętnie noszony był w charakterze talizmanów. Słynny szafirowy talizman Karola Wielkiego przechowywany jest do dziś w Reims.

Być może to właśnie ten klejnot miała na myśli autorka, przybliżając w zakończeniu opowiadki dalsze losy pierścienia²³⁷. Jedną z wielu wersji historii o magicznym pierścieniu Karola Wielkiego umieścił w pierwszej części *Diabła* Bohomolec (*Diabeł* I, s. 369–370)²³⁸.

O lekkowierności, jako ślepa jesteś – pisze jezuita komentując przedstawione wydarzenia – iż nie widzisz, że albo potwarzasz osoby ze wszech miar i dla świątobliwości, i dla męstwa, i dla mądrości wielkie. [...] O jakoż wdzięczni powinniśmy być filozofii, która obróciła w materię śmiechu i rozrywki to, co u przodków naszych było poważną nauką i zabawą, a razem sromotą ich wieku i wielu materiałą potępienia (ibidem, s. 371).

Przytoczona w *Diablu* historia skupiona jest wokół pierścienia, generujące go miłosną namiętność. Mówi o obsesyjnej miłości cesarza do pewnej kobiety,

²³⁴ Ibidem, s. 97–98.

²³⁵ B. Krzywobłocka, R. Krzywobłocka, *Magia klejnotów*, Warszawa 1990, s. 105.

²³⁶ M. Siennik, *Herbarz, to jest ziół tutecznych, postronnych i zamorskich opisanie*, Kraków 1568, s. 338. Za: B. Krzywobłocka, R. Krzywobłocka, op.cit., s. 106.

²³⁷ A. Mostowska, op.cit., s. 105.

²³⁸ Zaczepnął ją z siedemnastowiecznego nowelisty francuskiego Jean Pierre’a Camusa.

rozbudzonej za sprawą klejnotu. Po śmierci wybranki Karol Wielki przeniósł swoje uczucia na jej trupa, następnie na arcybiskupa, który wszedł w posiadanie pierścienia, wreszcie na jezioro, w którym tenże utopił klejnot – dlatego Akwizgran jest miejscem koronacji cesarzy rzymskich. Pożądanie tego, kto nosił klejnot, nabierało charakteru magicznego, ulegając fetyszyzacji. Historia miłości cesarza egzemplifikuje sytuację, w której nośnikiem i zarazem fundamentem namiętności staje się przedmiot, z reguły taki, jaki można trzymać stale przy sobie, w postaci amuletu czy pierścienia. Mamy tu do czynienia z reifikacją pragnienia – namiętność związana z nośnikiem znika w momencie, kiedy znika on sam. Osoba poddawana czynnościom magicznym za pomocą przedmiotu, fetysza, ulega pewnego rodzaju ubezwłasnowolnieniu. W namiętności magicznej pragnienie przeżywane jest bowiem za jego pośrednictwem, a nie przez swobodną relację dwóch indywidualności²³⁹.

• TERAPIA SZALEŃSTWEM. KRÓL W KRAJU ROZKOSZY

Wyłącznie w świecie baśni i gry toczą się wydarzenia w komedii Zabłockiego *Król w kraju rozkoszy* (1787), dramatycznym ujęciu *Baśni o krainie pieczonych gołąbków*²⁴⁰. Do nieznanego łądu, który okazuje się baśniową krainą obfitości, drogą powietrzną dociera grupa przybyszów, postaci rodem z barokowego romansu. Składa się na nią para zakochanych – Filander, rycerz wędrujący i Ludwila, infantka trabizondzka, ich słudzy – Barasz i Gamoń oraz czarownik Alzor, opiekun młodych i zarazem „reżyser turbulencji” w kraju rozkoszy.

Źródłem zawirowań staje się czarodziejski pierścień Alzora, użyty w obliczu groźby rozdzielenia zakochanych. Pierścień „ma moc czarnoksięstwa, uroków, omamień”, a urok klejnotu „zaczyna się od jego na palec włożenia” (a. II, sc. 1):

Pierścień ten na palec włożywszy,
Napada błąd rozumu, pamięci utrata,
Inne wyobrażenie rzeczy, ludzi, świata...
(a. II, sc. 1²⁴¹)

Działa na każdego, z czym wiąże się niebezpieczeństwo niepożądanego użycia. Co więcej, jego właściwości odbierają zdolność trzeźwego myślenia, stanowią zagrożenie dla rozumu. Wniosek taki formułuje Barasz, czarownik daje mu do

²³⁹ P. Lombardi, op.cit., s. 101–102.

²⁴⁰ B. Schultze, „*Z chłopca król*”. *Cztery wieki tradycji tematu literackiego w Polsce*, Kraków 2003, s. 218–219.

²⁴¹ Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: *Teatr Franciszka Zabłockiego*, oprac. J. Pawłowiczowa, t. 4: *Świat na opak*, Wrocław 1996.

zrozumienia, że znajomość „czarnych ksiąg” pozwala mu w pełni kontrolować sytuację. W zamierzeniu Alzora pierścień ma służyć wyciągnięciu z opresji jego protegowanych. Rzeczywiście, z chwilą nałożenia klejnotu władca Kraju Rozkoszy ulega dezorientacji przestrzennej („Co postrzegam? Gdzie jestem? Gdzie idę? Gdzie stoję? / Gdzie jest pałac królewski i jego pokoje?”, a. II, sc. 10) i traci zainteresowanie Ludwilą. Komplikacje zaczynają się w chwili, gdy ofiaruje go księżniczce: „ledwie pierścień włożyła na palec, w momencie, / Całą przytomność wszelkie straciła pojęcie”. „Głupia i coraz głupsza” (a. III, sc. 4). Ludwila zachowuje się w giermku Filandra. Działanie magicznego rekwizytu, przechodzącego z rąk do rąk, przerywa królewski minister Frykasy. Stan, w jakim znajduje się władca krainy, wskazuje na kryzys tożsamości, o czym świadczy jego abdykacja na rzecz Gamonia, który staje się królem na jeden dzień²⁴². Wcześniej, choć znudzony, nie zamierza zrezygnować z władzy. W efekcie zamiany ról autorytety i hierarchia społeczna zostają zakwestionowane, wszelkie granice i bariery przekroczone. To jeden z ubocznych skutków działania przedmiotu.

Zastosowanie magicznego pierścienia służy pedagogice społecznej i – poprzez aluzje polityczne – prowokuje do dyskusji o istocie władzy oraz powadze i roli władcy. Sztuka Zabłockiego zawiera konkretne polityczne przesłanie: czarownik, według Ratajczakowej maska ukrywająca autora sztuki²⁴³, przestrzega króla: „Bądź nie tak popędliwy, bądź skromny, grzeczniejszy” (a. III, sc. 10). Król, który nie zachowuje się po królewsku – jego postępowanie kłóci się z funkcją, jaką pełni – poddany przez czarownika swoistej kuracji szaleństwem („ja go najzupelniejszym zrobię waryjatem”, a. II, sc. 1) przechodzi metamorfozę.

• MAGICZNY DAR BOGÓW. ŻÓŁTA SZLAFMYCA

Często magiczny rekwizyt stanowi dar bogów lub istot nadprzyrodzonych, ingerujących za jego sprawą w życie śmiertelników. Niezwykle pochodzenie wyjaśnia magiczne właściwości rekwizytu organizującego intrygę komedii Zabłockiego *Żółta szlafmyca albo kolęda na Nowy Rok* (1783). Tytułowa szlafmyca (męski czepek nocny) jest darem Jowisza, przysłanym bohaterowi sztuki za pośrednictwem Merkurego. Fantastyczność postaci boga i jego osobliwej kolędy jest doskonale umotywowana niezwykłością czasu (noworoczna noc)²⁴⁴. W taką noc, jedną w roku, nie obowiązują reguły prawdopodobieństwa, wszystko zdarzyć się może.

²⁴² B. Schultze, op.cit.

²⁴³ D. Ratajczakowa, op.cit., s. 297.

²⁴⁴ T. Chachulski, *Żółta szlafmyca albo kolęda na Nowy Rok*, [w:] *Dramaty Franciszka Zabłockiego: interpretacje*, pod. red. M. Cieńskiego i T. Kostkiewiczowej, Wrocław 2000, s. 106.

Bóg chce uleczyć bohatera z głupoty, naiwności i otworzyć mu oczy na ukryte sfery życia jego rodziny („gryzły cię głupstwa cudze, śmiał się Jowisz z twego”, a. I, sc. 7²⁴⁵). Magiczne właściwości szlafmycy polegają na tym, że po jej nałożeniu rozmówcy obdarowanego zaczynają mówić prawdę, odkrywając przed nim swoje prawdziwe oblicze:

Gdy ją włożysz na głowę, wszyscy ci domowi:
Żona, krewni i słudzy, każdy prawdę powie
Choćby najsekretniejszą, ani się postrzeże.
(a. I, sc. 7)

Szlafmyca pełni funkcję wariografu. Stanowi nowe, niezwykle narzędzie poznania, atrybut nagiej prawdy²⁴⁶. Barwa czepka (żółty kolor uchodził za kolor zdrady, również małżeńskiej, o czym informuje w przypisie autor komedii) oraz wypowiedziana przed przybyciem posłańca refleksja Czesława („Wszędzie podstęp, nieszczerłość, ostrożność i zdrada, / Każdy czym inszym, niż jest, okaże się wcale, / Nie dziw, ludzie to samo są, co maszkarada / Bawimy się na świecie, jak na karnawale”, a. I, sc. 6) antycypuje wynik lustracji. Domyślamy się, że terapia bohatera będzie bolesna. Potwierdzają to dalsze sceny komedii, składające się w oczach domowników Czesława na serię niepojętych zdarzeń. Sługa przyznaje się do kradzieży pańskiego wina, żona do posiadania kochanka, oberżysta do oszustw i organizowania miłosnych schadzek jego córki, a starający się o Zofię Prawnik zdradza prawdziwy motyw małżeństwa – posąg panny. Weryfikację przechodzi pomyślnie jedynie córka Czesława. I to ona skorzysta na całym zamieszaniu najbardziej. Użycie „wykrywacza kłamstw” przyczyni się ostatecznie do szczęśliwego zamążpójścia Zofii.

Demaskowane kolejno osoby widzą w dobrowolnym przyznaniu się do występku interwencję sił piekielnych. Podejrzenie takie rodzi się w umyśle niedoszłego zięcia: „Głupi czy go szcarowano?” (a. III, sc. 5). Jak refren pobrzmiwa pytanie o powód niezwykłego zachowania Czesława: „Czy mu kto szepnął do ucha? / Czy się radził złęgo ducha?” Także on sam, początkowo zachwycony nieograniczonymi możliwościami, jakie daje mu użycie cudownego czepka, skłonny jest widzieć w niefortunnym darze złośliwość bogów i dzieło diabła:

O gniewnych bogów posłanie,
Szlafmyco, piekielny płodzie!
Mądry Polak, lecz po szkodzie,

²⁴⁵ Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: *Teatr Franciszka Zabłockiego*, t. 4.

²⁴⁶ T. Chachulski, op.cit., s. 102.

Za ciekawość ukaranie!

(a. II, sc. 5)

Pragnienie poznania myśli, pragnień i uczuć innych osób przy użyciu cudownej szlafmicy było pokusą, której nie potrafił się oprzeć. Konsekwencją użycia magicznego rekwizytu staje się jednak odkrycie gorzkiej prawdy. Lustrator nie czuje się komfortowo w swojej roli, z ulgą wraca więc do sytuacji wyjściowej. Wyleczony z naiwności, wybacza żonie i oddaje córkę kochanemu przez nią mężczyźnie. Przeszłość nie zakłóci optymistycznej wymowy finału, a wyrażony zgodnym chórem postulat wzajemnego wybaczenia znajduje uzasadnienie w niecodziennej atmosferze sylwestrowej nocy:

Co było, niechaj nie smuci,
Niechaj z starym rokiem ginie,
Nowy nam rozkosz powróci.

(a. III, sc. 5)

• ELIKSIR NIEŚMIERTELNOŚCI. HISTORIA IGNACEGO KRASICKIEGO

Marzenia o nieśmiertelności uzyskanej za pomocą czynności magicznych towarzyszyły ludziom od zawsze. W świecie grecko-rzymskiego antyku pragnienia te realizowały się w micie o Medei i królu Ajzonie, na rodzimym gruncie – w podaniu o Mistrzu Twardowskim. Śmiertelno-nieśmiertelny Twardowski odradzał się cyklicznie, korzystając z pomocy zaufanego sługi. Według legendy, polecił mu rozczłonkować i pochować swoje ciało, a po ściśle określonym czasie, w którym cofał się do okresu niemowlęcego, je odkopać²⁴⁷. W ten sposób nie tylko nienaturalnie przedłużał sobie życie, ale i bronił się przed starością²⁴⁸. Nieśmiertelność bez młodości postrzegana była jako dopust i nieszczęście. W powieści Jonathana Swifta (*Podróże kapitana Gulliwera*) obciążeni nią starcy, złośliwi i zawistni, otoczeni są powszechną pogardą, a zmieniająca stopniowo barwę czerwona plama na czole – wyróżnik nieśmiertelności – staje się dla nich piętnem. Wieczne życie w doczesnym wymiarze jest darem tylko wtedy, gdy towarzyszy mu wieczna młodość. Pozwala obdarzonym nim ludziom generować wiedzę i doświadczenie.

Pisarze oświecenia dostrzegli możliwości, jakie daje motyw nieśmiertelności, wyprowadzając z niego ideę wykorzystania zgromadzonej wiedzy i doświadczenia dla dobra ludzkości. Ignacy Krasicki przejął ją, podobnie jak pomysł

²⁴⁷ Motyw ten, jak przypuszcza J. Krzyżanowski, wszedł do podania o Twardowskim za pośrednictwem *Dyskursu nabożnego* A. Radziwiłła (1635). *Twardowski*, [hasło w:] *Słownik folkloru polskiego*, s. 406. Por. L. Przybyszewski, *Czary i czarownice*, Wrocław 1999, s. 27.

²⁴⁸ W podobny sposób mieli się odradzać: Ozyrys, poćwiartowany i zjedzony przez Tytanów Dionizos oraz Orfeusz.

„wiecznego człowieka”, od Swifta i wykorzystał w *Historii* (1779)²⁴⁹. Bohater powieści odradza się, a raczej regeneruje co jakiś czas, dzięki zażyciu tajemniczej substancji, przechodzi bowiem niepełny cykl – inwolucja nie uwzględnia okresu dzieciństwa. Czarnoksiężnik Twardowski wraca do postaci niemowlęcej, po czym rośnie w niewiarygodnie szybkim tempie, Grumdrypp cofa się do postaci młodzieńczej. Zachowując pamięć ze swych poprzednich bytów, podróżuje w czasie i przestrzeni. Aplikacja leku za każdym razem odbywa się w ustronnym miejscu, co zapewnia mężczyźnie wyłączność kuracji.

Ostatecznie w powieści Krasickiego obserwujemy jedenaście przemian, a każda następuje około osiemdziesiątego roku życia Grumdryppa. Jak zauważa Wacław Walecki, konteksty europejskie podsuwają w tym miejscu skojarzenie z Żydem Wiecznym Tułaczem. Co jakiś czas odmładza się on do trzydziestego roku życia, po czym wędruje dalej po świecie, wyzyskując swoją zdobytą przez wieki mądrość i ucząc wyrzekania się grzechów i unikania gniewu bożego²⁵⁰. Motyw wędrówki w czasie i przestrzeni pozwala sytuować powieść Krasickiego w kręgu hermetycznym i kabalistycznym²⁵¹. Kabała zawiera w sobie myśl wędrowną, przy czym pojęcie drogi nie ogranicza się do przestrzeni fizycznej, ale oznacza też przemieszczanie samej myśli. Kabalista jest poszukiwaczem prawdy, który w ekstazie podróżuje przez siedem pałaców, usytuowanych w najwyższym niebie i potrzebuje siedmiu magicznych pieczęci, aby bezpiecznie kontynuować drogę²⁵².

W literaturze hermetycznej utożsamiany z eliksirem życia kamień filozoficzny przedstawiany był jako proszek (grudka) o barwie czerwonej (jak rubin), a jego podstawowymi surowcami były zawsze: złoto, srebro i rtęć (zgodnie z zasadą „rtęć zawiera wszystko, czego szukają mędrcy”)²⁵³. Przypisywano mu leczenie wszelkich chorób i przedłużanie życia poza zwykłe granice. Poszukiwanie formuły eliksiru było pierwszym i naczelnym zadaniem alchemii. W czasach oświecenia szukali go prawie wszyscy. Z Europy zamysł ten przedostał się do Polski. Niektórzy łożyli na to całe majątki, na przykład Moszczyński, stolnik koronny. Na ulicach Warszawy widać było sterzące z domów rury żelazne służące do odprowadzania dymu. W roku 1779 na przedmieściach stolicy zatruli się oparami dwaj zajmujący się poszukiwaniem kamienia Francuzi²⁵⁴.

²⁴⁹ Badacze wykazali, że pomysł sposobu odmładzania zaczerpnął pisarz z powieści Frances Sheridan, która każe swojemu bohaterowi zażywać eliksir. Kolejne źródło zapożyczeń to powiastka filozoficzna Woltera *Mikromegas*. W. Walecki, *Wieczny człowiek*, Kraków 1999, s. 66–69.

²⁵⁰ Ibidem, s. 74.

²⁵¹ R. Bugaj, *Hermetyzm*, s. 188–189.

²⁵² M.-A. Ouakin, *Tajemnice kabały*, Warszawa 2006, s. 65–66.

²⁵³ R. Bugaj, *Hermetyzm*, s. 225–226, 228. Por. J. Collin de Plancy, op.cit., s. 61–62, 89.

²⁵⁴ A. Magier, *Estetyka miasta stołecznego Warszawy*, wstęp J. Morawiński, Wrocław 1963, s. 129–130.

W jednym ze swych wcieleń Grumdrypp sam sobie wystawia nagrobek z łacińską inskrypcją. Jedno z rozwiązań tej inskrypcji, krążącej po całej średnio-wiecznej Europie, sugerowało, że zawiera ona formułę kamienia filozoficznego²⁵⁵. Autor *Historii* nie wierzył w transmutację metali, czemu dał wyraz w *Zbiorze potrzebniejszych wiadomości*.

Ten kunszt – pisał o alchemii – będąc zapalanej imaginacji płodem, omamieniu najbardziej podlega, a z poprzedzającego opisu łatwo domyślić się można, że wielu zawiódł, doświadczenie nauczyło, że do tego czasu znajdują się tacy, którzy w kamień filozofski i inne podobne matactwa wierzą rzecz równie podziwienia i politowania godna (*Zbiór* I, s. 59).

W podobnym tonie wypowiadał się o sztuce królewskiej w haśle poświęconym Hermesowi Trismegistosowi:

Alchimiści mają go za wodza swego, wszystkie jednak te mniemania pewnych dowodów nie mają. Twierdzą niektórzy, że napisał księgę. Przypisują mu także sto sentencji albo zdań astronomicznych i traktat *de horoscopis*. To pewne, że alchemia swoim go być wynalazcą uznaje i stąd się nazywa *ars hermetica*, ale ci dymu przedawcy nasze granice możliwości swój kunszt rozciągając niewielki mu przeto honor czynią (*Zbiór* I, s. 365).

Tajemnicza substancja, którą spożywa Grumdrypp w celu regeneracji sił witalnych, ma co prawda właściwości kamienia filozoficznego, ale nie jest wytworem procesu chemicznego. Autor *Historii* podkreśla naturalne pochodzenie specyfiku i przypadkowy charakter jego odkrycia. Grumdrypp spożywa wypływającą z niewielkiego drzewka tłustą masę (zsiadły sok) podobną do żywicy. Sugestia, że bohater zażywa lek, a nie magiczny napój powoduje, iż w powieści poruszamy się w świecie naukowego prawdopodobieństwa. Niezależnie od charakteru substancji, pozostaje ona w powieści nośnikiem szczególnie żywej w tradycji hermetycznej idei uniwersalnej, zasadzającej się na nadziei, że człowiek obdarzony jest przyrodzoną nieśmiertelnością. Jej bramy otwiera klucz, który należy odszukać.

Alchemia jest także częścią technik duchowych. Z duchowego punktu widzenia jest dość oczywiste, że surowcem pracy alchemika był on sam, a celem doskonalenie jego wnętrza. W alchemicznej literaturze grecko-egipskiej transmutacja człowieka dokonuje się poprzez śmierć i zmartwychwstanie. Bohater Krasickiego nie umiera i nie traci pamięci, nie mamy więc do czynienia z reinkarnacją. Wydaje się, że w większym stopniu niż alchemia europejska patronuje

²⁵⁵ I. Krasicki, *Historia*, wstęp M. Klimowicz, Warszawa 1956, s. 124–126, 201 (komentarz do tekstu).

Historii alchemia azjatycka²⁵⁶. Obie dziedziny łączy idea długowieczności i nieśmiertelności, dzieli – koncepcja specyfiku umożliwiającego naprawę zużytego przez czas organizmu. Azjaci odwołują się tu do archaicznego zespołu wyobrażeń dotyczącego ziół nieśmiertelności. Przymioty eliksiru nieśmiertelności miały substancje zawierające duże ilości *yang* (żywiół męski, z czasem utożsamiony z *tao*), między innymi sosna, brzoskwinia i cyprys. Zażywanie proszku z owoców cyprysu zapewniało długowieczność sięgającą tysiąca lat, a stosownie żywicy drzewa brzoskwini konserwowało ludzkie ciało. Własność zapobiegania rozkładowi ciała przypisywano również perle²⁵⁷. Mit o eliksirze nieśmiertelności i Świętych Nieśmiertelnych jest jednym z podstawowych wyznaczników alchemii chińskiej, a motyw odmłodzenia i długowieczności, uzyskiwanych poprzez powrót do jakiegoś stanu poprzedniego, był jednym z podstawowych wyznaczników taoizmu²⁵⁸. Rytuałami „unieśmiertelniania” i metodami odmładzania za pomocą roślin i substancji mineralnych zajmowała się również alchemia hinduska²⁵⁹. Cudzoziemcy podróżujący po Indiach kontestowali często, że joginowie znali i stosowali preparaty alchemiczne mające przedłużyć życie²⁶⁰.

Sposób, w jaki bohater *Historii* aplikuje sobie odmładzającą substancję (wcieranie maści w skórę) nasuwa jeszcze jedno skojarzenie. Ceremonia namaszczenia olejkami (tzw. pieczętowanie) odgrywała istotną rolę w życiu wspólnoty gnostyckiej, uzyskując wyższą rangę niż chrzest. Pierwszoplanowa rola przypadła w niej idei „wybawienia”, darowi nieśmiertelności, zapośredniczonej przez akt namaszczenia. Gnostycy nawiązywali tu do symboliki rajskiego drzewa oliwnego, które było źródłem krzyżma²⁶¹. Na Biblię powoływał się Cagliostro, oferujący długowieczność każdemu, kto gotów był poddać się stosownej kuracji. Sekret regeneracji symbolizowało rajskie Drzewo Życia. Marcello Barberi, autor biografii Cagliostro (*Życie Józefa Balsamo*, wyd. polskie Wilno 1793), opisuje w swojej książce dwie kwarantanny gwarantujące długowieczność. Drugą, odbywaną w celu regeneracji fizycznej, należało powtarzać co pięćdziesiąt lat z dala od miejskiego zgiełku, w porze majowej pełni księżyca²⁶². W czasie czterdziesto-

²⁵⁶ W. Walecki, op.cit., s. 94–95.

²⁵⁷ M. Eliade, *Alchemia azjatycka*, przeł. I. Kania, Warszawa 2000, s. 18–19 i 23.

²⁵⁸ Zgodnie z ich wierzeniami wszechświat przenikają dwa żywioły: *yang* (męski) *yin* (żeński), im więcej *yang* tym dana substancja szlachetniejsza. Transmutacja metali polega na eliminacji *yin*, a zwiększeniu *yang*. Otaczanie się metalami szlachetnymi (złoto, nefryt) zapewniało długowieczność, siły witalne, zdrowie i pomagało osiągnąć harmonię z kosmosem. M. Eliade, op.cit., s. 15–17.

²⁵⁹ W. Walecki, op.cit., s. 95.

²⁶⁰ M. Eliade, op.cit. s. 46.

²⁶¹ K. Rudolph, *Gnoza*, Kraków 2003, s. 225 i 227.

²⁶² M. Otorowski, op.cit., s. 168–171.

dniowej kuracji stosowano dietę oraz mikstury o nieznanym składzie. Regularnie powtarzana, pozwalała według zapewnień Cagliostro dożyć 5557 lat²⁶³.

Historia Krasickiego to głos w dyskusji o przeszłości i teraźniejszości. Użycie cudownego preparatu umożliwia bohaterowi powieści komentowanie historii z pozycji naocznego świadka. Opinie Grumdryppa wnoszą ironiczną poprawkę do funkcjonujących wówczas interpretacji dziejów, nierzadko naiwnych i tendencyjnych.

MAGICZNE ZWIERCIADŁO

Lustro już od czasów starożytnych budzi odczucia ambiwalentne²⁶⁴. Wynalezienie zwierciadła przypisuje się Hefajstosowi, który panował nad ogniem i tworzył cuda techniki²⁶⁵. Wedle wierzeń ludowych było ono jednak tworem szatana. Wróżenie z lustra, czyli katoptromancję znawcy nauk tajemnych umieszczają w obrębie magii demonicznej i ceremonialnej (inaczej obrządkowej), wymaga bowiem przywołania demona i zawarcia z nim paktu formalnego lub milczącego. Przekonanie o demonicznym charakterze katoptromancji przenika do literatury. W Rozdzieleniu XVIII *Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu O pokusach przeszkadzających ludziom* otrzymujemy przegląd diabelskich kompetencji. Czarnoksiężnikom, którzy posługują się zwierciadłami kryształowymi do przyzywania diabła i szukania skarbów oraz kruszców, pomaga Farel.

Tegoż też czarta czarnoksiężnicy w swoich wsiach wzywają – pisze anonimowy autor *Postępku* – którzy mają zwierciadła kryształowe, mają też swoje egzorcyzmy, oni zowią konjuracje, którymi go przyzywają do onego zwierciadła, aby się ukazał chłopięciu (jeszcze niewinnemu) w onym zwierciadle; tamże przez znaki ukazuje skarby w ziemi, gdzie kruszce będą ołowne, srebrne, złote albo o co będzie pytał majster²⁶⁶.

Wykorzystywane w dywinacji zwierciadła stawały się magicznym narzędziem poznania, pokazywały przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, służyły do poszukiwań ludzi i przedmiotów oraz wyjawiania tajemnic. Wszechwiedzę lustra tłumaczy się jego szerokim „doświadczeniem” oraz z właściwością odbijania oczu – „ma” oczy, więc jest widzące, wiedzące, mądre²⁶⁷. Badacze nauk tajemnych

²⁶³ Cagliostro najpewniej używał podczas kuracji narkotyków. Ibidem, s. 186–187.

²⁶⁴ *Lustro*, [hasło w:] J. E. Cirlot, op.cit., s. 237. Por. *Lustro*, [hasło w:] P. Kowalski, *Kultura magiczna*, s. 287.

²⁶⁵ R. Bugaj, *Nauki tajemne w Polsce*, s. 100.

²⁶⁶ *Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu*, oprac. A. Benis, Kraków 1892, s. 99.

²⁶⁷ M. Wallis, *Dzieje zwierciadła i jego rola w różnych dziedzinach kultury*, Łódź 1956, s. 81–83.

znaleźli logiczne wyjaśnienie opisywanych zjawisk. Wedle nich, zwierciadło wywołuje u wpatrującej się w nie osoby treść podświadomą oraz halucynacje optyczne i akustyczne uważane za zjawiska obiektywne i odpowiednio do intencji patrzącego interpretowane jako objawienia i przepowiednie przyszłości²⁶⁸.

Na ziemiach polskich przekonanie, że zwierciadło patrzy, wchłania obrazy i je zachowuje rozpowszechnia się w renesansie wraz z rosnącą popularnością katoptromancji. Magicznych luster używali między innymi: autor okultystycznego dzieła o wróżeniu z błyszczących powierzchni Jan Trithemius, Katarzyna Medycejska, Nostradamus oraz John Dee mag królowej Elżbiety.

W zwierciadle ogląda przyszłych władców Polski pograżony w pijackim śnie Popiel:

Wtem postawione zwierciadło postrzeża.
Patrzy... aż nowe stoją w oczach dziwy:
Zląkł się długiego następców szerega,
Każdego obraz uważa prawdziwy.
(*Myszeida*, X, 41–44²⁶⁹)

W pochodzących z dorobku Krasickiego *Kuglarzach* (*Bajki nowe* IV/16) magiczne zwierciadło jest najważniejszym rekwizytem wystawianego przez dwóch iluzjonistów spektaklu²⁷⁰. Dostarcza sposobności do zaprezentowania satyrycznych scenek malujących wady osiemnastowiecznej szlachty. Krasicki obnaża obłudę stosunków dworskich, demaskuje lekarzy, prawników i przekupnych sędziów. Użycie lustra stwarza dogodne warunki bezpośredniej obserwacji i oceny krytykowanych zjawisk.

Pierwszy kuglarz pokazywał jedynie „zwykłe sztuczki”:

Zjadał łyżki i noże,
Z gałek ciasta robił grosze,
Karty przemieniał w kokosze;
Co chciał stawiał, co chciał zmykał,
Usta kłódkami zamykał,
Kuropatwy robił z chleba;
Zgoła był takim, jak trzeba:
Bawił, dziwił od tygodnia.
(w. 6–13)

²⁶⁸ R. Gansiniec, *Kryształomancja*, Wrocław 1955, s. 4.

²⁶⁹ I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, t. 1, s. 87.

²⁷⁰ Utwór ten jest przeróbką bajki Gaya *Les jongleurs* (I, 41), który wykorzystał wzorec lafontenowski. Przed Krasickim tłumaczył ją J. Albertrandi. Z. Goliński, komentarze z: I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, t. 2, s. 450–451. Wszystkie przytoczenia pochodzą z tego wydania.

Drugi, mieniający się „zbrodnią” („Ja się zowie zbrodnia”) w ten sposób zachęca widzów do uczestnictwa w spektaklu:

Patrzcie, cuda ujrzycie,
Oto zwierściadło,
Co wszystko zgadło.
(w. 18–20)

Inscenizuje on przedstawienie, wywołując w lustrze serie wizji ukazujących to, co zerkający weń chcieliby zobaczyć – urodę, młodość czy brak wad. W efekcie „każdy z pociesnym odszedł zadatkiem” (w. 23). Powtarzający się dwukrotnie motyw „zwierściadła, co wszystko zgadło” przypomina, że ukazane obrazy są tylko iluzją uzyskaną dzięki magicznemu lustru. Zwierściadło kuglarza pokazuje odbicie nieprawdziwe, przy czym deformacja uwzględnia oczekiwania widzów. Uwiedzeni za pomocą magicznego rekwizytu widzowie tracą zdolność trzeźwej oceny sytuacji i łatwo poddają się manipulacji, stając się współtwórcami ulicznego widowiska. Szarlatan rozdaje fanty, które w rękach obdarowanych przechodzą magiczną metamorfozę – zmieniają się w ich atrybuty: lichwiarz znajduje pozew i pigułki, złodziej – stryczek i kajdany, dworak – kadzidło. Następujące po sobie scenki to przykłady ilustrujące kolejne przejawy postępującej demoralizacji społeczeństwa. Iluzjonista wywołuje je jakby od niechcenia, wypowiadając zaklęcia: „Jakieś dziwackie jął odprawiać szepty, / Jak grad na stolik leciały recepty” (w. 51–52). Zakończenie odslania prawdziwe oblicze cudotwórcy – kuglarz oszukał wszystkich, którzy zachęceni łatwym zyskiem, dali mu pieniądze:

Stosując się do rozkazu
Napełnili go [worek – D. K.] od razu.
On się pokłonił, podskoczył, wykrzyknął,
Brzęknął pieniędzmi, rozśmiał się – i zniknął.
(w. 81–84)

Magia zostaje tu połączona z przewrotnością, a jej narzędzie uznane za instrument służący do zwodzenia ludzi.


Rozdział VII

ASTROLOGIA I PROGNOSTYKI W OŚWIECENIU

Gwiazdy rządzą głupcami, mądrzy rządzą gwiazdami.
Prolemeusz

To wszystko niebo rządzi, a planety jego
Bo im moc ta nadana od Pana samego.
Mikołaj Rej

1. POLE TERMINOLOGICZNE

strologię można najogólniej zdefiniować jako dziedzinę zajmującą się badaniem rzeczywistych lub domniemanych związków między niebem a ziemią. W znaczeniu węższym jest sztuką przepowiadania przyszłości na podstawie aspektów, pozycji i wpływów ciał niebieskich. W tym rozumieniu ogranicza się do określonych technik profetycznych i układania horoskopów. W ujęciu religijnym staje się kultem astralnym, w historiozoficznym – powszechnym prawem natury, określonym sposobem ujmowania rzeczywistości, fatalistycznym naturalizmem, koncepcją świata rządzonego i ukierunkowanego przez ruchy niebios i ciał niebieskich¹. Jako uniwersalne prawo wszechświata postrzegano astrologię w okresie przednewtonowskim². Dla Platona, Pitagorasa, św. Tomasza z Akwinu, Johanna Keplera nie była przepowiadaniem przyszłości, ale symbolicznym arcyplanem budowy i funkcjonowania wszechświata, całkowicie zgodnym z ich przeżyciami wewnętrznymi³.

¹ P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, przeł. P. Bravo, Warszawa 1994, s. 22.

² Por. *ibidem*, s. 19.

³ *Świat tajemny. Leksykon magii*, pod red. R. Cavendisha, przeł. E. Gogolewski, B. Lewandowska-Tomaszczyk, J. Tomaszczyk, Łódź 1992, s. 28.

W średniowiecznej i renesansowej łacinie terminy *astrologia* i *astronomia* były dwuznaczne. W praktyce rozumiano je jako gałęzie jednej i tej samej nauki. Różnice semantyczne między astronomią i astrologią próbował sprecyzować dopiero Izydor z Sewilli (VI/VII wiek)⁴. Na ogół przyznaje się, że rozróżnienie dwóch aspektów astrologii, religijnego i krytyczno-naukowego, nastąpiło w renesansie, kiedy to wyodrębniono astrologię wróżebną i matematyczną, czyli astronomię właściwą. Wyraźne i definitywne odseparowanie obu dziedzin zajmujących się śledzeniem gwiazd nie nastąpiło jednak tak wcześnie⁵. Wysiłek oddzielenia astrologii od magii, które łączy prawie symbioza, obserwujemy od średniowiecza⁶. Zatrzaszczyli się o to jej zwolennicy, zaniepokojeni perspektywą degradacji gwiazdnej nauki⁷. W toku studiów uniwersyteckich astrologia osiągnęła status niewiele niższy niż logika i fizyka, należało jej więc bronić przez pomieszaniem ze skompromitowanym okultyzmem. W mniemaniu ówczesnego społeczeństwa związek astrologii i magii był oczywisty, do astrologów, podobnie jak do nekromantów zwracano się np. w celu znalezienia złodzieja, wierzono w skuteczność ich cudownego daru wieszczbiarskiego⁸. Oddzielenie tego, co matematyczne od tego, co mistyczne w astrologii okazało się w praktyce niemożliwe. Określenia *astrolog*, *astronom*, *matematyk* funkcjonują w staropolszczyźnie jako synonimy⁹.

Relacje między astronomią i astrologią sprowadzają się do tego, że pierwsza bada układy i ruchy ciał niebieskich, druga natomiast stara się na podstawie jakości fizycznych tych układów przewidzieć wydarzenia w otaczającym nas świecie¹⁰. Astronomia opisuje zjawiska kosmiczne, astrologia je interpretuje. Pierwsza może funkcjonować bez drugiej, ale nie odwrotnie. Łączy je zatem związek jednostronnej zależności.

2. TYPY ASTROLOGII. ASTROLOGIA WRÓŻBIARSKA

W staropolszczyźnie wyróżniano astrologię matematyczną, czyli astronomię właściwą (*astrologia quadrivialis* albo *doctrinalis*) i przepowiadającą, czyli sądzoną (*astrologia iudiciaria*). Astrologię przepowiadającą dzielono z kolei na naturalną i wróżbiarską. Na powyższe rozróżnienie nakłada się w zasadzie podział na

⁴ W. Hübner, *Die Begriffe „Astrologie“ und „Astronomie in der Antike“*, „Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse“ 7, s. 26, za: M. Hermann, *Obraz gwiazdowego nieba w literaturze rzymskiej epoki augustowskiej*, Kraków 2001, s. 110.

⁵ E. Garin, *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, przeł. W. Jekieli, Warszawa 1992, s. 30.

⁶ P. Zambelli, op.cit., s. 68.

⁷ Ibidem, s. 70.

⁸ R. Bugaj, *Nauki tajemne w Polsce w dobie odrodzenia*, Wrocław 1976, s. 98.

⁹ J. Waniakowa, *Polska naukowa terminologia astronomiczna*, Kraków 2003, s. 89–91.

¹⁰ E. Garin, op.cit., s. 14.

jej zwolenników i przeciwników. Przed oświeceniem nie krytykuje się na ogół astrologii jako takiej, a tylko jej odmianę wróżebną, potępianą przez Kościół ze względu na fatalizm i oficjalnie zakazaną.

Astrologia sądzona wykształciła liczne odmiany. Przypisywane Albertowi Wielkiemu (XIII wiek) *Speculum astronomiae* rozróżnia astronomię opisową i astrologię przepowiadającą. Ta druga obejmuje: astrologię indywidualną, ustalającą horoskop urodzeniowy danej osoby, oraz dotyczącą wielkich zbiorowości, która zajmuje się zarówno prostymi prognozami meteorologicznymi, jak i przewidywaniem katastrof naturalnych i ludzkich, związanych głównie z wielkimi, średnimi i małymi koniunkcjami¹¹. Słynny astrolog krakowski Jan Latos (1539–przed 1608) uważał ją za naukę boską i dzielił na cztery części. Pierwsza, najtrudniejsza, przepowiada wydarzenia polityczne, dotyczące całego świata, np. pokój, wojny, powstanie miast. Latos wiąże je z „wielkim i gwałtownym połączeniem się planet”. Druga – zajmuje się przepowiadaniem pogody oraz wynikających z niej skutków dla ludzi, a więc zdrowia i chorób. Dużą rolę w procesach tych odgrywiają zaćmienia. Trzecia odmiana astrologii przepowiada indywidualne losy ludzkie, czwarta – dotyczy wyboru pomyślnych okresów sprzyjających rozpoczęciu pewnych prac i działań¹².

Podstawą klasyfikacji astrologii może być przedmiot (pojedyncza jednostka lub zbiorowość) lub zasięg prognozy. Astrologia urodzinowa (natalna) dotyczy pojedynczego człowieka i zajmuje się analizą ludzkiego charakteru i przewidywaniem jego rozwoju, mundalna (polityczna), która wykształciła się pierwsza, obejmuje zjawiska o dużym zasięgu – bada zależność cech i losów większych grup ludzi od układu planet i horoskopów ważnych dla tej zbiorowości. Astrologia elekcyjna (wyborcza) zajmuje się określeniem najlepszego czasu i miejsca na rozpoczęcie jakiegoś przedsięwzięcia, medyczna – prognozowaniem stanów chorobowych człowieka na podstawie jego kosmogramu, astrometeorologia – określeniem zmian pogody na podstawie konfiguracji planetarnych.

Pojmowanie astrologii w staropolszczyźnie przybliży nam cytaty z *Nowych Aten*:

„Astrologia – pisze Benedykt Chmielowski w swojej encyklopedii – jest to *Filia Astronomii* y taka *Sciencya*, która z *Gwiazd* y *qualitatibus* »własności« ich, *Obrotów*, *Kongressów*, *Aspektów* y różnych *okoliczności Akcydentalnych* tychże *Gwiazd*, formuje swoje zdania y *predykcy*e o przyszłych *rzeczach*”¹³. Wyróżnia

¹¹ Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowoczesnej nauki*, przeł. K. Kopcińska, A. Zapałowski, Warszawa 1992, s. 71.

¹² R. Bugaj, op.cit., s. 98.

¹³ B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna*, wyb. i oprac. M. i J. J. Lipsy, Kraków 1966, s. 179.

on astrologię naturalną – dozwoloną i praktykowaną (składają się na nią przepowiednie meteorologiczne, medyczne, gospodarskie i *judicaria*) oraz sądzoną, zakazaną, która „z Aspektów Niebieskich wydaie swoje predykcy y niby Prorocstwo o rzeczach przyszłych *a liberto Arbitrio dependuiących* (zależnych od wolnej woli)”¹⁴.

Wypowiedź ta koresponduje z oficjalnym podejściem Kościoła, przypisującym astrologii elementy nadprzyrodzone i kojarzącym wszelkie próby odkrycia tajemnic przyszłości z działaniami diabła. W świetle prawa kanonicznego:

Astrologia, która żadnej umowy nie ma z diabłem, ale tylko bywa wysłędzona z gwiazd i z pewnych obrotów niebieskich, planet i znaków, nie jest zła, ale pozwolona od Kościoła św. i ta umiejętność początki i zasady ma właściwe. Druga zaś astrologia, która ma umowę z diabłem wyraźną lub tajemną i taką umową wzmożona przepowiada przyszłe rzeczy albo tajemne objawia, jest zła i potępiona od Kościoła św., bo nie jest prawdziwą umiejętnością¹⁵.

Chmielowski podejmuje w swym dziele również problem sprawdzalności astrologicznych wróżb, uzależniając wiarygodność prognostyku od właściwości astrologa:

Horoskopy – z Dnia Urodzenia Człeka, całego życia iego erygują *figuras*, które zowią *Thema Nativitatis* „tablicą narodzin”. [...] Figury te erygują, Niebo na 12 dzielę Cyrkułów, które domami nazywają, konsyderują potym takie, w którym Domie Konstelacye i co komu obiecują swemi własnościami; to oni tey *enuntiant* „oznajmają” osobie, in *caius favorem* „na rzecz której” swoje formują predykcy. Choć czasem zgodną, tedy to kazualnie się stanie, y to rzadko [...] albo *mero casui* „czystemu przypadkowi”, albo *Sanctitati* „świętości” życia trzebaby przypisać Astrologa, iżeli dobry Katolik¹⁶.

W definicjach oświeceniowych w większym stopniu eksponuje się domniemany charakter relacji między sferą księżycową i podksiężycową i dyskredytuje astrologię, odbierając jej status nauki.

Dychotomiczny podział astrologii utrzymuje się w *Zbiorze potrzebniejszych wiadomości* Ignacego Krasickiego:

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ T. Szczerowski, *Prawo kanoniczne o wszystkich ustawach i dekretych synodalnych we wszelkich materiach i wydarzeniach*, Supraśl 1792, cyt. za: J. Tuwim, *Czary i czarty polskie oraz wypisy czar-noksięskie*, Warszawa 1960, s. 176–177. Szczerowski posiłkuje się ustaleniami autorów *Młota na czarownice* (*Malleus maleficarum*, p. I, q. 3).

¹⁶ B. Chmielowski, op.cit., s. 179–180 i 182.

Nauka gwiazdarska – czytamy w haśle *Astrologia* – dzieli się na przyrodzoną i sądzącą, albo koniekturalną badatliwą. Naturalna zgadywa przyrodzone odmian niebieskich skutki, i ta nazywa się Astronomią, sądząca z przyrodzonych skutków, to jest z rozmaitych gwiazd obrotów waży się zgadywać rzeczy moralne i ta jest przed się Astrologia kunsztem nieprawym, zuchwałym, od Kościoła bożego potępionym. Herodot o astrologii twierdzi, iż pierwszy swój początek wzięła w Egipcie, zdaje się jednak rzecz pewniejsza, iż Chaldejczykowie jej byli wynalazcami. Zuchwała ciekawość ludzka sili się zapędzać w przyszłość, daremne jej usiłowania¹⁷.

Definicja ta ostro i jednoznacznie przeciwstawia astronomię z jej aparatem naukowym (w *Zbiorze* jest częścią fizyki) zwodzącej pseudonauce. Pozbawia astrologię elementów nadprzyrodzonych, podkreślając jej spekulacyjny charakter. Jak się wydaje, chęć odcięcia się od astrologii w mniejszym stopniu wynika w *Zbiorze* ze skojarzenia jej ze skompromitowaną magią („magowie często gwiazdorstwem się bawili”¹⁸), niż z niemodną w oświeceniu zabobonnością. W odróżnieniu od astrologa – wróżbity i szarłatana astronomia uważano wówczas za naukowca. W praktyce bywał on i jednym, i drugim. Profesorowie Akademii Krakowskiej w ramach swoich obowiązków wykreślali horoskopy. Byli zobowiązani nie tylko do prowadzenia wykładów, ale także do układania szeregu przepowiedni i przygotowania kalendarza do użytku powszechnego¹⁹.

Różnica między pojęciami *astrologia* i *astronomia* w dzisiejszym znaczeniu tego słowa powstała w XVIII wieku. Nastąpiło wówczas zawężenie znaczenia astrologii i ograniczenie go do przepowiadania przyszłości (i to tylko ludzi). Zmianom leksykalnym towarzyszy trywializacja pojęcia. W renesansie astrologowie szukają w gwiazdach przyczyny i wyjaśnienia tak ciekawego fenomenu przyrody, jakim jest człowiek²⁰. W oświeceniu ich działalność nastawiona jest na doraźny cel. Przesunięcie znaczenia terminu rejestruje opis leksykograficzny Samuela B. Lindego. Astrologia definiowana jest przez niego jako „wróżba z gwiazd, gwiazdowieszczba, gwiazdorstwo”, astrolog – „sądzący z gwiazd, o rzeczach ziemskich, osobliwie przyszłych [różni się więc od astronoma], gwiazdomistrz, gwiazdowieszczk, tłumacz gwiazd”. Astrologować to „inaczej astrologią się bawić, prognostykować, wróżyć, roić”²¹. Ostatnie określenie nadaje definicji wyraźnie pejoratywny odcień. Kryje się w nim przekonanie, że wiara w prognostyki dyskredytuje oświeconego intelektualistę.

¹⁷ I. Krasicki, *Zbiór potrzebniejszych wiadomości*, t. 1, Warszawa 1979 (dalej: *Zbiór I*), s. 124.

¹⁸ Ibidem, t. 2, s. 88.

¹⁹ R. Bugaj, op.cit., s. 95.

²⁰ E. Garin, op.cit., s. 9.

²¹ S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1994, s. 31.

Autor słownika podkreśla, że w odróżnieniu od astrologii astronomia to „nie tylko gwiazd, ale wszelkich ciał niebieskich, nauka gwiazdarska”²². Synonimiczność znaczeń pojawia się przy haśle *gwiazdarstwo* („gwiazdarska nauka – astrologia/astronomia/, *gwiazdarski* – astronomiczny, *gwiazdozorca* – astrolog lub astronom”) opatrzonym komentarzem redaktora tomu: „w tworzeniu nowszych tych słów, nieściśle zachowano różnicę między astronomem gwiazdopisem a astrologiem gwiazdowieszczbiarzem, między astronomią a astrologią”²³. Pierwszy polski leksykograf dawał sobie doskonale sprawę, że w epoce staropolskiej opisywane terminy często traciły semantyczną ostrość²⁴. W praktyce pociąga to za sobą wymóg uważnej analizy kontekstów wypowiedzi, w których się pojawiały.

3. TEORIA ASTROLOGII

Podstawą astrologii jest przekonanie o nieprzypadkowości wszechświata, pojmowanego jako jedna wewnętrznie spójna całość. Uporządkowany i logiczny z woli bożej, daje się ogarnąć rozumem. Astrologia wiąże się z koncepcją świata opartą na ścisłej odpowiedniości między niebem a ziemią, makro- a mikrokosmosem. To klucz do całej problematyki astrologicznej. Pitagoras, a potem Platon, nauczali, że człowiek jest mikrokosmosem, czyli odzwierciedleniem wszechświata (makrokosmosu) w miniaturze i wszystkie prawa świata zewnętrznego mają swe odpowiedniki w świecie wewnętrznym. Jest to fundamentalne twierdzenie astrologii²⁵. Naczelną zasadę astrologii wyraża maksyma: „jak na górze, tak i na dole”.

Powyzsze założenie pozwala traktować niebo jako panoramę przyszłości oraz planszę, na której bogowie pokazują swoją wolę. Zjawiska kosmiczne interpretuje się bądź jako przyczyny zapowiadające skutki, bądź jako znaki (zapisy) w uniwersalnym kodzie.

Astrologia przypisuje konstelacjom i planetom rozliczne i różne skłonności. Odpowiadają one funkcjom i procesom, którym mają patronować lub które symbolizują. Nie biorą się z fantazji astrologów, ale z liczb. Właściwości konstelacji i planet wywodzą się bowiem z rozważań matematycznych i związane są ze znaczeniami właściwymi liczbom, a więc ze sposobem myślenia zwykle kojarzonym z Pitagorasem. Podejście Pitagorejskie umożliwia badanie cech, funkcji i procesów w sposób systematyczny.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, t. 2, s. 159.

²⁴ Por. *Słownik języka polskiego XVII i 1. poł. XVIII wieku*, http://xvii-wiek.ijp-pan.no-ip.org/pan_klient, 30 VI 2007, hasła: astrologia, astronomia, astrolog, astronom, astronomista, astrofil, astrol.

²⁵ R. T. Prinke, L. Weres, *Mandala życia. Astrologia – mity i rzeczywistość*, Poznań 1991, s. 46.

Lynn Thorndike, autor ośmiotomowej publikacji *Historia magii i nauki eksperymentalnej*, wymienił cztery punkty charakteryzujące koncepcje średniowiecza i renesansu²⁶. Jego zdaniem astrologia i arystotelizm utrzymywały, że:

- 1) niebo i ciała niebieskie są niezniszczalne i niezmienne, ponieważ nie składają się jak świat podksiężycowy z czterech elementów, ale mają swoją „piątą esencję”, cechującą się doskonałością i niezniszczalnością;
- 2) ruch ciał niebieskich jest wieczny, kolisty i doskonały;
- 3) istnieje wyższa „kwintesencja” (eter), różna od tej właściwej dla niższego świata czterech ziemskich elementów, które znamy;
- 4) w świecie niższym przeważają procesy powstawania, zmiany i ginięcia, takie jak narodziny, procesy geologiczne i pory roku.

4. DZIEJE ASTROLOGII

W przedchrześcijańskim świecie gwiazdy uchodziły za żywe istoty obdarzone rozumem, niezbrukane złem i troszczące się o ziemię. Ludy pierwotne czciły je jako bogów (w piśmie klinowym znakiem boga była gwiazda). Towarzyszy temu przekonanie, że los człowieka zależy od gwiazdy, pod którą się urodził i że spada ona w chwili jego śmierci²⁷. Blask gwiazdy uzależniony jest od ludzkiej kondycji. Gwiazdy moźnych świeciły jaśniej niż ubogich. Pozostałości takiego sposobu myślenia odnajdziemy w powiedzeniach: urodził się pod dobrą gwiazdą; przyświeca mu dobra gwiazda; spod ciemnej gwiazdy; zgasła jego gwiazda.

Początki astrologii wiążą się z kultami solarno-lunarnymi. Najbardziej rozpowszeczniona jest teoria, że astrologia wykształciła się wśród mieszkańców Mezopotamii. Jej powstanie wiąże się prawdopodobnie z wierzeniami religijnymi Babilończyków, którzy utożsamiali bóstwa z ciałami niebieskimi²⁸. Astrologowie starali się poznać wolę bogów, obserwując ruchy gwiazd²⁹, tak więc większość opracowań na temat historii astrologii rozpoczyna się od Babilonu. Tam historycy dziedziny widzą początek astrologii wróżbiarskiej³⁰. W państwie starobabilońskim główny nacisk kładziono na obserwacje astrologiczne Księżyca służące ustalaniu początków nowego miesiąca, podczas gdy głównym celem Asyryjczyków było prorokowanie. Można dostrzec wyłaniający się z tych wróżb wzorzec

²⁶ Poglądy Thorndike’a referują za: P. Zambelli, op.cit., s. 19–23.

²⁷ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, wyb. il. i komentarz T. Łozińska, Warszawa 1990, s. 101.

²⁸ Por. Z. Dworak, *Astrologia, astronomia, astrofizyka*, Warszawa 1986, s. 24–26 oraz ks. R. Pindel, *Magia czy Ewangelia. Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu dziejów Apostolskich*, Kraków 2003, s. 171–172.

²⁹ St. R. Brzostkiewicz, *W kręgu astronomii*, Warszawa 1988, s. 13.

³⁰ R. T. Prinke, L. Weres, op.cit., s. 44.

późniejszych wierzeń astrologicznych: Jowisz przynosi szczęście, Mars i Merkury mogą przynieść nieszczęście”³¹.

Początkowo horoskopy kapłanów babilońskich obliczane były dla całego kraju, miasta lub władcy i ich celem było przepowiadanie katastrof, wojen itd. Później pojawiły się horoskopy indywidualne. Pierwsze zaczęto tworzyć około roku 280 p.n.e., kiedy to na wyspie Kos babiloński kapłan Berossos miał założyć szkołę astrologii³². Nie znamy jednak zasad, podług których je interpretowano. Rozwój matematyki i astrologii pozwolił Chaldejczykom już około 700 roku p.n.e. odkryć niektóre prawa ruchu planet na podstawie obserwacji i obliczeń. Stworzyło to możliwość przepowiadania przyszłości (okultystyka), w przeciwieństwie do zabiegów mających doraźny cel (magia). Zgodnie z przekonaniem, że ruch planet wywiera wpływ na życie ziemskie, Chaldejczycy opracowali kalendarz astrologiczny z podziałem na dni korzystne i niekorzystne dla podejmowania określonych działań³³. Podobny kalendarz magiczny powstał w Ameryce w państwie Azteków w XIII wieku. Wyznaczał on dni dobre i złe, zalecane lub zakazane dla podejmowania określonych czynności, zwłaszcza w uprawie roli. Również w zakresie czynności czysto magicznych rozróżnienie dni „dobrych” i „złych” odgrywa ważną rolę. Dalekim (zarówno chronologicznie, jak metodologicznie) echem poglądów chaldejskich astrologów są zapewne tak modne dziś horoskopy³⁴.

Inne teorie wskazują na Egipt jako kolebkę astrologii. Egipcjanom przypisuje się jej powiązanie z medycyną. Równolegle astrologia rozwijała się w innych częściach kontynentu. Najwybitniejszymi astronomami i matematykami wśród starożytnych byli Majowie. Stworzyli oni między innymi kalendarz, który był dokładniejszy od używanego obecnie. Astrologia opanowała cały starożytny świat.

Teorię astronomiczną skodyfikował dopiero Klaudiusz Ptolemeusz (100–178), astronom, geograf, matematyk i astrolog z Aleksandrii. Napisany przez niego traktat *Tetrabiblos* uchodzi za najstarszy obecnie podręcznik astrologiczny. System Ptolemeusza pojawia się od razu w formie kompletnej, co sugeruje, że prawdopodobnie jest kompilacją innych prac³⁵. Autor *Czteroksięgu* stwierdza, że wpływ gwiazd na losy człowieka jest oczywisty, a astrologia stanowi źródło wiedzy dostępnej i ważnej³⁶. W *Tetrabiblos* stara się stworzyć spójny system. De-

³¹ W. Ley, *W niebo wpatrzni. Nieoficjalna historia astronomii od Babilonu do ery kosmicznej*, przeł. E. Kolińska, B. Orłowski, Warszawa 1984, s. 22.

³² Z. Dworak, op.cit., s. 45.

³³ M. Popko, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1992, s. 134.

³⁴ A. Mrozek-Dumanowska, *Człowiek w labiryncie magii*, Warszawa 1990, s. 17.

³⁵ Ibidem, s. 48.

³⁶ Por. D. Berlinski, *O astrologii i sztuce przepowiadania. Tajemnice niebieskiego sklepienia*, przeł. M. Cierpisz, Kraków 2005, s. 59–60.

finiuje podstawy astrologii, wyklada astrologię geograficzną i przepowiadającą, prezentuje zasady interpretacji horoskopów. Kosmogram przyrównuje do mapy nieba, podkreślając równocześnie, że aby dobrze wykorzystać zawarte w nim informacje, trzeba je najpierw zrozumieć.

Do Grecji astrologia babilońska przedostała się w IV wieku p.n.e., kiedy to na skutek podbojów Aleksandra Wielkiego zrodziła się wspólnota kulturalna Greków i ludów Bliskiego Wschodu. Wcześniej elementy astrologii odnajdziemy w wielkich systemach filozoficznych, szczególnie dużo u Pitagorasa, twórcy prawa *harmonii sfer*³⁷. Polega ono na tym, że planety w czasie swojego ruchu na firmamencie wytwarzają harmonię dźwięków. W astrologii *harmonia sfer* wyrażona jest przez doktrynę aspektów, w której matematyczne proporcje skali muzycznej zastosowane są do mierzenia kątowych odległości między planetami³⁸. W Grecji szczególnie rozwinęła się astrologia natalna.

Do Rzymu astrologia dotarła w czasach republiki wraz z greckimi uczonymi. Przekonanie, że los człowieka zależy od gwiazdy, pod którą się urodził, występowało tam powszechnie. Rzymscy astrologowie nazywali się „Chaldejczykami”, powołując się na tradycję kapłanów babilońskich³⁹. Nazwa plemienia stała się określeniem zawodu. Jeszcze w oświeceniu stosowano ją wymiennie, także w odniesieniu do astronomów. „A cóż lepszego Niedźwiadek i Raki, / Co je chaldejskie tam kładły dziwaki?” – pyta żartobliwie Ignacy Krasicki w należą-cym do *Wierszy z prozą* liście (29. *Do P. W. R.*)⁴⁰. Poeta stanisławowski obie-cuje w nim adresatowi (jest nim wojewoda ruski Stanisław Szczęsny Potocki), w zamian za przyrzeczoną wilczurę, umieszczenie wśród zodiaku Piławy – sym-bolu zaczerpniętego z herbu Potockich⁴¹. Nawiązuje tym samym do zwyczaju poświęcania nowo odkrytych gwiazdozbiorów wielkim ludziom. Głosiły one ich chwałę, operując w swych wizerunkach symbolami zaczerpniętymi m.in. z heraldyki.

W Rzymie rozwinęła się głównie praktyczna strona astrologii. Specjaliści od gwiazdnych wróżb, zmuszeni do zarabiania na życie rzemiosłem, otwierali punkty konsultacyjne, zajmowali się medycyną. Opis warsztatu astrologicznego

³⁷ R. T. Prinke, L. Weres, op.cit., s. 44.

³⁸ Ibidem, s. 46.

³⁹ Pierwotnie Chaldejczycy byli odrębnym plemieniem, choć blisko spokrewnionym z Babilończykami. Z czasem oba ludy połączyły się, a termin Chaldejczyk nabrał nowego znaczenia – mędrzec Babilonu, astrolog, najogólniej czarownik. W. Ley, op.cit., s. 23–24.

⁴⁰ I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, t. 2, oprac. Z. Goliński, Warszawa 1976, s. 77.

⁴¹ Najbardziej znanym gwiazdozbiorem heraldyczno-panegirycznym była Tarcza Sobieskiego (*Scutum Sobiescianum*), nazwana tak w 1684 r. przez przez Jana Heweliusza. Powód uczczenia Jana III, wyraźnie przez autora podkreślony, był powszechnie zrozumiały. J. Dobrzycki, J. Włodarczyk, *Historia naturalna gwiazdozbiorów*, Warszawa 2002, s. 69.

pozostawił piszący w drugiej połowie I wieku Doroteusz z Sydonu w *Carmen astrologicum* (Księga astrologii), w której prezentuje techniki astrologiczne⁴².

Utrzymuje się przekonanie, że cesarz August wstąpił na tron dzięki wróżbie astrologicznej wypowiedzianej w 63 roku p.n.e.⁴³ Dokonał tego astrolog Teogenes, który po usłyszeniu daty urodzin Augusta miał w hołdzie rzucić się do nóg. Przyszły cesarz nabrał takiego zaufania do swych losów, że podał swój horoskop do publicznej wiadomości i kazał wybić srebrną monetę ze znakiem Koziorożca, pod którym się urodził. Wcześniej bał się ujawnić datę urodzenia⁴⁴.

Z astrologami konsultowali się również kolejni władcy Rzymu. Tyberiusz, adoptowany syn Augusta i jego następcą, całkowicie oddany astrologii w przeświadczeniu, że wszystko dzieje się z woli przeznaczenia, radził się greckiego astrologa Trazyllusa w czasie swego pobytu na Rodos w sprawie ewentualnego odziedziczenia władzy po Augustie. Wszzechobecna astrologia przenika do literatury. Jej znaczenie podkreśla wielokrotnie Wergiliusz w *Eneidzie*, a Horacy, który podobnie jak Cyceon i Juwenalis dystansował się wobec wyroków babilońskich wróżbitów, w jednej ze swoich pieśni przyznaje, że los człowieka zapisany jest w gwiazdach⁴⁵.

W epoce augustowskiej powstało wiele dzieł, których autorzy wykazali się dużą inwencją w tworzeniu obrazów astralnych. Należą do nich *Phaenomena* Aratosa, przekładane przez Cyceona, Owidiusza, Germanika i Awienusa, i *Astronomicon* Maniliusza, utwór astronomiczno-astrologiczny⁴⁶. Maniliusz w dwóch ostatnich, stricte astrologicznych częściach swego dzieła porusza kwestie moralne, jawiąc się jako zwolennik fatum, które ma całkowity wpływ na jednostkę⁴⁷. Znamiona gwiazdowego fatalizmu noszą opisy charakterów ludzkich, ściśle związane z oddziaływaniem gwiazd.

Żydzi, wrogo nastawieni do przekonania Babilończyków, że ciała niebieskie są siedzibami bogów, nie rozwijali astronomii, oficjalnie zakazując wróżb⁴⁸. Nie oznacza to jednak całkowitej obojętności wobec zjawisk astronomicznych, np. zaćmienia Słońca i Księżycy. Żydzi uznawali je za zwiastuny nadchodzącej kary⁴⁹.

Chrześcijanie pierwszych wieków nie mieli ustalonego poglądu na astrologię. Wielu przedstawicieli wczesnego chrześcijaństwa usiłowało godzić ją z tezami

⁴² D. Berlinski, op.cit., s. 76.

⁴³ Swetoniusz opowiada tę historię w *Żywotach cesarów*. Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1987, s. 128.

⁴⁴ D. Berlinski, op.cit., s. 73–74.

⁴⁵ D. Musiał, *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 220.

⁴⁶ M. Hermann, op.cit., s. 5.

⁴⁷ Ibidem, s. 139

⁴⁸ Ks. R. Pindel, op.cit., s. 177–180.

⁴⁹ W. Ley, op.cit., s. 38–39.

religii⁵⁰. Inni widzieli w niej zakamuflowane kultry astralne i idolarię. Mistycyzm astralny, kultywowany w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, zakłada nieśmiertelność duszy i wiąże jej późniejsze losy ze sferą niebieską – po śmierci ciała pozostaje ona wśród gwiazd. Według Posejdonisa z Apamei, ostatecznym celem duszy ludzkiej jest połączenie się z kosmicznym bóstwem, z którymi utożsamia ciała niebieskie⁵¹.

Z czasem sztuka wrózenia z gwiazd uznana została za zabobon (*superstitio*)⁵². Akceptowano jedynie ustalenia sprawdzalne naukowo, takie jak zaćmienia⁵³. Święty Augustyn uważał astrologię, jak wszelkie formy przewidywania przyszłości, za szczególną dziedzinę działań demonów i uzurpację władzy boskiej opatrności, która jako jedyna stanowi o tym, co będzie⁵⁴. Diabeł, choć sam nie potrafi niczego zdziałać, umie mamić ludzi. Prawdziwość pewnych przepowiedni zasada się więc w ujęciu Augustyna na ułudzie i oszustwie bądź większej przenikliwości władz poznawczych demonów w porównaniu z ludzką. Niebo ulega sakralizacji. Gwiazdy, podobnie jak sfera subsolarna, pozostają całkowicie we władzy Boga.

Walka z astrologią to jeden z wielkich tematów wczesnochrześcijańskich konwersacji. W walce tej wysuwano przeciw chrześcijanom opisany w Ewangelii św. Mateusza epizod z Magami przybyłymi ze Wschodu⁵⁵. Miał on rzekomo uzasadniać funkcjonowanie astrologii jako nauki. Szukającym nowo narodzonego króla żydowskiego Mędrcom ukazała się osobliwa gwiazda. Dla autorów chrześcijańskich scena ta stanowiła wielki problem. Za wszelką cenę starali się wykazać, że nie ma ona nic wspólnego z akceptacją astrologii.

Naczelnym problemem astrologii europejskiej tego okresu było pogodzenie gwiazdowego determinizmu z wolną wolą człowieka. Według Mircei Eliadego, w ostatecznym rachunku wiara w determinowanie z góry ludzkiego losu przez taki czy inny układ planet jest świadectwem porażki chrześcijaństwa⁵⁶. Ojcowie Kościoła gwałtownie przeciwstawiali się astrologicznemu fatalizmowi. Ostateczne rozwiązanie opracował św. Tomasz z Akwinu, główny teolog katolicki. Stwierdził on, że ciała niebieskie mają władzę nad cielesnymi żądzami i pragnieniami

⁵⁰ R. T. Prinke, L. Weres, op.cit., s. 49.

⁵¹ D. Musiał, op.cit., s. 217–218.

⁵² Należała ona i należy do kanonu zabobonów podstawowych.

⁵³ M. Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania O zabobonach Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa 2002, s. 60–63.

⁵⁴ Ibidem, s. 18–20.

⁵⁵ Zob. Ks. M. Starowieyski, *Gwiazda Betlejemka w świetle apokryfów*, [w:] *Poezja i astronomia*, pod red. B. Burdzieja i G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006, s. 55. Por. ks. R. Pindel, op.cit., s. 202–206.

⁵⁶ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 69.

człowieka, a ponieważ większość ludzi nie potrafi nad nimi zapanować, przepowiednie astrologów często się sprawdzają.

Choć potępiona przez chrześcijaństwo, na zachodzie Europy astrologia nigdy nie zanikła. Kontynuacją studiów starożytnych zajmowali się neoplatonicy z Aleksandrii (Plotyn). Do ponownego odkrycia dzieł Klaudiusza Ptolemeusza, była jednak poważnie uszczuplona. Odrodzenie astrologii europejskiej dokonało się pod wpływem nauki arabskiej w XII wieku⁵⁷. Największe jej centrum znajdowało się w Hiszpanii, a funkcję ogniwa łączącego naukę europejską i arabską pełnili Żydzi. *Almagest (Megale syntaksis)* i *Tetrabiblos* przetłumaczono na łacinę w 1175 i 1160 roku, co zaowocowało intensywnym rozwojem obu dziedzin – specjaliści od gwiazdnych wróżb ponownie urosli w siłę. Wielka koniunkcja planet, jaka nastąpiła 15 września 1186 roku, w powszechnej świadomości uznana została za zapowiedź epidemii dżumy. Klęska czarnej śmierci utwierdziła społeczeństwo średniowiecznej Europy w przekonaniu, że astrologiczne znaki są jasne, należy tylko dobrze je odczytać⁵⁸. Tylko niebo, źródło życia i światła, może zesłać śmierć.

Na przełomie XII i XIII wieku astrologia staje się dyscypliną naukową, wykładaną na europejskich uniwersytetach. Niektórzy myśliciele i uczeni średniowiecza, jak Roger Bacon i Albert Wielki, uznawali wpływ ciał niebieskich na zjawiska ziemskie oraz losy człowieka i sami zajmowali się obliczeniami astrologicznymi⁵⁹.

W sztuce średniowiecznej motywy astrologiczne występują stosunkowo często. Artyści starają się podkreślić, że kosmos podlega całkowicie Bogu, swemu stwórcy, a gwiazdy są stworzeniami, które radośnie wypełniają Jego rozkazy. Znaki zodiaku symbolizują pory roku i zwykle związane są z obrazami przedstawiającymi charakterystyczne dla nich prace gospodarskie albo z wizerunkami dwunastu apostołów, do których odnosi je Zenon z Werony⁶⁰. Wykorzystywano również symbolikę gwiazd, przedstawiając Maryję jako Gwiazdę Poranną. Echem kultów słonecznych i teorii neoplatonickich jest topos króla słońca, centrum zhierarchizowanego wszechświata. Słońce-serce, które generuje vitalne siły świata, łączy neoplatonicką metafizykę z kabalistycznym motywem skupiania się i eksplozywnego wypromieniowywania światła⁶¹.

⁵⁷ R. T. Prinke, L. Weres, op.cit., s. 50.

⁵⁸ Zob. W. G. Naphy, *Czarna śmierć*, przeł. A. Dębska, Warszawa 2004 i J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć: staropolskie postawy wobec zarazy*, Kraków 1991.

⁵⁹ R. Bugaj, op.cit., s. 88.

⁶⁰ D. Forstner, op.cit., s. 104.

⁶¹ E. Garin, op.cit., s. 21-22. O motywach astrologicznych zob. również B. Strynkiewicz, *Symbolika astrologiczna w sztuce europejskiej*, „Novum” 1980, nr 7.

Najbardziej „astrologiczna” w dziejach europejskiej kultury była epoka odrodzenia, kiedy to skrzystalizowała się tradycja hermetyczna. Korzenie astrologiczne ma sam mit *renovatio*⁶². Pojęciami astrologicznymi są także główne idee rodzącego się renesansu – „odradzanie się” i „obroty”, wyrażające koncepcję cykliczności, następowania po sobie zachodów i świtów, nawrotów występujących w ruchach ciał niebieskich. Obiegowym pojęciem astrologicznym był również motyw nowości (życia nowego, wieku nowego, nowych światów, nowych niebios, nowych lądów) oraz obsesyjnie wtedy przywoływany motyw niepewności losów ludzkich, prowadzący do upodobania ruin. Pojmie się je w pełni dopiero wtedy, gdy sięgnie się do teorii wielkich koniunkcji, wyrażającej tezę o wielkich cyklach kosmicznych⁶³. Koncepcję cykliczności przeniesiono na świat człowieka – kultury, cywilizacje, królestwa, religie⁶⁴.

Przypadający na renesans przewrót kopernikański nie mógł mieć wpływu na astrologię, poza tym, że teoria heliocentryczna pozwalała astrologom dokładniej obliczać horoskopy. Ziemia nie była już w centrum świata, ale człowiek na niej pozostał, a promienie słoneczne padały na nią pod tym samym kątem. Nie znamy stosunku Kopernika do astrologii, nie opowiedział się za nią ani jej nie potępił, poza ćwiczeniami w Akademii Krakowskiej nigdy też jej nie uprawiał. W Krakowie słuchał wykładów profesorów astrologii Michała Falknera z Wrocławia i Jana z Głogowa. Autor *O obrotach sfer niebieskich* studiował *Czworoksiąg astrologiczny* Ptolemeusza, a nawet zachowały się daty horoskopu skreślone jego ręką⁶⁵. W *De revolutionibus...* Kopernik powołuje się na Hermesa Trismegistosa jako autorytet, co może świadczyć o wpływie astrologii na jego odkrycie⁶⁶.

Nawet zdecydowani przeciwnicy astrologii akceptują wybrane elementy jej systemu. Praktykującym astrologiem był Galileusz, zdecydowany przeciwnik gwiezdno wróżbiarstwa. Johann Kepler zaś, który utrzymywał się ze stawiania horoskopów, miał rzekomo powiedzieć: „Astronomia to mądra matka, a astrologia to głupia córeczka, która, aby utrzymać swą mądrą matkę przy życiu, sprzedaje się każdemu klientowi, który chce i może zapłacić”⁶⁷. Marsilio Ficino aprobował praktyki magiczne i astrologiczne, ale jego poglądy w tej kwestii, niejednoznaczne i pełne sprzeczności, ulegały przeobrażeniom⁶⁸. W jego pismach nieustannie natrafiamy na echa i nawiązania do Trismegistosa⁶⁹. Ficino atakuje

⁶² E. Garin, op.cit.

⁶³ Ibidem, s. 24-25.

⁶⁴ Ibidem, s. 23.

⁶⁵ R. Bugaj, op.cit., s. 96.

⁶⁶ R. T. Prinke, L. Weres, op.cit., s. 54.

⁶⁷ Ibidem, s. 55.

⁶⁸ E. Garin, op.cit., s. 56.

⁶⁹ Ibidem, s. 59.

w nich materialistyczne i ateistyczne konsekwencje astrologii wróżebnej⁷⁰. Twierdzi, że dzięki inteligencji dusza ludzka stoi ponad przeznaczeniem, poddana tylko porządkowi opatrności, naśladując byty wyższe i wraz z nimi rządząc bytami niższymi. Konfiguracje niebieskie są jak litery w księdze, która wyraża boskie idee. Astrologowie mogą niekiedy te znaki odczytać. Ficino odrzuca zależność duszy od ciał, przywraca związek duszy z duszą gwiazdy i ze wszystkimi duszami astralnymi⁷¹. Człowiek-mikrokosmos może osiągnąć doskonałą harmonię, dostrajając się do makrokosmosu⁷².

Astrologię wróżbiarską krytykowali Girolamo Savonarola, autor *Trattato contra gli astrologi* („kłamiwa spekulacja podtrzymywana przez szarlatanów”)⁷³ i Giovanni Pico della Mirandola. Według Francesco Petrarki (buntującego się przeciw astrologii), człowieczeństwo znaczy wolność i zdolność budowania ludzkiego świata wykraczającego poza ograniczenia narzucone przez rzeczy, przewycięzanie przyczynowości fizycznej przez opanowywanie jej i podporządkowywanie sobie, tak aby kultura wzięła górę nad naturą, a nie została zamknięta w zdeterminowanym i determinującym kręgu natury⁷⁴. Narzędziem ludzkiej potęgi jest nauka, która umożliwia poznanie nieba oraz jego jawnych i ukrytych na wszelkich płaszczyznach rzeczywistości, oraz znajomość technik – od formuł do talizmanów – za pomocą których można oddziaływać na moce świata⁷⁵.

Mieszanie magii i astrologii było w renesansie zjawiskiem powszechnym. Według Paracelsusa profesja była najwyższą formą magii. Dostarczała ona wskazówek dotyczących przebiegu historii, ponieważ plan dziejów wpisany został w niebiosy. Aby poznać przyszłość Europy, należy wziąć pod uwagę także inne formy profesji, a mianowicie magiczne podobizny i wyrocznie (dawały się interpretować jak przebieg choroby przez lekarza) oraz prorocstwa samego Chrystusa⁷⁶.

ASTROLOGIA W POLSCE

Najwcześniejsze wzmianki o astrologach, nazywanych praktykarzami, gwiazdowieszczbierzami, astrofilami, astronologami, astrolami i – krytycznie – astrołgarzami czy ostromendarzami (od łac. *astromendax* – gwiezdny oszust)⁷⁷ na

⁷⁰ Ibidem, s. 61.

⁷¹ Ibidem, s. 62–64.

⁷² Ibidem, s. 67.

⁷³ Cyt. za: ibidem, s. 73.

⁷⁴ Ibidem, s. 34.

⁷⁵ Ibidem, s. 48.

⁷⁶ Ch. Webster, op.cit., s. 27.

⁷⁷ *Słownik języka polskiego XVII i 1. poł. XVIII wieku*, http://xvii-wiek.ijp-pan.no-ip.org/pan_klient.

ziemiach polskich pochodzą z XV wieku⁷⁸. Można z nich wywnioskować, że pierwsi ostromendarze pochodzili z Czech. Wykłady z astrologii na Akademii Krakowskiej prowadzono od 1453 roku⁷⁹. Twórcą „astrologicznej szkoły krakowskiej” był znany astronom Marcin Król⁸⁰. W 1522 roku Maciej z Miechowa (Miechowita), astrolog i rektor Akademii, powiększył fundację katedry astrologii, funkcjonującej na uczelni od 1450 roku. Utrzymała się ona do roku 1780, czyli reformy kołłątajowskiej. Program nauczania mówi o dużym wpływie nauki hiszpańskiej⁸¹. Schyłek XV wieku to okres działalności Jana z Głogowa i Wojciecha z Brudzewa. Pierwszy z nich przepowiedział pojawienie się czarnego zakonnika, z którym utożsamiano augustianina Marcina Lutra⁸². Wzmianki o praktykach astrologicznych w Polsce odnajdziemy w *Kronice oliwskiej*, *Rocznikach* Długosza, *Historii wrocławskiej* Eschenloera. Grzegorz z Sanoka, humanista, wypowiedział szereg zastrzeżeń wobec sztuki gwiazdziarskiej. Jej obronę przeprowadził natomiast Jan Podwórzecki w dziełku *Wróżki* (1589)⁸³.

Ze specjalistami od gwiazdnych wróżb konsultują się królowie. Astrologia, zawsze w modzie u bogaczy i możnych, zyskuje oparcie u licznych europejskich władców, także polskich⁸⁴. Popierali ją między innymi Bona i Zygmunt August, rozmiłowani w naukach tajemnych. Królowa Bona nie tylko zasięgała rad astrologów, ale sama trudniła się odgadywaniem przyszłości. Wielu astrologów przebywało na dworze Ludwika Marii Gonzagi⁸⁵. Ostatnim wielkim astrologiem, zamykającym „złoty wiek” tej dziedziny w Polsce był Jan Brożek (1585–1652), który przewidział ponoć zamach na Zygmunta III⁸⁶. Nadwornym astronomem Stanisława Augusta Poniatowskiego był ks. Jowin Bystrzycki⁸⁷.

Prognostryki przeznaczone dla szerokich rzesz odbiorców wydaje Akademia Krakowska oraz inne ośrodki akademickie⁸⁸. Opracowywane przez profesorów *judicia*, czyli przepowiednie cieszyły się dużą poczytnością⁸⁹. Były przyjmowane

⁷⁸ Gwiazdzarze pojawiają się w *Rozmowie Mistrza Polikarpa ze Śmiercią* (w. 188–189).

⁷⁹ R. T. Prinke, L. Weres, op.cit., s. 333; J. Dobrzycki, M. Markowski, T. Przyppkowski, *Historia astronomii w Polsce*, t. 1, Wrocław 1975, s. 100 i n.

⁸⁰ R. Bugaj, op.cit., s. 89.

⁸¹ Ibidem, s. 95.

⁸² Ibidem, s. 90.

⁸³ R. Bugaj, op.cit., s. 91.

⁸⁴ M. Eliade, op.cit., s. 69.

⁸⁵ K. Targosz, *Uczony dwór Ludwika Marii Gonzagi (1646–1667). Z dziejów polsko-francuskich stosunków naukowych*, Wrocław 1975, s. 45–49.

⁸⁶ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. 1, Warszawa 1958, s. 82–83.

⁸⁷ Informował o tym *Kalendarz politycznym* Grölla z 1784 r. Zob. *Kalendarz półstuletni 1750–1800*, wstęp B. Baczeko i H. Hinz, Warszawa 1975, s. 126.

⁸⁸ Prawidłowość ta dotyczy całej Europy. Zob. J. Basista, *Anglia, świat i gwiazdy. Obraz świata i Anglii pierwszych Stuartów w kalendarzach 1603–1640*, Kraków 1994.

⁸⁹ J. Dobrzycki, M. Markowski, T. Przyppkowski, op.cit., s. 171.

z pełną aprobatą, tym bardziej że popierała je powaga słynnej uczelni. W XVII stuleciu kalendarze z prognostykami, nazywane minucjami i almanachami⁹⁰, zastąpiły poważne traktaty o astrologii. Odzwierciedla to systematyczny upadek dziedziny w Polsce. Równolegle rozwija się astronomia pojmowana jako nauka empiryczna. Pojawienie się udoskonalonych narzędzi poznania (luneta, mikroskop) umożliwiło dokładniejsze obserwacje nieba.

5. FENOMEN KALENDARZA

Pierwszy opublikowany w Polsce (w języku łacińskim) kalendarz astrologiczno-medyczny pochodzi z 1474 roku (*Almanach Cracoviense ad annum 1474*), najstarszy w języku polskim ukazał się w roku 1516. Kalendarze należały do najbardziej dochodowych przedsięwzięć wydawniczych doby staropolskiej i oświecenia⁹¹. O ich popularności świadczy ogromna liczba publikacji pirackich, mimo że za wydawanie bez przywileju królewskiego groziły drukarzom konfiskaty i kary pieniężne.

Autorzy kalendarzy z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XVIII stulecia (Jagielski, Niegowiecki, Putanowicz, Sucharzewski, Szabel, Trojanowicz) to znani akademicy krakowscy, specjaliści głównie z zakresu nauk ścisłych⁹². Należą do nich również przedstawiciele krakowskiego oświecenia, np. Czochron, Maj, Przybylski. Trzy roczniki *Kalendarza polskiego i ruskiego* opracował Jan Śniadecki⁹³. Wśród licznych kalendarzystów tego okresu figurą najpotężniejszą był matematyk i astronom Stanisław z Łazów Duńczewski, prof. Akademii Zamojskiej, o którym Hugo Kołłątaj pisał, iż „w matematyce posiadał wielką fałszywą sławę [...] przez swe kalendarze, w których prognostyki podobały się gospodarzom i domatorom”⁹⁴. Wydawał on kalendarze przez pięćdziesiąt lat. W roku 1761

⁹⁰ Biskup chełmski, ks. Stanisław Jacek Świącicki (1630–1696), w opartym na pomysłe kalendarzowym kazaniu tłumaczy, że nazwa ta bierze się od czasownika *minuere* – umniejszać, ale też zaniechać – bowiem astrolog publikujący swą praktykę nie wypełnia jej długimi skomplikowanymi wyliczeniami matematycznymi, a opisuje same przewidywane skutki. Za: J. Krocak, *Astrologia i prognostyk w Kanikule. Minucje* (Kan. 6) – *koncept zdeorganizowany*, [w:] *Koncept w kulturze staropolskiej*, pod red. L. Ślęka, A. Karpińskiego, W. Pawlaka, Lublin 2005, s. 99. Por. S. B. Linde, *op.cit.*, t. 3, s. 121 (kalendarz z prognostykami).

⁹¹ Por. H. Hinz, *Kalendarze*, [hasło w:] *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Wrocław 1991, s. 202–203; B. Baczek i H. Hinz, *Wstęp*, [do:] *Kalendarz półstuletni*; M. Janik, *Polskie kalendarze astrologiczne epoki saskiej*, Warszawa 2003; B. Rok, *Kalendarze polskie czasów saskich*, Wrocław 1985. O kalendarzach – dość jednostronnie – pisał również W. Smoleński (*Kalendarze w Polsce wieku XVIII*, [w:] idem, *Pisma historyczne*, t. 2, Kraków 1901).

⁹² J. Snopek, *Prowincja oświecona. Kultura literacka ziemi krakowskiej w dobie Oświecenia 1750–1815*, Warszawa 1992, s. 335–336.

⁹³ *Ibidem*, s. 337.

⁹⁴ H. Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, Wrocław 1953, s. 201–202.

wslawił się on sporem publicznym z jezuitą i astronomem warszawskim, ks. Łuskińą na temat przejścia planety Wenus przez tarczę słoneczną. W sporze tym ujawniła się ignorancja Duńczewskiego w zakresie astronomii⁹⁵.

Kalendarze nie były książkami do przechowywania w bibliotece. Używane codziennie przez rok – zaczytane i niepotrzebne – na ogół kończyły wraz nim swój żywot⁹⁶. Na ogół, gdyż almanachy zawierały także informacje aktualne dłużej niż rok. Oprócz astrologicznych prognozyków (miesięcznych, rocznych czy dziennych – starzejących się najszybciej) umieszczano w nich szereg „wiadomości gospodarskich i sekretów różnych” o charakterze ponadczasowym. Fenomen popularności kalendarzy polegał na idealnym wpasowaniu się w gusta i oczekiwania odbiorców. Przynosiły one wizję roku uporządkowanego i bardzo szczegółowo „zagospodarowanego”, zapewniając czytelnikowi poczucie ładu i bezpieczeństwa, zmniejszając niepokój towarzyszący temu, co niewiadome⁹⁷. Służyły jako niezawodny przewodnik po świecie, w którym funkcjonował charakterystyczny dla wydawnictw prognozykarsko-astrologicznych czas prognozykarski (określany jakościowo, a nie ilościowo), wypełniony nakazami i zakazami, preferencjami i ostrzeżeniami⁹⁸.

Zamieszczane w kalendarzach przepowiednie należą w większości do astrologii naturalnej. W kalendarzach nie drukowano prognozyków zajmujących się losami konkretnej jednostki. Adresowano je bowiem do najszerszego kręgu odbiorców⁹⁹. W związku z tym miały charakter ogólny, często dwuznaczny. Występujące w almanachach prognozyki polityczne, zapowiadające rozruchy, wojny i upadki dynastii panujących, dostarczały wskazówek dotyczących wielkich zbiorowości. Nieobecność astrologii praktycznej w kalendarzach wynika przede wszystkim z faktu, że gwiazdny determinizm kłóci się z chrześcijańskim dogmatem wolnej woli człowieka. Dlatego też redaktorzy almanachów zazwyczaj sugerowali, że odpowiedzi na wszystkie pytania dotyczące przyszłości należy szukać nie w prognozykach, ale w Piśmie Świętym¹⁰⁰.

W kalendarzach na jeden rok umieszczano prognozyki dzienne, miesięczne i roczne, natomiast w stuletnich oraz półstuletnich wróżby dotyczyły odległej przyszłości¹⁰¹. W zależności od tego, jak duży był stopień szczegółowości pro-

⁹⁵ *Kalendarz półstuletni*, s. 17–18.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 8.

⁹⁷ J. Snopek, *op.cit.*, s. 340.

⁹⁸ *Kalendarz półstuletni*, s. 26.

⁹⁹ Zob. M. Górczyńska, *Popularyzacja wiedzy w polskich kalendarzach okresu oświecenia: 1737–1821*, Lublin 1999, s. 189.

¹⁰⁰ *Por. ibidem*, s. 191.

¹⁰¹ *Por. Kalendarz uniwersalny na wszystkie lata służący*, Sandomierz 1750, Biblioteka Czartoryskich, sygn. K. 20, k. III r.

roctw i dla kogo je przeznaczano, dzieliły się na partykularne, generalne i uniwersalne.

Do ważniejszych pozycji w kalendarzach należała osobna rubryka obok kalendarium (zwykle z prawej strony), przedstawiająca znaki zodiaku, pod którymi w kolejnych dniach znajdować się miał księżyc. Wyróżniano znaki pozytywne, męskie (Baran, Bliźnięta, Lew, Waga, Strzelec, Wodnik) i negatywne, żeńskie (Byk, Rak, Panna, Skorpion, Koziorożec, Ryby). Zwierzyniec dzielono także na znaki powietrza, ognia, wody i ziemi oraz na podstawowe (kardynalne), zmienne i stałe. Znakom zodiaku podporządkowane były państwa, miasta i narody (tak np. znakowi Barana – Kraków, znakowi Byka – Poznań)¹⁰². Następna z kolei rubryka informowała o „aspektach i wyborach”, to znaczy za pomocą umownych znaków graficznych przedstawiała właściwą dla każdego dnia sytuację astrologiczną¹⁰³. Dzięki nim czytelnicy mogli poznawać dni szczęśliwe i nieszczęśliwe do wykonywania określonych czynności, np. zawierania małżeństw, drobnych zabiegów medycznych, np. puszczenia krwi czy rwania zębów, zażywania lekarstw, wysiewu zbóż, a nawet dawania i przyjmowania rad. Przekonanie o wpływie księżyca i innych ciał niebieskich na gospodarkę rolną przejęto od starożytności. Szczególne znaczenie przypisywano fazom księżyca, łącząc je z powodzeniem poczynań i pracy ludzkiej. Na przykład wierzono, że rosnący sierp księżyca ma korzystne właściwości magiczne, pobudzając wzrost i rozwój świata przyrody¹⁰⁴. Złe aspekty zaznaczano z reguły na czarno, dobre na czerwono¹⁰⁵. Symbolika kalendarzowa może sprawić dużą trudność w lekturze starych almanachów. Za pomocą znaków i symboli wyrażano nie tylko wszystkie planety i gwiazdozbiory oraz ich układy, ale także państwa, dzielnice i znaczniejsze rody. Wyjaśnienia ich należy szukać w kluczach prognostykarskich¹⁰⁶.

Na podstawie aktualnego układu planet dokonywano jakościowej klasyfikacji dni w roku. Wyróżniano dni neutralne, szczęśliwe i nieszczęśliwe dla wszystkich lub wybranych ludzi (w zależności od tego, kto pod jaką gwiazdą się urodził). W ten sposób czytelnik otrzymywał prognostyk dzienny, mający go chronić przed niepowodzeniami, a przysparzać pomyślności. *Kalendarz Duńczewskiego (mniejszy)* na rok 1768 informował: „Złączenie Saturna białogłowom prostym

¹⁰² *Klucz prognostykarski*, Supraśl 1768, Biblioteka Czartoryskich, sygn. K. 315 II, k. 7r.

¹⁰³ Niekiedy wypadało ponad dziesięć tych znaków na dzień.

¹⁰⁴ Zob. B. Rok, op.cit., s. 33 oraz M. Gorczyńska, op.cit., s. 286–287.

¹⁰⁵ Por. *Kalendarz pod znakiem Słońca dla Królestwa Polskiego na rok pański 1785*, Kraków, Biblioteka Czartoryskich, sygn. K. 71 II. Na odwrocie karty tytułowej znajduje się informacja: „wszystkie aspekty na czarno są gorsze”.

¹⁰⁶ J. Buła, *Wstęp*, [do:] *Katalog kalendarzy polskich od XVI do XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Czartoryskich*, Kraków 1994, s. XI; np. jeździec biały uzbrojony oznaczał Koronę Polską, *Klucz prognostykarski*, k. 3r., nlb.

i podróżnym szkodzi. Złączenie Jowisza niedługo, ale do wszystkich spraw dobre. [...] Złączenie Wenus z Księżycem małżeństwo stanowi, pospółstwu i dromom dobry¹⁰⁷. „Gdy Słońce w Pannie, źle jest o przyjaźń się starać, żenić się, krew puszczać [...], gdy Słońce w Strzelcu, dobrze żenić się” – zaleca autor *Klucza prognostykarskiego* z roku 1768¹⁰⁸.

Zamieszczany w kalendarzu prognostyk roczny (bardzo często z odrębną kartą tytułową, nieraz także z oddzielnym sygnowaniem kart) zawierał zawsze te same, następujące po sobie działy, gdyż opracowywano go według określonych schematów. Składał się z następujących części: „o panu dorocznym”, „o czterech kwartałach rocznych”, „o urodzajach”, „o zdrowiu i chorobach” oraz „o ogniach i powodziach”. Astrologowie, układając przepowiednie, ustalali, która z planet w danym roku będzie miała największy wpływ na Ziemię. Dominującą planetę określano mianem „pana roku”, „gubernatora rocznego”, „rządcy lub sprawcy roku”. Wedle obowiązującej zasady rok zyskiwał cechy swojego władcy. W zależności od układu planet „panem roku” mogły być: Saturn, Jowisz, Mars, Słońce, Wenus, Merkury i Księżyc. Wyróżniano planety przyjazne (Jowisz, Wenus, Słońce) i nieprzyjazne naturze ludzkiej (Saturn, Mars) oraz neutralne (Merkury, Księżyc)¹⁰⁹. „Pan roku” nie występował nigdy sam, miał do pomocy drugą planetę – „uczestnika roku”. Zazwyczaj bywało tak, że gdy jedna planeta przynosiła same klęski, druga obdarzała ludzi swymi łaskami. Z *Kalendarza Duńczewskiego (większego)* na rok 1769 dowiadujemy się, że „panem” w tym roku będzie Jowisz (Jupiter), łaskawy dla ziemian, mediator między Marsem i Saturnem, niełaskawymi dla ziemian¹¹⁰. Panowanie Wenus wróżyło natomiast „pokój, sprawiedliwość i spoczynek swobodny”¹¹¹.

Wiele razy zdarzało się, że w różnych kalendarzach na ten sam rok pojawiali się odmienni „panowie”. Znany jest przypadek z roku 1779, gdy niezależnie od siebie wyznaczono aż 5 różnych gospodarzy, z czego pokpiwali sobie oświeceni¹¹². Spory astrologów utwierdzały ich w przeświadczeniu, że prognostyki nie opierały się na rzetelnej wiedzy, lecz były wynikiem czystej spekulacji. Znamienne, że autorzy prognostyków zaznaczają w nich zazwyczaj, że o przyszłości ostatecznie decyduje nie pan roku, ale Bóg. *Prognostyk na Rok Pański 1769 z Kalendarza Duńczewskiego (większego)* otwiera wierszyk:

¹⁰⁷ *Kalendarz półstuletni*, s. 70.

¹⁰⁸ *Klucz prognostykarski*, k. 16.

¹⁰⁹ Por. *Kalendarz uniwersalny*, sygn. K. 20. III r., k. 9 (*Panowania planetów*).

¹¹⁰ Zob. *Kalendarz półstuletni*, s. 76.

¹¹¹ *Kalendarz Duńczewskiego na rok 1759*, Biblioteka Czartoryskich, sygn. K. 153 III. Zob. też: *Kalendarz polski i ruski na rok pański 1772*, Kraków, Druk. Akadem. M. Franciszka Krzysztofa Liebmana, Biblioteka Czartoryskich, sygn. K. 21. II.

¹¹² Zob. M. Górczyńska, op.cit., s. 188.

Chceszli, byś miał szczęśliwy prognostyk w tym roku?
 Znać ci daję o świętym, bo z nieba proroku:
 Imię Jezus od Boga Ojca na świat dane
 Ominuje swym wiernym lata pożądanę.
 W tym Imieniu świat, Niebo ma zysk szczęścia nowy,
 Otóż masz dość pomyślny prognostyk gotowy¹¹³.

W *Kalendarzu świąt rocznych i biegów niebieskich na rok 1717* toruńskiego kalendarzysty Jana Szenknechta po prognostyku dotyczącym pogody autor pisze:

O pogodach i deszczu masz tu moje zdanie,
 Nie miej za złe, choć będzie prawdy zamieszanie,
 Gdyżem się do aspektów planet referowałem,
 A Bóg influencje inaczej kierował¹¹⁴

Planetom przypisywano narody i państwa (np. Marsowi Polskę¹¹⁵), określone profesje (np. Marsowi alchemików i kowali), a nawet określone grupy wiekowe. Łączyło się to z przekonaniem, że życie człowieka dzieli się na siedem okresów, którymi rządzi siedem planet¹¹⁶. Przeświadczenie, że życie ludzkie upływa w cyklach siedmio- i dziewięcioletnich wiąże się z pitagorejską nauką o liczbach, przypisującą szczególne znaczenie liczbom 7 i 9. Podniesione do kwadratu, dawały 49 i 81. Okres między tymi dwiema liczbami to wiek, w którym ludzie mieliby być szczególnie narażeni na choroby.

Jednym z najbardziej utrwalonych działów w kalendarzach były prognostyki meteorologiczne, obecne już w najstarszych polskich almanachach¹¹⁷. Czytelnik mógł w nich znaleźć informacje o aspektach przewidywanych zjawisk meteorologicznych¹¹⁸. Prognozę pogody, często w formie wierszowanej, podawano w rubryce zatytułowanej „Prognostyk dzienny” lub „Informacja o pogodzie”. Bardzo szczegółowa, rzadko się sprawdzała, o czym dowiadujemy się z notatek prowadzonych przez czytelników na marginesach publikacji. Zamieszczano w nich również wskazówki, według których można było samodzielnie, na pod-

¹¹³ Ibidem, s. 76.

¹¹⁴ Za Z. Mocarski, *Kalendarze toruńskie*, „Tygodnik Toruński” 1924, nr 24, s. 1.

¹¹⁵ B. Chmielowski, pisząc w *Nowych Atenach* o Lechu, twórcy państwa polskiego, odnotował, że kiedy przybył on na ziemię polskie, Słońce było w znaku Byka, Marsowi i Wenerze poświęconemu, z tego powodu Wenus Wielkiej, a Mars Małej Polsce są panami. B. Chmielowski, op.cit., s. 336.

¹¹⁶ Stanowisko takie zajmował m.in. Ptolemeusz.

¹¹⁷ Zob. M. Gorczyńska, op.cit., s. 196.

¹¹⁸ Zob. J. Snopek, op.cit., s. 338.

stawie obserwacji Słońca czy Księżycy, przewidzieć pogodę¹¹⁹. Podobnie jak inne rzeczy, zależała ona od „pana rocznego”, i tak na przykład Księżyc wróżył rok wilgotny, Mars zaś – suchy.

Mniemano, że pogoda na danym obszarze zmienia się co siedem lub dziewięć lat (*Anni Climacterici*). Saturn „gdy jest w najwyższym swoim biegu, pospolicie sprawuje siedem lat po sobie bardzo zimnych i przykrych, ale im się bardziej spuszcza, tym cieplejsze lata następują, ponieważ mu się ujmuje władza”¹²⁰.

Ważne miejsce zajmowały w kalendarzach zestawienia tzw. dni podejrzanych (feralnych). Redaktorzy almanachów, powołując się na autorytety starożytne, św. Hieronima i akademików krakowskich, wyznaczali w każdym roku od kilkunastu do kilkudziesięciu takich dni, zazwyczaj były wśród nich: 1 kwietnia (urodziny Judasza), 1 sierpnia (tego dnia Kain miał zabić Abla) i 6 grudnia (rocznica grzechu Sodomitów). W *Kluczu prognostykarskim* na rok 1768 było ich w sumie 52¹²¹.

Wiara w dni feralne sięga starożytności.

Dni pewne miano za szczęśliwe lub nieszczęśliwe – stwierdza Jan Bohomolec w *Diabie w swojej postaci* – Uważali je nie tylko prywatni, ale całe królestwa. Ateńczykowie nie liczyli drugiego dnia czerwca dla zwady Minerwy z Neptunem. Numa nazaczył dni pewne dla zabaw, inne do odpoczynku, jedne nazwane szczęśliwe, drugie nieszczęśliwe. Dzień był nieszczęśliwy, którego sędzia nie mógł powiedzieć: *daję, sądzę, przysądzam*. Księgi zawierające wyznaczenie tych dni poruczone były najwyższym kapłanom. Śluby, sądy, ofiary igrzyska, biesiady były we dni nieszczęśliwe zakazane, a przestępujący albo na worku, albo na ciełe bywał karany. Żenienie się w miesiącu maju miano za nieszczęśliwe. U Egipcjanów trzeci dzień tygodnia był nieszczęśliwy. Obywatele wyspę św. Wawrzyńca opuszczają i wyrzucają dzieci urodzone we wtorek, czwartek, w sobotę¹²².

Waloryzowanie dni tygodnia i łączenie ich z charakterem urodzonych w nie dzieci dokumentuje kalendarzowy wierszyk:

Z poniedziałku dzieci – poczciwe,
Z wtorku – wielce urodziwe,
Ze środy – smutne, biedaki,
Czwartkowych los – nie byle jaki,

¹¹⁹ Zob. *Kalendarz półstuletni*, s. 92–93 (*Klucz prognostykarski* z 1781 r.).

¹²⁰ *Kalendarz półstuletni*, s. 39 (1750. *Kalendarz uniwersalny*).

¹²¹ *Klucz prognostykarski*. 1768, k. 12–13 nlb. Zestawienie opatrzone komentarzem, z którego wynikało, że u Pana Boga wszystkie dni są dobre i niepodważane, k. 14r.

¹²² J. Bohomolec, *Diabeł w swojej postaci albo o upiorach, gustach, wróżkach, losach, czasach z przydatkiem o ukazywaniu się duchów. Część druga*, Warszawa 1777, s. 214–215.

Z piątku – szczerze i hojne,
Sobotnie – życie będą mieć znojne.
A kto się urodzi w Sabatu godziny,
Ten zręczny, beztroski, uczynny¹²³.

Sporo miejsca w prognostykach zajmowała astrologia medyczna zajmująca się diagnozowaniem chorób. Wykorzystywano ją przy drobnych zabiegach medycznych, np. puszczaniu krwi. Ponieważ astrologię studiowano na medycynie, lekarzy dopuszczano do redagowania kalendarzy. Ścisłe powiązanie astrologii i medycyny uzasadniono wielowiekową tradycją¹²⁴. Hipokrates twierdził ponoć, że lekarz nieznający astrologii nie ma prawa nazywać się lekarzem. Dobry medyk powinien postawić diagnozę z horoskopu pacjenta. Symboliką astrologiczną posługiwał się w swych pracach Paracelsus, który omawiał jej zastosowanie w medycynie i przeciwstawiał się oddzieleniu tych dwóch dziedzin. Jan Latos w jednym ze swoich dzieł przestrzega chorych przed lekarzami nieznającymi astrologii.

Autorzy prognostyków podzielali przekonanie starożytnych, że znaki zodiaku rządzą poszczególnymi częściami ludzkiego ciała. Odzwierciedla je znany ze średniowiecznych rycin „człowiek kosmiczny”¹²⁵. W roku 1555 astrolog Andrew Dygges opublikował tekst *Prognostyka. Rękopis o astrologii medycznej*. Traktat obrazowo i szczegółowo przedstawia system medycznych interpretacji. Poszczególne organy ciała ludzkiego wiąże z wybranym znakiem zodiaku. Poszczególnym znakom zostają przyporządkowane objawy chorób¹²⁶. Każdą częścią ciała rządzi odpowiednie ciało niebieskie – Słońce głową, Księżyc – prawym ramieniem, Wenus – lewym, Jowisz – żołądkiem. Baran ma pod opieką głowę, Lew – żołądek, Rak – serce. Autorzy kalendarzy jeszcze w połowie XVIII wieku propagowali teorię Dyggesa.

Wiedzieć i to jeszcze należy, że 12 znaków niebieskich mają osobliwsze panowanie nad różnymi częściami człowieka, przez które, gdy miesiąc swój odprawia, nie godzi się krwi z tej części ciała puszczać, ale skądinąd. [...] I tak, na przykład, kiedy miesiąc w Baranie, że znak Barana panuje nad głową, nie godzi się krwi od głowy, to jest od głownych żył, puszczać

¹²³ Cyt. za: D. E. Duncan, *Historia kalendarza. Jak człowiek nauczył się określać rok*, przeł. M. Wrześniewski, Warszawa 2002, s. 75.

¹²⁴ Zob. A. Aveni, *Poza kryształową kulę. Magia, nauka i okultyzm od starożytności po New Age*, przeł. R. Bartoń, Poznań 2001, s. 50–54; R. Bugaj, op.cit., s. 52–53; E. Garin, op.cit., s. 43.

¹²⁵ R. Kieckhefer, *Magia w średniowieczu*, przeł. J. Kania, Kraków 2001, s. 177–178.

¹²⁶ Por. D. Berlinski, op.cit., s. 155–156.

to charakterystyczne spostrzeżenie odnajdujemy w *Kalendarzu Trojanowicza na rok 1752*¹²⁷. Powszechna była opinia, że zdecydowanie nieprzyjazne dla zdrowia są lata klimakteryczne.

W kalendarzach dominuje oparta na teorii Galena medycyna humoralna. Galen (II wiek n.e.) stworzył swą teorię w wyniku klasyfikacji temperamentów pod względem przeciwstawnych właściwości. Zakłada ona, że istoty żywe składają się z tych samych czterech elementów – ognia i powietrza, wody i ziemi – ale różnią się sposobem, w jaki elementy te są ze sobą połączone. U niektórych dominuje ogień, u innych woda lub ziemia. Dokładny skład żywiołów zostaje ustalony przez gwiazdy w momencie narodzin. Galen zestawia humory z czterema płynami ciała: czarną żółcią, flegmą, krwią i żółtą żółcią. Rola humorów polegała na ożywianiu różnych tkanek ciała. Zachwianie właściwej równowagi powoduje chorobę¹²⁸. Przywracano ją za pomocą leków purygujących i takich zabiegów, jak puszczanie krwi i stawianie baniek. Dni odpowiednie do tego rodzaju zabiegów w każdym miesiącu zaznaczono przy kalendarium.

Kalendarze to istna kopalnia wiadomości o praktykowanych wówczas metodach terapii i środkach leczniczych oraz farmakopei ludowej. Drukowane w nich wskazania, podane w sposób prosty i zrozumiały, dawały nadzieję na zwalczenie najczęściej spotykanych chorób i dolegliwości – bólów głowy, brzucha, zębów, kataru czy biegunki¹²⁹. Zalecane leczenie miało charakter objawowy, nie usuwało źródeł choroby. Zwykle opierało się na prawie związku sympatycznego.

W okresie, w którym powstawały almanachy, nieczęsto korzystano z rad specjalistów¹³⁰. Był to duży wydatek nawet dla najzamożniejszych. Brak środków i niedobór wykwalifikowanych lekarzy rodził duży popyt na różnego rodzaju poradniki medyczne¹³¹. Najpopularniejszym samouczkiem lekarskim XVIII wieku było *Compendium medicum Auctum, to jest krótkie zebranie i opisanie chorób. Ich różności, przyczyn, znaków, sposobów na leczenie*. Korzystano również z opracowanych przez Tissota *Rad dla wspólstwa względem zdrowia jego* oraz z *Zielnika Syreniusza* (I wyd.: 1613). Kalendarzyści kładą nacisk na samowystarczalność czytelnika w zakresie zabiegów medycznych. Almanachy propagują leki pochodzenia roślinnego i zwierzęcego, a składniki wymienianych tam medykamentów

¹²⁷ *Kalendarz półstuletni*, s. 192.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 162–165.

¹²⁹ D. Kowalewska, *Z kalendarzem każdego dnia. Porady i informacje w almanachach Pawła Patena z lat 1715–1721, w tomie: Między Barokiem a Oświeceniem. Radości i troski dnia codziennego*, pod red. S. Achremczyka, Olsztyn 2006, s. 64–74.

¹³⁰ Zob. Z. Kuchowicz, *Leki i gusła dawnej wsi. Stan zdrowotny polskiej wsi pańszczyźnianej w XVII–XVIII w.*, Warszawa 1954 (rozdz. *Lekarze i znachorzy*) oraz J. S. Bystroń, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 1, Warszawa 1994, s. 441–465 (rozdz. 12 *Medycyna*).

¹³¹ M. Górczyńska, *op.cit.*, s. 242.

dostępne były w każdym gospodarstwie domowym. Przeważają metody medycyny nieakademickiej, opartej na przekazywanej z pokolenia na pokolenie wiedzy potocznej i ludowej.

Porady lekarskie i kosmetyczne (np. zalecenia dotyczące higieny jamy ustnej) znajdują się zwykle pod *calendarium* na poszczególne miesiące. Autor podaje tam również recepty na „niektóre doświadczone lekarstwa domowe”, ale zazwyczaj bez dokładniejszych informacji o zasadach ich stosowania. Być może było to oczywiste. W porównaniu z liczbą specyfików na pozostałe przypadłości, lista medykamentów na bóle głowy jest najobszerniejsza. Zapewne nieprzypadkowo – dolegliwość ta bowiem należała do najczęściej spotykanych, towarzysząc wielu chorobom wewnętrznym.

Nie trzeba być ekspertem w dziedzinie medycyny, by spostrzec, że zalecane w kalendarzach środki medyczne i metody ich stosowania są wynikiem osobliwego połączenia racjonalności i nieracjonalności. Niektóre wymienione rośliny i substancje chemiczne rzeczywiście mają własności lecznicze, jedne dezynfekują (szałwia, rumianek), inne odurzają (mak) czy uśmierzają ból¹³².

Z czasem prognostyki ulegają przeobrażeniu, zmniejsza się ich liczba, zmienia charakter i miejsce w kalendarzu. Z pozycji centralnej przechodzą stopniowo na margines. Kalendarze nowego typu (polityczne, obywatelskie) pozbawione były już przepowiedni. Jest to jednak proces długotrwały, gdyż o ostatecznym kształcie publikacji decydowały często przyzwyczajenia czytelnicze i względy finansowe, a wydawca kalendarza bez prognostyków narażony był na straty. Problemu tego dotyka opublikowany numerze 1 z 2 stycznia 1768 roku artykuł Franciszka Bohomolca.

Wychwalają oni [filozofowie terazniejsi – D. K.] – twierdzi zwolennik tradycyjnego modelu kalendarza – terazniejszych autorów dzieła i z wielką czytają pilnością. O czymże oni piszą? O rzeczach przeszłych albo niniejszych. Nie wielka to rzecz! To mi autor, to i mądry człowiek, który mi przysłał rzeczy opisuje! A jako z samego przyrodzenia mamy chęć większą do poznania tego, co będzie, niż tego, co było, tak bardziej nierównie tych szacować powinniśmy, którzy w tym ciekawości naszej dogadzają¹³³.

Największą i najbardziej dostrzegalną przemianą w kalendarzach jest eliminacja czasu astrologicznego i prognostykarskiego, wypełnionego nakazami i za-

¹³² Por. J. Nieznanowska, *Obraz osiemnastowiecznej medycyny europejskiej w korespondencji rodziny Mozartów*, Warszawa 2004, s. 181–211.

¹³³ „Monitor” 1765–1785, wyb., oprac. i wstęp E. Aleksandrowska, Wrocław 1976, s. 191–192.

kazami, preferencjami i ostrzeżeniami¹³⁴. Autorzy prognostyków coraz częściej odwołują się do zdrowego rozsądku czytelników, radząc im, aby niezależnie od nich dbali o swoje zdrowie i gospodarstwo. Wróżby podaje się z dystansem, z ironią, opatrzone komentarzem, który można streścić jednym zdaniem: „kto chce, niech wierzy”¹³⁵. „Takowe obserwacje nie są to Ewangelia, której koniecznie wierzyć trzeba, lecz przecież autorowie nie bez racji one wynaleźli. Może je, komu się zda, w życiu obserwować albo nie” – zastrzega redaktor *Klucza prognostykarskiego z 1781 roku*¹³⁶. W końcu XVIII wieku miejsce prognostyków zaczynają zajmować przepowiednie ludowe czy żartobliwe wierszyki¹³⁷. W *Kalendarzu gospodarskim Zawadzkiego* na rok 1794 odnajdziemy ironiczny czterowiersz:

Jowisza, Merkurego, Marsa i z inszymi
Astrologowie kładą pany dorocznymi.
Ale kto by chciał wieczne pany znać na świecie,
Nie ma większego pana jako grosz w kalecie¹³⁸.

Nieufność wobec astrologii często sygnalizowana była w tytule wydawnictwa, reprezentatywny przykład to *Kalendarz stuletni od roku 1800 aż do 1900, w którym nazwiska planet, ich wielkość, odległość i domniemany wpływ na każdodzienną pogodę, wraz z powszechnymi i osobliwymi regułami wieśnianymi...*¹³⁹

Redaktorem, który podjął próbę zmiany formy prognostyku, był Jan Śniadecki, który w latach 1776–1778, jako młody profesor matematyki Akademii Krakowskiej, opracował trzy roczniki *Kalendarza polskiego i ruskiego*. Tradycyjny prognostyk nazwał on „domysłem astrologicznym”, a sam sposób formułowania treści świadczy o ironicznym stosunku autora do tego typu poczynić¹⁴⁰. Nie składają się nań wróżby czy prognozy, tylko rady oparte na zdrowym rozsądku, opatrzone mottami z Horacego i Simonidesa¹⁴¹. Jest to raczej stylizacja prognostyku, prawdopodobnie niejasna dla czytelnika¹⁴². W *Kalendarzu polskim*

¹³⁴ *Kalendarz półstuletni*, s. 26.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Ibidem, s. 92.

¹³⁷ J. Snopek, op.cit., s. 343.

¹³⁸ *Kalendarz półstuletni*, s. 99. Autorem wierszyka *Grosz pan od roku do roku* jest Stanisław Serafin Jagodyński. Zob. *I w odmianach czasu smak jest. Antologia poezji polskiej epoki baroku*, oprac. J. Sokołowska, Warszawa 1991, s. 270. Przekonanie, że pieniądź rządzi światem, pojawia się często w literaturze satyrycznej tego okresu (por. wiersze: *Czerwony złoty* I. Krasickiego i *Dia-ment* A. Naruszewicza).

¹³⁹ Kraków 1799, Biblioteka Narodowa, sygn. P. S. 68.

¹⁴⁰ Zob. M. Gorczyńska, op.cit., s. 189.

¹⁴¹ Zob. J. Śniadecki, *Kalendarz polski i ruski na rok 1778*, Kraków 1777, Biblioteka Narodowa, sygn. XVIII. P. S. 1466

¹⁴² Zob. H. Hinz, op.cit., s. 18.

i ruskim na rok 1792 (Berdyczoń, druk Karmelitów) zamieszczono co prawda prognostyk, ale z zastrzeżeniem, że „opisuje się to szczególnie dla zwyczaju i zabawy niektórych lubiących to”¹⁴³.

Przejście od sarmackiego do oświeceniowego modelu kalendarza było procesem długotrwałym i obejmowało cały XVIII wiek. Jako prekursor oświeceniowych kalendarzy nowego typu jawi się Paweł Pater, twórca almanachów wydawanych w latach 1715–1724 w Toruniu i Gdańsku¹⁴⁴. Choć zamieszczał w swoich wydawnictwach przepowiednie, odnosił się do astrologii wróżebnej z niedowierzaniem i dużą dozą krytycyzmu. Sceptycyzm Patera ujawnia się w jego komentarzach do prognostyków („Nie potrzeba [...] wywodzić prognostyków i przed czasem wzbudzać w sobie strachy”¹⁴⁵; „Gdyby mi się godziło, zwyczajem lekkomyślnych rozumów z biegu i influencji gwiazd o urodzajach i nieurodzajach sądzić”¹⁴⁶; „Nic nam po astrologicznym rokowaniu”¹⁴⁷). Zamiast astrologii, kalendarzysta radzi zaufać Bogu, powierzając mu swoje troski:

Atoli najwyższy gospodarz, Bóg wszechmogący, który nie zapatruje się w rządach swoich na planety, ani według nich gospodaruje, rządzi i daje, może z swojej dobroci i poloru pobłogosławić i w czym się zdadzą sprzeciwiać planety, on nie skąpą nadgrodzi ręką i pocieszy rolniki w imieniu boskim pracujące, któremu i z skały wodę, i z kamienia kłosa wyprowadzić nietrudno. Co sobie po łasce jego ojcowskiej obiecywać możemy bardziej, niżeli się na samych planet spuszczać aspekty, opuszczając od pracy rękę, *ora et labora et tibi Deus*¹⁴⁸.

W *Gospodarskim kalendarzu: 1715*, pisząc o nieurodzajach, dodaje: „Jednakże nie tracić nadzieję: mógł Bóg Izraelczyków na puszczy przez tyle lat używić, będzie nas opatrywać”¹⁴⁹.

Zamieszczone w kalendarzach informacje i rady dotyczą różnych wątków egzystencji człowieka. Autorzy starają się dostosować ich zakres i treść do potrzeb życiowymi czytelników. Tematy sytuują się więc na płaszczyźnie czasu

¹⁴³ Cyt. za: M. Gorczyńska, op.cit., s. 192.

¹⁴⁴ Zob. L. Mokrzecki, *Pater Paweł*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XXV/2, z. 105, Wrocław 1980, s. 327–328; K. Kubik, *Kalendariologia profesora Pawła Patera*, [w:] *Gdańskie Gimnazjum Akademickie. Księga pamiątkowa dla uczczenia czterechsetnej rocznicy założenia Gimnazjum Gdańskiego 1558–1958*, Gdynia 1959, s. 277–299.

¹⁴⁵ *Kalendarz na Rok Pański 1721*, Toruń 1720. Mikrofilm Książnicy Kopernikańskiej w Toruniu, sygn. 325.

¹⁴⁶ *Gospodarski kalendarz*, Gdańsk 1715. Biblioteka Główna w Toruniu, sygn. 01622/1715.

¹⁴⁷ *Gospodarski kalendarz na Rok Pański 1717*, Gdańsk 1716. Biblioteka Czartoryskich, sygn. k. 29 III.

¹⁴⁸ *Kalendarz Świętych Bożych na Rok Pański 1719*. Korzystałam z egzemplarza Książnicy Kopernikańskiej w Toruniu, sygn. XXIII, 28.

¹⁴⁹ *Gospodarski kalendarz: 1715*.

teraźniejszego, sprzyjając orientacji czytelnika wśród instytucji czy urzędów państwa, ułatwiają poruszanie się w życiu publicznym i sferze prywatnej. Rozwijają sprawności potrzebne w mikroświecie, tworzonym przez gospodarstwo wiejskie i domowe¹⁵⁰. Propagowana przez nie wiedza stanowi cenny zbiór najpotrzebniejszych wiadomości; wiele z nich to jednak przedruki, przekłady i przeróbki – adaptacje.

Wytworzyło się przekonanie, że kalendarze wyznaczały rytm życia przeciętnego polskiego szlachcica. Z almanachem w ręku miał on planować zarówno codzienne czynności gospodarskie, jak i przyszłość swoich dzieci. Jakub Kazimierz Haur zalecał, „by kalendarze albo minucje mieć przy każdej majątności”¹⁵¹. Powagę kalendarzowych prognozyków potwierdzał – paradoksalnie – autorytet wyższej uczelni, która je wydawała. W przeświadczeniu czytelników różniły się one od „zwykłych” przepowiedni, oparte były bowiem na uzasadnionych przesłankach (danych, obliczeniach itd.), a ich nadawca postrzegany jako znawca dziedziny, w obrębie której powstaje tekst¹⁵².

Czy rzeczywiście wierzono w prognozyki i zagłądano do kalendarzy codziennie, czy stosowano się do rad i korzystano z informacji? Tego nie wiemy. Trudno byłoby wskazać przykład zniewolenia pesymizmem astrologicznych przepowiedni. Ogromny wpływ kalendarzy na czytelników poświadczają nieustępliwość, z jaką walczyli z nimi oświeceni. Franciszek Karpiński w *Historii mego wieku* wspominał, że jego ojciec „wierzył ślepo przepowiedniom, pod jaką planetą kto się urodził, równie i przepowiedniom kalendarza”¹⁵³.

Na popularność prognozyków złożyło się kilka przyczyn. Astrologia wróżebna była niezwykle atrakcyjna, gdyż zaspokajała wrodzoną ciekawość człowieka. Bohater satyry Adama Naruszewicza *Chudy literat* – przybyły z prowincji szlachcic „starej daty” – żąda kalendarza:

¹⁵⁰ Por. M. Janik, op.cit., s. 207.

¹⁵¹ J. K. Haur, *Ekonomika generalna ziemiańska*, Kraków 1675, s. 1.

¹⁵² Przepowiednia może być ujmowana jako hiperonim wszystkich tekstów przedstawiających stany przyszłe w stosunku do aktu nadania tekstu lub jako tekst przepowiadający przyszłe wydarzenia w sposób niemożliwy do racjonalnej weryfikacji, czym różniłby się od prognozy. B. Żmigrodzka, *Typy tekstów przepowiadających przyszłość*, [w:] *Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Bogdanowi Snochowi*, pod red. S. Podobińskiego, U. Ordon, E. Skoczył-Krotli i A. Siedlaczek, Częstochowa 2002, s. 435. Kalendarzowe prognozy są w istocie przepowiedniami w znaczeniu drugim, oparte są bowiem na wiedzy pozanaukowej (magicznej, ludowej, potocznej). Uzasadnia to Bożena Żmigrodzka w artykule *Prognosis generalna, prognosis partykularna. Przepowiednie pogody w XVIII-wiecznych kalendarzach*, [w:] *Gatunki mowy i ich ewolucja*, t. 2: *Tekst i gatunek*, pod red. D. Ostaszewskiej, Katowice 2004, s. 290–298.

¹⁵³ F. Karpiński, *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*, oprac. R. Sobol, Warszawa 1987, s. 27.

Co by
 Uczył, czy będą u nas i jakie choroby
 W tym roku; jeśli pokój, czy będziem mieć wojnę,
 Czy głód, czy urodzaje obaczemy hojne?...
 (w. 155–158¹⁵⁴)

Przywiązany do wszelkiego rodzaju tytułów oraz godności (także fikcyjnych) sarmata z oburzeniem wypowiada się o wydawnictwach nowoczesnych, które w odróżnieniu od kalendarzy starego typu pomijały nazwiska urzędników ziemskich, powiatowych i grodzkich:

Ten to zdrajca, który
 Poodzierał szlacheckie nazwiska ze skóry,
 Co nigdy nie napisał, aż mię serce boli!
 Lubom za przywilejem wendeński podstoli?
 (w. 159–162¹⁵⁵)

Podobne oczekiwania wobec almanachów ma doradzający matce Wojciecha Zdarzyńskiego w sprawach wychowania syna okoliczny „mędrzec”:

A jeżeli o wszystkich innych naukach mam szczere swoje zdanie wyłożyć – astronomia oprócz zgadywania deszczu i pogody jest próżno strawionym czasem. Któż z ludzi według biegu planet i ich zaćmienia rozrządza sprawami swymi? Na co się smażyć nad rachunkiem, aby przepowiedzieć, kiedy się ukaże jaka kometa albo kiedy nastąpi zaćmienie Księżycy? Dostyc jest, aby wiedzieć, kiedy przypada dzień feralny i rok klimakteryczny, o czym się dowiedzieć można z kalendarza, który co rok mądrzy ludzie wydają¹⁵⁶.

W latach sześćdziesiątych XVIII stulecia obserwujemy stopniowy i nieuchronny zmierzch świetności kalendarzy. Choć nadal rozchodziły się w kilkudziesięciu tysiącach egzemplarzy i należały do najbardziej opłacalnych przedsięwzięć wydawniczych, uznane zostały za drażniące świadectwo uporczywości zabobonu, były powszechnie krytykowane. Na ziemiach polskich wychodziło ich rocznie kilkanaście rodzajów. Franciszek Bohomolec ubolewał na łamach „Monitora”, że co roku publikuje się więcej niż dwadzieścia tysięcy kalenda-

¹⁵⁴ A. Naruszewicz, *Chudy literat*, [w:] idem, *Satyry*, wstęp i oprac. B. Wolska, Kraków 2002, s. 143–144.

¹⁵⁵ Przedmiotem jego napaści jest zapewne *Kalendarz polityczny dla Królestwa Polskiego i Wielkiego Księstwa Litewskiego* wyd. od 1770 r. przez Michała Grölla. Por. przypisy do: A. Naruszewicz, *Chudy literat*, s. 144.

¹⁵⁶ M. D. Krajewski, *Wojciech Zdarzyński życie i przypadki swoje opisujący*, wstęp i oprac. I. Łosowska, Warszawa 1998, s. 54.

rzy¹⁵⁷. W Wilnie w 1737 roku ukazał się w środowisku jezuickim pierwszy kalendarz polityczny (jezuity Jana Poszakowskiego), pozbawiony części prognostykarskiej, a ostatni almanach z prognostykiem wydano dopiero w roku 1806 w Wilnie.

KRYTYKA KALENDARZY W OŚWIECENIU

Kalendarze z prognostykami, jedyna obok książki do nabożeństwa lektura kół szerszych, w opinii oświeconych utrwały zabobony i hamowały rozwój nowoczesnej nauki. Koniektury astrologiczne uniwersalne i partykularne, roczne i stuletnie, potęgowały trwogę na widok najzwyklejszych zjawisk przyrody¹⁵⁸. Kalendarze „zawierają zazwyczaj fałszywe wskazówki, powołujące się najczęściej na wpływy i aspekty Księżyca i planet. Należy więc starannie odróżniać wskazówki oparte na doświadczeniu wielokrotnie powtarzanym od reguł, których jedyną podstawą jest przesąd” – upominała, wypowiadając się o kalendarzach gospodarskich, *Encyklopedia Diderota*¹⁵⁹.

Wiara w kalendarze nie była jednak bezkrytyczna. Sceptycyzm wobec almanachów ujawnia wiersz Wespazjana Kochowskiego *Do jednego z minucjarzów* (Fr. 485) zawierający opis perturbacji wynikłych z zawartych w kalendarzach niezgodności prognoz meteorologicznych. Kłamiwości kalendarzy dowodzi także wiersz Kochowskiego *Na kalendarz* (*Ogród* II 253). Perypetie wynikające z wiary w nieomyślność prognostyku prezentuje również przebiegająca formę zabawnego obrazka obyczajowego z życia siedemnastowiecznej wsi *Omyłka w minucjach* (*Ogród* I 352). Pan wysłał chłopów do cudzego lasu po drewno, bo tak podpowiada mu kalendarz. Decyzja dziedzica okazuje się jednak wyjątkowo niefortunna. Do lasu, również z porady kalendarza, wybrał się także właściciel drzewostanu i nakrył złodziejów.

Czasy stanisławowskie to okres zorganizowanej kampanii przeciw kalendarzom prognostykarsko-astrologicznym. W celu podważenia autorytetu astrologii przepowiadającej oświeceni posługują się zwykle parodią i deprecjacją¹⁶⁰. Upodobanie do literatury kalendarzowej staje się elementem negatywnej charak-

¹⁵⁷ *Monitor 1765–1785*, s. 189.

¹⁵⁸ Przekonania oświeceniowej elity podzielał w swoich publikacjach W. Smoleński. Zob.: idem, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, wstęp. W. Bieńkowski, wyd. 3, Warszawa 1949, s. 18.

¹⁵⁹ Cyt. za: *Kalendarz półstuletni*, s. 5.

¹⁶⁰ Podobne zachowania obserwujemy w całej Europie. Jonathan Swift, aby ośmieszyć pewnego wydawcę popularnych almanachów astrologicznych, pod fikcyjnym nazwiskiem opublikował konkurencyjny almanach. Swojego dowcipu przeciwko astrologii użył też Wolter, który przeproszał publicznie astrologów, że żyje dłużej niż przepowiedzieli.

terystyki postaci. Zabiegiem tym posłużył się w jednej ze swych satyr Gracjan Piotrowski:

Tere fere! Ci ludzie biorą wszystko krzywo.
 Wolę ja Okulskiego czytać herbarz złoty,
 Przejrzeć się w moim domku, kwita z tej ochoty!
 Ale, ale nie masz tu kalendarzów z dawna
 Pisanych o myślistwie...” – Ta mowa niestrawna
 Zdała się prefektowi tej Biblioteki.
 Postrzegł, że to był człowiek od nauk daleki.
 (*Na chwałę próżnego dawnego gustu nauk, potępiającego lepszy gust i oświecenie wieku terażniejszego*, w. 188–194)¹⁶¹

Śmieją się z prognostyków redaktorzy warszawskiego „Monitora”. Na początku 1768 roku Franciszek Bohomolec zamieścił na łamach czasopisma dwa artykuły poświęcone kalendarzom, w numerze 1 z 2 stycznia przywołany już tekst [*O zamiśle drukowania kalendarzy moralnych w piśmie*] i w numerze 8 z 27 stycznia [*Kalendarz warszawski zimy i wiosny roku 1768*]¹⁶². Opisuje w nich perypetie literata noszącego się z zamiarem opublikowania własnego almanachu. Ponieważ „kalendarz nie może być doskonały bez obserwacji planet”¹⁶³, miał on zamiar zająć się badaniem gwiazdnych konstelacji, lecz z powodu popsutej „perspektywy” nie mógł „przypatrzeć się biegom niebieskim i dojrzeć owych tajemnic, które planety astrologom zwykły czasem odkrywać”, musiał więc ograniczyć się do przejrzenia dostępnych mu kalendarzy¹⁶⁴. Stanowi to doskonałą okazję do zaprezentowania treści popularnych w latach sześćdziesiątych almanachów. Niedoszły kalendarzysta z wydawnictw innych autorów dowiedział się, że panem tego roku jest Mars „planeta gorąca” i dzięki tej informacji ułożył własny prognostyk. Celowo wykazuje on powierzchowne podobieństwo do będących wówczas w obiegu przepowiedni. Po bliższym zapoznaniu okazuje się parodią, mającą na celu podważenie autorytetu astrologii przepowiadającej¹⁶⁵. Humorystycznie pomyślany kalendarz zawiera ponadto przejrzyste aluzje do aktualnych nastrojów politycznych i obyczajów panujących w stolicy.

¹⁶¹ Cyt. na podstawie: *Świat poprawiać – zuchwałę rzemiosło. Antologia poezji polskiego Oświecenia*, oprac. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński, Warszawa 1981, s. 72.

¹⁶² „Monitor” 1765–1785, s. 188–196.

¹⁶³ Ibidem, s. 191.

¹⁶⁴ Ibidem, s. 193.

¹⁶⁵ Wyraźne paralele łączy wypowiedź F. Bohomolca z sowizdrzalskimi żartami kalendarzowymi. Por.: *Minucje sowizrzalowe*, [w:] *Antologia literatury sowizrzalskiej XVI i XVII wieku*, oprac. S. Grzeszczuk, Wrocław 1966, wyd. 1, s. 445–478.

Po Trzech Królach zaczną się upały, które najbardziej na redutach będą panowały. W niektórych miejscach wilgoć będzie przewyższała, gdzie Bacchus, Marsa przyjaciel, zawita. [...] Trudno wyliczyć wszystkie przypadki mające się tam zdarzyć, tego jednak zamilczeć nie mogę, co różne planety jako rzecz pewną obiecują, iż po tym odpuście [słynny wtedy odpust na Bielanach w drugi dzień Zielonych Świątek – D. K.] nastąpi zaludnienie sławnego szpitala warszawskiego. To o wiosnie¹⁶⁶.

Wskazanie boga wojny Marsa jako pana roku to zapewne aluzja do wojennych nastrojów kraju przed konfederacją barską, a obszerniejszy fragment o „odmianach powietrza” i ich skutkach – do upodobania do publicznych balów maskowych.

Ponieważ prognostyk nie może obejść się bez cudów, monitorowy bohater wspomina o nadzwyczajnych zdarzeniach, do jakich ma dojść w nadchodzącym roku – kobiety zamienią się w mężczyzn, mężczyźni w kobiety. Cudowne metamorfozy dają się jednak wytłumaczyć racjonalnie. Chodzi o popularne w dobie stanisławowskiej reduty¹⁶⁷.

Prawdziwość kalendarzowych prorocत्व kwestionuje w *Bajkach* Ignacy Krasicki:

W pewnej bibliotece, gdzie było, nie pomnę,
Powadziły się księgi; a że niezbyt skromne,
Łajały się do woli różnymi języki.
Wchodzi bibliotekarz, pyta się kroniki:
„Dlaczego takie wrzaski?” – „Dlatego się swarzem,
Lżeś mnie śmiał położyć obok z kalendarzem”.
„Wszystko się tu porządnie – rzekł jej – posadziło,
On zmyśla to, co będzie, ty zmyślasz, co było” .
(*Księgi*¹⁶⁸)

W *Wierszach z prozą i Satyrach* zestawia Krasicki kalendarz z romansami o przysłówiowej królownie Banialuce:

Iż to czasem i w kącie pociecha się zdarza
Lepsza od Banaluki i od kalendarza.

Jedno z drugim prawie równe
(31. *Do...*¹⁶⁹)

¹⁶⁶ „*Monitor*” 1765–1785, s. 196.

¹⁶⁷ Por. A. Naruszewicz, *Reduty*, w. 15: „Białki siedzą na koniach, a co chłop, to baba”, [w:] idem, *Satyry*, s. 148.

¹⁶⁸ I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, s. 122.

¹⁶⁹ Ibidem, s. 79.

Bajki, powieści godne mamek lub pielgrzymia,
 Nawet i kalendarza.
 (*Pochwała wieku*, w. 16–17¹⁷⁰)

6. MIŁOŚĆ, KALENDARZ I MAŁŻEŃSTWO

Z niemodnych już w kręgach oświeconej elity kalendarzy czerpie swą astrologiczną wiedzę Staruszkiewicz, bohater komedii Franciszka Bohomolca *Małżeństwo z kalendarza*¹⁷¹.

„Bo dziś jest najlepszy dzień na branie ślubu. Kiedy nie wierzysz, obacz. Czytaj, patrz, co o dniu dzisiejszym kalendarz pisze: »Dziś dobrze jest brać ślub, kto chce mieć małżeństwo pomyślne i dzieci piękne«. Widzisz, drugiego dnia takiego w całym kalendarzu nie znajdziesz. Jeśli ten dzień opuścimy, i małżeństwo twoje będzie nieszczęśliwe, i dziatki szpetne. Próżno tedy chcesz zwlekać, idź, a gotuj się do ślubu” – w ten sposób wyjaśnia córce motywy swojego postępowania¹⁷². Na szybką decyzję szlachcica o zamążpójściu jedynaczki wpływa jego wiara w nieomyślność kalendarzowego prognostyku. Całkowita ufność Sarmaty w kalendarzowe wróżby („Dziś wszystko musi być zakończono. Dzisiaj dzień dobry do wesela”, s. 105) decyduje o charakterze intrygi komediowej, przyczyniając się ostatecznie do szczęśliwego zakończenia sztuki, a mianowicie ślubu kochającej się pary. Istotnie, wyjątkowo korzystna sytuacja astrologiczna do zawierania małżeństw nie zdarzała się często. Zaznajomiony z literaturą kalendarzową czytelnik wiedział, że najlepszy do zawierania małżeństw jest okres dominacji Wenus. Dobrze wróżyła nowożeńcom koniunkcja Wenus z Księżycem, z Merkurem lub ze Słońcem. Ostatni układ – optymalny – występuje co 43 tygodnie, a więc zwykle nie częściej niż raz w roku¹⁷³.

Nie wiemy, w jakim dokładnie egzemplarzu bohater Franciszka Bohomolca znalazł „szczęśliwy dzień” na zaślubiny córki. Na pewno było to wydawnictwo starego typu, w którym dominowała astrologia, a prognostyk traktowany był poważnie. Staruszkiewicz zapewne miał w domu kilkanaście egzemplarzy z lat ubiegłych („Ja was sam nauczę niektórych sekretów gospodarskich, które z pewnego starego kalendarza pod sekretem wypisałem, ale o tym potem”, s. 23), zakupionych przez siebie oraz odziedziczonych po przodkach. Ogółem w latach 1697–1763 wydano w polskich ośrodkach drukarskich, z wyjątkiem Gdańska,

¹⁷⁰ Ibidem, s. 256.

¹⁷¹ Premiera komedii Bohomolca odbyła się w marcu 1766 roku.

¹⁷² F. Bohomolec, *Komedie na teatrum*, wybór i wstęp J. Kott, teksty oprac. J. Jackl, Warszawa 1960, s. 25. Wszystkie cytaty z *Małżeństwa z kalendarza* pochodzą z tego wydania. Numer strony podajemy w nawiasie.

¹⁷³ Por. R. Kieckhefer, op.cit., s. 180.

około 780 różnych roczników kalendarzy, z czego 560 stanowiły wydawnictwa prognostykarsko-astrologiczne¹⁷⁴.

Domorosły astrolog i znawca symboliki onirycznej prawdopodobnie korzystał też z tzw. klucza prognostykarskiego, drukowanego wielokrotnie od początku XVII wieku¹⁷⁵. Zawierały one informacje astrologiczne aktualne dłużej niż rok. Kalendarzowe przepowiednie przyjmował z pełną aprobatą, wyznaczały one rytm jego życia („Kalendarz ten nieszczęśliwy głowę mu zajechał, mówić co przeciwko kalendarzowi u niego jest grzech śmiertelny”, s. 66). Z almanachem w rękę planował przyszłość swoich dzieci. Lektura prognostyków utwierdzała go w przekonaniu, że można odkryć sekrety przyszłości. Pozwalała mu wnikliwiej interpretować sny, postrzegane jako znaki opatrności („Z tym wszystkim tak nieba zrzędziły, że nie mogę za waszmość pana wydać mojej córki”, s. 50)¹⁷⁶. Na pytanie Ernesta, „jak to można odgadnąć tak dalekie rzeczy, które nieba swojej tylko wiadomości pospolicie zachowują” (s. 50), Staruszkiewicz opowiada: „Otóż można, ja nieraz to zgadłem wyśmienicie, co potem w lat kilka być miało” (s. 50). Żarliwy obrońca wiary katolickiej nie wie, że wiara w prognostyki od wczesnego średniowiecza uznawana jest przez Kościół za przesadę i grzech.

Uzależnianie terminu zaślubin od układu ciał niebieskich wynika z przekonania o oddziaływaniu planet na ciała ludzkie. W związku z tym wierzono, że ma on wpływ na przebieg podejmowanych akcji matrymonialnych, stosunków seksualnych i wszelkich działań wiążących się z erotyką człowieka. Za św. Tomaszem przyjmowano, że naturalne popędy kierowane są przez planety, a ich uleganie ma być źródłem grzechu rozwiązłości. W świetle tych teorii miłość cielesna była zdeterminowana prawami wszechświata. Temperamenty i życie miłosne ludzi miały zależeć od układu planet w momencie ich narodzin. Urodzeni pod Marsem i Saturnem charakteryzowali się chłodnym temperamentem, pod Wenus miłowali chętnie. Według astrologii uprawianiu miłości sprzyjały pewne układy ciał niebieskich, inne zaś szkodziły. W związku z tym w kalendarzach wymieniano dni stosowne do podejmowania czynności seksualnych¹⁷⁷.

Zaniepokojony o przyszłość rodziny, majątku czy kraju szlachcic chciał mieć pewność co do trafności podejmowanej decyzji i taką pewność otrzymywał.

¹⁷⁴ B. Rok, op.cit., s. 17.

¹⁷⁵ Np. przez bazylianów unickich z Supraśla.

¹⁷⁶ Krótkie senniki zamieszczano w kalendarzach saskich. Wskazówki dotyczące interpretacji snów traktowano w nich zupełnie serio. Por.: B. Rok, op.cit., s. 144. O popularności senników w staropolszczyźnie zob. H. Kapelusz, *Senniki staropolskie. Z dziejów literatury popularnej XVI–XVIII wieku*, [w:] *Studia z dawnej literatury czeskiej, słowackiej i polskiej*, pod red. K. Budzyka, J. Hrabáka, Warszawa–Praha 1963, passim.

¹⁷⁷ Por. Z. Kuchowicz, *Miłość staropolska*, Łódź 1982, s. 109–111.

W świecie, w którym małżeństwo było czymś więcej niż związkiem dwóch kochających się osób, astrologiczny prognostyk stanowił gwarancję trwałości węzła, lub odwrotnie – zapowiadał jego niefortunny finał.

Astrologiczny wykład pochylonego nad mapą nieba Tęczyńskiego, bohatera powieści *Jan z Tęczyna* Juliana Ursyna Niemcewicza, ma potwierdzić, że jego córka Zofia i starający się o jej rękę Hiszpan Don Alonzo di Medina Czeli są dla siebie stworzeni. „Zosia nasza – rzecz – rodziła się pod Panną, a Hiszpan pod Lwem, widzę z tych linii, że Panna nie ucieka przed Lwem, a między dwojgiem niemi znajdują się Bliźnięta – najszczęśliwsza wróżba”¹⁷⁸. Troskliwy ojciec analizę sfery niebieskiej uzupełnia praktykami bibliomantycznymi. Tęczyński sięga po Wergiliusza i trafia na zdanie: „Pośród pierwszych umieścić” (s. 205). Wniosek, jaki wyciąga z analizy znaków przepowiadających („Na próżno byśmy się chcieli konjunkcjom gwiazd przeciwieć. Przy urodzeniu Zosi i Hiszpana wyrzekły one, że się z sobą pobrać powinni”, s. 205) zadowala młodych, połączonych autentycznym uczuciem.

Komentarz żony Wojewody, która poczynania męża traktuje z przymrużeniem oka, ujawnia sceptycyzm kobiety wobec astrologicznych przepowiedni: „Gwiazdy twoje, kochanku nie wiedzą, co bzdurzą, właśnie toż one widzieć mogły z tak wysoka moją Zosię i tego Hiszpana, zwłaszcza gdy przy urodzeniu byli takie maleńkie. Nie wiem, co twoje gwiazdy mówią, ale wiem, co mówi serce matki, gdy jej chcą córkę odbierać” (s. 205).

Ojcowie pary bohaterów *Posagu i Salamandry* Anny Mostowskiej rezygnują z astrologicznych dociekań. Pragnąc połączyć swoje dzieci aranżują wymagającą wielu przygotowań maskaradę, której celem jest świadomy i dojrzały wybór małżonka: „Nie badaliśmy gwiazd przy waszym urodzeniu, jeśli los wasz będzie szczęśliwy, lecz postanowiliśmy, że szczęście wasze będzie równie zawisło od naszych starań i od serc waszych, ile od waszego przeznaczenia, i postanowiliśmy ściagać wszystkie ślady, które będą mogli nam wskazywać drogę lub wolę Niebios zgodną z waszym i naszym życzeniem”¹⁷⁹.

Głosy powątpiewające wobec matrymonialno-alkowianej astrologii spotykamy już w literaturze sowizdrzalskiej. Jej autorzy z upodobaniem demaskowali naiwność kochanków, usiłujących regulować pożycie za pomocą almanachów, śmiejąc się z ich najróżniejszych defektów fizycznych i niedopasowania seksualnego małżonków, wynikającego z różnicy temperamentów lub wieku:

¹⁷⁸ J. U. Niemcewicz, *Jan z Tęczyna. Powieść historyczna*, Kraków 2003, s. 205. Wszystkie przytoczenia pochodzą z tego wydania. Numer strony podajemy w nawiasie.

¹⁷⁹ A. Mostowska, *Posąg i Salamandra. Powieść z Wielanda naśladowana*, Kraków 2002, s. 76–77.

Pod tym aspektem w starej babie smaku,
Możesz mi wierzyć, nie doznasz i znaku.

Komentując oddziaływanie planety Wenus, powiadano:

Kto z przyrodzenia obłąpić nie może
I ten mu aspekt pewnie nie pomoże¹⁸⁰.

Jan Potocki w należącym do *Parad Kalendarzu starych mężów* szydził z mężów, unikających – z powodu wieku lub defektu fizycznego – zbliżenia, rzekomo z powodu nieodpowiedniego układu planet. „Tłumaczyłem jej – wyznaje mąż porwanej przez piratów Zerbabelli – dzisiaj księżyc jest w drugiej kwadrze – dzień zupełnie nieodpowiedni! Albo zmyślałem jakąś inną bajeczkę, którą się zadowalała... A teraz, biedne maleństwo, pewnie gdzieś jęczy w niewoli...”¹⁸¹ Scena, z której pochodzi przytoczony monolog przedstawia kajutę na rufie statku korsarzy. Z monologu Gila, służącego Kasandra, dowiadujemy się, że uprowadzona przez piratów Zerbabella „tak się tu zadomowiła, że żaden bałwan już na niej nie robi wrażenia”. Kobieta opowiada marynarzom o swoim starym mężu i jego kalendarzu. Marynarze mają inny kalendarz... kobieta oddaje się uciechom cielesnym z kapitanem, bosmanem, kuchmanem.

Bohater Franciszka Bohomolca doskonale mieści się w stereotypie zacofanego Sarmaty. O takich jak on pisał Franciszek Zabłocki w dedykacji do *Zabobonnika* (1781):

Człek siebie nie znał, wziął się do metafizyki:
Potworzył cuda, strachy, guśla, czarodzieje,
Jedne palił, czcił drugie, drzał na prognostryki¹⁸².

Na portret mentalny zabobonnika składa się brak wykształcenia, brak świadomości związku zabobonu chrześcijańskiego z kultem diabła oraz utylitar-no-mechanistyczny stosunek do Boga i religii¹⁸³. Wiara w przesady związana jest ze stanami lęku, niepewności i zagrożenia. Wywodzi się z myślenia magicznego, które uruchamiane bywa w specyficznych okolicznościach i polega na podejmowaniu różnych prób zabezpieczenia się przed niepowodzeniem lub szukaniu

¹⁸⁰ *Polska satyra mieszczańska*, wyd. K. Badecki, Kraków 1950, s. 289 i 293, za: Z. Kuchowicz, op.cit., s. 109–111.

¹⁸¹ J. Potocki, *Parady*, tłum. J. Modrzejewski, oprac. i wstęp L. Kukulski, Warszawa 1966, s. 40.

¹⁸² F. Zabłocki, *Do [...] Adama Czartoryskiego... Oda*, [w:] *Teatr Franciszka Zabłockiego*, oprac. J. Pawłowiczowa, t. 3: *W kontuszu i we fraku*, Wrocław 1995, s. 8.

¹⁸³ M. Olszewski, op.cit., s. 173–174

sposobów fikcyjnego opanowania sytuacji¹⁸⁴. Zabobonnicy gotowi są walczyć i prześladować. Nieświadomi błędu, nadmiernie ufają w swoje rozumowanie. Potwierdzają to, co chcą potwierdzić, odrzucają, co niewygodne. Modelowym przykładem takiego zachowania jest rozmowa Staruszkiewicza z Bywalską o Erneście (akt II, scena 5).

Anzelm, tytułowy Zabobonnik z przywołanej wyżej komedii Zabłockiego, „młodszy brat” Staruszkiewicza, „snowidz, guślarz i zabobonnik”, pod presją oświeconego środowiska udaje filozofa. Jego zabobonność, podobnie jak w *Małżeństwie z kalendarza*, wykorzystana została przez sprzyjających młodej parze służących do połączenia kochanków. W obu sztukach istnieje więc związek głównej intrygi z charakterem bohatera. Zasadnicza różnica w ujęciu tematu polega na tym, że zabobonność Anzelma nie ma nic wspólnego z sytuacją wyjściową i dla podstawowego konfliktu jest okolicznością uboczną. Ponadto celem Zabłockiego nie było wyleczenie z niej Anzelma, ale poddanie go sentymentalnej reedukacji¹⁸⁵.

Libertyńskie przekonania Anzelma wydają się bardzo świeżej daty. Różne „znaki przeznaczenia” (rozdarty portret, złamana gromnica, stłuczone okno, wycie psów i wrzaski puszczyków) wzorem sarmackich tradycjonalistów interpretuje on podług kalendarza. Bohater Zabłockiego preferuje wydawnictwa Duńczewskiego:

Razem tylu przypadków w jednym czasie liga...
 Strach mi wszędzie przodkuje, okropność mnie ściga,
 [.....]
 Jak na to Duńczewskiego nie mam kalendarza!
 Jeśli w tym roku Wenus władnie nad żywiołem,
 Pewniejsze me nieszczęścia! Już po mnie...
 zginąłem!¹⁸⁶ (s. 56)

Akcja *Zabobonnika* toczy się w roku panowania Wenery, co według Anzelma powoduje liczne perturbacje erotyczne:

Wiem to z kalendarzy,
 Że w aspektach Wenery wiele tracą starzy,
 A i młodzież podobno nie więcej zyskuje!
 Wenus też na nieszczęście w tym roku panuje!

¹⁸⁴ A. Litwiniszyn, *O przesądzie, Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2001, s. 98.

¹⁸⁵ Zob. P. Matuszewska, *Zabobonnik – próba lektury*, [w:] *Dramaty Franciszka Zabłockiego: interpretacje*, pod. red. M. Cieńskiego i T. Kostkiewiczowej, Wrocław 2000, s. 30 i n.

¹⁸⁶ Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: *Teatr Franciszka Zabłockiego*, t. 3, numer strony sygnalizujemy w nawiasach.

Wenero, ty mnie gubisz, gubisz mnie Wenero!
Twoje influencje ze świata mnie zbierają,
Z ciebie mych trosk początek, za twoją podniętą
Syn się ożenił!... Wenus, fatalna płaneto! (s. 114–115)

Choć się z tym nie afiszuje, jego upodobanie do almanachów jest powszechnie znane. Z tego powodu staje się przedmiotem drwin własnej służby, w kwestii kalendarzy bardziej oświeconej od swego pana:

Czytaj tylko kalendarze
Przecież to wielcy ludzie są onych pisarze
Doczytasz się tam, że kto tylko nogi zdradze,
Zawsze w pełni, na nowiu, albo też na kwadrze. (s. 33)

Kiedy Filutowicz wpada na pomysł postraszania Anzelma złowróżbnymi znakami, by odwieść go od ukarania syna za sekretne małżeństwo, zabobonnik mechanicznie powtarza krytyczne sądy oświeconych na ich temat („Wszystkie drogi przyszłości, wszystkie przepowiednie / Są szczerze bałamuctwa, są wierutne brednie”, s. 38). W otoczeniu, w którym od niedawna funkcjonuje, nie może sobie pozwolić na bycie staroświeckim, gdyż naraziłby się na obmowę („Mianożby mnie za tchórze, za zabobonnik”, s. 70)¹⁸⁷. Dzielnie wytrzymuje kolejne ataki spiskowców, zmuszając ich do coraz to nowych inscenizacji. Tworzą one cały katalog zachowań, uznawanych wówczas za przesądne.

Przebrana za wróżkę niechciana synowa Anzelma Melisa łączy kompetencję astrologa (zwykle parali się tym mężczyźni) i nektomantki:

Ja to jestem ta, która przez płanet obroty
Wyśledzam troski serca i ludzkie kłopoty,
Która prawdę wywróżam i kłamstwy nie zwodzę.
Na przykład... (do Anzelma) Waćpan jesteś na nieszczęścia drodze. (s. 81)
[.....]
Mysł moja podniebieskie w moment zbiega szlaki,
Mierzy firmament, wznosi lot nad zodyjaki,
Przenika nieba, w ciemne spuszcza się tenary,
Wywodzi z otchłań na świat nieboszczyków mary
I jednym je skinieniem w piekła nazad wtrąca. (ibidem)

Kobieta ujawnia nie tylko przyszłość, ale i przeszłość Anzelma. Dowiadujemy się, że urodzony 3 lipca 1716 roku w znaku Raka, od dzieciństwa wykazuje skłonności do zabobonności, tchórzostwa i dziwactw, a jego rychła śmierć ma

¹⁸⁷ Zob. P. Matuszewska, op.cit.

być karą bożą za grzechy młodości. Strach przed kompromitacją jest jednak większy niż przed wyrokiem niebios, zadanie spiskowców okazuje się więc znacznie trudniejsze niż sądzili. Zabobonnik – paradoksalnie – jako oręź przeciw astrologii używa argumentów oświeconych:

[...] ta nauka
 Kiedy lata po niebie, kiedy diabłów szuka,
 Mało wie czasem, co się między ludźmi dzieje.
 Głupi w nią wierzą i drżą, a mądry się śmieje,
 Bo jakie ona może mieć za sobą świadki?
 Nawiasowe zdarzenia i ślepe przypadki. (s. 82)

Do astrologii należy wiara w tzw. lata klimakteryczne (*Anni Climacterici*), czyli przekonanie, że co 7 lub 9 lat przypada kryzys¹⁸⁸. Wierzy w nie Wespazjan Kochowski, który w opisywanych przez siebie w *Rocznikach* latach widzi potwierdzenie przepowiedni astrologów o wznawiających się co siódmy rok nieszczęściach.

Uważając zaś przeciąg czasu, w którym znaczniejsze w nim [ciele ludzkim – D. K.] dzieją się odmiany – stwierdza Jan Bohomolec w drugiej części *Diabła w swojej postaci* – zdaje się, że liczba siedem jemu jest krytyczna. W siódmym tygodniu płód we wnętrznościach zaczyna ruszać się, w sześć razy siódmym gotowy jest do wyjścia, siódmego od narodzenia miesiąca zęby się wyrzynają z bólem częstokroć śmierć przynoszącym, dwa razy siódmego miesiąca wyrzynają się zęby kończaste z równym niebezpieczeństwem. W pół siódmego roku, to jest z trzeciego na czwarty puszczenie zębów trzonowych wiele dzieci zabija, a więcej jeszcze w gorączki ciężkie wprowadza. Siódmego roku kończy się dzieciństwo, oraz dla słabości dziąsłów cuchnie z gęby, zęby czernieją, gniją i wypadają, robaki mnożą się. We dwa razy siedmiu leciach młodość zaczyna się, płeć niewieścia słabieje, apetyt traci, trzy razy siódmego ciało rosnać przestaje, od tego roku aż do 5 razy siódmego, to jest 35 w niebezpieczeństwie zostaje suchot, od 7 razy siódmego, to jest 49 na dół stępować, płodność, siły, pamięć tracić zaczyna, od 9 razy siódmego starość z słabością ciała i umysłu z chorobami nieuleczonemi dom ten zajeżdża, krew osobliwie we wnętrznościach leniwo krąży, stąd w krwistych niebezpieczeństwo apopleksji albo duszności [...] około roku 10 albo 12 razy siódmego, to jest 70 albo 89 życiu nędznemu starców koniec przynoszą (*Diabeł II*, s. 242–244).

Według Bohomolca, zmiany te są spowodowane biegiem humorów i czynnikami zewnętrznymi¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Por. B. Chmielowski, op.cit., s. 182.

¹⁸⁹ *Diabeł II*, s. 245.

Niebezpieczna dla zdrowia jest również liczba 63, będąca iloczynem 7 i 9, a więc kombinacją dwóch liczb podejrzanych. „Ja mam lat sześćdziesiąt trzy – ubolewa bohater komedii Zabłockiego – Wszak to klimakteryk! (s. 62)

„A zaś ze wszystkich lat klimakterycznych rok 63 najniebezpieczniejszym być twierdzą [starożytni – D. K.]” – informuje autor *Kalendarza gospodarskiego* na rok 1777¹⁹⁰. Swój wywód poprzedza on jednak asekuracyjnym stwierdzeniem, że „nic pewniejszego nad to, że wszystkie rzeczy – zdrowie, życie i pomyślność ludzka od zrządzenia samego Boga zawisłe”¹⁹¹. W tym samym almanachu odnajdziemy również wykaz lat dla człowieka szczęśliwych (21, 22, 23, 26, 35, 38, 41, 45, 47, 50 i 54 rok życia).

W dni feralne unikano określonych czynności, aby nie prowokować losu. W komedii Zabłockiego zwyczaj ten próbuje wykorzystać służąca Anzelma do powstrzymania go od wizyty u prawnika w sprawie rozwodu syna:

Nikt przeznaczenia bezkarnie nie drażni.
Dzisiaj jest dzień *feralis*, inaczej go trudno
Uniknąć, tylko siedząc w swym domu odludno,
A gdy minie dwudziestu czterech godzin doba,
Może pan jutro jechać, gdzie mu się spodoba. (s. 42)

Jan Bohomolec w swojej rozprawie przywołuje szereg przykładów, które dowodzą bezzasadności podobnych uprzedzeń:

Chcąc odwieść Lukullusa od potyczki mówiono mu, iż był dzień nieszczęśliwy. [...] Uczynimy go, odpowiedział, szczęśliwym naszym męstwem i zwycięstwem. Aleksandrowi przekładano, iż królowie Macedonii nie zwykli w pole wyprowadzać wojska w czerwcu. Nazwijmyż, odpowiedział, ten miesiąc majem drugim. Wiek dziewiątego rozumiano, że Antychryst przyszedł i świat miał się kończyć, czemuż? Bo w dzień piątkowy przypadało święto Zwiastowania Najświęt[szej] Panny, a Henryk VII król francuski dzień sobotni miał za nieszczęśliwy. Walentinian nie śmiał 24 lutego wychodzić z pałacu roku przestępnego, a Karol V miał go za dzień szczęścia, zwycięstw i wszelkich pomyślności dla siebie (*Diabeł II*, s. 215–216).

Autor *Diabła* opatruje je następującym komentarzem:

Próżność uważania dni, które polityka rządzących i wojujących wprowadziła, odkrywa doświadczenie: gdyż nie masz narodu, owszem prywatnego człowieka,

¹⁹⁰ *Kalendarz półstuletni*, s. 86.

¹⁹¹ *Ibidem*.

któremu by co nieszczęśliwego we dni szczęśliwe, a pomyślnego w nieszczęśliwe, nie przytrafiło się (ibidem, s. 215).

W ostatecznym rozrachunku zabobonność obraca się zawsze przeciw zabobnikowi. W sztuce Jana Nepomucena Kamińskiego *Zabobon, czyli Krakowiaczy i górale*, kontynuacji *Cudu mniemanego* Wojciecha Bogusławskiego, student Bardos, udając czarnoksiężnika-astrologa (jego sceniczny kostium – duży kołpak i czarny płaszcz, pręcik, który ma imitować magiczną różdżkę – daje wyobrażenie, jak wyglądał mag w oczach gminu) przekonuje ekonoma, że w jaskini ukryty jest skarb, który „cyrografem” może dostać człowiek urodzony w znaku Byka („Nie bój się! czytam w gwiazdach, że będziesz szczęśliwy. / Skarb ci jest przeznaczony z tajnych losów urny”)¹⁹². Motyw diabelskiego paktu odzwierciedla przekonania nieoświeconego ludu, że wszelkie próby odkrywania przyszłości wiążą się z działaniem sił piekielnych. Zainscenizowana naprędce maskarada umożliwia kompromitację negatywnego bohatera, co w konsekwencji doprowadza do ostatecznego połączenia się zakochanej pary.

7. W NIEBO WPATRZENI... W POSZUKIWANIU MIEJSCA I ROLI CZŁOWIEKA WE WSZECHŚWIECIE

Staropolskim literatom wiedza astrologiczna nie była obca. Wynosili ją ze szkoły i pogłębiali samodzielными studiami. Swoje fascynacje niebieskie wykorzystywali, próbując wyjaśnić miejsce i rolę człowieka we wszechświecie. Analizie zależności między sferami: księżycową i ziemską poświęcił obszerne fragmenty *Wizerunku własnego żywota człowieka poczciwego* Mikołaj Rej. Wpływ ruchów i układów ciał niebieskich na życie ludzi, narodów i państw poeta uzasadnia tam prawem powszechnej sympatii. W rozdziale IX *Wizerunku (Zoroastres)* przybliży koncepcję uniwersalnej sympatii oraz daje opis gwiazdnych uwarunkowań ludzkich temperamentów¹⁹³. Zainteresowania astrologiczne skłaniają Jana Kochanowskiego do przełożenia *Fenomenów* Aratosa. Kochanowski współpracuje przy powstaniu edycji Cyceronowych *Arateów* Andrzeja Patrycego Nideckiego (Wenecja 1565), próbuje też dokonać polskiej parafrazy całego poematu Aratosa¹⁹⁴.

¹⁹² J. N. Kamiński, *Zabobon, czyli Krakowiaczy i górale. Zabawka dramatyczna ze śpiewkami*, Lwów–Złoczów, [b.d.], s. 70.

¹⁹³ Por. J. Krocak, *Rej i czarnoksiężstwo*, [w:] *Mikołaj Rej w pięćsetlecie urodzin. Studia literaturoznawcze*, pod red. J. Sokolskiego, M. Cieńskiego, A. Kochan, Wrocław 2007, s. 199–200.

¹⁹⁴ J. Axer, „*Aratus*” – *miejsce poematu w twórczości Kochanowskiego*, [w:] *Jan Kochanowski i epoka renesansu. W 450 rocznicę urodzin poety*, pod red. T. Michałowskiej, Warszawa 1984, s. 159–167.

Stanisław Herakliusz Lubomirski w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* (1683) wpływ planet na sprawy ziemskie uzasadnia argumentem celowości geometrycznie zbudowanego wszechświata. W układzie tym ziemia nie jest jego najważniejszym punktem, a ludzie są drobiną, panują nad nimi gwiazdy. Miejsce człowieka w królestwie natury nie jest więc miejscem istoty wyższej i uprzywilejowanej, jest on poddany tym samym co świat cały mocom. Jedyna szansa człowieka tkwi w sile rozumu umiejącego poznać i opanować zależności, w które istota ludzka jest uwikłana. Tylko w tej intelektualno-elitarnej koncepcji może znaleźć się niekiedy ponad krępującymi go, krzyżującymi się w nim i ponad nim liniami wpływów i zależności, przesądzających o jego myślach, uczuciach, usposobieniu, zdolnościach, o jego samopoczuciu wśród wielości przyjaznych lub niechętnych mu istot i rzeczy. Jest to jednak przywilej nielicznych, ludzi wielkich dzięki wyższości ducha i umysłu. Uzyskują oni swoją wolność, dążąc do przeniknięcia skrytych skłonności i zachowań natury, władając nimi, ale nie jak łupieżcy drzewa mądrości, ale jak synowie pełni podziwu, pogodzeni z istnieniem przerastającej ich tajemnicy¹⁹⁵. Lubomirski odrzuca w ten sposób skrajny determinizm, który prowadzi do necesytryzmu. Autonomia człowieka opiera się na rozumie. To on pozwala mu na wyzwolenie się spod władzy gwiazd. Przeznaczenie rządzi tymi, którzy nie używają rozumu¹⁹⁶.

Według Lubomirskiego, przyjaźnie między ludźmi zależą od sił tajemnych, np. wynikają ze wspólnoty astralnego patrona: „kiedy dwaj [...] będą mieli w horoskopie jednego planetę, będą sobie bardzo przyjaźni i zgodni, tak w dobrym, jeśli będą mieli dobrego planetę, jako i w złym, jeśli złego”¹⁹⁷. Każdy artysta ma swojego astralnego mistrza („geniusza”), tj. pośrednika między ciałem astralnym (czy astralną inteligencją) a umysłem ludzkim¹⁹⁸. Pomocne duchy opiekuńcze przydawane są nie tylko ludziom, ale i miastom czy instytucjom¹⁹⁹.

Ścisłe powiązanie między wzajemnym położeniem planet a wielkimi przemianami w dziejach ludzkości zakłada – ujęta systematycznie przez Alkandiego, ale wyłożona przez Albumasara – teoria wielkich koniunkcji. Koniunkcje planetarne, w szczególności Saturna, Jowisza i Marsa, są dla świata tym, czym horoskop dla człowieka²⁰⁰. Konfiguracje niebieskie są znakami i przyczynami, a mędrcem

¹⁹⁵ B. Otwinowska, *Rzecz o sympatii i antypatii S. H. Lubomirskiego*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski pisarz – polityk – mecenas*, pod red. W. Roszkowskiej, Wrocław 1982, s. 115.

¹⁹⁶ G. Raubo, *Barokowy świat człowieka*, Poznań 1997, s. 82–83.

¹⁹⁷ Cyt. za: B. Otwinowska, *Rzecz o sympatii i antypatii*, s. 114.

¹⁹⁸ Por. B. Otwinowska, E. Sarnowska-Temierusz, *Magia*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, pod red. T. Michałowskiej, B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temierusz, Wrocław 1990, s. 445.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ E. Garin, *op.cit.*, s. 28.

jest ten, kto w gwiazdach odczytuje historię człowieka²⁰¹. Teza o wielkich cyklach kosmicznych ma stanowić pociechę i wiarę w przyszłe odrodzenie. Ma pomagać w pogodzeniu się z nieuchronnością upadku²⁰². Szukał w niej – bezskutecznie – pocieszenia Stanisław Trembecki (*Sofiówka*).

Idea wiecznego powrotu pojawia się w *Sofiówce* w dyspucie dwóch filozofów szkoły ateńskiej. Ich rozmowie przysłuchuje się tulczyński ogrodnik, pełniący w poemacie funkcje narratora. Wywód „sędziwszego” filozofa rozpoczyna się w duchu epikurejsko-lukrecjańskim. Zakłada budowę świata z atomów i ideę wiecznego trwania wiecznie przemieniającej się materii. Kończy się natomiast platońską ideą Wielkiego Roku rozumianego jako cykliczna powtarzalność świata, który rozwija się, ginie i odradza ciągle w tej samej postaci i z tą samą kolejnością zdarzeń. Proces ten jest przedstawiony zarówno na poziomie mikrokosmosu, jak i makrokosmosu²⁰³.

Potrójnym kula ziemską nadana obrotem
wkoło swej własnej osi szybki chodzi lotem,
powolniejszym corocznie w stare wchodzi mety;
wkoło światłem i ciepłem darzącej planety;
najleniwszym z północy ku południu krąży
i stamtąd ku Tryjonom tymże biegiem dąży.
Pierwszy ruch dni oddaje, drugi wraca lata,
ziemskiego niesie trzeci odmłodnienie świata.
[.....]
Uczeni takim czasy kołujące tokiem
Wielkim zwą Peryjodem, filozofów rokiem.
[.....]
Biorąc miarę powrotów z wieczności obrazów,
Byliśmy, czym jesteście, milijony razów
i póki potrwa Ziemia, póki starczy Słońca,
żyć, gasnąć, odradzać się będziemy bez końca.
Gmin wiedzieć nie jest winien, że z natury daru
te są wiecznego chody niezmiennie zegaru.
(w. 389–396 i 405–406 i 409–414²⁰⁴)

Człowiek jest więc tylko drobnym elementem, biernym przedmiotem procesów zachodzących w materialnej wszechchałości. Wszystko, co istnieje ulega ustawicznej przemianie. W tym materialnym świecie wiecznej przemiany pa-

²⁰¹ Ibidem, s. 24.

²⁰² Ibidem, s. 25.

²⁰³ Por. J. Snopek, komentarz do: S. Trembecki, *Sofijówka*, Warszawa 2000, s. 88.

²⁰⁴ Cyt. na podstawie: S. Trembecki, op.cit.

nuje ścisły ład, którego źródłem jest harmonijny potrójny ruch ziemi. Kiedy Wielki Rok upłynie, cykl dziejów zostanie powtórzony w tym samym kształcie, co poprzednio. Mamy więc do czynienia z mitem wiecznego powrotu. Według Ryszarda Przybylskiego fatalizm tej koncepcji jest przejmujący. Wszyscy są zaprogramowani, są marionetkami kosmicznego teatru²⁰⁵.

Inaczej zapatruje się na determinizm astralny Mircea Eliade. Rumuński religioznawca przyznaje, że pozostawia on niewiele miejsca dla człowieka i jego inicjatywy. Z drugiej jednak strony – zwraca uwagę Eliade – odkrycie, że życie człowieka związane jest ze zjawiskami na niebie, powoduje, że jego egzystencja nabiera nowego, głębszego znaczenia. Horoskop przydaje mu nowej godności, pokazuje, jak mocno związany jest z całym wszechświatem. Jego życie jest co prawda zdeterminowane, ale jest to rodzaj determinacji niezrównanie wielkiej i wzniosłej. Chociaż marionetki, ale stanowimy część gwiazdowego świata. Wszechświat kręci się według ustalonego z góry planu, a ludzki żywot i sama historia dzieją się według jakiegoś schematu i stopniowo zmierzają do jakiegoś celu. Jego sens jest ukryty lub przekracza zdolność ludzkiego rozumowania. Egzystencja człowieka nabiera znaczenia – bierze on udział w kosmicznym dramacie²⁰⁶.

8. ASTROLOGIA W KRZYWYM ZWIERCIADLE.

KRYTYKA I OBRONA ASTROLOGII W OŚWIECENIU

Wizerunek astrologa w literaturze staropolskiej nie jest ani zbyt wielostronny, ani zbyt urozmaicony²⁰⁷. Mimo wysokiej pozycji społecznej najwybitniejszych specjalistów i niezwyklej popularności ich przepowiedni, z reguły jest negatywny. Jan Kochanowski we fraszce *Na matematyka* (I/ 53) dowodzi w żartobliwy, aczkolwiek dosadny sposób, że przydatność wiedzy astronomicznej w praktycznym życiu jest niewielka, gdyż astronomowie i astrologowie często są nieorientowani w problemach dnia codziennego:

Ziemie pomierzył i głębokie morze,
Wie, jako wstają i zachodzą zorze.
Wiatrom rozumie, praktykuje komu,
A sam nie widzi, że ma kurwę w domu²⁰⁸.

²⁰⁵ R. Przybylski, *Klasycyzm i sentymentalizm po trzecim rozbiore (1795–1830)*, [w:] A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*, Warszawa 1997, s. 76–78.

²⁰⁶ M. Eliade, op.cit., s. 71.

²⁰⁷ Por. M. Wydrych-Gawrylak, *Gwiazdzarze i horoskopy, słońca, gwiazdy, księżyc oraz akcesoria astronomiczne, czyli staropolskie fascynacje niebieskie*, [w:] *Poezja i astronomia*, pod red. B. Burdzieja, G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006, s. 87–99.

²⁰⁸ Cyt. na podstawie: J. Kochanowski, *Fraszki*, oprac. J. Pelc, Wrocław 1998, BNI/163. Fraszka ta ma rodowód grecki. Por. *Antologia palatyńska*, XI, 318.

Mniej ekspresyjną, za to bardziej uerotycznioną wersję fraszki Kochanowskiego daje Jan Andrzej Morsztyn (*Na bieglego*). Zderzenie ambicji gwiazdarcza z jego brakiem umiejętności odnajdywania się w świecie problemów ziemskich pokazują też epigramaty Wespazjana Kochowskiego (*Astrologowi, O astrologu*). Krytycznych uwag nie szczędzi astrologom Wacław Potocki (*Do jednego z minucjarzów, Do jednego matematyka roku 1677, Nagrobek astrologowi*). Z astrologów kpili przedstawiciele literatury sowizdrzalskiej – Jan z Kijan (*Ostromendryja sowizrzalska, Sfera sowizrzalska*), twórcy anonimowi lub posługujący się pseudonimami (*Minucje nowe sowizdrzałowe* Maurycjusza Trzyprztyckiego nawiązujące do *Kalendarza wiecznego* Jana Żabczyca), nastawieni na demaskowanie fałszywych autorytetów. Kreują się w nich na znawców astrologii, używają fachowej terminologii, zachowują układ wydawnictw kalendarzowych. Wykorzystują dwuznaczności sytuacyjne, wprowadzają kontekst erotyczny, „górne” zjawiska rozpatrują w kontekstach realiów codzienności, co koliduje z patosem i wysoką poetyką przepowiedni²⁰⁹.

Oświecenie nie wniosło poprawek do wizerunku astrologa. Literatura tego okresu prezentuje całą galerię niewydarzonych gwiazdarzy, zarówno oderwanych od rzeczywistości naukowców, jak i pospolitych szarlatanów²¹⁰. Do wyjątków należy poemat Mikołaja Wolskiego *Dwie nocy, czyli rozmyślenia o sztuce gwiazdarskiej* (1784), w którym autor przygania wróżbitom (w. 99–121), ale pochwała Chaldejczyków i kapłanów egipskich za wiedzę przekazaną Pitagorasowi²¹¹.

Astrologię i jej zwolenników ośmiesza Stanisław Kostka Potocki w powieści *Podróż do Ciemnogrodu*²¹². Pierwszego dnia podróży, w czasie „popasu u Bonzów” obserwujemy Astrologa (z astrolabem w dłoni), który na podstawie horoskopu ma orzec, czy dany dzień jest dobry do podejmowania podróży – mamy tu więc przykład astrologii elekcyjnej – co wywołuje rozbawienie przybyłych do zamku barona gości:

Śmiać nam się chciało widząc, z jaką zarozumiałością to astrolabem swoim mierzył nieba przestrzeń – komentuje świadek zdarzenia i zarazem autor fikcyjnego dziennika podróży – to na nas spoglądał, to nam czoło z lekka rozcierał, to szukał

²⁰⁹ M. Jarczykowa, *O staropolskich astrologach, czyli „ostromendarze” w opiniach poetów sowizdrzalskich*, [w:] *Poezja i astronomia*, s. 159–161.

²¹⁰ Słowo „astronomizować” oznaczało „uwodzić”: *Słownik języka polskiego XVII i 1. poł. XVIII wieku*, http://xvii-wiek.ijp-pan.no-ip.org/pan_klient (30 VI 2007). O powszechności opinii krytycznych w omawianym okresie świadczyć może wyraz „astrokrytnik”, czyli człowiek krytykujący astrologię. Ibidem.

²¹¹ B. Burdziej, *Z dziejów poezji i astronomii wileńskiej*, [w:] *Poezja i astronomia*, s. 270–271.

²¹² Powieść Potockiego nastawiona jest na przekaz ideologiczny, stąd skrajna tendencyjność obrazu.

na rękę naszych linii długiego życia i gdy głęboko zamyślony kreślił na czarnej tablicy dzikie karaktery i figury, które, radząc się gwiazd, kilkakrotnie mazał i poprawiał. Już blisko kwadransu trwała ta komedia, kiedy na koniec, rzuciwszy na głowę lekką zasłonę, a sam laseczką swoją wywijając po powietrzu i różne nią robiąc znaki wyrzekł tubalnym głosem następujący wyrok...²¹³

Astrologia była powszechną Ciemnogrodzian manią, przynosząc astrologom spore dochody („Astrologia i jej dziwaczne marzenia miejsce astronomii osiadły. Szkoły jej są nader liczne, po większej części kosztem rządu utrzymywane”, s. 291). Kres ich działalności kładzie nowy oświeceniowy władca. Popularność przepowiedni zasada się na przyzwyczajeniu mieszkańców.

Choć zupełnie astrologicznym przepowiedniom nie zawierzam – zdradza jeden z nich – przecież tak do nich od dzieciństwa jestem nawykły i tyle ich zaniedbania niepomysłnych skutków widziałem, że w każdej ważniejszej życia mego sprawie astrologów rady zasięgam (s. 119).

„Astrologów i alchemistów marzenia” bawią także niechętnego astrologicznym wróżbom Waclawa z Zaciszy, który studiował astronomię, potrafił więc oddzielić astrologię od „prawdziwej wiedzy”. Mężczyzna, reprezentujący w powieści Potockiego nową, wyrosłą w warunkach Księstwa Warszawskiego i Królestwa generację, jawnie kpi sobie z naukowych aspiracji gwiazdarzy:

Nie wiem, za co w Europie naszej przywiązują tyle wagi do astrologicznych obserwacji, to jest do materialnej niebios znajomości, która i za wieki dokładna być nie zdoła, a podług mnie jest tylko pastwą próżnej ciekawości, zaniedbując użyteczniejszych daleko badań, to jest wpływów, jakie gwiazdy i planety, zgoła cały niebios systemat ma na ludziach i ich przeznaczeniu, rzeczy udowodnionej tysiącnymi przykładami. [...] Przecież, jakby ślepi na to, europejscy filozofowie gardzą może najpożyteczniejszą dla ludzi nauką, bo pod jej strażą są jej losy (s. 203).

Zasłепiony astrolog nie tylko nie zrozumiał ironicznej intencji swojego rozmówcy („uwierzyła tym szyderczym wyrazom próżność astrologa”, s. 204), ale dostrzegł w nim sojusznika i potencjalnego ucznia. Komplementy Waclawa skłoniły go do absurdalnych wynurzeń, w których objawiał mu „tajniki sztuki swojej”. Skierowane do przybyszów pytanie o astrologiczny charakter noszonej przez nich biżuterii („Lecz powiedzcie mi panowie, czyli te gwiazdziste pierścienie, które widzę na palcach waszych, nie są talizmanami udarowanymi jakim

²¹³ S. K. Potocki, *Podróż do Ciemnogrodu*, oprac. E. Kipa, Wrocław 2003, s. 117–118. Wszystkie przytoczenia pochodzą z tego wydania, numer strony sygnalizujemy w nawiasie.

nadprzyrodzonym przymiotem?”, s. 204) ujawnia (i zarazem ośmiesza) związek między astrologią a magią praktyczną. Ciemnogrodzianin bierze pierścienie swoich rozmówców za talizmany, w ujęciu astrologicznym ujmowane jako łączniki z astralnymi siłami promieniowania, jakie mają w sobie gromadzić i przekazywać właścicielowi celem wspomoczenia jego sił i działań. Tworzeniem talizmanów dla konkretnych osób zajmowali się specjaliści²¹⁴. Przepisy na ich sporządzenie odnajdziemy w *Picatrix*. Przykład, którym się tu posłużymy, dotyczy Plejad (orientalne Azoraye).

Azoraje – informuje autor arabskiego podręcznika – pomocny jest dla uzyskania wszelkiego dobra. Oto gdy Księżyc znajdzie się w tym znaku, wykonaj wizerunek siedzącej kobiety, trzymającej prawą rękę na głowie, a odzianej w płótna; okadźsz wizerunek piżmem, kamforą, żywicą i mirrą, mówiąc „Ty, Annuncjo, uczyn tak i tak”, i wypowiesz swe prośby o jakiegokolwiek dobro. Wizerunek zaś umieszczony w kwadratowej płytce opraw w srebrny pierścionek i noś na palcu. Gdy zaś postąpisz, jak tu opisano, stanie się czego zechcesz, a prośba twa zostanie prawdziwie spełniona. A wiedz, że Annuncja to imię osoby rządzącej tym domem²¹⁵.

Związek magii i astrologii określa popularna w okresie renesansu teoria wizerunków. Zakłada ona, że moce niebios można kondensować i właściwie je ukierunkować. Człowiek posiada bowiem zdolność neutralizacji, zmiany biegu lub przekształcania kosmicznego promieniowania. Jeśli jest ono korzystne, jest on w stanie spowodować, że promienie będą się zbiegały i koncentrowały, jeśli są złowrogie – że będą się rozprzasały i słabły. Czyni to za pomocą kamieni, pierścieni, pieczęci itd. Oczekiwany efekt można wzmocnić przez egzorcyzmowanie demonów, modlitwy do bogów i uwięzienie ich w fikcyjnych wizerunkach materialnych, co wymaga wejścia w magiczny krąg duchów²¹⁶. Teoria wizerunków łączy kult bóstw astralnych z technikami uzyskiwania przychyłności losu. W powieści Potockiego przybiera ona postać karykaturalną.

Julian Ursyn Niemcewicz w powieści *Jan z Tęczyna* uznaje wiarę w astrologię za charakterystyczną cechę renesansowej elity i przejaw mody przejętej z Zachodu. Upodobanie do astrologicznych wróżb, ujmowane w kategoriach błędu i zabobonu uczonego, nie deprecjonuje jednak istoty ludzkiej, jeśli pozostaje pod kontrolą rozumu. Opinię taką wypowiada Jan Zamojski:

²¹⁴ O talizmanach zob. Collin de Plancy, *Słownik wiedzy tajemnej*, wyb. i przeł. M. Karpowicz, Warszawa 1993, s. 181–182.

²¹⁵ Cyt. za: J. Dobrzycki, J. Włodarczyk, op.cit., s. 276.

²¹⁶ E. Garin, op. cit, s. 40–41. Teza, że wizerunki wchłaniają i koncentrują moce astralne pojawia się w *Picatrix*. Ibidem, s. 44–45.

Wierzenie w gwiazdy, mniemana biegłość, zgadywanie przyszłości zaczyna być u nas równie jak w innych krajach cenioną. Królowa Bona wprowadziła tę naukę do Polski, z dzieciństwa zaraziła ją umysł młodego Augusta, przedniejszych panów i pań dworskich. Ojciec Wasz, Radziwiłłowie, Kmity, młoda nasza królowa całkiem w nią wierzą. Ludzie rozsądni, będący u steru spraw publicznych, umieją z błędu tego korzystać, między nimi ksiądz Maciejowski (s. 51).

Zamojski sugeruje, że protegowana biskupa Maciejowskiego, domniemana wróżka, pakuje w jego imieniu z magnatami, wykorzystując w rokowaniach nie astrologiczną wiedzę, ale znajomość oczekiwań potencjalnych sprzymierzeńców i możliwości finansowych swego opiekuna („dla Kmity i jego podobnych najlepszą wieszczbą jest dobre starostwo”, *ibidem*).

Prognozy, z reguły wieloznaczne, dopuszczały interpretacyjne nadużycia, zwłaszcza jeśli rozpatrywane były *post factum*. Niejednokrotnie warunkowały je oczekiwania zainteresowanych osób. Na ogół gruntowały opinię, że zapisanego w horoskopie losu nie można uniknąć. W ten sposób stary Tęczyński interpretuje w powieści Niemcewicza śmierć królowej Barbary: „Od dawna konstelacje niebieskie przepowiadały ten smutny wypadek, od dawna i doktor Miechowita, i ja uważaliśmy, że gwiazda królowej oddalała się od gwiazdozbioru Koziorożca i zbliżała się do gwiazdozbioru Strzelca, jak gdyby sama na pocisk śmiertelnych grotów jego narażała się” (s. 139).

Krytyka astrologów nie jest wymysłem czasów nowożytnych. Ich kompetencji bronił już Ptolemeusz. Niechęć do autorów prognozyków bierze się z przyczyn ideologicznych (zdradliwość determinizmu gwiazdowego, symbioza astrologii i magii, wrogość Kościoła) i praktycznych – ich przepowiednie rzadko się sprawdzały. W XX Pieśni *Piekła* Dante opisuje kary, jakie spadają na tych, którzy zajmowali się przepowiadaniem przyszłości, w tym astrologów. Ich dusze mają „szyje przekręcone / w miejscu, gdzie kadłub odbiega od brody. / Twarz odwróciły od piersi i w stronę / oczom przeciwną szły pomimo chęci” (w. 11–14)²¹⁷. Z astronoma dworuje sobie Młynarz z *Opowieści kanterberyjskich* Geoffreya Chaucera, co zresztą odnosi się do każdego, kto trzyma głowę w chmurach. Mężczyzna wpatruje się w gwiazdy, zamiast patrzeć pod nogi i wpada w bagnisko.

Z niewydarzonego astrologa kpi sobie Michał Dymitr Krajewski w powieści *Wojciech Zdarzyński*. Podczas pobytu w Modolu tytułowy bohater trafia do uczonego (na jego domu widnieje napis: „Tu się otwiera rozum”) i jest tam świadkiem odkrycia nowej planety „mającej pysk i ogon długi, cztery łapy i pla-

²¹⁷ Cyt. według edycji: Dante Alighieri, *Boska komedia*, przeł. E. Porębowicz, wstęp i komentarz K. Morawski, Wrocław 1986, BN II nr 187.

mę ciemną przy ogonie”²¹⁸. Ciało niebieskie ostatecznie okazuje się zdechłą myszą uwieczoną w teleskopie. „Ale doktorowie i astronomowie – komentuje narrator – nigdy się nie mylą. Pierwsi, bo jak mówi Molier, żaden z umarłych nie przyszedł się skarżyć na ich nieumiejętność. Drudzy, bo nikt tam nie był, o czym oni piszą”²¹⁹.

Oświeceni starają się dowieść, że astrologia prognostykarska bazuje na ciekawości i niepokojach ludzkich w celu osiągnięcia materialnego zysku. Wykorzystują to pospolici oszuści. Coraz powszechniejsza staje się opinia, że astrologia w odróżnieniu do astronomii w ogóle nie jest nauką. O braku wiary w naukowe podstawy astrologii może świadczyć fakt, że w drugiej połowie XVIII wieku do układania kalendarzy dopuszczono również humanistów²²⁰. Usilnie starano się wytoczyć linię graniczną między astrologią i astronomią i coraz powszechniej opowiadano się za teorią heliocentryczną. Choć w naukach Kopernika nie występuje bezpośrednia krytyka astrologii wróżebnej, to właśnie zwolennicy kopernikanizmu już w XVII wieku stanęli na czele ruchu przeciwko niej²²¹. W kalendarzach zamieszczano biogramy Mikołaja Kopernika, określanego w nich mianem wybitnego uczonego²²².

Benedykt Chmielowski w swojej encyklopedii prezentuje toruńskiego astronoma z dużą dozą ostrożności:

Systema Copernicanum, nie dla tego od iego nazwane Imienia, iakoby go Mikołaj Kopernik, Prusak z Torunia, Kanonik Warmiński [...] miał zinwentować, ale że mu dał powagę & perfectionem „i doskonałość” iako główny [...] „swego wieku” Astronom. [...] Ale Systema te y o nim Sentencya nie iest Pismu Świętemu *conformis* „zgodna”, w Szkołach Katolickich *non docetur* „nie jest wykładana”²²³.

W oświeceniu wielkość autora *De revolutionibus orbium coelestium* staje się niekwestionowana.

²¹⁸ M. D. Krajewski, *Wojciech Zdzardziński życie i przypadki swoje opisujący*, wstęp i oprac. I. Łosowska, Warszawa 1998, s. 139.

²¹⁹ Ibidem. Należy zaznaczyć, że w *Podolance* tegoż autora odnajdziemy jednoznacznie pozytywny sąd o Koperniku: „Kopernik, którego nam obce narody zazdroszą, jest zaszczytem imienia polskiego. Trzeba na to długiego wieku, aby się równy niemu urodził. Godzien większej pamiętki, jak ma w Toruniu; z tym wszystkim i te, nie od narodu swego, ale od jednego z zacnych ziomek odebrał”. M. D. Krajewski, *Podolanka wychowana w stanie natury życie i przypadki swoje opisująca*, Kraków 2002, s. 81.

²²⁰ J. Snopek, op.cit., s. 336.

²²¹ Ch. Webster, op.cit., s. 25.

²²² M. Gorczyńska, op.cit., s. 173–174.

²²³ B. Chmielowski, op.cit., s. 165–166.

Kopernik nazywać się może wodzem teraźniejszego wieku astronomów – komplementuje astronoma redaktor *Zbioru potrzebniejszych wiadomości* – Jego albowiem zdanie o obrocie ziemi od wszystkich szkół przyjęta jest²²⁴. Samo wspomnienie imienia jest największą jego pochwałą²²⁵.

Jednak dopiero twórcy późnego oświecenia posługiwali się motywami astrologicznymi według układu heliocentrycznego, to jest umieszczając słońce w otoczeniu planet, a wśród nich wirującej ziemi²²⁶.

W czasopiśmie skrzętnie odnotowywano prace astronomów i wyprowadzano z nich wnioski, mające na celu zdyskredytowanie prognostyki²²⁷. Nie dostrzegano przy tym faktu, że niezbędne dla przepowiedni astrologicznych obliczenia konfiguracji ciał niebieskich stawały się czynnikiem pobudzającym badania astronomiczne. Przyczyną upadku astrologii w XVIII wieku nie były jednak odkrycia wielkich astronomów (Kopernik, Kepler), ale zmiana świadomości ludzi i tzw. klimatu opinii²²⁸. W oświeceniu pojawiło się pytanie, jak ciała niebieskie wpływają na ludzi, i astrologowie nie umieli dać zadowalającej odpowiedzi²²⁹. O zjawiskach astrologicznych rozpisywano się w periodykach, publikacjach encyklopedycznych i odrębnych publikacjach²³⁰. Znajdziemy w nich opisy procesów, zjawisk i obserwacji astronomicznych, a nawet dyskusje na temat spornej kwestii życia na innych planetach i kometach, które, jak przypuszczano, były zamieszkałe. Spadające gwiazdy, komety, zaćmienia prezentowano jako zjawiska naturalne, dające się od czasu do czasu obserwować z ziemi, a nie znaki zapowiadające rozstrzygnięcie ziemskich problemów w nadziemski sposób²³¹. „Lecz niech nikt nie rozumie na europejskiej ziemi, / Że zaćmienia Księżyca skutkami ludzom szkodzą złemi” – nawołuje Jacek Przybylski w *Kalendarzu* na rok 1798²³². Autor *Kalendarza politycznego na rok 1791*, pisząc o kometach, czuje się w obowiązku zaznaczyć, że:

Od wieków krążą komety,
Nie zbacząc z swojej drogi

²²⁴ I. Krasicki, *Zbiór potrzebniejszych wiadomości*, t. 1, s. 125.

²²⁵ Ibidem, s. 476.

²²⁶ B. Bieńkowska, *Kopernik i heliocentryzm w polskiej kulturze umysłowej do końca XVIII wieku*, Wrocław 1971, s. 228.

²²⁷ Zob. W. Smoleński, *Przewrót umysłowy*, s. 81.

²²⁸ C. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruzkowski, Poznań 1995, s. 12.

²²⁹ Zob. R. T. Prinke, L. Weres, op.cit., s. 58.

²³⁰ Zob. J. Bohomolec, *Prognozyk zły czy dobry komety roku 1769 i 1770 albo Natura i koniec komet z przydatkiem*, Warszawa 1770.

²³¹ Zob. M. Gorczyńska, op.cit., s. 181.

²³² *Kalendarz półstuletni*, s. 103.

Dążą do niechybnej mety.
 Więc nas kometa nie zgniecie,
 Jak było, będzie na świecie²³³.

W kręgach oświeconych astrologia wróżbiarska staje się swego rodzaju tabu. W czasach stanisławowskich nie wypada już wierzyć w prognostyki. Na zjawisko to zwraca uwagę ukrywający się pod pseudonimem Astrofil Krakowski [Jakub Franciszek Niegowiecki?], autor zamieszczonego w *Kalendarzu polskim i ruskim na rok 1772* obszernego *Wypisu listu pewnego z zagranicy do swego przyjaciela z 1771 r.*, w którym negatywną ocenę astrologii trafnie przypisuje modzie²³⁴. Według Astrofila, dziedzinie tej szkodzą ludzie zazdrośni, którzy jej nie znają i nie rozumieją. Obrzydzają oni kalendarze i prognostyki, więc „teraz o astrologii wspomnieć wielka jest hańba u niektórych ludzi” (k. Fv). Astrofil Krakowski usilnie broni astrologii naturalnej, społecznie użytecznej, krytykuje zaś praktyczną. Wedle autora, „pierwsza opowiada niebios skutki do żeglarstwa, rolnictwa, gospodarstwa i zdrowia ludzkiego, i inne tym podobne. Druga przepowiada osobliwsze przypadki przyszłe jakiego człowieka w szczególności, jako to dobre lub złe powodzenie w zaczynającym dziele, o znalezieniu zguby, o wybieraniu się w podróż, o wygraniu lub przegraniu w sądach jakowej sprawy” (k. nlb). Astrofil przyznaje, że czasem wróżby nie sprawdzają się z woli Boga, który karze narody lub oddala od nich klęski. „I cóż tu astrolog winien, gdy modlitwa mocniejsza jak wszelkie ludzkie usiłowania” (k. H₂v) – przekonuje czytelnika. Wymienia także dwanaście zasad, które powinien znać i stosować w praktyce każdy astrolog, podkreśla, że musi być on wszechstronnie wykształcony, doświadczony, dowcipny. Sposoby ukazywania przyszłości w astrologicznych prognostykach oparte są bowiem na specjalistycznych rozważaniach koniunkcji planet, a to wymaga wiedzy, umiejętności i doświadczenia w precyzyjnych obliczeniach oraz znajomości fachowej terminologii. obrońca astrologii nie traci nadziei, że dla tej nauki przyjdą jeszcze lepsze czasy.

Z perspektywy czasu widać, że oświeconym nie udało się całkowicie zdyskredytować astrologii wróżebnej, ale niewątpliwie przyczynili się do tego, że twierdze prognostykarstwa upadły, a kalendarze utraciły dominującą na rynku wydawniczym pozycję²³⁵. Choć nadal byli tacy, którzy wierzyli, że przyszłość zapisana jest w gwiazdach i można niekiedy ją odczytać, astrologia przestała być

²³³ Ibidem, s. 228.

²³⁴ Zob. Biblioteka Czartoryskich, sygn. K. 85. II. Wszystkie przytoczone poniżej cytaty pochodzą z tego wydania.

²³⁵ O kalendarzach XIX-wiecznych zob. m.in. B. Oleksowicz, *Kalendarze w świetle „Bibliografii polskiej XIX stulecia” Karola Estreichera*, [w:] *Europejskie związki dawnego teatru szkolnego i europejska wspólnota dawnych kalendarzy*, pod red. I. Kadulskiej, Gdańsk 2003, s. 118–129.

wszecchobecna w życiu przeciętnego szlachcica. Z czasem to, co było zabobonem, stało się żartem i niezobowiązującą zabawą.

Do oświecenia astrologicznej interpretacji poddawano wszystko, zarówno wydarzenia polityczne i społeczne, jak i zjawiska przyrodnicze²³⁶. O skali zjawiska świadczą dawne pamiętniki, pełne opisów znaków niebieskich, które wedle interpretacji ich autorów zapowiadały zarówno rodzinne nieszczęścia, jak i narodowe klęski²³⁷. Ukazały się np. przed śmiercią króla Władysława, podczas rokoszu Lubomirskiego. W odniesieniu do pierwszej połowy XVIII wieku z reguły tłumaczono to ciemnotą i zacofaniem „nocy saskiej”.

Człowiek po opuszczeniu ławy szkolnej – pisze Władysław Smoleński – nie znając granic swojej wiedzy, z łatwością objaśniał wszystko, odgadywał nawet tajemnice przyszłości. Najważniejsze wypadki zapowiadały komety na podmiejskich sferach zapalone gniewu bożego pochodnie, nigdy bez uszczerbku nie świecące królestwom²³⁸.

Stanisław Kostka Potocki w *Podróży do Ciemnogrodu* ujawnia absurdalność podobnych zachowań:

Całe prawie państwo ciemnogrodzkie na wzór chińskiego wierzy, że zaćmienie słońca stąd pochodzi, że go zaśłania smok niezmierny, co go pożreć usiłuje. Wszczyła się wtedy wrzawa powszechna, biją dzwony, huczą trąby, kotły, strzelają harmaty i broń ręczna, i jaką kto posiada, wrzeszczy cały lud, kobiety i dzieci, a to, by tą wrzawą, ogłuszającą grzmoty i pioruny, odstraszyć smoka i Słońce z niebezpieczeństwa wybawić; co gdy w ich mniemaniu nastąpi z ustaniem zaćmienia (s. 291–292).

O fenomenie zaćmień i ich interpretacji w różnych kulturach pisze Jan Bohomolec w *Diable w swojej postaci*. Jezuita łączy obawę przed zaćmieniami z myśleniem magicznym i przypisywaniem „skutków przyrodzonych nadprzyrodzonym przyczynom”:

Zaćmienia przypisywano czarownikom usiłującym sprowadzić Księżyc na Ziemię. Stąd zwyczajnie czyniono wielki szelest, aby Księżyc nie słyszał pieśni czarodziejskich. Chińczykowie przyczynę dają zaćmienia Słońca i Księżycza tę, iż smok wielki na niebie nieprzyjaciel główny tych planet usiłuje je pożreć, przeto gdy jedni mandarynowie bawią się obserwowaniem na wieży, drudzy w fali, lub

²³⁶ H. Butterfield, *Rodowód współczesnej nauki*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1963, s. 26.

²³⁷ Odnajdziemy je u Jana Chryzostoma Paska.

²³⁸ W. Smoleński, op.cit., s. 3–4.

na dziedzińcu pałacowym klęczą z bojaźnią oczekując ca się stanie na Niebie (*Diabeł II*, s. 220).

Przekonanie o wpływie ciał niebieskich na zjawiska atmosferyczne było niezwykle silnie zakorzenione nie tylko w kulturze rodzimej. Zaćmienie Słońca i Księżycy uważano za omen w kulturze arabskiej. Podobne znaczenie jak w naszej kulturze mają również u Arabów spadające gwiazdy i meteoryty. Na przykład z jesiennego spadania gwiazd wrózono deszcz. Jeśli po pojawieniu się gwiazdy nie następowało oczekiwane zjawisko, mówiono, że gwiazda jest pusta²³⁹.

Komety i zaćmienia traktowane jako forma zapowiedzi koniecznych wydarzeń były odrębnym zagadnieniem szeroko omawianym w wydawnictwach popularnych i naukowych („Wielkie i długo trwające komety albo miotły na niebie po większej części suche i ostre czasy przynoszą. [...] Trzęsienie ziemi pospolicie po wielkich i długotrwałych kometach następuje” – ostrzegał autor *Klucza prognostykarskiego* z 1781 roku²⁴⁰). Wywierały na ludziach olbrzymie wrażenie, dlatego zawsze towarzyszył im niepokój²⁴¹. Panowało powszechne przekonanie, że zwiastują nieszczęścia, są swoistym głosem niebios, przestrzegającym grzeszników przed czekającymi ich karami i nawołującym do poprawy. Tym samym przenoszono je do strefy zjawisk cudownych, niepoddających się naukowej analizie, zależnych jedynie od woli Boga²⁴². W kalendarzach wielokrotnie spotykamy informacje, że zaćmienia i komety szkodzą urodzajowi i zwiastują choroby.

Te zaćmienie [Słońca] odprawi się w Bliźniętach znaku niebieskim. [...] I te zaćmienie Księżycy odprawi się w Bliźniętach znaku niebieskim. Skutki obojga zaćmienia te mają nastąpić: choroby różne, ciężkie, łżne, z wielą śmierci, nieurodzaj, strzeż Boże głodu. Wielkie burze i słoty, rozruchy, bunty, niezgody. Ale że do tego znaku Bliźniat żadne nasze polskie prowincje nie należą, przeto wyrażone skutki w innych krajach spełnią się²⁴³.

Wśród zjawisk niebieskich zadziwiająco duże zainteresowanie wzbudzały komety. Do XVIII wieku uważano je za strzały gniewnego Boga wymierzone

²³⁹ Wiara w powiązanie ciał niebieskich z życiem na ziemi była niezwykle trwała i rozpowszechniona w społeczeństwie przedmuzułmańskiej Arabii, co ma bez wątpienia związek z elementami politeistycznych religii tamtych czasów, których dość istotną część stanowiło ubóstwienie gwiazd. M. Dziekan, *Arabia magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*, Warszawa 1993, s. 59–61.

²⁴⁰ *Kalendarz półstuletni*, s. 94 („Znaki, po których poznać możesz przyszłe trzęsienia ziemi na niektórych miejscach”).

²⁴¹ Por. W. Smoleński, op.cit., s. 3–4.

²⁴² Zob. M. Gorczyńska, op.cit., s. 183–184.

²⁴³ *Kalendarz półstuletni*, s. 77 (*Prognostyk na Rok Pański 1769 z Kalendarza Duńczewskiego (większego)*).

w grzeszną ziemię. W okresie postnewtonowskim, kiedy okazało się, że drogi komet mogą ją przeciąć, uznano je za anioły zagłady²⁴⁴. Zajmowały centralne miejsce w kosmologii i astronomii Paracelsusa, który komentował komety Halleya. Uważał on, że niezwykle znaki na niebie zapowiadały opisane w Biblii cuda (gwiazda betlejemską zwiastującą narodziny Chrystusa). Bóg przy takich okazjach zawiesza działanie „nieba zewnętrznego”, aby interweniować za pomocą potężniejszych sił „nieba wewnętrznego”²⁴⁵. Jedynie bardzo szczegółowa obserwacja nieba pozwala stwierdzić, czy dane zjawisko jest naturalne, czy jest znakiem. Newton utrzymywał, że komety muszą odgrywać jakąś pozytywną funkcjonalną rolę w procesach kosmicznych. Są doskonałym źródłem materiałów koniecznych do podtrzymywania procesów regeneracyjnych na ziemi. W ten sposób Bóg włączony jest w wieczne odnawianie się świata²⁴⁶.

Jak bardzo bano się komet, dowodzi psychoza końca świata, który miał nastąpić 20 maja 1773 roku. Katastroficzne nastroje wywołał wykład na ich temat wygłoszony przez francuskiego uczonego, Josepha-Jérôme Lefrançais de Lalande w Paryskiej Akademii Nauk. Wynikało z niego, że zderzenie z kometa jest możliwe (ale mało prawdopodobne, czego Lefrançais zapomniał podkreślić). Kiedy naukowiec opublikował w gazecie sprostowanie, jeszcze bardziej podsyciło ono nastroje tłumu – według plotki służyło to uniknięciu powszechnej paniki. Histerię związaną z oczekiwanym końcem świata uwiecznił Wolter „Listem o rzekomej komecie”, opublikowanym 1 czerwca tego samego roku²⁴⁷. W obawie, że kometarne przesady zaszkodzą jego rządowi, król Ludwik XIV zamówił u Pierre’a Petita „racjonalną” książkę o „spadających gwiazdach”. Napisał on *Dissertation sur la Nature des Comètes*, w której próbował rozwiać powszechne obawy przed kometami²⁴⁸.

9. MOTYWY ASTROLOGICZNE W LITERATURZE OKOLICZNOŚCIOWEJ I POLITYCZNEJ

Systematycznie rosnąca popularność kalendarzy powoduje przenikanie do literatury staropolskiej charakterystycznych dla nich konwencji (poetyka przepowiedni, układ kalendarza lub kalendarzowego prognostyku) i fachowej terminologii. Wykorzystywali je z upodobaniem autorzy opartych na koncepcie erotyków, wierszy panegirycznych, okolicznościowych i antytureckich.

²⁴⁴ K. Yeomans, *Komety od starożytności do współczesności, w mitach, legendach i nauce*, przeł. A. S. Piłski, Warszawa 1999, s. 321.

²⁴⁵ Ch. Webster, op.cit., s. 30–31.

²⁴⁶ Ibidem, s. 38.

²⁴⁷ K. Yeomans, op.cit., s. 150–151.

²⁴⁸ Ibidem, s. 71.

W literaturze baroku prognostyki astrologiczne pojawiają się w charakterze groźnych ostrzeżeń (oblężenie Jasnej Góry w utworze *Znaki na niebie*²⁴⁹), zabawy (J. A. Morsztyn, *Minucje*) i obarczania ciał niebieskich odpowiedzialnością za ludzki los (J. A. Morsztyn, *Kanikuła*). Tytuł wiersza *Minucje* sugeruje, że mamy do czynienia z typem kalendarza zawierającego przepowiednie astrologiczne²⁵⁰. Temat kalendarzowy wywołuje również ostatni wers wiersza *Do Kanikuły* (Kan. 5), w którym podmiot liryczny życzy „niebieskiemu pieskowi”, by „Wiódł szczęśliwy rok od końca do końca”²⁵¹.

Konwencje astrologiczne nader często wykorzystywali autorzy genetiakonów. Wróżenie przyszłości nowo narodzonego dziecka z układu gwiazd należy w tego typu utworach do motywów obiegowych. W żartobliwy sposób nawiązuje do nich Franciszek Zabłocki w wierszu *Oddalenie się z Warszawy literata*:

Ale to bagatela, natury to dzieło,
To dziecko miało ojca, bo się urodziło.
Podobne, niepodobne... kto o to dba wiele?
Chyba matki. Poetów wieszczby insze cele.
Badać duszę, skłonności, cnoty, charaktery,
Wyw różać stąd na przyszłość wielkie bohaterzy,
Wojownicy, statysty, ojczyzny obrońce,
Te są, moi współbracia, waszej wieszczby końce!
(w. 83–90²⁵²)

Z badania niebieskich konstelacji rezygnuje również Adam Naruszewicz w należącej do księgi drugiej *Liryków Odzie V: Dziecięciu nowo narodzonemu* (1771). Przebija z niej pewność, że los człowieka nie jest zdeterminowany układem gwiazd²⁵³. Poeta zaczyna od złożenia znamiennej deklaracji:

²⁴⁹ Tytuł nadany przez wydawcę. Zob. *Helikon sarmacki*, oprac. A. Vincenz, Kraków 1989, s. 129.

²⁵⁰ Por. J. Krocak, op.cit., s. 90.

²⁵¹ Cytat pochodzi z wydania: J. A. Morsztyn, *Utwory zebrane*, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1971.

²⁵² Cytat pochodzi z wydania: *Świat poprawiać – zuchwałę rzemiosło*.

²⁵³ Por. Odpryski astrologicznej koncepcji, wedle której ciała niebieskie mają wpływ na formowanie się osobowości i umysłowości człowieka, determinując określone talenty i predyspozycje estetyczne artystów, pojawiają się w Naruszewiczowskiej *Odzie XVI* (księga pierwsza *Liryków*) *Zabawa moja*. Poeta, szukając uzasadnienia swych pisarskich poczynań, zwraca się ku gwiazdom: „Od muz poleskich wychowane chłopię, / jaki mi w ręce, przy mym horoskopie / podały stątek, tym na chleb zarabiam: / brzdąkam na lutni i tak serca zwabiam”. Przywołanie mocno już skonwencjonalizowanego toposu muz astrologicznego rekwizytu staje się tam jednak tylko pretekstem do wyrażenia przekonania o wrodzonym charakterze umiejętności poetyckich. Cyt. za: A. S. Naruszewicz, *Poezje zebrane*, t. 1, wyd. B. Wolska, Warszawa 2005, s. 89

Wróżyć nie umiem, ukochane dziecię,
 Jaka cię dola ma spotkać na świecie.
 (w. 5–6²⁵⁴)

Dwie kolejne zwrotki to ukłon w stronę rodziny adresata. Wizja przyszłości dziecka oparta jest na dokonaniach jego rodziców i przodków. Oda eksponuje ich walory fizyczne i duchowe (uroda matki i prawość ojca) i wskazuje jako postaci, na których powinien wzorować się potomek. Nie horoskop, ale ich zasługi gwarantują bowiem powodzenie dziecka:

To jednak śmieie mogę ci rokować:
 jeśli rodziców będziesz naśladować,
 będziesz zapewne, łatwo tego dociec,
 piękny jak matka, poczciwy jak ociec.
 (w. 9–12)

Wedle astrologii natalnej układ ciał niebieskich w momencie urodzenia człowieka decyduje o jego ziemskim losie. Naruszewicz wydaje się sugerować inny rodzaj zdeterminowania. Zbiór przeważających cech, czyli *ascendent* jest przekazywany dziecku przez rodziców w chwili jego poczęcia. Wtedy ustala się jego charakter. W ujęciu tym o losie człowieka decydują uwarunkowania dziedziczne, a nie skłonności zaszczipione przy narodzeniu.

Dystans wobec astrologii manifestuje Naruszewicz również w *Odzie VII* (księga druga *Liryków*) *Na akt weselny Józefa Radzickiego, cześnika zakroczyńskiego, z Teresą Krajewską, instygatorką koronną* (data powstania nieznana, ceremonia odbyła się prawdopodobnie w 1765 roku):

Nie jestem wieszczek ani który z owych
 mędrców chaldejskich, co z gwiazd złotogłowych
 wróżyli biegu lub jasności o tym,
 co ma być po tem.
 (w. 1–4²⁵⁵)

Rokowania o szczęśliwym pożyciu małżeńskim opiera poeta na analizie cech psychofizycznych nowożeńców oraz zasług ich przodków – dawców dobrego przykładu. Pomyślność wróżb warunkuje jednak odpowiednia postawa małżonków.

²⁵⁴ Ibidem, s. 130.

²⁵⁵ Ibidem, s. 135–136.

Zawodne, zdaniem mym, to szczęście bywa,
co nie z nas, ale z przypadków wypływa;
jeśliś sam dobry – bądź dobrej nadzieje,
choć zły wiatr wieje.

Za najpewniejsze ja mam prognostyki:
mądrość, rozsądek, wstyd, umysł niedziki,
statek, poczciwość – że ta będzie w szczęściu
po swym zamęściu.
(w. 25–31)

Poeta odwołuje się do stoickiego poglądu, że cnota jest jedynym gwarantem szczęścia człowieka:

Niepróżne o tym nam wróżki zaiste
Głoszą, że w dobry czas progi ojczyste
Porzucasz, kiedy otwiera ci wrota
Piękność i cnota.
(w. 57–60)

Podobne przesłanie zawiera gloryfikujący Stanisława Augusta Poniatowskiego genetliakon Adama Naruszewicza *Do Stanisława Augusta, króla polskiego, w. księcia litewskiego lit. etc. w dzień urodzenia 1771*. Pobrmiewa w nim Horacjańskie „Nie umrzesz całkiem”. Refleksji o cnocie jako gwarancie dobrej sławy towarzyszy pewność sprawiedliwej oceny króla przez potomnych²⁵⁶. Uznanie przyszłych pokoleń nie zasadza się na astrologicznych spekulacjach, ale wynika z analizy dokonanej władcy, przeprowadzonej z pozycji retrospektywnej.

Lecz potomność, co nie zna na oczach zasłony,
I na prawdzie zakłada tron nieporuszony,
Skąd patrząc bystro pozad na wieki upłynne,
Waży na niepomyślnej szali zdania gminne:

Ta ci królu, w wieczności, kędy nie uszkodzi
Zaden zły język, sława obfita nagrodzi;
Że póki dzień za nocą, noc za dniem popłynie,
Nigdy twe imię w uściech potomnych nie zginie.
(w. 85–92²⁵⁷)

²⁵⁶ A. Norkowska, *Urodzinowy podarunek dla króla – Do Stanisława Augusta Poniatowskiego [...] w dzień urodzenia 1771*, [w:] *Czytanie Naruszewicza. Interpretacje*, pod red. T. Chachulskiego, Wrocław 2000, s. 81–102.

²⁵⁷ A. S. Naruszewicz, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1778, s. 47–51. Wszystkie przytoczenia pochodzą z tego wydania.

To, co pozostaje poza zasięgiem współczesnych, stanie się dostępne potomnym. Spory o miejsce i rolę króla w historii Polski zdają się jednak sugerować, że przeszłość, podobnie jak przyszłość, może przykrywać zasłona, którą trudno przeniknąć.

Symbolika astralna nieobca jest anonimowemu autorowi napisanego w tym samym roku poetyckiego „podarku na urodziny” monarchy:

Rodziłeś się pod Kozłem, Nieba tym moc dały,
Żeś miał być Królem Kozłów to prorokowały.
Gdy narodu cenniejsza część cię odstępuje,
Nie masz dziwu, że wierny każdy wyśpiewuje:
Policz nas, Panie, między barankami,
A niechaj w poczet nie idziem z kozłami.
(*Wiersze inne w Dzień Aniwersarza rodzin JKMci w Izbie audiencyjnej
na krześle położone 1771*²⁵⁸)

Źródłem konceptu stał się tu znak zodiaku monarchy (król urodził się 17 stycznia 1732 roku w znaku Koziorożca²⁵⁹). Nazwa gwiazdnej konstelacji, podatna na interpretację symboliczną, stanowi w wierszu doskonały punkt wyjścia do wyrażenia nagany wobec króla. Autor sięgnął po nią, aby zdeprecjonować króla, nazwanego w wierszu „Królem Kozłów” („Policz nas, Panie, między barankami, / A niechaj w poczet nie idziem z kozłami”). W tradycji chrześcijańskiej kozioł reprezentuje diabła, lubieżność, wątpliwą moralność i ludzi potępionych, w przeciwieństwie do baranka, symbolizującego zbawienie²⁶⁰.

Interesującym przykładem przenikania do poezji charakterystycznych dla prognostyków konwencji jest napisany w ostatnich miesiącach sejmu rozbiorowego, prawdopodobnie w grudniu, wiersz Adama Naruszewicza zatytułowany *Prognostryk na Rok Pański 1775*²⁶¹. Nasycony aktualnymi aluzjami tekst okolicznościowy zawiera uniwersalne przesłanie. Odnajdziemy w nim klasycystyczny motyw porządku świata i powinności człowieka w towarzystwie²⁶². Poeta dystansuje się w nim wobec gwiazdznego determinizmu oraz tradycyjnych prognostyków, które wszelkie groźne w skutkach anomalie natury jednoznacznie interpretowały

²⁵⁸ Za: A. Norkowska, op.cit., s. 85.

²⁵⁹ Koziorożec – kozłoryba, został stworzony jako kozioł, lecz gdy uciekał przed Tyfonem, wskoczył do morza i druga połowa jego ciała stała się rybą. Jest dziesiątym znakiem zodiaku, w którym odradza się Słońce w dzień zimowego przesilenia. J. Dobrzycki, J. Włodarczyk, op.cit., s. 132–133.

²⁶⁰ J. C. Cooper, *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, przeł. A. Kozłowska-Ryś i L. Ryś, Poznań 1998, s. 124.

²⁶¹ Opublikowany w styczniu 1775 r.

²⁶² Por. T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko*, Warszawa 1975, s. 90–91.

jako zesłane przez Stwórcę lub diabła *signa*, zapowiadające społeczno-obyczajowe i polityczne zmiany. Krytykuje jednocześnie obwinianie „górných kołowrotów” i wzburzeń przyrody, zakłócających cykliczność biegu natury, za chaos panujący aktualnie w świecie ludzkim:

Przewrotne serca, podłomyślne dusze
 Gorszym aspektem narodowi grożą
 Niż dżdżyste Baby, parne Syryjusze,
 I coraz nowe życzenia mu mnożą.
 Nudny astrolog, siedząc przy kominie,
 Twej wszystkie biedy przypisuje winie.
 (w. 25–30²⁶³)

Naruszewicz nie skupia się na potępieniu zabobonu ani na dochodzeniu natury (boskiej lub diabelskiej) obserwowanych zjawisk. Główny mankament dopatrywania się w klęskach elementarnych zagrożenia dla harmonii we wszechświecie upatruje w tym, że stanowi ono swoiste alibi uchylającego się od odpowiedzialności społeczeństwa. Poeta stanisławowski postawie pasywnej, charakterystycznej dla zwolenników gwieźdznego fatalizmu, przeciwstawia postawę aktywną. Wedle autora wiersza, mimo powodzi, burz i trzęsień oraz innych kataklizmów przyrodniczych – tylko na pozór wyjątkowych, bo przecież obserwowanych od wieków – na ziemi panuje harmonia, jeśli ludzie kierują się w swym postępowaniu cnotą:

Walczy od wieków sprzeczne z lądem morze,
 Rzeki się za swe wdzierają łożyska;
 Krwawą posoką świetne mroczą zorze,
 Groźnym kometa warkoczem połyska;
 Drży z gruntu ziemia, niebo ognie miota –
 Był jednak pokój, kiedy była cnota
 (w. 31–36)

Cnota, warunkowana powściągnięciem przyrodzonych skłonności ludzkich, jest gwarantem powodzenia jednostki i wielkich zbiorowości ludzkich: „Nic temu niebo złego nie wyróży, / Kto szczerze panu i ojczyźnie służy” (w. 41–42); „Pocziwość szczęścia pewnym prognostykiem” (w. 57).

Warto przy okazji odnotować, że Naruszewicz, choć nie pochwałał astrologii wróżebnej (entuzjastycznie odnosił się do astronomii, co poświadczają jego

²⁶³ Za: B. Wolska, *Poezja polityczna czasów pierwszego rozbioru i sejmu delegacyjnego 1772–1775*, Wrocław 1982, s. 310–311. Por. także komentarz edytorów.

utwory²⁶⁴), wykazywał dużą znajomość reguł i zasad, według których sporządzano i interpretowano wróżby. W układzie tym każde ciało niebieskie miało własną naturę, oddziaływanie i obszary wpływu. Przedstawiano je na ogół w sposób antropomorfizowany. Poszczególnym planetom, nazywanym imionami mitologicznych bóstw, przypisywano atrybuty właściwe tym bóstwom, ich płęć i charakter, np. Wenus postrzegano jako szczodrobliwą i radosną kobietę obdarzoną miłosnym temperamentem²⁶⁵. Mars miał powodować konflikty, Wenus – perypetie miłosne, Jowisz (nazywany też Królem) – przynosić korzyści, Saturn – szkody, a Merkury, patron złodziejów – wróżyć nadużycia finansowe czy straty. Przywoływany w utworze Syriusz (po grecku „gorejąca”, „piekąca”), czyli Wielki Pies (Kanikuła), najjaśniejsza gwiazda całego firmamentu, od starożytności wróżył istotne zmiany. W Egipcie heliakalny wschód Syriusza sygnalizował wylew Nilu, zapowiadający bogate zbiory²⁶⁶. Z reguły jednak zwiastował nieszczęście („świetniej goreje niż inne, lecz znakiem jest złych wydarzeń, / bo nieszczęśliwym śmiertelnym gorączki niesie rozliczne”, Homer, *Iliada*²⁶⁷). Kanikułę jako czas upałów, płodności i związanej z tym okresowej eksplozji erotyzmu obwiniano za szaleństwo żądz, w kontekście klasycystycznym waloryzowanych ujemnie²⁶⁸. Figuralną formę „dźdźystych Bab”, czyli Plejad tworzy grupa siedmiu gwiazd, co odpowiednio zwielokrotnia ich astrologiczne konteksty²⁶⁹. Ustalenie rodzaju wpływu wymaga dokładniejszych danych, np. znajomości położenia gwiazd i mocy ich blasku wewnątrz grupy.

W wierszu Naruszewicza, który jest prognostrykiem nieco przewrotnym, antropologiczne charakterystyki ciał niebieskich, oparte na wyobrażeniach ich mitologicznych imienników, wykorzystane zostały w nowej funkcji. Polega ona na formułowaniu zaleceń implikujących osiągnięcie pożądanego stanu rzeczy, zależnego od wysiłku ludzi, a nie od oddziaływania gwiazd:

Gdy Mars niezgody zgładzi nieużyty,
Wenus się w zbytich zapałach postrzeże;
Jowisz mieć będzie wierne satelity,
Merkury cudze porzuci łupieżę:
Zimne Saturny święcić nam nie będą,

²⁶⁴ Swą astrologiczną wiedzę wyzyskuje w *Hymnie do słońca, Suplice poetów do Apollina*, erotyku *Do astronoma*. W ostatnim utworze daje wyraźnie do zrozumienia, że bardziej niż zgłębianie tajników nieba interesuje go osiągnięcie ziemskiej satysfakcji erotycznej.

²⁶⁵ Te naiwne charakterystyki odrzucano już w renesansie. Zob. P. Zambelli, op.cit., s. 25.

²⁶⁶ J. Dobrzycki, J. Włodarczyk, op.cit., s. 128.

²⁶⁷ Cyt. w przekładzie K. Jeżewskiej za: ibidem, s. 129.

²⁶⁸ T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm*, s. 99–100.

²⁶⁹ Plejady znane są na wszystkich kontynentach, lecz nazywane bywają różnie. Na ziemiach polskich określano je jako „Baby”. J. Dobrzycki, J. Włodarczyk, op.cit., s. 275–276.

Nowy rok z lepszą zacznie się kołędą.
(w. 61–66)

Przywołany wyżej obraz nie jest ani ostrzeżeniem przed potęgą zabobonu, ani satyrą obyczajową zorientowaną na odsłonięcie demoralizacji ówczesnego społeczeństwa, lecz służy celom politycznej perswazji. Astrologia została zmobilizowana do służby patriotycznej. Przesłanie, jakie Naruszewicz kieruje do czytelników jest bardzo czytelne: należy przewyciężyć wewnętrzne konflikty, ograniczyć miłośki, dotrzymać wierności królowi, zaprzestać finansowych nadużyć, a „zimne Saturny święcić nam nie będą (aluzja do rozbioru Rzeczypospolitej), zaś „Nowy rok z lepszą zacznie się kołędą”.

Sformułowany w końcowej części wiersza apel koresponduje z zaleceniami zamieszczanymi coraz częściej od koniec XVIII wieku w kalendarzach. Jednym z redaktorów, dystansujących się wobec astrologicznych przepowiedni, był Jacek Przybylski. W *Kalendarzu na rok 1798* ufności w publikowane prorocтва przeciwstawił on cnotliwe życie:

Patrzac na gwiazdy z troską, czcij gwiazd stworzyciela,
Który co rok żywności opatrnie udziela.
[.....]
Chcesz mieć szczęście? Rządź mądrze i pocziwie w swoim,
Najśłodszym darem niebios ciesząc się – pokojem²⁷⁰.

10. W ŚWIECIE ZNAKÓW WRÓŻEBNYCH

„NIE ZNASZ, CO KABALICZNA POTRAFI FIGURA”

Rodzajem przepowiedni jest kabała. Postrzegana nie jako tajemna wiedza hebrajskich rabinów, ale sztuka wróżbiarska, sytuowana była przez niektórych gdzieś pomiędzy tarotem a cygańskimi sztuczkami, między Nostradamusem a ludowym znachorem²⁷¹.

Nazwisko kabały przeszło teraz do wieszczb, czyli przez guślarstwo, z przyczyn obojętnych skutki konieczne formujące, czyli z kombinacji rachunków kłęczące jakoweś odpowiedzi i wyroki. Ze wszech miar i kunszt lubo dowcipny i zbytnia ciekawość badających się, a najbardziej głupstwo wierzących nagany godne, i tylko płochym umysłem przystoi – objaśnia ewolucję terminu autor hasła „Kabała” w *Zbiorze potrzebniejszych wiadomości*²⁷².

²⁷⁰ Ibidem, s. 104.

²⁷¹ M.-A. Ouakin, *Tajemnice kabały*, przeł. K. i K. Pruscy, Warszawa 2006, s. 38.

²⁷² *Kabała*, [w:] *Zbiór* I, s. 423–424. Por. S. B. Linde, op.cit., t. 2, s. 283.

Potocznie kabała oznaczała wróżenie z kart (kartomancję), a w najbardziej strywalizowanej wersji stała się synonimem wróżby²⁷³. W wierszu F. D. Kniaźnina odnosi się do chiromancji, czyli sztuki przepowiadania przyszłości z ręki²⁷⁴. Praktykowana przez Cyganki, była jednym z popularniejszych sposobów dochodzenia przyszłości:

Cóż to, ma pani, wrózką być żądasz?
Do czegoż ta ci ciekawość służy?
Pilno raz na raz w dłoń mi zaglądasz;
Cóż twa kabała stąd mi wywróży?
(*Chiromancja*, w. 1–4²⁷⁵)

Erotyk Kniaźnina to przykład wiersza opartego na koncepcie wróżebnym. Chiromancja stanowi tylko ogólną jego ramę. Opis realistycznej scenki, jaką jest zabawa w czytanie z linii ręki, stanowiąca zapewne element flirtu, ulega przekształceniu w zmetaforyzowane w duchu sentymentalnym wyznanie. Podmiot liryczny prosi kobietę o wyjawienie, czy jest mu przychylna. Nie wymaga to jednak interpretacji mapy dłoni. Prośba zakochanego mężczyzny jest pretekstem do sformułowania postulatu szczerości i bezpośredniości wyrażania uczuć. Skierowany do kochanki apel podmiotu o odkrycie się, odsłonięcie wnętrza („Wróż z twego serca: dokąd się bierze, / I kto mu zechce uprzejmie służyć”, w. 15–16) wydaje się również zręczną grą słów, zawierającą aluzję do zwyczaju wróżenia z wnętrzości zwierząt ofiarnych, a pierwotnie ludzkich. Wyprowadzenie wyznania czy komplementu ze sceny gry kochanków ma źródło w barokowej poezji miłosnej (gra „w zielone”, zabawa śnieżkami w wierszach J. A. Morsztyna *Zielone* i *Na śniegową grę* oraz W. Kochowskiego *Zielone*).

Popularna w okresie barskim kabała literacka była swoistą odmianą dialogu, nawiązującą do zwyczaju wróżenia z kart oraz tradycji pytyjskich pytań i odpowiedzi. Jako typowy gatunek okolicznościowej literatury politycznej kabała była swoistym wytworem kultury mas szlacheckich²⁷⁶. Zawierała diagnozę przeszłych oraz prognozę mających nadejść wydarzeń. Odpowiedzi na zadawane pytania –

²⁷³ Zob. komentarz Lucyndy w *Czarach bez czarów* Bogusławskiego „Otóż widzicie, jak się moja kabała sprawdziła?” Teobald – to był król dzwonkowy, Hrabia – król czerwienny, Ryszard – tuz żołędny. W. Bogusławski, *Czary bez czarów. Opera krotowilna w dwóch aktach przeł. z francuskiego z muzyką Nicolo de Malte* (1818), [w:] idem, *Dzieła dramatyczne*, t. 10, Warszawa 1823, s. 265.

²⁷⁴ Wyróżniamy dwa typy chiromancji: fizyczną, która przez badanie dłoni odkrywa charakter i losy ludzi, i astrologiczną, uwzględniającą w badaniu oddziaływanie ciał niebieskich. J. Collin de Plancy, op.cit., s. 156.

²⁷⁵ F. D. Kniaźnin, *Wybór poezji*, oprac. W. Borowy, Wrocław 1948, s. 65.

²⁷⁶ J. Maciejewski, *Wstęp*, [do:] *Literatura barska (Antologia)*, wyd. 2, oprac. J. Maciejewski, Wrocław 1976, s. LXVI.

jasne bądźawiłe, choć na ogół wymijające i wieloznaczne – wyrażały nastroje i życzenia frakcji, której reprezentantem był autor wiersza. Kabały pełniły przede wszystkim funkcje propagandowe, zbliżając się często do politycznego pamfletu. Prymarnie informacyjny charakter przepowiedni (zaspokajanie ludzkiej ciekawości) ustępuje tu miejsca jej funkcji dyrektywno-perswazyjnej²⁷⁷.

Cechy pamfletu ma przynależąca do bloku poezji barskiej *Kabała 1767*. Odnajdziemy w niej motywy obecne we wszystkich prognostykach tego okresu – zapowiedź upadku bądź śmierci króla i objęcie tronu przez Sasa, wojny religijnej oraz ostatecznego triumfu katolików. Anonimowy autor wiersza wróży królowi klęskę i utratę korony. Zaangażowany po stronie konfederatów, zapowiada przyjście nowego władcy katolika:

Skryte sądy już boskie dekret napisały,
Że katolik tu będzie panować wspaniały
(w. 10–11²⁷⁸)

Nawałność i ta burza niezadługo minie,
A wiara katolicka nigdy nie zaginie
(w. 20–21)

Kabały składały się często w cykle polemiczne. „Kabaliści” z przeciwnych frakcji politycznych odmawiali sobie nawzajem kompetencji wróżebnych i oskarżali o nietrafne diagnozy. Utrzymany w polemicznym tonie dialog prowadzą autorzy kabały z 1787 roku:

Sukces króla: panować absolutnie będzie,
Sława jego po świecie rozejdzie się wszędzie.
Po nim inszy nastąpi z wielkich Ciołków rodu.
Nie wróż więcej, kabało, i nie czyni zawodu
(*Odpowiedź kabale jednego z faworytów Jego Królewskiej Mości*, w. 3–6²⁷⁹)

Z odpowiedzi znać dajesz, że jest z ciebie rura;
Nie znasz, co kabaliczna potrafi figura,
Że zgadnąć przyszłe rzeczy może ona w czasie.
Korona polska wkrótce będzie tu na Sasie
(*Kabały faworytowi odpowiedź*, w. 1–4²⁸⁰)

²⁷⁷ B. Żmigrodzka, op.cit., s. 435.

²⁷⁸ *Kabała 1767*, [w:] *Świat poprawiać – zuchwałę rzemiosło*, s. 60. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania.

²⁷⁹ Ibidem, s. 61.

²⁸⁰ Ibidem.

Do bloku tekstów barskich należy *Kabała na sukces konfederacji jakowy ma być w roku 1772*. Zawarta w niej wróżba może świadczyć o braku świadomości zagrożenia rozbiorami wobec niesprzyjających konfederacji okoliczności. Za taką interpretacją przemawia obecna w tekście nuta optymizmu. Nadzieja, usytuowana w sferze projektowanej lepszej przyszłości, wyprowadzona została z ufności w opiekę boskiej opatrności i sprawiedliwość dziejową oraz z wiary w celowość boskich zamiarów wobec Polski:

Ten, który szczęściem prawym i losami władnie,
Pozwoli, że rzecz przykra wam się nada snadnie.
Ani żadna przeciwność nie potrafi tyle,
By cnotliwa cierpliwość ustąpiła sile²⁸¹.

Optymizmu pozbawiona jest natomiast *Kabała ciągniona na okoliczności czasów niniejszych z tych propozycji*, świadectwo niepewności co do przyszłej sytuacji Polski²⁸². Poeta nie zadowala się bierną kontemplacją stanu obecnego, ale stara się dojść przyczyn klęski, włączając się tym samym w liczne dyskusje historiozoficzne o powodach katastrofy. Sugeruje, że utrata niepodległości jest karą za grzechy Polaków, ich rozwiązłość i zbytek. Rozważając perspektywę ewentualnej interwencji obcych mocarstw, dystansuje się od niej, przestrzegając przed przyjęciem pomocy od Turcji²⁸³:

Krwawa na niebie przez lat trzy kometa,
Jęzczyć będziesz, ojczyzno, w rękach Mahometa.
(w. 26–27²⁸⁴)

Tragiczne położenie Polaków, zapowiadane przez pochodnię bożego gniewu, przyrównane zostało do sytuacji niewolnika, poddanego przemocy fizycznej i moralnej.

Im bliżej trzeciego rozbioru, tym częściej ujawniały się w społeczeństwie polskim nastroje katastroficzne. Przypominano stare przepowiednie polityczne, przystosowując je do bieżącej sytuacji Rzeczypospolitej. W obliczu ostatecznej klęski państwa nabierały one szczególnej aktualności:

Osiemdziesiąty ósmy dziwny rok się zjawi
I ród ludzki o srogie nieszczęścia przyprawi

²⁸¹ Cyt. za.: B. Wolska, op.cit., s. 34.

²⁸² Wiersz stanowi reakcję na ogłoszenie konwencji rozbiorowej. Ibidem, s. 42.

²⁸³ Stosunek autora utworu do Turcji świadczy o tym, że nie należały on do barzan. Por. ibidem.

²⁸⁴ Za: *Wiersze polityczne pierwszego rozbioru i sejmu delegacyjnego 1772–1775*, oprac. B. Wolska, Warszawa 2001, s. 34.

Jeśli w tym roku całkiem świat nie przepadnie
 I łąd w morskich bałwanach nie osiędzie na dnie,
 Wam, wzruszone królestwa, zgon przychodzi bliski,
 A ziemia jęczeć będzie na swoje uciski²⁸⁵.

Interpretowanie narodowych nieszczęść za pomocą astrologii i *omina* jest przejawem nasilającej się u schyłku oświecenia tendencji przenoszenia polityki w sferę metafizyczną, niepoddającą się racjonalnej analizie.

PROROCTWO

W literaturze oświecenia odnajdziemy zarówno przykłady dywinacji, która wymaga logicznego rozumowania i wnioskowania oraz wyszkolonych i doświadczonych interpretatorów (astrologia, sztuki mantyczne), jak i wróżbiarstwa naturalnego (sny i prorocтва)²⁸⁶. Prorocтво jest szczególnym rodzajem przepowiedni. Łączy je specyficzne nacechowanie pod względem kategorii czasu, dzieli pozycja nadawcy komunikatu. Nadawca przepowiedni postrzegany jest jako znawca dziedziny, w obrębie której powstaje tekst, jej odczytanie wymaga bowiem wiedzy na temat zbioru znaków przepowiadających i reguł do interpretacji tych znaków. Od proroka nie oczekuje się natomiast wiedzy ani wysiłku intelektualnego, profecja oparta jest bowiem na objawieniu²⁸⁷. Prawomocność prognostyku zapewnia boskie pochodzenie wizji. Nadawca prorocтва przedstawia się jako ten, który tylko przekazuje słowa i obrazy, pełni więc funkcję pośrednika.

Wierszowane prorocтво to *vaticinium*. Ten specyficzny gatunek liryczny reprezentuje utrzymana w tonacji katastroficznej *Profecja księdza Marka karmelity*, przypisywana otoczonemu legendą kaznodziei Markowi Jandołowiczowi²⁸⁸. Wieszczba zapowiada cierpienia, klęski i upadek Polski, które ostatecznie zaprowadzą ją do całkowitego triumfu. Nadzieję na odrodzenie daje wprowadzony w końcowych wersach utworu motyw Feniksa:

A ty jak Feniks z popiołów powstaniesz,
 Cnej Europy ozdobą się staniesz.
 (w. 39–40²⁸⁹)

²⁸⁵ Za: *Wiersze polityczne sejmu czteroletniego. Część pierwsza 1788–1789*, z papierów Edmunda Rabowicza, oprac. K. Maksimowicz, Warszawa 1998, s. 27.

²⁸⁶ S. Oświecimski, *Zeus daje tylko znak. Apollo wieszczy osobście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989, s. 11.

²⁸⁷ B. Żmigrodzka, *Typy tekstów*, s. 438.

²⁸⁸ Por. E. Rostworowski, *Książdz Marek i prorocтва polityczne doby radomsko-barskiej*, [w:] *Przemiany tradycji barskiej. Studia*, Kraków 1972, s. 30–56.

²⁸⁹ *Literatura barska (Antologia)*, s. 3–5.

Motyw rodzącego się z popiołów mściciela, który miał się stać twórcą „nowej Troi” wydobędzie później z bardzo popularnej w Polsce *Eneidy* Wergiliusza Józef Morelowski²⁹⁰. Feniks, który wedle przekonań starożytnych miał po pięćsetletnim życiu i spaleniu wraz z gniazdem odradzać się z popiołów²⁹¹, obecny jest również w wierszu *Tekst kabalistyczny o konfederatach 1768*:

Lecz też potem Feniks polskiego narodu
Pocznie się wspaniale z popiołu,
(w. 36–37²⁹²)

Nobilitując sens upadku i gwarantując powtarzalność pewnych procesów dziejowych, zyska popularność w poezji porzobiorowej.

OMINA

Psy, kruki, wrony, puchacze i sroki,
Wszystko są posły z piekła lub z nieba proroki.
(F. Zabłocki, *Zabobnik*, a. I, sc. 2)

Choć wśród znaków wróżebnych szczególną uwagę zwracano na fenomeny kosmiczne i przyrodnicze, np. komety i zaćmienia, w praktyce głównym materiałem interpretacji były zjawiska codziennie spotykane, ale przypadkowe i przez to uważane za znaki boskie, np. nieplanowane spotkania. Utartym sposobem dochodzenia przyszłości była obserwacja niespodziewanie pojawiających się zwierząt, czyli apantomancja²⁹³.

W wierszu *Podróż konfederacka na stacje podzielona* (1768) stanowiącym poetycki zapis drogi konfederatów, którzy, wzięci do niewoli rosyjskiej po kapitulacji Krakowa 23 sierpnia 1768 roku, podążali do Kijowa, znak pochodzi z inicjatywy samego Boga, pojawia się niespodziewanie i przypadkowo, ma charakter pocieszenia i pokrzepienia:

Tydzień my tu spoczęli, nie w żadnej wygodzie,
Tylko w biedzie, ciasności, między wszami, w smrodzie.
Lecz Bóg, z Zaslawia jadąc, w tym niewinność naszą
Cudownie jawnie wszystkim pokazał przez ptaszę:
Bo w marszu nie zważając na to, jak koń idzie,

²⁹⁰ Oba motywy, jako szczególnie ważne i poruszające, były wykorzystywane w literaturze epoki wielokrotnie.

²⁹¹ *Feniks*, [w:] J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, przekł. I. Kania, Kraków 2006, s. 130. Por. R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław 1991, s. 189.

²⁹² *Literatura barska (Antologia)*, s. 238–240.

²⁹³ J. Collin de Plancy, op.cit., s. 16.

Ptaszyna na kozackiej spoczywała dziedzie;
 Widział to ten chorąży, co miał nas w komendzie,
 I naszych wiary godnych dosyć świadków będzie.
 Zaraz: „Witaj Królowa” wszyscy wykrzyknęli
 Ci, co swymi oczyma na ten cud patrzeli.
 (*Stacyja dwudziesta pierwsza*, w. 5–14²⁹⁴)

Sytuowany w obrębie cudu zwiastun nadziei interpretowany jest przez żołnierzy jako oznaka boskiej opieki.

Wróżby z zachowania ptaków (ornitomancja) należały do najpopularniejszych, co poświadcza częstotliwość pojawiania się motywu w literaturze staropolskiej. Nawiązanie do *Kołączy* Szymonowica (sroka zwiastunem pożądanego gościa) odnajdziemy w *Krosienkach* Franciszka Dionizego Książnina:

I srocza z płotu skrzeczy na niego:
 Cóż to? nie widać go jeszcze.
 Filonie! Na blask wżroku twojego
 W ręce z radości zakleszczę.
 (w. 17–20²⁹⁵)

Z określonymi zwierzętami wiązano szczęśliwe bądź niefortunne wydarzenia. Z czasem sympatia lub niechęć do zapowiadanej we wróżbie sytuacji przenosiła się na znak wróżebny (nadawcę wróżby)²⁹⁶. Poseł złych nowin stawał się kozłem ofiarnym. Mechanizm takiego myślenia pokazuje Szymonowic w *Nagrobkach zbieranej drużyny*:

Krakałem na nieszczęście i za praktykarza
 Słyszałem. Iż się rychlej złe niż dobre zdarza,
 Zastrzelono mię za to. Lepiej swe przygody
 Upatrywać, niż cudze obwoływać szkody.
 (*Nagrobek kruka*²⁹⁷)

Smutną prawdę o niebezpieczeństwach, na jakie narażony jest prorok odsłania jedna z bajek Krasickiego:

Kogut, co piał na odmianę,
 Zyskał życie pożądane.
 [.....]

²⁹⁴ Ibidem, s. 26

²⁹⁵ F. D. Książnin, op.cit., s. 106–107.

²⁹⁶ Stąd obawa przed czarnym kotem i negatywne opinie na temat złowrózbnego kruka.

²⁹⁷ S. Szymonowic, *Sielanki i pozostałe wiersze polskie*, oprac. J. Pelc, Wrocław 1964, s. 185.

Pan, panięta, sąsiady.

Uwielbiali proroka

W pół roka.

(*Bajki nowe* – część III 4. *Kogut*, w. 1–2 i 8–10²⁹⁸)

Kariera proroka zakończyła się tragicznie, kiedy zapał po deszczu, co w systemie znaków wróżebnych oznaczało dobrą pogodę²⁹⁹. Niestety, prognoza okazała się nietrafna, bo w czasie prac polowych słota powróciła. Wyznanie prowadzonego na śmierć koguta („Dobrze mi tak, zem był dworak”, w. 28) ujawnia alegoryczną warstwę bajki, która okazuje się parabolą stosunków dworskich.

Katalog znaków ostrzegawczych był bardzo pojemny. Otwartą furtkę, mimowolne mrugnięcie, potknięcie się, uznawano za „wrózkę fatalną” zapowiadającą nieszczęścia, natomiast kichnięcie interpretowano dwojako, jako dobry lub zły znak³⁰⁰. W ten sposób odczytują znaki bohaterowie *Wojny mnichów*, postrzegający otaczający ich świat jako dziedzinę podlegającą wpływom sił nadnaturalnych. Kiedy jeden z braci:

Przymrużył oczy, nadał się i kichnął,
[.....] ojcowie, co rzędem
Według godności i starszeństwa stali,
Najprzyzwoitszym poruszeni względem,
„Vivat!” chorowym tonem zawołali.
(I, 121–124³⁰¹)

Bracia wypatrują znaków wszędzie.

Już ojciec Rajmund w pierwiastkowej porze
Wychodził słuchać świątobliwej plotki,
Gdy myśląc (kto wie, czy o Panu Bogu)
Zgubił pantofel i upadł na progę.

Skoczył na odwrót, a jako uczony,
Fatalną wrózkę w tej przygodzie znaczy.
(II, 5–10)

²⁹⁸ I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, t. 1, s. 170.

²⁹⁹ Ptaki przynosiły wiele informacji na temat zbliżającej się pogody. Wrona miała np. wskazywać miejsce, gdzie właśnie pada deszcz. P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007, s. 261.

³⁰⁰ Por. F. Bohomolec, *Diabeł II*, s. 213–214. Święty Augustyn w *Nauce chrześcijańskiej* uznał kichanie za zły omen, za: M. Olszewski, op.cit., s. 167.

³⁰¹ Wszystkie cytaty z *Monachomachii* pochodzą z wydania: I. Krasicki, *Pisma poetyckie*, t. 1, numer pieśni podają cyfrą rzymską, numer wersu – arabską.

Obawa przed spełnieniem wróżki była u zakonnika tak silna, że nie przełamało jej nawet zaproszenie panny Doroty³⁰².

Wiesz przyjacielu – rzecz Rajmund trwożny –
 Jako krok pierwszy reszta dzieła włada.
 Wyszedłem rano z izby nieostrożny,
 Zaraz się w progu zjawiła zawada.
 Zły to dzień będzie, w nieszczęścia zamożny!
 (II, 25–29)

Wiara w fatalne wróżki stanowi przede wszystkim element negatywnej charakterystyki mnichów – dowodzi ich zacofania i głupoty. Jest przykładem wykrzywiania autentycznej religijności, która szczególnie razi u osób duchownych.

Wróżby, uznawane przez oświeconych za relikty minionej epoki, nie przez wszystkich zakonników traktowane są z całą powagą. Postawę sceptyczną wobec znaków przyjmuje brat Rafał: „Nie dbaj na wróżki, strasydła dla dzieci” (II, 37). Co ciekawe, pod wpływem zaszłych w klasztorze zdarzeń (wedle przekonania mnichów wszystkie wieszczce znaki w pełni się sprawdziły), zmienia on swój stosunek do wróżek:

Zapłakał Rafał, a mądry po szkodzie,
 Wtenczas błąd poznał, że wróżkom nie wierzył.
 (V, 49–50)

Świadczy to nie tyle o naiwności bohatera, ile o sile i uporczywości zabobonu.

Trwałość nabytych w młodości uprzedzeń pokazuje Krasicki w *Panu Podstolim*:

„Pomieszanie i słabość mojej żony – wyjaśnia Podstolem przysły teść – skutkiem są gusłów; lubo ona sama wie, jaka jest płochosć tych zabobonów, powziętej jednak z młodu prewencji zwyciężyć żadnym sposobem nie może. [...] Przyczyna pierwszego [jej] pomieszania u stołu ta była, że przed WMPanem postawiono gęś z czarnym sosem; u niej to fatalny prognostyk. Powiększył się nieskończenie, gdym ja przy zaręczynach pierścionek upuścił; niechże jeszcze pod wieczór świeca zgaśnie, wpadnie w rozpacz i gotowa się rozchorować”. Szczęściem świeca nie gaśła, jam żony dostał i mimo złe wróżki pobłogosławił nam Pan Bóg³⁰³.

³⁰² Zwraca na to uwagę R. Dąbrowski w swojej książce *Poemat heroikomiczny w literaturze polskiego oświecenia*, Kraków 2004, s. 176.

³⁰³ I. Krasicki, *Pan Podstoli*, wstęp i oprac. K. Stasiewicz, Olsztyn 1994, s. 94.

Przesąd ze świecą wydaje się pozostałością po libanomancji, czyli wieszczby z kadzidła. Według informacji zamieszczonej w *Zbiorze potrzebniejszych wiadomości*, „te gdy się wrzucane zaraz zapalały — dobrym było znakiem, przeciwnie zaś, nie zapalając się lub pomału palące się, źle wróżyły. Zakazane te wieszczby były u pogan w okolicznościach śmierci lub małżeństwa (*Zbiór* II, s. 40).

Tytułowy bohater powieści, człowiek oświecony, opowiadając o swoich zaręczynach, stara się dowieść bezzasadności opisanych tam uprzedzeń jako sprzecznych z zasadami logiki i prawdami wiary (ludzie „gusłami czynią krzywdę nie tylko zdrowemu rozsądkowi, ale samej nawet religii”³⁰⁴).

Pragmatyzm oświeconych każe im zwrócić uwagę na jeszcze inny aspekt zabobonu, a mianowicie zniewalanie przezeń człowieka i utrudnianie kontaktów międzyludzkich. W świecie, w którym funkcjonują zabobonnicy, łatwo popełnić gafę, stracić majątek lub przyjaciela, podjąc niefortunną decyzję.

Problem ten pojawia się w opublikowanym na łamach „Monitora” artykule Krasickiego [*W domu zabobonnika*, nr 16 z 22 maja 1765]. Zaproszony na obiad gość zauważa zmieszanie domowników. Powodem złej atmosfery są: sen gospodyni o wypadnięciu zęba, czarny strój, rozsypana sól³⁰⁵.

Pamiętasz, moje serce — zwraca się kobieta do swojego męża — tak dwa roki w wigilię św. Bartłomieja nasz sąsiad był sól rozsypał; tego samego dnia odebraliśmy wiadomość, że szarańcza na Podolu, a potem we dwie niedziele gumno zapalił piorun. Nieboszczyk nasz stryj na dwa dni właśnie przed śmiercią solniczkę wyrócił. Jam zaraz mówiła, że umrze, i tak się stało. Panie, uchowaj nas od tego, ale wszystko mi się widzi, że będziemy płakać niezadługo³⁰⁶.

Innym przejawem zabobonności gospodarzy jest złożona przez nich deklaracja, że nie odwiożą syna do szkoły w poniedziałek, bo przypada on tego roku 28 grudnia, a to dzień młodziankowy (tj. poświęcony rzezi niewiniątek).

Wachlarz prognostyków związanych z podróżą był wyjątkowo szeroki³⁰⁷. Przy ustalaniu daty wyjazdu chętnie radzono się zarówno kalendarza, jak i sen-

³⁰⁴ I. Krasicki, *Pan Podstoli*, s. 95.

³⁰⁵ Wszystkie należą do kanonu złowieszczących znaków. Żałobny strój zalicza do fatalnych prognostyków Zabłocki w *Zabobonniku* (akt I, sc. 2).

³⁰⁶ Cyt. za: *Wokół Doświadczyńskiego. Antologia romansu i powieści*, oprac. J. Jackl, Warszawa 1961, s. 143.

³⁰⁷ Poświadczają to staropolskie pamiętniki. „Kiedy na tę wojnę wyjeżdżał — odnotował Pasek — pożegnawszy się z matką, wsiadł na konia; w oczach jej padł koń pod nim. Kiedy mu matka perswadowała, żeby zaniechał tej wojny, mówiąc, że to znak jest niedobry, odpowiedział, że to nogi końskie złe, ale nie znak. Przesiadł się tedy na inszego; złamał się pod nim dyl w moście, znowu spadł z konia: i to powiedział, że i dyl był zły. Jak to przecie *praesagia* zwyczajnie rady się weryfikują”. J. Ch. Pasek, *Pamiętniki*, oprac. R. Pollak, Warszawa 1971, s. 9.

nika. Waloryzowano dni tygodnia i miesiąca. Zazwyczaj unikano inicjowania podróży w poniedziałki. W systemie znaków wróżebnych związanych z podróżą ważne miejsce zajmowały zwierzęta. Spotkane na drodze, zapowiadały rozliczne komplikacje. Nierzadko z tego powodu przerywano lub odkładano planowany przez wiele tygodni wyjazd na później. Mechanizm takich zachowań pokazuje utrzymany w formie listu artykuł monitorowy (*Podróż pana Staruszkiewicza z Warszawy do Lublina*), opublikowany w numerze 39 z 14 maja 1766 roku³⁰⁸. Przed podróżowaniem powstrzymuje bohatera artykułu niechęć do poniedziałku, przebiegający drogę zając, zwiastujący nieszczęście głos puchacza oraz wiara w sny (śniła mu się zmarła żona). Przy takim nastawieniu, trudno było wybrać stosowny moment do przedsięwzięcia podróży. Autor artykułu nie analizuje przyczyn zabobonu, skupia się natomiast na skutkach zaniechania wyjazdu przez Staruszkiewicza (wymiernych stratach finansowych), słusznie zakładając, że w ten sposób łatwiej nakłoni sarmackich tradycjonalistów do porzucenia uprzedzeń. List, napisany z pozycji wyraźnie solidaryzującej się z obozem reform, doskonale wpisuje się w charakter pierwszego, bohaterskiego okresu działalności czasopisma.

„SĄ DWIE BRAMY, JAK MÓWIA, SNU...”³⁰⁹

W świecie znaków wróżebnych można umieścić także wizje i marylennę. Ich interpretacją zajmuje się onejromancja, jeden z najstarszych i najbardziej popularnych rodzajów wieszczbiarstwa naturalnego³¹⁰. Zazwyczaj przekaz zaszyfrowany jest w treści snu, w przedmiotach w nim występujących i relacjach między nimi a śniącym. Onejrokrytykę uprawiano po amatorsku w XVIII stuleciu powszechnie. Roman Kaleta wspomina o *Senniku* Franciszka Ponińskiego prowadzonym przez trzydzieści cztery lata nieprzerwanie od 1705 roku. Autor, starosta kopanicki i stolnik poznański, polityk i dyplomata, uważał się za biegłego w somatoskopii, synchronizował swoje sny z położeniem planet i horoskopami astrologicznymi. Na podstawie długoletnich analiz wywnioskował, że obcięcie paznokci zapowiada śniącemu o tym pozbycie się kłopotów³¹¹.

Badania nad symboliką senną sięgają czasów najdawniejszych, senniki tworzone, rejestrując doświadczenia wielu ludzi, wykładacz snów postępował *per analogiam*. Prowadzenie systematycznych zapisków zalecały senniki staropolskie,

³⁰⁸ *Monitor 1765–1785*, s. 99–103.

³⁰⁹ Wergiliusz, *Eneida*, przeł. T. Karytowski, oprac. S. Stabryła, Wrocław 1991, VI, 893.

³¹⁰ Por. *Tajemnica snu*, pod red. A. J. Nowaka, Lublin 1997, s. 27–36.

³¹¹ *Sensacje z dawnych lat*, wyszukał i skomentował R. Kaleta, wyd. 3, Wrocław 1986, s. 40–46.

zawierające dokładne wskazówki, jak interpretować wizje³¹². We wstępie jednego z druczków odnajdziemy następującą radę:

wstawszy rano pamiętaj nieco, coć sie śniło, weźmi lada księgi, a otworz je od razu i patrzże, którą literę najdziesz na przodku na lewej karcie, jesli albo a albo b. Przeczciż, co ktora znamionuje, a chceszli, aby sie w niwecz obrocił, a zwłaszcza, jesli będzie zły, przeżegnaj sie świętym krzyżem, a spoj pacierz, poruczywszy sie Panu Bogu ujdiesz wszego złego³¹³.

Powszechność zwyczaju porannego omawiania snów potwierdza lektura powieści Krasickiego.

Uważałem i to, że jak wieczorne rozmowy były zwyczajnie o upiorach, czarownicach i strachach, tak ranne o snach: jedna drugiej z kobiet opowiadała, co się jej śniło; a z ich tłumaczeń i wróżek nauczyłem się, iż gdy się komu ogień marzy, gościa się w domu spodziewać trzeba; a gdy ząb wypadnie, zapewne natenczas ktoś z krewnych umrze – wspominał po latach Mikołaj Doświadczyński³¹⁴.

Wykładnia snów jest przede wszystkim doświadczeniem zgromadzonym we własnej rodzinie i środowisku. Czasami pokrywa się z wykładnikami sennikowymi z odległych epok i kręgów kulturowych. Wypadanie zębów wszędzie zapowiadało śmierć osoby z kręgu rodziny. Słynny onejrokryta grecki Arystander, doradca Aleksandra Wielkiego, tłumaczył to następująco: usta to dom, zęby jego mieszkańcy.

Poszczególne części i organy ludzkiego ciała odgrywały istotną rolę w systemie znaków wróżebnych. Oczy symbolizowały dzieci, głowa – gospodarza, ręce – braci, nogi – czeladź, prawa ręka – matkę, lewa – żonę, córkę, nałożnicę³¹⁵.

Obowiązujące w XVIII wieku zasady interpretacji snów omawia Jan Bohomolec w drugiej części *Diabła*, gdzie wykazuje się niezłą znajomością teorii onirycznych. Własną koncepcję buduje na podstawie autorytetów antycznych i chrześcijańskich³¹⁶. Powołuje się na interpretację Makrobiusza (*Komentarz do „Snu Scypiona”*), przejmując od niego mający swe korzenie u Homera i Wergiliusza motyw dwóch bram³¹⁷.

³¹² Potwierdzają to badania H. Kapeluś, zob. eadem, *Senniki staropolskie*, s. 295–306.

³¹³ Ibidem, s. 298. Opisano tu sposób zwany „Sennikiem Józefa”. Towarzyszą mu praktyki bibliomantyczne.

³¹⁴ I. Krasicki, *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, [w:] *Wokół Doświadczyńskiego*, s. 400.

³¹⁵ Por. S. F. Kruger, *Dreaming of the Middle Ages*, Cambridge 1994, s. 9.

³¹⁶ Omawia je Joanna Zagożdżon w książce *Sen w literaturze średniowiecznej i renesansowej*, Opole 2002.

³¹⁷ Zob. I. Dąmbska, *Zagadnienie marzeń sennych w greckiej filozofii starożytnej*, [w:] eadem, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa 1975, s. 130–139.

Makrobiusz podzielił obrazy oniryczne na wróżebne i niewróżebne. Pierwsze: *somnia* symboliczne ujmujące przyszłość, *visiones* przepowiadające wydarzenia, *oracula* – proroctwa wypowiedziane przez pojawiającą się we śnie wiarygodną postać oraz bóstwa. Drugie: *insomnia* – senne pragnienia, przypomnienia, lęki, zmory, *fantasmata* – wizje przeżywane w czasie niecałkowitego uśpienia. Teoria Makrobiusza była w dawnej Polsce powszechnie znana. W oświeceniu nawiązywał do niej między innymi Kniaźnin³¹⁸. W poemacie *Balon* pisał, że „o tem się marzy, co czynim na jawie” (II, 9³¹⁹), dodając w następnej strofie:

Nie zawsze jednak mara to jest płonna:
Co we śnie człowiek i widzi, i czuje.
Gdy dusza, sobie samej zostawiona,
Coś nadludzkiego w swych obrazach snuje,
Najwyższej światłem istoty natchniona,
Czasem ostrzega; czasem coś zwiastuje.
(II, 10)

Bohomolec poświęca snom wróżebnym obszerne fragmenty drugiej części rozprawy. Jezuita zachowuje wobec ich wiarygodności daleko idącą ostrożność, skłaniając się do przekonania, że udane interpretacje snów są jedynie zbiegiem okoliczności: „Bardziej zaś błędzą, którzy snom wierzą wszystkim, najbardziej zaś, którzy się tłumaczami ich czynią i pewne do rozeznania reguły przepisują” (*Diabeł* II, s. 96). Sny odzwierciedlają ogólny stan organizmu i mają podłoże fizjologiczne. „Sny nie służą do wróżenia o przyszłych, ale o przeszłych rzeczach i o stanie człowieka. Jeśli ktoś nieustannie o czymś myśli, to mu się ta rzecz śni” – przekonuje jezuita (ibidem, s. 100).

Autor *Diabła* opowiada się za psychobiologiczną koncepcją snów, pozwala sobie jednak przywołać niektóre reguły wykładania obrazów sennych:

Utrata wzroku wróży stratę dziecka, włosy trefione szczęście, rozczochrane nieszczęście rokują, śmierć – małżeństwo. Przeglądać się we zwierciadle przed ożenieniem się albo w smutku dobrym jest znakiem dobrego powodzenia, wieniec z sezonowych kwiatów – powodzenie, z innych – nieszczęście, w czasie choroby – śmierć. Gdy podróżnemu śni się, że klucze zgubił, znaczy, że jego córka zhańbiona (ibidem, s. 97).

³¹⁸ O motywie snu w twórczości pisze Bożena Mazurkova w książce *Mary i sny „prawdziwe” w poezji Franciszka Dionizego Kniaźnina*, Kielce 1999.

³¹⁹ Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: F. D. Kniaźnin, *Dziela*, t. 2, wyd. F. S. Dmochowskiego, Warszawa 1828.

Onejrokrytycy zgadzali się, że ważny jest także termin snu proroczego. Hieronim Cardano w *Somniorum Synesiorum libri III* głosił, że sny przed wschodem słońca oznaczają przyszłe rzeczy, po zachodzie słońca – przeszłe, podczas wschodu – terażniejsze³²⁰. „W Boże Narodzenie, Nowy Rok, Zwiastowanie Najświętszej Marii Panny – pisze Bohomolec – wyśni się rzecz trwała, w ruchowe święta rzeczy odmianom podległe [...] Pierwszy sen po ślubie prorokuje życie małżeńskie” (*Diabeł II*, s. 98). Nie odmawia snom funkcji poznawczych, odnosi je jednak do przeszłości i terażniejszości, a nie przyszłości. Jezuita bliska jest naturalistyczna teoria Hipokratesa, dotycząca przydatności snów w diagnostyce chorób³²¹. Nawiązywał do niej między innymi zwolennik metody humoralnej Galen.

Wedle przekonania starożytnych sny wieszczce zsyłali bogowie, inne mogły być zwodnicze³²². Podkreślają to również z upodobaniem autorzy polskich traktatów o snach, którzy odróżniają w swych pracach sny boskie od szatańskich³²³. Diabeł podsuwa śpiącym zdradliwe obrazy, zachęcając ich do czynów niegodnych.

W *Wojnie chocimskiej* Krasickiego przykładem snu złudnego jest wizja Osmana. Szatan przyjmuje w niej postać Mahometa, by skłonić ambitnego sułtana do podjęcia walki z chrześcijanami³²⁴. To prekursorskie ujęcie diabła jako kusiciela, przewodnika i doradcy jest jednym z pierwszych ujęć faustycznych w literaturze polskiej:

Ten, co fałsz sieje i nieprawość miota
 Duch, odrzucony od Stwórcy oblicza,
 Staje przy łożu,
 [.....]
 Wziął Mahometa podobieństwo na się
 I tak do tego, co śpi, odzywa się
 (I, 49–51 i 55–56)

W teokratycznym społeczeństwie bogowie w onirycznych wizjach mieli wspierać władców. Liczne przykłady wykorzystywania snów w celach politycz-

³²⁰ O teorii Cardana zob. J. Zagożdżon, op.cit., s. 223–226. Autorka korzysta z pracy A. L. Browne, *Cardano's Theory of Dream*, [w:] eadem, *Sixteenth-Century beliefs on dreams with special reference to Girolamo Cardano's Somniorum Libri IV* [Diss.] May 1971, s. 48–89.

³²¹ Odnajdziemy ją w IV księdze przypisywanej Hipokratesowi *Dietetyki*.

³²² S. Oświecimski, op.cit., s. 78.

³²³ Stanisław Samuel Szemiot (*Traktat o snach*) Benedykt Chmielowski (*Nowe Ateny*), Stanisław z Gór Poklatecki (*Snów dobrych obronę a szkodliwych przestrożę, z potrzebnymi naukami rodzajowi ludzkiemu, z pozwoleniem starszych*, 1594).

³²⁴ Wzór odnajdujemy w *Eneidzie*.

nych odnajdziemy w różnych kulturach starożytnych³²⁵. Sen Osmana staje się w poemacie istotnym czynnikiem akcji epickiej – pod wpływem wizji mężczyzna decyduje się na atak. Wizja tureckiego dowódcy nie jest komunikatem symbolicznym, lecz przesłaniem wyrażonym wprost, a z perspektywy śniącego jego nadawca zasługuje na miano osoby wiarygodnej. Według klasyfikacji Makrobiusza mielibyśmy tu więc do czynienia z *oraculum*. Widzenie żądnego sukcesu dowódcy daje się interpretować również jako *insomnium*. Pozostaje w zgodzie z prawdopodobieństwem psychologicznym postaci i jest wytworem jego imaginacji³²⁶.

Prawdziwe prorocтва pochodzą wyłącznie od Boga, obdarzającego wybranych przez siebie ludzi zdolnością widzenia przyszłych zdarzeń. Dar ten otrzymuje dopuszczony do boskich tajemnic Chodkiewicz:

Masz moc widzenia. Bóg co to nadaje,
Czego by zmyślność twoja nie objęła.
Patrz, jaki widok wspaniały powstaje,
Jaka się światłość zewsząd rozpoczęła.
(X, 49–53)

Hetmanowi ukazuje się we śnie duch Władysława Warneńczykam (wizja ma charakter *oraculum*), zapowiada mu przyszłe zwycięstwo, ale i bliski zgon:

Czas, byś już myśli smutne uspokoił.
Patrz – oto miejsce tobie zgotowane,
Chwal Pana, co cię łaskawie przyswoił.
Wkrótce tu będziesz.
(X, 155–158)

Wybór medium wydaje się nieprzypadkowy – młody król podobnie jak Chodkiewicz zginął za wiarę. *Oraculum* jest zarazem *visio* – Chodkiewicz sam ogląda miejsce przyszłego pobytu (z podobną sytuacją mamy do czynienia w *Śnie Scypiona*). Władysław unosi go do niebios, aby na chwilę stał się widzem w kosmicznym widowisku:

Co jest przed tobą, patrz, jak się wydaje,
Co jest przed tobą, patrz, jakie są dzieła.
Co wyżej, i nam patrzeć na to marnie,

³²⁵ W większości krajów starożytnego Wschodu spotyka się zwyczaj spisywania snów władców. M. Popko, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982, s. 125.

³²⁶ Na wzajemne powiązania dziennych refleksji z nocnymi (śnimy, o czym myślimy, a myślimy o tym, co śnimy) zwracali uwagę Arystoteles i Cyncero.

Co nad tym jeszcze, to sam Bóg ogarnie.
(X, 53–56)

Marzenie senne zostało tu wykorzystane do celów perswazyjnych, a mianowicie przekonania bohatera do zachowania właściwego dystansu wobec doczesnego świata w obliczu zbliżającej się śmierci. Słowa Warneńczyka, w których pobrzmiewa barokowy motyw *vanitas*, nie pozostawiają bowiem wątpliwości co do charakteru człowieczej egzystencji – Bóg jest jedynym widzem i reżyserem kosmicznego widowiska. Z perspektywy niebieskiej „podłe jest to widowisko, / Nietrwałe, co wy dobrem mianujecie” (X, 116–117). Pretekstem do snucia wanitatywnych refleksji staje się tu topos *theatrum universi*, będący zarazem znakomitym nośnikiem doktryny stoickiej. Monolog Warneńczyka to wykład chrześcijańskiego stoicyzmu, wizja ma więc nie tylko charakter osobisty, ale i uniwersalny.

Postawę stoicką i zaprzestanie podejmowania jakichkolwiek prób rozszerzenia sfery racjonalnego poznania proponuje Stanisław Kostka Potocki. W *Wierszu o niepewności losów*

Próżnie szukamy w ciemnej wyroków świętnicy
Skrytej losu naszego dociec tajemnicy,
Ani liczb babilońskich zabobonna sztuka,
Ani ptaków przelotu bajeczna nauka,
Ani wieszczek delfickich wyroków wślawiony
Grubej nam ciemnych zmysłów uchylą opony.
[.....]
Nieczytelnie ludzkiemu wyrte są oku
W księgach wieczności stałe zrządzenia wyroku.
(w. 1–6 i 15–16³²⁷)

Zupełnie inaczej wyzyskuje Krasicki topikę oniryczną w *Myszeidzie*. Charakter proroczy przyjmuje w niej pijacki sen Popiela, w którym obserwuje on przyszłych władców polskich z perspektywy ich upodobania do trunków (X, 41–64)³²⁸. Krasicki daje nim wyraz swej niechęci wobec kreowania ich nieprawdziwych wizerunków. Co charakterystyczne, w pijackim poczcie panujących brakuje Stanisława Augusta. Wizyjny materiał służy w poemacie celom satyrycznym i politycznym.

³²⁷ *Świat poprawiać – zuchwałę rzemiosło*, s. 268.

³²⁸ Władysław Nehring ustalił, że scena ma swoje bezpośrednie źródło w *Orlandzie szalonym*. W. Nehring, *Poezycje Krasickiego*, [w:] idem, *Studia literackie*, Poznań 1884, s. 199. Wspólnym źródłem motywu jest *Eneida*.

ZAKOŃCZENIE

Choć może to zabrzmieć absurdalnie – zmierzch wieku oświecenia można określić jako czas wzmożonego zainteresowania magią. Z jednej strony mamy dominację myśli racjonalistycznej, a z drugiej – wybuch idei irracjonalistycznych. Gdy wydawało się, że myśliciele wieku świateł ostatecznie rozproszyli mrok przesądu, że rozum odniósł triumf, nastąpił wielki odwrót od racjonalizmu. Daje się przy tym zauważyć pewną prawidłowość: magią zajmują się ludzie należący do elit, dysponujący wolnym czasem i środkami finansowymi. Klęskę programu zwolenników radykalnego oświecenia zapowiadały powstające liczne zakony ezoteryczne o charakterze wolnomularskim i magiczno-satanistycznym¹, fenomen Cagliostro przyjmowanego z wszelkimi honorami na europejskich dworach, magnetyczne seanse Franciszka Mesmera czy doświadczenia alchemików zajętych już nie tylko próbami stworzenia kamienia filozoficznego, ale i homunkulusa. Rodzi się nowy, sprzyjający ezoteryzmowi klimat opinii. Dla oświeconych oznaczało to klęskę i powrót zabobonu, jakkolwiek involucja magii w kręgach nieoświeconych była wówczas zauważalna. Lektura rozprawy Bohomolca uświadamia nam, jak głęboko relikty magicznego myślenia zakorzenione były w świadomości osiemnastowiecznego społeczeństwa. Przypomina również, że najsilniejszy atak na zabobony wyszedł nie ze strony ateistów, ale katolickich intelektualistów.

Do dzisiaj trwają dyskusje, co kryje się za ekspansją zjawisk nadprzyrodzonych u schyłku XVIII wieku. Tendencje zabawowe? Ucieczka przed nudą? Wreszcie, autentyczna potrzeba poznania prawdziwej kondycji człowieka i świata oraz perspektyw zbawienia? Baronowa d'Oberkrich fenomen popularności magii wiąże ze stanami lęku, niepewności i zagrożenia człowieka końca wieku oraz traktowaniem jej jako alternatywnej religijności². Jej wypowiedź wpisuje

¹ P. Zasuń, *Historia hermetycznego Zakonu Złotego Brzasku – podwaliny współczesnej ezoteryki*, [w:] *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce*, red. i wstęp Z. Pasek, Kraków 2005, s. 33.

² O magii jako alternatywnej religijności w renesansie zob. P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, przeł. P. Bravo, Warszawa 1994, s. 47–48.

się w kulturową tradycję kryzysów przeżywanych społecznie z powodu nadchodzącego przełomu wieku:

Ten nasz wiek – stwierdza w swoich wspomnieniach – najbardziej niemoralny w historii, wiek niedowiarków, filozoficznej fanfaronady, toczy się u swego schyłku nie ku wierze, lecz ku łatwowierności, zabobonom, ku uwielbieniu dla cudowności. Przypomina starego grzesznika; obawia się piekła i powodowany tym lękiem stara się odkupić grzechy. Kiedy rozejrzemy się wokół, widzimy tylko czarnoksiężników, ich uczniów, wywoływaczy duchów i proroków. Każdy ma własnego i w nim pokłada nadzieję. Każdy ma wizje, przeczucia, wszystkie posępne, krwawe. Jakież będą ostatnie lata tego stulecia, które zaczęło się tak wspaniale, zużyło tyle papieru, by dowieść swych materialistycznych utopii, a teraz zajmuje się wyłącznie duszą, jej wyższością nad ciałem i nad instynktem? Aż strach o tym pomyśleć³.

Podobny trend możemy zaobserwować w innych epokach uważanych za ostoję rozumu: w renesansie, pozytywizmie czy współcześnie. To pozornie zaskakujące zjawisko okazuje się więc pewną prawidłowością⁴. Okultyistyczne odrodzenia zdarzają się zwykle w burzliwych momentach przejściowych (rewolucja francuska) i w okresach zmian paradygmatów (oświecenie: paradygmat animistyczny zastępowany jest przez mechanistyczny). Mircea Eliade na marginesie rozważań o magii renesansowej stwierdza, że intensyfikacja jej rozwoju w tej epoce wynika z głębokiego rozczarowania średniowieczną teologią, jej koncepcją człowieka i wszechświata⁵.

W literaturze oświecenia motywy magiczne i astrologiczne pojawiają się stosunkowo rzadko i zwykle jako temat poboczny. Pomimo tego, nie są one wyłącznie ornamentem, odgrywają bowiem istotną rolę w twórczości tego okresu. Nierzadko stanowią pretekst do dyskusji filozoficznych, etycznych i religijnych. Podejmujący je pisarze dokumentują w swoich utworach ewolucję w postrzeganiu obu dziedzin na przełomie XVIII i XIX wieku (od nauk tajemnych do sfery zabobonu), pokazując w nich procesy przejścia wyobrażeń o zjawiskach nadprzyrodzonych z obszaru realnego strachu do kategorii rozrywki. Strategie traktowania motywów magicznych i astrologicznych w tekstach literackich wyznaczają konwencje gatunkowe: służą do budowania nastroju, ewokowania grozy, zapowiadania fatalnych wydarzeń, stanowią niekiedy element gry z czy-

³ H.-L. d'Oberkirch, *Wspomnienia*, przeł. E. T. Sadowska, wstęp S. Meller, Warszawa 1981, s. 62.

⁴ Zwraca na to uwagę Wiesław Bator w *Przedmowie* do książki Aldony Litwiniszyn, *Magia magii*, Kraków 1998. Zob. ibidem, s. 7–8.

⁵ M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 66.

telnikiem. Skonwencjonalizowany jest zwłaszcza obraz magii erotycznej. Na literackie realizacje motywów w coraz większym stopniu wpływają zakorzenione w świadomości ludowej wyobrażenia na temat czarów. Inspiracje folklorystyczne powoli wypierają modele antyczne. Rezygnacja z mitologii na rzecz ludowości, przy jednoczesnym odejściu od klasycznych wzorów, przetała ścieżki romantyzmu i – jak w przypadku *Babiej Góry* F. D. Książnika czy erotyków W. Gurskiego, wykazujących podobieństwo do romantycznej ballady – utorało drogę dla tendencji.

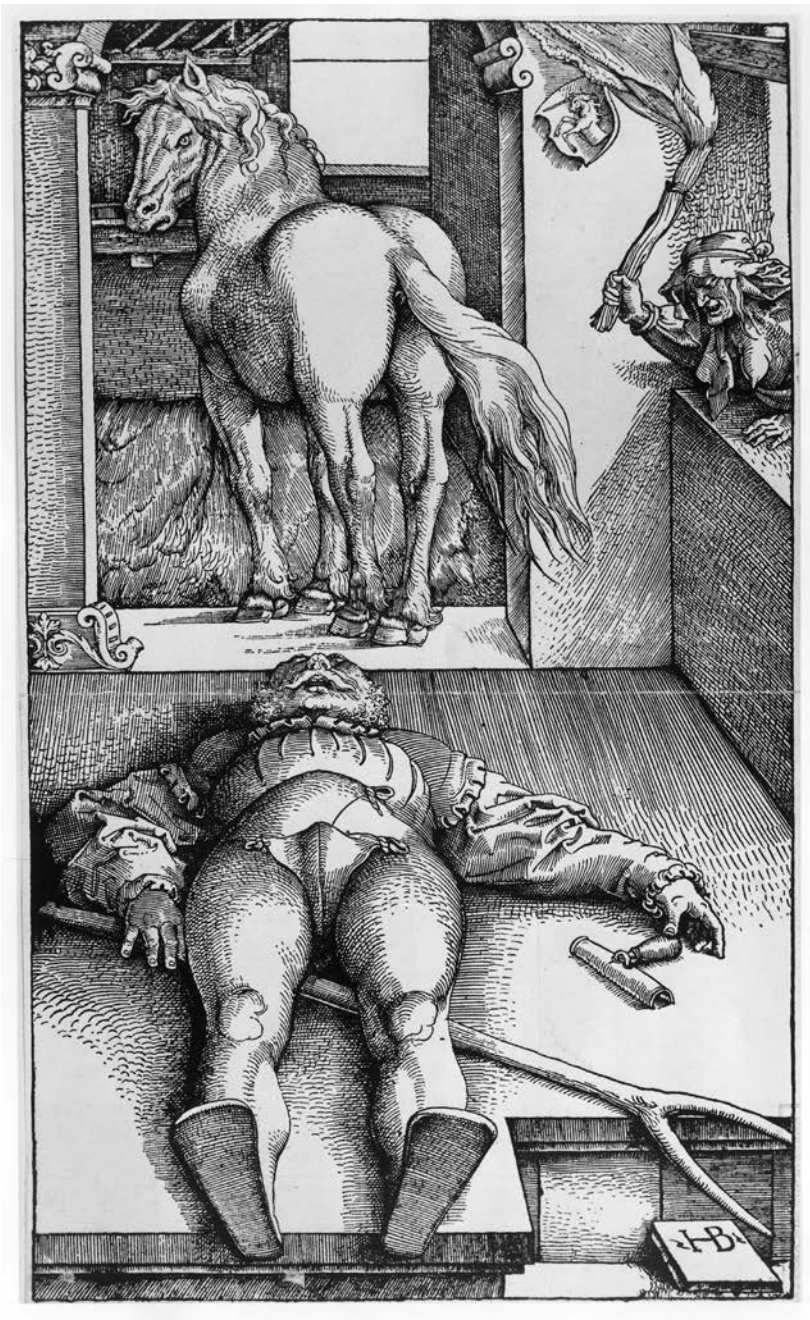
Dla osiemnastowiecznych racjonalistów popularność nauk tajemnych była powodem do niepokoju i narzekań nad zapóźnieniem ówczesnego społeczeństwa. Oświeceni zakładali, że tylko ludzie prości wierzą w czary, a rozum kłóci się z magią. Wniosek narzucał się sam – należy ich oświecić, a wtedy problem zniknie. Stąd obfitość tekstów publicystycznych i satyrycznych poświęconych tzw. zabobonom. Czas pokazał, że się mylili. Po oświeceniu magiczny świat nie odszedł na zawsze. Nikt nie walczył jednak z czarownicami i diabłem z takim zapałem, jak przedstawiciele wieku świateł.



Diabeł i czarownica. Rysunek z XV wieku. Ze zbiorów własnych autorki



Albrecht Dürer, *Czarownica*, około 1500, Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz



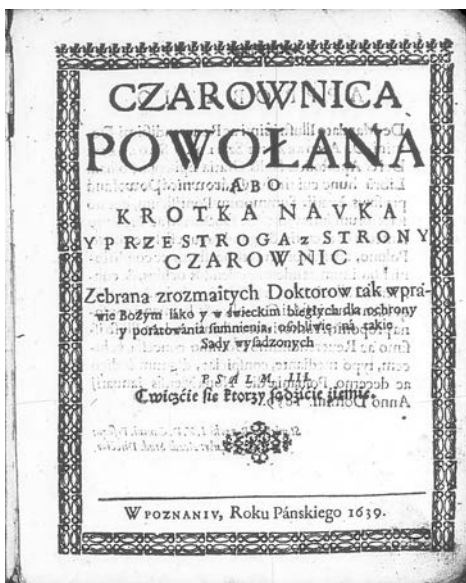
Hans Baldung Grien, *Zaczarowany parobek*, 1544, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz



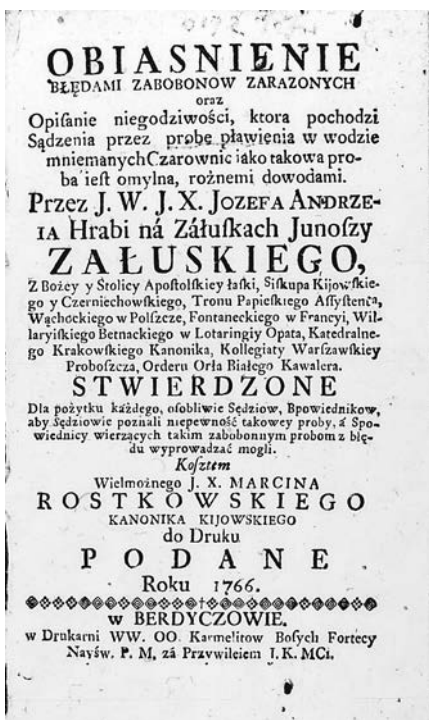
Czarownica lecąca na widłach. Rysunek z XVI wieku. Ze zbiorów własnych autorki



Zawarcie paktu z diablem. Rysunek z XVI wieku. Ze zbiorów własnych autorki



Czarownica powołana, Poznań 1639, strona tytułowa. Egzemplarz Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu



J. A. Załuski, *Objaśnienie błędami zabobonów zarazonych oraz opisanie niegodziwości, która podchodzi sądzenia przez próbą pławienia w wodzie mniemanych czarownic jako takowa próba jest omylna...*, Berdyczów 1766. Egzemplarz Biblioteki Narodowej

J. Bohomolec, *Diabeł w swojej postaci z okazji pytania „Jeśli są upiory” ukazany. Część pierwsza.* Warszawa 1772, strona tytułowa. Mikrofilm Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu

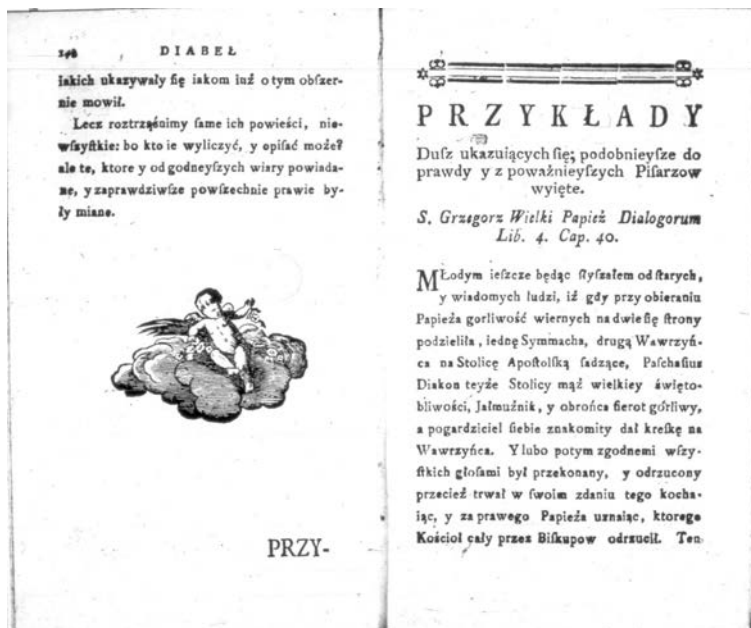


REJESTR MATERJI.	M A T E R Y I.
ODPOWIEDZ NA PYTANIE.	
Jeśli są Upiory zawiera przyczynę piśnia, y podział materji.	
CZĘŚĆ PIERWSZA.	
<p>k. znaczy kartę. l. brzegową liczbę. <i>litery alfabetu małe, przypiski na końcu kart.</i></p> <p>Czy mogą Iłoty Duchowne władać y rządzić Iłotami materialnemi? Żdanie o tym Kartezyusza Dowody zbiłające to zdanie Jaką mocą duży wzrzuca y włada członkami? Bog nie wzrzuca sam bez duży człon- kow ciała naszego, z okazji iey chęci? Jeżeli rzeczy stworzone mają dziel- ność daną sobie od Boga czynienia przyrodzonych skutkow?</p>	<p>Jeżeli cialo nie iest takową machiną, ktora wszystko czyni sama bez du- ży cokolwiek duży chce czynić, iako nauczał Leibnitz y Wolff</p> <p>Czy mogli Bog takową machinę stwo- rzyć?</p> <p>Zkąd dochodzimy, że cialo nie iest takową, iako rozumiał Leibnitz, machiną?</p> <p>Jakim sposobem cialo czucie wzrzuca w duży, pierwiża y druga odpo- wiedź</p> <p>Na czym zależy zdrowie y całość ciała?</p> <p>Jaka iest powinność duży względem ciała?</p> <p>Czemu nie poznaje duży tego co fa- ma czyni w cieie?</p> <p>Czemu duży nie może ochronić ciała od choroby y śmierci?</p> <p>Jako człowiekowi śmierć iest natu- ralna y nieuchronna?</p> <p>Jakim sposobem cialo w duży czucie sprawuje y co to iest czucie? odpo- wiedź trzecia</p> <p>Szatan czy małą moc władania Iłota- mi materialnemi?</p> <p>Czy mogą być, y czy byli kiedy opę- tani prawdziwi?</p> <p>Odpowiedzi na zarzuty względem o- pętanych Ewangelicznych?</p>
<p>k. 10. l. 1. k. 13. l. 2. k. 14. l. 3. k. 15. l. 4. k. 17. l. 5, 6</p>	<p>k. at. l. 7 k. 23. l. 8 Esa. l. 9, 10, 11, 12 k. 30. l. 15, 16 k. 33. l. 17 k. 35. l. 18 k. 35. l. 19 k. 37. l. 20 k. 37. l. 20 k. 39. l. 21 k. 41. l. 22 k. 43. l. 23 k. 52. l. 24</p> <p style="text-align: right;">W opę-</p>

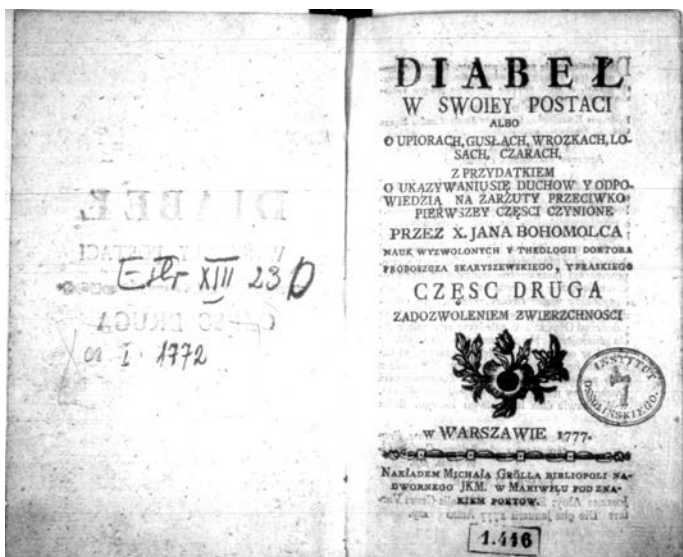
J. Bohomolec, *Diabeł w swojej postaci z okazji pytania „Jeśli są upiory” ukazany. Część pierwsza.* Warszawa 1772, Spis treści. Mikrofilm Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu



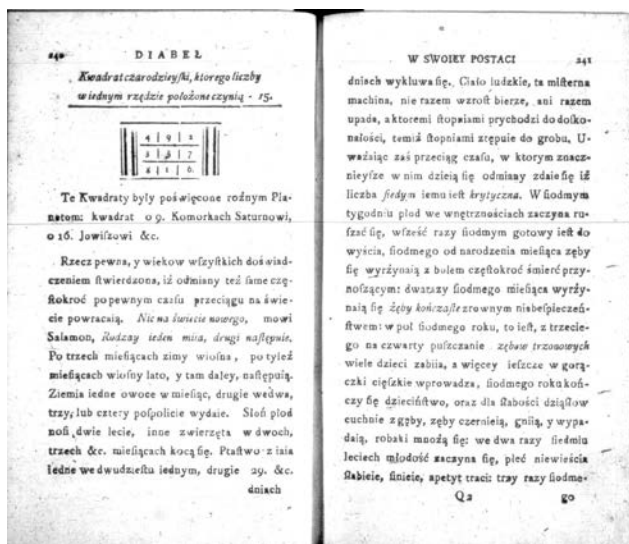
J. Bohomolec, *Przydatek do książki Diabeł w swojej postaci. O ukazywaniu się duchów* Warszawa 1777, strona tytułowa. Mikrofilm Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu



J. Bohomolec, *Przykłady dusz ukazujących się*, [w:] idem, *Przydatek do książki Diabeł w swojej postaci. O ukazywaniu się duchów*. Warszawa 1777. Mikrofilm Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu



J. Bohomolec, *Diabeł w swojej postaci albo o upiorach, gusłach, wrózkach, losach, czarach z Przydatkiem o ukazywaniu się duchów i odpowiedzią na zarzuty przeciwko pierwszej części czynione. Część druga*, Warszawa 1777, strona tytułowa. Mikrofilm Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu



Kwadrat czarodziejski, [w:] J. Bohomolec, *Diabeł w swojej postaci albo o upiorach, gusłach, wrózkach, losach, czarach z Przydatkiem o ukazywaniu się duchów i odpowiedzią na zarzuty przeciwko pierwszej części czynione. Część druga*, Warszawa 1777, s. 240. Mikrofilm Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu

Krotko zebrána
P R A K T Y K A,
abo
Prognostyk,
na Rok 1719.

Przydane są niektóre Mathematyczne Curiofitates, do wiadomości przyjemne y pożyteczne.

O Postánowieniu Czterech Cześci Roku, y odmianie powietrza,
według Cwierci Micziaca.

I. ZIMA.

Zima zaczęła się dn. 21. Grudnia, roku przeszłego po połud. krotko przed godz. 10. gdy słońce wstąpiło w pierwszy stopień Koźiorożca, y dzień był w roku najkrotszy.

S T Y C Z E N

Powietrzá co się tknic, zaczęnie się rok z pierwszą Kwadrą Stycznia dn. 29. Grudnia, mrožno y śnieżno.

Pełnia Stycz. dn. 6. Styczn. godz. 10. 6. m. przed połud. pochmurne y frodze mrožno się pokażc.

Ostatnia kwadra Stycz. dn. 13. Stycznia, godz. 4 min. 50 przed. poł: mrožno chce potrzymać, pochmurno y z ostrym wiatrem.

Now Lutego, dn. 20. Stycznia, godz. 1 min. po poł: náftanie jefzcze z ostrym mrozem, który iednak ulży wnet.

Pierw. kwadra Lutego, dn. 28 Stycznia, godz. 6 min. 50 po poł: ma jefzcze podobieństwo do tegiego mrozu, ale dni pogodne.

L U T Y.

Pełnia Lutego, dn. 4. Lutego, godz. 11 min. 40 po połud. náftanie zánofzac się ná śnieg, mroz y ostrý wiatr.

Ostatnia kwadra Lutego dn. 11 Lutego, godz. 2 min. 45 po poł: grozi także zpczátku wielkim śniegiem y srozem, potym zwolnicie.

Now Márcá, dn. 19 Lutego, stawi się z Zaćmieniem Słoncá, godz. 7 min. 40. przed poł: popisze się wolná áeryá: kto rá iednak wiatry zimne, wilgotne y frogie wichry pomieszáia.

Pierw. Kwadra Márc dn. 27 Lutego, godz. 11 min. 36 przed poł: pochmurne dni przywiedzie z wielkim śniegiem y mrozem.

C

MAR-

FEBRVARIVS m. d. XXIIIX Lut.

1	Wigilia	
2	P. M. Gromnicze	
3	Błażcia M.	
4	Andr. z Korfy	
5	Agaty Panny	
6	Doroty Pan.	
<i>Oto wstępiemy do Jeruzalem, Luc. 18.</i>		
7	N. Zapustna	
8	Appollonicy P.	
9	Izaiaszá Bon.	
10	Popielec	
11	Saturnia	
12	Eulaliey P.	
13	Tuski P. M.	
<i>Ne janyim chlebem człowiek żyje, Mat. 4.</i>		
14	N. Wstępna	
15	Faustina	
16	Julianny	
17	Suche dni	
18	Simona B.	
19	Eustachiusza	
20	Zenobiusza B.	
<i>T przemięti sie przed mienim, Mat. 17.</i>		
21	N. Sucha	
22	Káthedra S. P.	
23	Wigilia	
24	Máćicia Ap.	
25	Wiktorina	
26	Alexandra	
27	Andronika	
<i>Wyrzucal P. Jezus ezarta, Luc. 11.</i>		
28	N. Głucha	

Na Bolnie Głowy.

*Jeżeli z powierzebnicy przyczyny,
łatwo y przedko aleczyć sie może, jeżeli ze
wnetrzney trudnicy ná to podáia sie sposoby,
tak w pospolitości, tako y w osobności.*

áby nie pšowano : á káždy gmáchi
góscinny ma bydź zamczyty : gdy gość
przyedzie, klucz mu dáć, á kiedy odied-
zie, záś odbieráć od niego.

Vrzednik má dzien pišáć kiedy Pan
do niego przyedzie, wyedzie, y iáko
długo w tych dobrach zmieszka : dla
liczby.

Vrzednik ná Pański przyjazd má
mieć chleb chedogi, piwo dobre, świece,
ocet, cebulę, kápluny w klatkách tłuste,
gesi, kury, drwá suche łośńskie : insze
rzeczy náyda sie lećie ná ogrodzie, zimie
na innym mieyscu. A Pan má dáć znać,
iesli ze wzytkim dworem iedzie, ábo
lekkó. Ošátek przez list Vrzednikowi
oznamić.

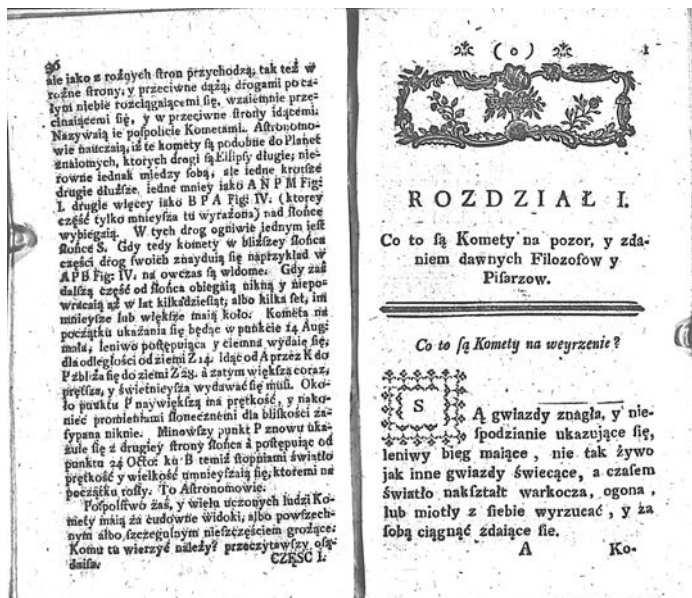
Piwo má oddáwáć Vrzednik kiedy
Pan przyedzie, komu káże : y gdy Pan
odiedzá, má záś slugá tenze odbieráć
pozostále, á Vrzednikowi má kwit z
onego co ie wypito, dáć. A nie tylko
piwo, ále y ná wšytek rozchod má sie
obráchowáć, áby ná slugi nie skládáć.
Wierny cnotliwy slugá má to Panu opo-
wiedzieć, gdy co nie swá miara idzie :
bo tám Panu bywa wietzy rozchod, á
slugom niedošátek, dla nierzadnych Vr-
zedników.

Przysieznicy co cztery Niedziele
máia chodzieć po wsi, oglédnájé kominy,
iesli ze ie Kmiotkowie rzadnie opátrua,
dla ognia. A kiedy Vrzednik nierza-
dny, tedy nie zgrzezy gdy do dworu
náyrzy. przedziwá, iáko w dworze,
tak y ná wsi nie słuzyć : kto ná sloncu
zámieszka, choway do lata przez rok, ábo
przede wsiá pieć miey.

Kedy



J. Bohomolec, *Prognostyk zły czy dobry komety roku 1769 i 1770 albo Natura i koniec komet z przydatkiem*, Warszawa 1770, strona tytułowa. Egzemplarz Biblioteki Narodowej



J. Bohomolec, *Prognostyk zły czy dobry komety roku 1769 i 1770 albo Natura i koniec komet z przydatkiem*, Warszawa 1770, początek Rozdziału pierwszego. Egzemplarz Biblioteki Narodowej

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

- Antologia literatury sowirzalskiej XVI i XVII wieku*, oprac. S. Grzeszczuk, Wrocław 1966.
- Antologia literatury sowirzalskiej*, oprac. S. Grzeszczuk, Wrocław 1985.
- Apulejusz, *Apologia, czyli w obronie wsnej księgi o magii*, przeł. i oprac. J. Sękowski, Warszawa 1975.
- Apulejusz, *Metamorfozy albo Złoty osioł*, przeł. E. Jędrkiewicz, wstęp T. Sinko, Wrocław 1953.
- Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kty 1998.
- Baranowski B. i Lewandowski W., *Nietolerancja i zabobon w Polsce w wieku XVII i XVIII. Wypisy Źródłowe*, Warszawa 1987.
- Baudouin J., *Testament, czyli Tajemnice w zamku Udolfa. Drama w pięciu aktach z francuskiego tłumaczona*, [w:] idem, *Utwory dramatyczne. Wybór*, oprac. M. Wielanier, Warszawa 1966.
- Biblia Tysiaclecia. Pismo Œwite Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół bibliotw polskich, wyd. 3 popr., Pozna–Warszawa 1983.
- Bohomolec F., *Czary, Matżeństwo z kalendarza*, [w:] idem, *Komedia na teatrum*, wybór i wstęp J. Kott, teksty oprac. J. Jackl, Warszawa 1960.
- Bohomolec J., *Diabeł w swojej postaci z okazji pytania „Jeśli są upiory” ukazany. Czc pierwsza*. Warszawa 1772.
- Bohomolec J., *Diabeł w swojej postaci albo o upiorach, gustach, wróżkach, losach, czarach z Przydatkiem o ukazywaniu si duchów i odpowiedzią na zarzuty przeciwko pierwszej części czynione. Czc druga*. Warszawa 1777.
- Bohomolec J., *Odpowiedź na zarzuty względem przeznaczenia Boskiego*, Warszawa 1766.
- Bohomolec J., *Prognostryk zły czy dobry komety roku 1769 i 1770 albo Natura i koniec komet z przydatkiem*, Warszawa 1770.
- Bohomolec J., *Przydatek do książki Diabeł w swojej postaci. O ukazywaniu si duchów*. Warszawa 1777.
- Bogusławski W., *Cud albo Krakowiaki i Górale*, oprac. M. Klimowicz, Wrocław 2005.
- Bogusławski W., *Czary bez czarów. Opera krotowilna w dwóch aktach przeł. z francuskiego z muzyk Nicol de Malte (1818)*, [w:] *Dzieła dramatyczne*, t. 10, Warszawa 1823.

- Cicero Marcus Tullius, *O wróżbiarstwie*, przeł. W. Kornatowski, koment. K. Leśniak, Warszawa 1960.
- Chmielowski B., *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna*, wyb., oprac. M. i J. Józef Lipsy, Kraków 1966.
- Czarownica powołana abo nauka i przestroga z strony czarownic. Zebrana z rozmaitych doktorów, tak w prawie bożym, jako i świeckim biegłych, dla ochrony i poratowania sumnienia, osobliwie na takie sądy wysadzonych. Psalm III. Ćwiczcie się, którzy sędzicie ziemię*, Poznań 1639.
- Czechowicz J., *Praktyka kryminalna to jest wzór rozważnego i porządnego spraw kryminalnych sądenia według prawa przyzwoitych y przystosowanych zdaniem autorów poważnych*, Chełmno 1769.
- Diderot D., Alembert J. de Rond d', *L'Encyclopedie*, Paryż 1752.
- Drużbacka E., *Wiersze wybrane*, wstęp, oprac. K. Stasiewicz, Warszawa 2003.
- Dzieła Franciszka Dyonizego Książnina*, t. 2, wyd. F. S. Dmochowski, Warszawa 1828.
- Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tyany*, przekł., wstęp, komentarz M. Szarmach, Toruń 2000.
- Górnicki Ł., *Dworzanin polski*, t. 2, oprac. R. Pollak, Wrocław 2004.
- Haur J. K., *Ekonomika generalna ziemiańska*, Kraków 1675.
- Haur J. K., *Skład abo skarbiec znakomitych sekretów ekonomiej ziemiańskiej*, Kraków 1693.
- Historie dziwne i straszliwe. Jezuickie opowieści z czasów saskich*, zebrał i oprac. M. Kałużczuk, Chotomów 1991.
- Homer, *Iliada*, przeł. F. K. Dmochowski, oprac. Z. Kubiak, Warszawa 1990.
- Homer, *Odyszeja*, przeł. L. Siemiński, oprac. Z. Kubiak, Warszawa 1990.
- Horacy, *Wybór poezji*, oprac. J. Krókowski, Wrocław 1971.
- I w odmianach czasu smak jest. Antologia polskiej poezji epoki baroku*, oprac. J. Sokołowska, Warszawa 1991.
- Inwentarz biblioteki Ignacego Krasickiego z 1810 r.*, oprac. S. Graciotti, J. Rudnicka, Wrocław 1773.
- Kalendarz Duńczewskiego na rok 1759*, Biblioteka Czartoryskich, sygn. K. 153.
- Kalendarz na Rok Pański 1721*, Toruń 1720. Mikrofilm Książnicy Kopernikańskiej w Toruniu, sygn. 325.
- Kalendarz pod znakiem Słońca dla Królestwa Polskiego na rok pański 1785*, Kraków, Biblioteka Czartoryskich, sygn. K. 71 II.
- Kalendarz polski i ruski na rok pański 1772*, Kraków, Druk. Akadem. M. Franciszka Krzysztofa Liebmana, Biblioteka Czartoryskich, sygn. K. 21. II.
- Kalendarz półstuletni 1750–1800*, wyb., wstęp, oprac. B. Baczeko, H. Hinz, Warszawa 1975.
- Kalendarz stuletni od roku 1800 aż do 1900, w którym nazwiska planet, ich wielkość, odległość i domniemany wpływ na każdodzienną pogodę, wraz z powszechnymi i osobliwymi regułami wieśnianymi...*, Kraków 1799, Biblioteka Narodowa, sygn. P. S. 68.
- Kalendarz uniwersalny na wszystkie lata służący*, Sandomierz 1750, Biblioteka Czartoryskich, sygn. K. 20.
- Kalendarz uniwersalny na rok 1750*, Biblioteka Czartoryskich, sygn. K. 20. III r.

- Kamiński J. N., *Zabobon, czyli Krakowiaci i górale. Zabawka dramatyczna ze śpiewkami*, Lwów–Złoczów [b.d.].
- Karpiński F., *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*, oprac. R. Sobol, Warszawa 1987.
- Karpiński F., *Poezje wybrane*, oprac. T. Chachulski, wyd. 2 zmienione, Wrocław 1997.
- Karwot E., *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne z XIII wieku*, „Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Prace etnologiczne”, t. 4, Wrocław 1955.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.
- Kitowicz J., *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Wrocław 1970.
- Kitowicz J., *Pamiętniki*, t. 3, wyd. W. Zawadzki, Lwów 1882.
- Klechy. Starożytne podania i powieści ludowe*, zebrał i spisał K. W. Wójcicki, wybrał i oprac. R. Wojciechowski, wstęp J. Krzyżanowski, Warszawa 1981.
- Klucz prognostykarski*, Supraśl 1768, Biblioteka Czartoryskich, sygn. K. 315 II.
- Kniaźnin F. D., *Dzieła*, t. 2, wyd. F. S. Dmochowskiego, Warszawa 1828.
- Kniaźnin F. D., *Wiersze wybrane*, oprac. i wstęp A. Guzek, Warszawa 1981.
- Kniaźnin F. D., *Wybór poezji*, oprac. W. Borowy, Wrocław 1948.
- Kochanowski J., *Treny*, oprac. T. Sinko, wyd. 10, Wrocław 1949.
- Kołątaj H., *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, Wrocław 1953.
- Krajewski M. D., *Podolanka wychowana w stanie natury życie i przypadki swoje opisująca*, Kraków 2002.
- Krajewski M. D., *Wojciech Zdarzyński życie i przypadki swoje opisujący*, wstęp i oprac. I. Łossowska, Warszawa 1998.
- Krämer H. (Institor) Sprenger J., *Młot na czarownice*, przeł. S. Ząbkowic, wstęp R. Lewandowski, Wrocław 1992.
- Krasicki I., *Historia*, wstęp M. Klimowicz, Warszawa 1956.
- Krasicki I., *Mikołaja Doświadczynskiego przypadki*, [w:] *Wokół Doświadczynskiego. Antologia romansu i powieści*, oprac. J. Jackl, Warszawa 1969.
- Krasicki I., *Pan Podstoli*, wstęp i oprac. K. Stasiewicz, Olsztyn 1994.
- Krasicki I., *Pisma poetyckie*, t. 1–2, oprac. Z. Goliński, Warszawa 1976.
- Krasicki I., *Zbiór potrzebniejszych wiadomości*, t. 1–2, Warszawa 1979 (przedruk z wydania: Lwów 1781).
- Libera Z., *Poezja polska XVIII wieku*, Warszawa 1976.
- Literatura barska (Antologia)*, wyd. 2, oprac. J. Maciejewski, Wrocław 1976.
- Liviusz Tytus, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, przeł. M. Brożek, Wrocław 1981.
- Lukan M. A., *Wojna domowa*, przeł. i oprac. M. Brożek, Kraków 1994.
- Mistrz Wincenty zw. Kadłubkiem, *Kronika polska*, II, 28, przełk. K. Abgarowicz, B. Kürbis, Warszawa 1974.
- Monitor 1765–1785. Wybór*, oprac., wstęp E. Aleksandrowska, Wrocław 1976.
- Mostowska A., *Astolda, księżniczka z krwi Palemona, pierwszego księcia litewskiego, czyli Nieszczęśliwe skutki namiętności. Powieść oryginalna z historii litewskiej*, t. 1, Wilno 1807.
- Mostowska A., *Cudowny szafir, czyli Talizman szczęścia. Powieść wschodnia*, Wilno 1806.
- Mostowska A., *Matylda i Daniło. Powieść żmudzka oryginalnie napisana*, Wilno 1806.

- Mostowska A., *Nie zawsze tak się czyni, jak się mówi. Powieść białoruska przez stuletnią damę opowiadana*, Wilno 1806.
- Mostowska A., *Posąg i Salamandra: Powieść z Wilanda naśladowana*, Kraków 2002.
- Mostowska A., *Strach w Zameczku: Powieść prawdziwa*, Kraków 2002.
- Moszczyński A., *Pamiętnik do historii polskiej w ostatnich latach panowania Augusta III i pierwszych Stanisława Poniatowskiego*, Warszawa 1905.
- Naruszewicz A., *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1778.
- Naruszewicz A., *Liryki wybrane*, wyb., wstęp J. W. Gomulicki, Warszawa 1964.
- Naruszewicz A., *Poezje zebrane*, t. 1, wyd. B. Wolska, Warszawa 2005.
- Naruszewicz A., *Satyry*, wstęp i oprac. B. Wolska, Kraków 2002.
- Niemcewicz J. U., *Jan z Tęczyna. Powieść historyczna*, Kraków 2003.
- Oberkirch H.-L. d', *Wspomnienia*, przeł. E. T. Sadowska, wstęp S. Meller, Warszawa 1981.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. i oprac. S. Kalinkowski, t. 1–2, Warszawa 1977.
- Ossoliński J. M., *Wieczory kąpielne, czyli Powieści o strachach i upiorach*, wstęp A. Małachowski, Warszawa 1970.
- Pasek J. Ch., *Pamiętniki*, oprac. R. Pollak, Warszawa 1971.
- Pater P., *Gospodarski kalendarz*, Gdańsk 1715. Biblioteka Uniwersytecka w Toruniu, sygn. 01622/1715.
- Pater P., *Gospodarski kalendarz na Rok Pański 1717*, Gdańsk 1716. Biblioteka Czartoryskich, sygn. k. 29 III.
- Pater P., *Kalendarz na Rok Pański 1721*, Toruń 1720. Mikrofilm Książnicy Kopernikańskiej w Toruniu, sygn. 325.
- Pater P., *Kalendarz Świętych Bożych na Rok Pański 1719*, Toruń 1718. Książnica Kopernikańska w Toruniu, sygn. XXIII, 28.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1991.
- Pliniusz, *Historia naturalna*, tłum. i oprac. I. i K. Zawadzy, Wrocław 1961.
- Poeci polskiego baroku*, t. 2, oprac. J. Sokołowska, K. Żukowska, Warszawa 1965.
- Polska fraszka mieszczańska. Minucje sowiżrzalskie*, wyd. K. Badecki, Kraków 1948.
- Postępek prawa czartowskiego przeciw rodzajowi ludzkiemu*, oprac. A. Benis, Kraków 1892.
- Potocka-Wąsowiczowa z Tyszkiewiczów A., *Wspomnienia naocznego świadka*, wyd. B. Grochulska, Warszawa 1965.
- Potocki J., *Parady*, tłum. J. Modrzejewski, oprac. i wstęp L. Kukulski, Warszawa 1966.
- Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie*, na podstawie przekł. E. Chojeckiego oprac. E. Zarych, Kraków 2003.
- Potocki S. K., *Podróż do Ciemnogrodu*, oprac. E. Kipa, Wrocław 2003.
- Rzymskie epitafia, zaklęcia i wróżby*, wyb. i oprac. L. Storoni Mazzolani, przekł. i wstęp S. Kasprzyśki, Warszawa 1990.
- Swetoniusz Trankwillus Gajus, *Żywoty cesarów*, przekł., wstęp, komentarz J. Niemirska-Pliszczyńska, przedmowa J. Wolski, Wrocław 1987.
- Szymonowicz Sz., *Sielanki i pozostałe wiersze polskie*, oprac. J. Pelc, Wrocław 1964.

- Śniadecki J., *Kalendarz polski i ruski na rok 1778*, Kraków 1777, Biblioteka Narodowa, sygn. XVIII. P. S. 1466.
- Świat poprawiać – zuchwałe rzemiosło. Antologia poezji polskiego oświecenia*, oprac. T. Kostkiewiczowa i Z. Goliński, Warszawa 1981.
- Tacyt, *Dzieła*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2004.
- Teatr Franciszka Zabłockiego*, oprac. J. Pawłowiczowa, t. 1: *Pograniczne farsy i komedii obyczajowej*, Wrocław 1994; t. 3: *W kontuszu i we fraku*, Wrocław 1995; t. 4: *Świat na opak*, Wrocław 1996.
- Trembecki S., *Sofijówka*, wydał J. Snopek, Warszawa 2000.
- Trepka W. N., *Liber generationis plebeanorum („Liber chamorum”)*, cz. 1 i 2, wyd. W. Dworzaczek, J. Bartyś, Z. Kuchowicz, pod red. W. Dworzaczka, Wrocław 1963.
- Tuwim J., *Czary i czarty polskie oraz wypisy czarnoksiężskie*, Warszawa 1960.
- Walka romantyków z klasykami*, wstęp, wypisy źródeł. S. Kawyn, Wrocław 1960.
- Wergiliusz Maro Publiusz, *Eneida*, przeł. T. Karyłowski, oprac. S. Stabryła, Wrocław 1991.
- Wiersze polityczne pierwszego rozbioru i sejmu delegacyjnego 1772–1775*, oprac. B. Wołska, Warszawa 2001.
- Wiersze polityczne sejmu czteroletniego. Część pierwsza 1788–1789*, z papierów E. Rabowicza oprac. K. Maksimowicz, Warszawa 1998.
- Wirtemberska M., *Malwina, czyli domysłność serca*, Warszawa 1978.
- Załużski J. A., *Objaśnienia błędami zabobonów zarażonych oraz opisanie niegodziwości, która pochodzi z sądenia przez próbę pławienia w wodzie mniemanych czarownic, jako takowa próba jest omylna, z różnymi dowodami*, Berdyczów 1766.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

- Aveni A., *Poza kryształową kulą. Magia, nauka i okultyzm od starożytności po New Age*, przeł. R. Bartoń, Poznań 2001.
- Baranowski B., *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach*, Łódź 1963.
- Baranowski B., *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź 1965.
- Baranowski B., *Procesy czarownic w Polsce XVII i XVIII w.*, Łódź 1952.
- Baranowski B., *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Łódź 1981.
- Barthel de Weydenthal M., *Uroczne oczy*, Lwów 1922.
- Baschwitz K., *Czarownice. Dzieje procesów o czary*, przeł. T. Zabłudowski, posł. B. Baranowski, Warszawa 1971, wyd. 2: 1991.
- Basista J., *Anglia, świat i gwiazdy. Obraz świata w Anglii pierwszych Stuartów w kalendarzach 1603–1640*, Kraków 1994.
- Bates B., *Magia, mity i tajemnice Średniowiecza*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2005.
- Becker C. L., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruszkowski, Poznań 1995.
- Bednarek B., *Epos europejski*, Wrocław 2001.
- Bednarski S., *Upadek i odrodzenie szkół szkół jezuickich w Polsce*, Kraków 1933.

- Beer F., *Kobiety i doświadczenia mistyczne w Średniowieczu*, przeł. A. Branny, Kraków 1996.
- Berdecka A., Turnau I., *Życie codzienne w Warszawie okresu oświecenia*, Warszawa 1969.
- Berlinski D., *O astrologii i sztuce przepowiadania. Tajemnice niebieskiego sklepienia*, przeł. M. Cierpisz, Kraków 2005.
- Berwiński R., *Studia o gusłach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, t. 2, Poznań 1862.
- Betz H. D., *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demonic Spells*, vol. 1, Chicago 1996.
- Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”, t. 4: Oświecenie*, oprac. E. Aleksandrowska z zespołem, Warszawa 1967.
- Bieńkowska B., *Kopernik i heliocentryzm w polskiej kulturze umysłowej do końca XVIII wieku*, Wrocław 1971.
- Bocheński J., *Sto zabobonów*, Paryż 1987.
- Borucki M., *Temida staropolska. Szkice z dziejów sądownictwa Polski szlacheckiej*, Warszawa 1979.
- Brojer W., *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*, Wrocław 2003.
- Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, wstęp i oprac. S. Urbańczyk, Warszawa 1980.
- Brostkiewicz St. R., *W kręgu astronomii*, Warszawa 1988.
- Bugaj R., *Eksterioryzacja – istnienie poza ciałem*, wyd. 2 rozszerzone, Warszawa 1993.
- Bugaj R., *Hermetyzm*, Wrocław 1991.
- Bugaj R., *Nauki tajemne w dawnej Polsce – Mistrz Twardowski*, Wrocław 1986.
- Bugaj R., *Nauki tajemne w Polsce w dobie odrodzenia*, Wrocław 1976.
- Buła J., *Wstęp*, [do:] *Katalog kalendarzy polskich od XVI do XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Czartoryskich*, Kraków 1994.
- Bylina S., *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992.
- Bylina S., *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999.
- Bystroń J. S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVII*, wstęp J. Tazbir, Warszawa 1994.
- Bystroń J. S., *Tematy, które mi odradzano*, wyb. i oprac. L. Stomma, Warszawa 1980.
- Cegielski T., *„Ordo ex chaos”. Wolnomularstwo i światowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1994.
- Cegielski T., *Sekrety masonów. Pierwszy stopień wtajemniczenia*, Warszawa 1992.
- Chambers P., *Zjawiska paranormalne i seks*, przeł. J. Pierzchała, Warszawa 2001.
- Chudzik A., *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków 2002.
- Curtius E. R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997.
- Cytowska M., Szelest H., *Literatura grecka i rzymska w zarysie*, Warszawa 1983.
- Czacki T., *O litewskich i polskich prawach*, t. 2, Poznań 1843.

- Czytanie Naruszewicza. Interpretacje*, pod red. T. Chachulskiego, Wrocław 2000.
- Dąbrowski R., *Poemat heroikomiczny w literaturze polskiego oświecenia*, Kraków 2004.
- Dąbmska I., *Zagadnienie marzeń sennych w greckiej filozofii starożytnej*, [w:] eadem, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa 1975.
- Delumeau J., *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, przeł. P. Kłoczowski, Warszawa 1986.
- Delumeau J., *Strach w kulturze Zachodu XVI–XVII w.*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986.
- Diabeł w literaturze polskiej*, pod red. T. Błazejewskiego, Łódź 1998.
- Dobrzycki J., Włodarczyk J., *Historia naturalna gwiżdżobiorów*, Warszawa 2002.
- Doktor R., *Poeta uśmiechnięty. O wyobraźni komicznej Ignacego Krasickiego*, Wrocław 1992.
- Dornseiff F., *Alfabet w mistyce i magii*, przeł. R. Wojnakowski, Warszawa 2001.
- Dramaty Franciszka Zabłockiego: interpretacje*, pod. red. M. Cieńskiego i T. Kostkiewiczowej, Wrocław 2000.
- Dunajówna M., *Tomasz Zan. Lata uniwersyteckie 1815–1824*, Wilno 1933.
- Duncan D. E., *Historia kalendarza. Jak człowiek nauczył się określać rok*, przeł. M. Wrześniewski, Warszawa 2002.
- Dworak Z., *Astrologia, astronomia, astrofizyka*, Warszawa 1986.
- Dzieskan M., *Arabia magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*, Warszawa 1993.
- Dzielska M., *Apolloniusz z Tiany. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1983.
- Eco U., *Sztuka i piękno w średniowieczu*, przeł. M. Olszewski, M. Zabłocka, Kraków 1994.
- Eliade M., *Alchemia azjatycka*, przeł. I. Kania, Warszawa 2000.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. W. Tokarski, t. 1: Warszawa 1988; t. 2: Warszawa 1994; t. 3, przeł. A. Kuryś, Warszawa 1995.
- Eliade M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. B. Baranowski, oprac. T. Ruciński, Warszawa 1997.
- Eliade M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne. Eseje*, przeł. I. Kania, Kraków 1992.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posłowie S. Tokarski, Łódź 1993.
- Engelking A., *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000.
- Felton D., *Haunted Greece and Rome: Ghost Stories from Classical Antiquity*, Texas 1999.
- Finkel I. L., *Zarys historii medycyny starożytnej Mezopotamii*, przeł. J. Serwański, Poznań 1997.
- Frazer J. G., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 2002.
- Gansiniec R., *Kryształomancja*, Wrocław 1955.
- Garin E., *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 1969.
- Garin E., *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, przeł. W. Jekieli, Warszawa 1992.
- Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.
- Gilmore D. D., *Mizoginia, czyli męska choroba*, przeł. J. Margański, Kraków 2003.
- Gorczyńska M., *Popularyzacja wiedzy w polskich kalendarzach okresu oświecenia: 1737–1821*, Lublin 1999.

- Grzebień L., *Poglądy filozoficzne Jana Bohomolca (maszynopis)*, Kraków 1964.
- Guldon Z, Wijaczka J., *Procesy o mordy rytualne w Polsce w XVI–XVIII wieku*, Kielce 1995.
- Guriewicz A., *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przekł. Z. Dobrzyński, Warszawa 1987.
- Haining P., *Leksykon duchów*, przekł. T. Wyżyński, K. Zarzecki, Warszawa 1990.
- Hanusiewicz M., *Pięć stopni miłości. O wyobraźni erotycznej w polskiej poezji barokowej*, Warszawa 2004.
- Has-Tokarz A., *Motyw wampira w literaturze i filmie grozy*, [w:] *Wokół gotycyzmów. Wyobrażenia, groza, okrucieństwo*, pod red. G. Gazdy, A. Izdebskiej, J. Płuciennika, Kraków 2002.
- Hauf M., *Drogi do świętego Graala*, przekł. A. Wziątek, Wrocław 2004.
- Hermann M., *Obraz gwiazdzistego nieba w literaturze rzymskiej epoki augustowskiej*, Kraków 2001.
- Hernas Cz., *Barok*, Warszawa 1999.
- Hernas Cz., *W kalinowym lesie*, t. 1: *U źródeł folklorystyki*, Warszawa 1965.
- Hope M., *Tajemnice starożytnego Egiptu. Kontakt z Syriuszem*, przekł. M. Fedyszak, Warszawa 1998.
- Hopman E. E., *Drzewa magiczne, drzewa lecznicze*, tłum. M. Korwin-Kossakowski, S. Kasicki, Warszawa 1995.
- Huizinga J., *Homo ludens*, przekł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1985.
- Inspiracje platońskie literatury staropolskiej*, red. A. Nowicka-Jeżowa, P. Stępień, Warszawa 2000.
- Jabłońska K., *Czarodziejski zielnik*, Warszawa 1965.
- Jacznowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990.
- Janik M., *Polskie kalendarze astrologiczne epoki saskiej*, Warszawa 2003.
- Janion M., *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975.
- Janion M., *Romantyczny świadek egzystencji (I)*, „Teksty” 1979, nr 3 (45).
- Janion M., *Upiór. Biografia symboliczna*, Gdańsk 2002.
- Jaźwiecka-Bujalska D., *Między magią a religią, czyli zabobony i przesady wśród duchowieństwa katolickiego we współczesnej Polsce*, Kraków 2000.
- Kapełuś H., *Senniki staropolskie. Studia z literatury popularnej XVI–XVIII wieku*, [w:] *Studia z dawnej literatury czeskiej, słowackiej i polskiej*, pod red. K. Budzyka, J. Hrabáka, Warszawa–Praha 1963.
- Kieckhefer F., *Magia w średniowieczu*, przekł. I. Kania, Kraków 2001.
- Kobieliński S., *Bestiariusz chrześcijański. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002.
- Kolberg O., *Dzieła wszystkie*, t. 15: *Poznańskie*, cz. 7, Kraków 1887.
- Kolberg O., *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, seria 7: *Krakowskie*, cz. 3: *Gusła. Czarty, Przesady*, Kraków 1874.
- Kostkiewiczowa, T., *Horyzonty wyobraźni*, Warszawa 1984.

- Kostkiewiczowa T., *Jak poeci polscy drugiej połowy XVIII wieku mówili o Bogu i szatanie*, [w:] *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, pod red. B. Krei, Gdańsk 1999.
- Kostkiewiczowa T., *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko*, Warszawa 1979.
- Kostkiewiczowa T., *Książnin jako poeta liryczny*, Wrocław 1971.
- Kostkiewiczowa T., *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*, Wrocław 1996.
- Kowalewska D., *Filozof w magicznym świecie. Wokół „Diabła w swojej postaci” Jana Bohomolca*, „Zeszyty Naukowe WSHE” tom XXI (2006), Nauki Humanistyczne i Społeczne, pod. red. R. Sudzińskiego, s. 147–157.
- Kowalewska D., *Matężństwa z kalendarza. Astrologia wróżebna w Oświeceniu*, [w:] *Poezja i astronomia*, pod red. B. Burdzieja i G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006, s. 249–263.
- Korzeniowski B., *Drama i inne szkice*, Wrocław 1993.
- Krocak J., „Jeśli mnie wieźdźba prawdziwa uwodzi...” *Prognozyki i znaki cudowne w polskiej literaturze barokowej*, Wrocław 2006.
- Kruger S. F., *Dreaming od the Middle Ages*, Cambridge 1994.
- Krzewińska A., *Sielanka staropolska, jej początki, tradycje i główne kierunki rozwoju*, Toruń 1979.
- Krzywobłocka B., Krzywobłocka R., *Magia klejnotów*, Warszawa 1990.
- Kuchowicz Z., *Leki i gusła dawnej wsi. Stan zdrowotny polskiej wsi pańszczyźnianej w XVII–XVIII w.*, Warszawa 1954.
- Kuchowicz Z., *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Łódź 1977.
- Kuchowicz Z., *Miłość staropolska*, Łódź 1982.
- Kuchta J., *Nauki tajemne w Polsce w XVI i XVII wieku*, „Lud” 27 (1928), s. 75–107.
- Küstler-Langner D., *Anioł w poezji baroku. Dzieje postaci w kulturze dawnej Europy*, Toruń 2007.
- Le Goff J., *Narodziny czystości*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1997.
- Le Goff J., *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. A. Radożycka-Paoletti, Warszawa 2000.
- Lengauer W., „Hieroi logoi” – *tajne nauki starożytnych Greków?*, „Ars Regia”, r. 2 (1993), nr ½, s. 13–34.
- Levack P. B., *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowoczesnej*, przeł. E. Rutkowski, Wrocław 1991.
- Lévi E. (A. L. Constant), *Historia magii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000.
- Ley W., *W niebo wpatrzeni. Nieoficjalna historia astronomii od Babilonu do ery kosmicznej*, przeł. E. Kolińska, B. Orłowski, Warszawa 1984.
- Lisiak B., *Jezuici polscy a nauki ścisłe od XVI do XIX wieku. Słownik bio-bibliograficzny*, Kraków 2002.
- Litwiniszyn A., *Magia magii*, Kraków 1998.
- Litwiniszyn A., *O przesądzie. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2001.
- Lombardi P., *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2004.
- Ludzie, kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. Iwańczuk, S.K. Kuczyński, Warszawa 2001.

- Macioti M. I., *Mity i magia ziół*, tłum. I. Kania, Kraków 1998.
- Marcinićzak B., *Krytyka pławienia czarownic w „Objaśnieniu błędami zabobonów zarażonych” J. A. Zaluskiego*, „Literatura Ludowa” 2006, nr 3 (50).
- Matuszewski I., *Diabeł w poezji*, Warszawa 1899.
- Mazurkowa B., *Mary i sny „prawdziwe” w poezji Franciszka Dionizego Książnika*, Kielce 1999.
- Messadié G., *Diabeł. Historia powszechna*, przeł. K. Szeżyńska-Mačkowiak, Warszawa 1998.
- Michelet J., *Czarownica*, przekł. M. Kaliska, przedm. L. Kołakowski, Warszawa 1961.
- Minois G., *Diabeł*, przeł. E. Burska, Warszawa 2001.
- Mitariski J., *Demonologia leku*, [w:] A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977.
- Montey L. C., *Greek and Roman Ghost Stories*, Oxford MCMXII.
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa 1967.
- Mrozek-Dumanowska A., *Człowiek w labiryncie magii*, Warszawa 1990.
- Musiał D., *Antyczne korzenie chrześcijaństwa*, Warszawa 2001.
- Naphy W., Spicer A., *Czarna śmierć*, przeł. A. Dębska, Warszawa 2004.
- Narojek W., *Spółczesność otwartej rekrutacji. Próba antropologii klimatu stosunków międzyludzkich we współczesnej Polsce*, Warszawa 1980.
- Nieznanowska J., *Obraz osiemnastowiecznej medycyny europejskiej w korespondencji rodzinny Mozartów*, Warszawa 2004.
- Niwiński A., *Bóstwa, kulty i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993.
- Nola A. M. di, *Diabeł*, tłum. I. Kania, Kraków 2001.
- Ochorowicz J., *Wiedza tajemna w Egipcie*, Warszawa 1984.
- Oczkowski M., *Magia, czarostwo, herezja – dzieła szatana. Rozwój myśli do końca XV wieku*, www.apologetyka.katolik.pl (04.06.2007).
- Oleksowicz B., *Kalendarze w świetle „Bibliografii polskiej XIX stulecia” Karola Estreichera*, [w:] *Europejskie związki dawnego teatru szkolnego i europejska wspólnota dawnych kalendarzy*, pod red. I. Kadulskiej, Gdańsk 2003.
- Olszewski M., *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania O zabobonach Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa 2002.
- Oświecimski S., *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy o sobie. Starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989.
- Otorowski M., *Cagliostro w Warszawie. Alchemia lansu*, Warszawa 2007.
- Otwinowska B., *Rzecz o „sympatii i antypatii” S. H. Lubomirskiego*, [w:] *Stanisław Herakliusz Lubomirski. Pisarz – polityk – mecenas*, pod red. W. Roszkowskiej, Wrocław 1982.
- Ouakin M.-A., *Tajemnice kabaty*, przeł. K. i K. Pruscy, Warszawa 2006.
- Pelc J., *O dwu drogach wychodzenia z Labiryntu*, [w:] *Dzieło literackie i książka w kulturze*, pod red. I. Opackiego, B. Mazurkowej, Katowice 2002.
- Pełka L., *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1978.
- Petoia E., *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, wstęp A. M. di Nola, tłum. zespół, Kraków 2003.

- Pietrzekiewicz-Sobczak D., *Jan Bohomolec SJ – oświecony filantrop*, [w:] *Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami*, pod red. I. Stasiewicz-Jasiukowej, Kraków–Warszawa 2004.
- Piggott S., *Druidzi*, przeł. J. Tyczyńska, J. Prokopiuk, Warszawa 2000.
- Pilaszek M., *Procesy o czary w XV–XVIII wieku*, Kraków 2007.
- Pindel R., *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003.
- Pisarkowa K., *Zakłęcie magiczne a korespondencja tekstu z faktem*, Kraków 1998.
- Płonka-Syroka B., *Medycyna niemiecka nurtu niematerialistycznego 1797–1848 i polska recepcja jej teorii i doktryn w dziewiętnastym stuleciu*, Warszawa 1999.
- Płonka-Syroka B., *Recepcja doktryn medycznych przelomu XVIII i XIX wieku w polskich ośrodkach akademickich w latach 1784–1863*, Wrocław 1990.
- Poeazja i astronomia*, pod red. B. Burdzieja, G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006.
- Popko M., *Magia i wroźbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1992.
- Posacki A., *Niebezpieczeństwa okultyzmu*, Kraków 1997.
- Prinke R. T., Weres L., *Mandala życia. Astrologia – mity i rzeczywistość*, Poznań 1991.
- Prokopiuk J., *Dzieje magii*, t. 1: *Wprowadzenie*, Kraków 2006.
- Prokopiuk J., *Gnoza i gnostycyzm. Część I*, www.gnosis.art.pl (21.10.2007).
- Prokopiuk J., *Labirynty herezji*, Warszawa 1999.
- Propp W., *Historyczne korzenie bajki magicznej*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003.
- Przemiany tradycji barskiej. Studia*, pr. zbiorowa, Kraków 1972.
- Przybyszewski L., *Czary i czarownice*, Wrocław 1999.
- Quispel G., *Gnoza*, przeł. B. Kita, Warszawa 1988.
- Ratajczakowa D., *Komedia oświeconych 1725–1795*, Warszawa 1993.
- Raubo G., *Barokowy świat człowieka*, Poznań 1997.
- Rok B., *Kalendarze polskie czasów saskich*, Wrocław 1985.
- Rony J.-A., *Magia*, przeł. M. Gawlikowski, Wrocław 1993.
- Rosenblatt J., *Czarownica powołana. Przyczynek do historii spraw przeciw czarownicom w Polsce*, Warszawa 1883.
- Rosset F. i Triaire D., *Z Warszawy do Saragossy. Jan Potocki i jego dzieło*, przekł. A. Wasilewska, Warszawa 2005.
- Rougemont D. de, *Udział diabła*, przeł. A. Frybes, Warszawa 1982.
- Roux J.-P., *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, przeł. M. Perek, Kraków 1994.
- Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1995.
- Rudwin M., *Diabeł w legendzie i literaturze*, przeł. J. Illg, Kraków 1999.
- Rusecki M. ks., *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991.
- Rusecki M. ks., *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.
- Russell J. B., *Krótką historia czarownictwa*, przeł. J. Rybski, Wrocław 2003.
- Ryba J., *Maskarady oświeconych*, Katowice 1998.
- Ryś G., *Inkwizycja*, Kraków 1997.
- Salij J., *Zagadka polowań na czarownice*, „W drodze” 2004, nr 4 (368).

- Salmonowicz S., *Procesy o czary w Polsce. Próba rozważań modelowych*, [w:] *Prawo wczoraj i dziś. Studia dedykowane profesor Katarzynie Sójce-Zielińskiej*, pod red. G. Bałtruszajtys, Warszawa 2000.
- Samp J., *Droga na sabat*, Gdańsk 1981.
- Sapota T., *Apologia Lucjusza Apulejusza z Madaury – dokument historyczny czy zabawa literacka?*, „Meander” 1997, nr 3.
- Sapota T., *Magia i religia w twórczości Lucjusza Apulejusza z Madaury. Studium wpływów orientalnych w kulturze rzymskiej w drugim wieku naszej ery*, Kraków 2001.
- Sawicki S., *Co badacze literatury zawdzięczają językoznawcom i czego od nich oczekują*, [w:] *Literatura, historia, dziedzictwo. Prace ofiarowane profesor Teresie Kostkiewiczowej*, pod red. T. Chachulskiego i A. Grześkowiak-Krwawicz, Warszawa 2006.
- Schmitt J.-C., *Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym*, przeł. A. W. Labuda, Gdańsk–Warszawa 2002.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997.
- Schultze B., „*Z chłopą król*”. Cztery wieki tradycji tematu literackiego w Polsce, Kraków 2003.
- Sensacje z dawnych lat*, wyszukał i skomentował R. Kaleta, wyd. 3 udoskonalone i poszerzone, Wrocław 1986.
- Sieradzan J., *Jezus Magus. Pierwotne chrześcijaństwo w kręgu magii*, Kraków 2005.
- Sinko Z., *Proza fabularna w czasopiśmie polskich 1801–1830*, Wrocław 1988.
- Sinko Z., *Z zagadnień gotycyzmu europejskiego i jego recepcji polskiej*, „Pamiętnik Literacki”, t. 63, 1972, z. 3.
- Słupecki L. P., *Wilkołactwo*, Warszawa 1987.
- Słupecki L. P., *Wojownicy i wilkołaki*, Warszawa 1994.
- Smoleński W., *Kalendarze w Polsce wieku XVIII*, [w:] idem, *Pisma historyczne*, t. 2, Kraków 1901.
- Smoleński W., *Przezwrot umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, wstęp W. Bieńkowski, wyd. 3, Warszawa 1949.
- Snopek J., *Prowincja oświecona. Kultura literacka ziemi krakowskiej w dobie Oświecenia 1750–1815*, Warszawa 1992.
- Sokolski J., *Pielgrzymi do piekła i raju. Świat średniowiecznych łacińskich wizji eschatologicznych*, Wrocław 1995.
- Sokolski J., *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994.
- Starowieyski M., *Gwiazda Betlejemka w świetle apokryfów*, [w:] *Poezja i astronomia*, pod red. B. Burdzieja i G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006.
- Suchodolski B., *Nauka polska w okresie oświecenia*, Warszawa 1953.
- Strynkiewicz B., *Symbolika astrologiczna w sztuce europejskiej*, „Novum” 1980, nr 7.
- Strzelczyk J., *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998.
- Summers M., *The Vampire in Europe*, London 1929.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II–V w.)*, Lublin 2001.

- Szykowski M., *Dzieje polskiego upiora przed wystąpieniem Mickiewicza*, Kraków 1917.
- Śliwiński P. J. i in., *Kościół i spirytyzm*, Kraków 2001.
- Śniegucka A., *Zjawy i ruiny społecznie użyteczne. O problematyce wartości w prozie Anny Mostowskiej*, Łódź 2007.
- Świtkowski J., *Okultyzm i magia w świetle parapsychologii*, wstęp L. E. Stefański, Kraków 1990 (reprint z wyd. Lwów 1929).
- Tajemnica snu*, pod red. A. J. Nowaka, Lublin 1997.
- Tambiah S. J., *Magia, nauka i religia a zakres racjonalności*, przeł. B. Hlebowicz, Kraków 2007.
- Targosz K., *Uczony dwór Ludwika Marii Gonzagi (1646–1667). Z dziejów polsko-francuskich stosunków naukowych*, Wrocław 1975.
- Tazbir J., *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, Warszawa 1993.
- Tazbir J., *Procesy o czary*, „Odrodzenie i Reformacja”, t. 23, 1978.
- Turner A. K., *Historia piekła*, Gdańska 1996.
- Tuwim J., *Czary i czarty polskie oraz wypisy czarnoksiężskie*, Warszawa 1960.
- Walecki W., *Wieczny człowiek*, Kraków 1999.
- Wallis M., *Dzieje zwierciadła i jego rola w różnych dziedzinach kultury*, Łódź 1956.
- Waniakowa J., *Polska naukowa terminologia astronomiczna*, Kraków 2003.
- Webster Ch., *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, przeł. K. Kocpińska, A. Zapałowski, Warszawa 1992.
- Wernichowska B., Kozłowski M., *Duchy polskie*, Warszawa 1985.
- Weston J. L., *Od starożytnego obrzędu do romansu średniowiecznego*, przeł. A. H. Bogucka, Warszawa 1974.
- Wierciński A., *Magia i religia: szkice z antropologii religii*, Kraków 2000.
- Wijaczka J., *Procesy o czary w Prusach Książęcych (Brandenburskich) w XVI–XVIII wieku*, Toruń 2007.
- Wiśniewska H., *Świat płci żeńskiej baroku zaklęty w słowach*, Lublin 2003.
- Witkowska A., Przybylski R., *Romantyzm*, Warszawa 1997.
- Wokół gotycyzmów. Wjobrażnia, groza, okrucieństwo*, pod red. G. Gazdy, A. Izdebskiej, J. Płuciennika, Kraków 2002.
- Wolska B., *Poezja polityczna czasów pierwszego rozbioru i sejmu delegacyjnego 1772–1775*, Wrocław 1982.
- Wolska B., *W świecie żywiołów, Boga i człowieka. Studia o poezji Adama Naruszewicza*, Łódź 1995.
- W 200. rocznicę śmierci Ignacego Krasickiego*, pod red. S. Fryciego, Piotrków Trybunalski 2002.
- Wypustek A., *Magia antyczna*, Wrocław 2001.
- Wysłouch S., *Anatomia widma*, „Teksty” 1977, nr 2 (32).
- Yeomans D. K., *Komety od starożytności do współczesności, w mitach, legendach i nauce*, przeł. A. S. Pilski, Warszawa 1999.
- Zagożdżon J., *Sen w literaturze średniowiecznej i renesansowej*, Opole 2002.
- Zambelli P., *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, przeł. P. Bravo, Warszawa 1994.

- Zawadzka J., *Kronika serc czułych. Stereotypy polskiej powieści sentimentalnej I połowy XIX wieku*, Warszawa 1997.
- Zdziechiewicz A., *Staropolskie polowania na czarownice*, Katowice 2004.
- Żmigrodzka B., *Typy tekstów przepowiadających przyszłość*, [w:] *Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Bogdanowi Snochowi*, pod red. S. Podobińskiego, U. Ordon, E. Skoczylas-Krotli i A. Siedlaczek, Częstochowa 2002.

SŁOWNIKI I ENCYKLOPEDIA

- Battistini M., *Astrologia, magia, alchemia*, tł. E. Morka, Warszawa 2006.
- Bogowie. Demony. Herosi. Leksykon*, pod red. Z. Paska, Kraków 1996.
- Cirlot J. E., *Słownik symboli*, przekł. I. Kania, Kraków 2006.
- Cooper J. C., *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, przeł. A. Kozłowska-Ryś i L. Ryś, Poznań 1998.
- Encyklopedia katolicka*, pod red. zespołu, Lublin 1985.
- Encyklopedia kościelna*, pod red. zespołu, Warszawa 1873–1933.
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1996*, oprac. L. Grzebień z zespołem, Kraków 1996.
- Encyklopedia zielarstwa i ziołolecznictwa*, pod red. H. Strzeleckiej i J. Kowalskiego, Warszawa 2000.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, wyb. il. i komentarz T. Łozińska, Warszawa 1990.
- Giorgi R., *Aniołowie i demony*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 2005.
- Gloger Z., *Encyklopedia staropolska*, t. 1–2, Warszawa 1958.
- Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 1987.
- Katolicyzm A–Z*, pod red. ks. Z. Pawlaka, Poznań 1997.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2003.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1991.
- Kowalewski M., *Mały słownik teologiczny*, Poznań 1960.
- Kowalski P., *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007.
- Kowalski P., *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa–Wrocław 1998.
- Linde S. B., *Słownik języka polskiego*, tomy różne, Warszawa 1994.
- Lurker M., *Leksykon bóstw i demonów*, przeł. J. Prokopiuk, R. Stiller, Warszawa 1999.
- Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Pisarze polskiego Oświecenia*, t. 1–3, pod red. T. Kostkiewiczowej, Z. Golińskiego, Warszawa 1992–1996.
- Plancy Collin J. de, *Słownik wiedzy tajemnej*, wyb. i przeł. M. Karpowicz, wstęp P. Kuncewicz, Warszawa 1993.
- Podręczna encyklopedia biblijna*, pod red. ks. E. Dąbrowskiego, Poznań 1959.
- Polski słownik biograficzny*, t. 2, Kraków 1936.
- Prawo rzymskie. Słownik encyklopedyczny*, pod red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986.

- Robbins R. H., *Encyklopedia czarów i demonologii*, tłum. M. Urbański, Warszawa 1998.
- Słownik folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, wyd. 1: Warszawa 1965.
- Słownik języka polskiego XVII i pierwszej połowy XVIII wieku*, http://xvii_wiek.ijp-pan.no.ip.org/pan_klient (15.01.2008).
- Słownik literatury polskiego Oświecenia*, pod red. T. Kostkiewiczowej, Wrocław 1991.
- Słownik literatury polskiej XIX wieku*, pod red. J. Bachórza, A. Kowalczykowej, Wrocław 1994.
- Słownik literatury staropolskiej*, pod red. T. Michałowskiej, B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1990.
- Słownik prastowiański*, pod red. F. Sławskiego, t. 1–2, Wrocław 1974–1976.
- Słownik teologiczny*, pod red. ks. A. Zuberbiera, wyd. 2 poszerzone, Kraków 1998.
- Świat tajemny. Leksykon magii*, red. R. Cavendish, tłum. E. Gogolewski, B. Lewandowska-Tomaszczyk, J. Tomaszczyk, Łódź 1992.

W książce wykorzystałam następujące wcześniej drukowane studia i rozprawy w wersji zmienionej i poszerzonej:

- Filozof w magicznym świecie. Wokół „Diabła w swojej postaci” Jana Bohomolca*. „Zeszyty Naukowe WSHE”, t. XXI, 2006, pod. red. R. Sudzińskiego, Włocławek 2006, s. 147–157.
- Małżeństwa z kalendarza. Astrologia wróżebna w Oświeceniu*, w tomie: *Poezja i astronomia*, pod red. B. Burdzieja i G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006 (wyd. 2007), s. 249–263.
- „Jak mocno strzec się potrzeba zwodzących pozorów...” *Zamki i duchy mniemane*, [w:] *Rzeczpospolita domów*, pod red. K. Złotkowskiej-Krawiec, Słupsk 2008, s. 147–158.
- Satyryczne funkcje rekwizytów magicznych (K. W. Wójcicki, „Zwierciadło Twardowskiego”, F. Zabłocki „Samochwał albo Amant wilkołak”, A. Naruszewicz, „Pieśń ciarlatańska na jarmarku”), „Napis”, seria 14: 2008.*

SUMMARY

This monograph is an attempt to discuss the world of magic and astrology in Polish Enlightenment literature in reference to Antique and Western European contexts. Because magic is understood broadly in the work, divination, alchemy, hermetism, gnosis, cabala and Christian as well as folk demonology are included in the analysis. The author attempts to determine the function and place of magical and astrological motifs in different trends of Enlightenment writings and show the continuity of these motifs throughout the ages. In the description of the phenomenon a diachronic paradigm is used, which allows the reader to follow the evolution of literary idea of magic and astrology from the earliest times until 1830s.

The monograph is divided into seven chapters. The first two chapters are an introduction for the reader to the subsequent parts of the book. The former, *Initial Findings*, specifies the terminological field and discusses the most popular typologies and theories of magic throughout the ages. The latter, *Magic and Witchcraft Before the Enlightenment: Ancient and Old Polish Traditions*, examines the history of magic from its legendary beginnings until the end of the Baroque. Geographical field of research includes, apart from Polish territory, Western Europe and regions traditionally associated with the birth of mystical teachings – Egypt and Mesopotamia. The author illustrates the changes in legal regulations concerning magic, especially in Christian times, when it was associated with acts of the devil which, in consequence, led to witch-hunts and witchcraft trials. The findings presented in this chapter result from the analysis of Greek and Roman Antiquity writings, patristic texts, Apocryphas and the Bible. The chapter refers to the opinions of participants of Renaissance debate concerning magic and science (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno, Agrippa von Nettesheim). It also summarizes the most important suggestions concerning interrogation and punishment of witches presented by Christian demonologists (*Malleus maleficarum*, publications of Jean Bodin, Pierre de Lancre, Ulrich Molitor, Martin Del Rio and others).

Chapter Three, *A Philosopher in a Magical World: Of Jan Bohomolec's "The Devil in His Own Form,"* is entirely focused on anti-superstitious works of Jan Chryzostom Bohomolec, the author of a two-volume discourse, *Devil in His Own Form* (1772–1776). It focuses mostly on this publication and corresponding texts, mainly *belles lettres* and journalism from the years 1730–1830. In his discourse, the Jesuit systematises knowledge about magic and demonology, and describes mantic techniques, gives examples of magic spells and formulas. He shows witchcraft as pagan relics, folk rituals and a sin. At the same time he tries to approach the analysed subject in a critical way, referring to bibliographical sources. The chapter discusses in detail the Jesuit's views on possession, miracles, dealing with the devil, witches' Sabbaths, night flights and trials. His opinions are used to illustrate the collective mentality of the Republic of Poland in the second half of the eighteenth century as well as to reconstruct the Enlightenment "magic paradigm."

In early theological writing spectres and werewolves were associated with witchcraft. Chapter Four – *Of Spectres and Werewolves* – raises the issues of vampirism and lycanthropy. It is an attempt to show how the image of spectres and werewolves evolved (from primitive monsters to tragic individuals) and the function both characters have in Enlightenment literature. The transformation of these figures involves abandoning literal in favour of metaphorical representation (vampirism as a metaphor of social exploitation, werewolf as a symbol of double nature of man). The chapter includes the analyses of texts by Elżbieta Drużbacka, Franciszek Dionizy Kniaźnin, Franciszek Zabłocki, Ignacy Krasicki and Stanisław Trembecki. In the part concerning the birth of the two ideas, the author refers to findings of Pliny, Augustine Calmet and Benedykt Chmielowski.

Chapter Five of the monograph, entitled *Magic and Ghost: Of Problems of Supernatural Communication*, concerns spiritualism viewed from theological and popular point of view. Until the Enlightenment, ghosts, as one of many forms of afterlife existence, were not negated, but it was uncertain if the apparitions were of divine or satanic origin and if God allowed them to leave the beyond. In the Enlightenment, the subject of the discussion changed and focused on the nature of apparitions (illusion or reality). Taking into consideration "literary encounters with ghosts," the chapter gives a survey of possessed individuals and haunted places, and attempts on this basis to illustrate the process of transformation in the perception of such stories from the sphere of actual fear to entertainment. Moreover, the author also draws attention to the phenomenon of rationalisation of the supernatural and alleged ghosts, present in Anna Mostowska's and Józef Maksymilian Ossoliński's writings.

In Chapter Six, *Wonders of the Art of Wizardry: Enlightenment Poets in the World of Magic, Miracles and Superstitions*, analysis focuses on magical individuals and requisites with special attention paid to the image of the witch. It shows how the representation of this figure changes depending on genre convention, authors' individual inclinations and current readers' expectations. The chapter illustrates the variety of magical figures and their roles dependent on gender. Furthermore, the author concentrates on erotic magic, charms, verbal magic, and the issue of miracles and alleged magic. The last part of the chapter is concerned with magical requisites (the mirror, the ring, the philosopher's stone). Among others, the following authors are mentioned: Ignacy Krasicki, Franciszek Karpiński, Franciszek Dionizy Kniaźnin and Walenty Gurski. It shows how they contributed to the long-lasting tradition of writing about magic, miracles and superstitions and fathoms the issue whether they gave it a new dimension. The final parts of the chapter discuss the more and less successful attempts to depreciate magic in the reader's eyes. An attempt is also made to investigate the causes of revival of interest in magic at the beginning of the nineteenth century.

Chapter Seven – *Astrology and Prognoses in the Enlightenment* – focuses on the relations between magic and astrology, unusual popularity of star divination and a change in perceiving both the domains at the turn of the nineteenth century, when they became innocent amusement. The author also analyses the phenomenon of the calendar in the Enlightenment, including its criticism and defense, as well as the introduction of conventions and technical terminology, characteristic of prognostication, to the literature of the period. The search for traces of astrological description is conducted mainly in the sphere of occasional and political writings (cabala understood as a genre of occasional political literature, writings qualified as versed prophecies). The analysis of the collected texts allows to state that interpreting national disasters through astrology and *omina* is a sign of a tendency, increasing at the end of the Enlightenment, to transfer politics into metaphysical sphere, which cannot be analysed in a rational way.

RÉSUMÉ

La présente monographie tente de décrire l'univers de magie et d'astrologie dans la littérature des Lumières polonaises selon la perspective antique et ouest-européenne. Il s'agit de définir la place qu'occupent les motifs magiques et astrologiques dans les divers courants de l'écriture des Lumières polonaises avec le rôle qu'ils y jouent et de démontrer la continuité du fonctionnement de ces motifs au fil des siècles. L'approche de ce phénomène selon le paradigme diachronique permet au lecteur de suivre l'évolution des représentations littéraires concernant la magie et l'astrologie depuis les temps les plus reculés jusqu'aux années trente du XIX^e siècle.

La présente monographie est divisée en sept chapitres. Le premier et le deuxième d'entre eux préparent à la lecture des parties suivantes du livre. Le premier chapitre, *Remarques préliminaires*, précise le champ terminologique et expose, suivant les époques, les typologies et les théories les plus populaires concernant la magie. Le deuxième chapitre, *La magie et la sorcellerie avant le siècle des Lumières. Traditions antiques et anciennes traditions polonaises*, raconte l'histoire de la magie depuis ses origines légendaires jusqu'au déclin du baroque. L'espace géographique de l'étude comporte, outre la Pologne, l'Europe de l'Ouest et les pays traditionnellement associés à la naissance des sciences occultes, c'est-à-dire l'Égypte et la Mésopotamie. Il y est présenté de quelle façon la réglementation juridique concernant la magie a évolué, surtout à l'époque chrétienne où elle était associée à l'action du diable, ce qui, en conséquence, a mené aux procès en sorcellerie et chasses aux sorcières. Les conclusions exposées dans ce chapitre résultent des analyses de textes de l'Antiquité gréco-romaine et d'écrits des Pères de l'Église, d'apocryphes et de la Bible. Les informations sur les opinions des participants au débat historico-philosophique datant de la Renaissance et consacré à la magie et à la science (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno, Agrippa de Nettesheim) n'y manquent pas. L'auteur y a également décrit les propositions les plus importantes des démonologues chrétiens à propos de l'enquête et du châtement des sorcières.

Le chapitre trois, *Le philosophe dans l'univers magique*. « *Le Diable tel qu'il est* » de Jan Bohomolec, est entièrement consacré à l'œuvre antisuperstitieuse de Jan Ch. Bohomolec, l'auteur du traité intitulé *Le Diable tel qu'il est*. Le jésuite y systématise le savoir sur la magie, la démonologie et l'angélologie ; il y décrit les techniques divinatoires et cite des formules magiques. Il considère les sortilèges comme anachronismes païens, magie noire et péché. Il essaie d'une manière critique d'élucider les problèmes analysés en faisant référence aux sources. Ce chapitre fait connaître les opinions du jésuite à propos de la possession et du pacte diaboliques, du miracle, des sabbats, des vols de nuit et des procès des sorcières. Tout ceci sert à démontrer la mentalité collective de la République de Pologne dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle et à reconstruire le « paradigme magique » du siècle des Lumières.

L'ancienne écriture théologique lie les pratiques des sorcières aux actions des fantômes et des loups-garous. Cette thématique est abordée dans le chapitre quatre de la présente monographie intitulé *Sur les fantômes et les loups-garous*. Ce chapitre présente l'évolution de l'image du fantôme et du loup-garou (depuis un monstre primitif jusqu'à un individu tragique) et de la fonction que ces deux personnages jouent dans la littérature des Lumières polonaises. La transformation des deux personnages s'exprime par le rejet de la littéralité en faveur des représentations métaphoriques (le vampirisme en tant que métaphore de l'exploitation sociale, le loup-garou en tant que symbole de la double nature de l'homme). Dans ce chapitre, on trouvera des analyses des ouvrages d'Elżbieta Drużbacka, Franciszek Dionizy Kniaźnin, Franciszek Zabłocki, Ignacy Krasicki et de Stanisław Trembecki. Dans la partie qui est consacrée à la naissance des deux idées, l'auteur fait référence aux observations de Pline, d'Augustin Calmet et de Benedykt Chmielowski.

Le chapitre cinq de la monographie, *La magie et les fantômes. Sur les problèmes de la communication surnaturelle*, aborde la problématique du spiritisme dans ses aspects théologique et populaire. Jusqu'au siècle des Lumières, les fantômes n'étaient pas niés mais traités en tant qu'une des nombreuses formes de la vie d'outre-tombe. On se demandait plutôt si l'apparition était d'origine divine ou diabolique et si Dieu lui permettait de quitter l'autre monde. A l'époque des Lumières, le sujet de discussion change et le débat se concentre sur la nature des fantômes (illusoire ou réelle). Tout en enregistrant quelques « rencontres littéraires avec des fantômes », l'auteure propose dans ce chapitre une revue des personnages et des lieux hantés et, d'après leur exemple, tente d'expliquer comment les histoires fantastiques sont passées du domaine de la peur réelle à celui du loisir. Elle y aborde aussi le phénomène de la rationalisation du domaine

surnaturel et les prétendus fantômes présents dans les œuvres d'Anna Mostowska et de Józef Maksymilian Ossoliński.

Dans le chapitre six, *Le prodige de l'art magique. Les poètes dans l'univers des sortilèges, des miracles et des superstitions*, l'étude des ouvrages est focalisée sur les personnages et les accessoires magiques et converge en particulier vers le personnage de la sorcière. Il y est montré comment le genre, les préférences individuelles de l'écrivain et les attentes actuelles des lecteurs peuvent influencer sur les changements de l'image de la sorcière. La partie suivante du chapitre se concentre sur les sortilèges érotiques, les ensorcellements, l'utilisation magique de la parole et sur le problème des miracles et des enchantements supposés. La dernière partie du chapitre est consacrée aux accessoires magiques. Y sont cités Ignacy Krasicki, Franciszek Karpiński, Franciszek Dionizy Kniaźnin et Walenty Gurski. Cette partie montre comment ces auteurs s'inscrivent dans la tradition pluriséculaire de l'écriture sur les sortilèges, les miracles et les superstitions et définit en quoi ils donnent ou non une nouvelle dimension à cette tradition. La fin du chapitre présente quelques exemples choisis de tentatives plus ou moins réussies de dépréciation de la magie pour les lecteurs. On y cherche aussi à trouver les raisons du regain d'intérêt pour la magie qui a eu lieu au début du XIX^e siècle.

Le chapitre sept, *L'astrologie et la futurologie à l'époque des Lumières*, montre les relations entre la magie et l'astrologie, la popularité exceptionnelle de la prédiction astrologique et le changement dans la perception des deux domaines au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles où ils deviennent un jeu qui n'engage à rien. Le calendrier au siècle des Lumières est aussi devenu objet de notre intérêt pour les points suivants : sa critique, sa défense ainsi que le passage des conventions caractéristiques de la futurologie et de la terminologie spécialisée dans la littérature de l'époque. Les recherches des traces de la description astrologique se font surtout dans le champ de la littérature de circonstance et de la littérature politique. L'analyse des textes recueillis permet de constater que l'interprétation des malheurs nationaux à l'aide de l'astrologie et des *omina* dévoile une tendance, qui va en s'accroissant jusqu'au déclin des Lumières, au déplacement de la politique vers la sphère métaphysique qui ne se soumet pas à une analyse rationnelle.

INDEKS OSÓB*

- Abgarowicz Kazimierz 151
Achremczyk Stanisław 289
Agrippa von Nettesheim (Henricus Cornelius Agrippa) 48, 55, 166
Aguirre Manuel 192, 195
Albert Wielki (Albertus Magnus) 49, 83, 111, 152, 169 242, 269, 278
Albertrandi Jan 265
Aleksander II, car Rosji 254
Aleksander III Wielki, król Macedonii 337
Aleksandrowska Elżbieta 69, 105, 133, 290
Alembert Jean de Rond d' 177
Alfano Battista G. 240
Ambroży, św. 90
Anaksagoras z Kladzomenaj 71
Andreesco Ioanna 117
Andrzejewski Bolesław 179
Apollonios z Tyany 33
Apulejusz z Madaury 15, 18, 28, 29, 35, 36, 38, 42, 43, 82, 96, 99, 154, 165, 211, 214, 215, 220, 219, 236
Aratos z Soloj 276, 306
Archimedes 82
Ariosto Lodovico 197, 214
Arlandes François Laurent d' 250
Arystoteles 21, 32, 67, 71, 82, 88, 100, 242, 340
- Askletarion, matematyk 39
Aubrey John 163, 191, 196
August I, cesarz Rzymu 18, 35, 38, 40, 276
August III, król Polski 172, 208
Augustyn, św. 45, 47, 80, 88, 90, 94, 102, 103, 111, 127, 151, 153, 171, 176, 224, 277, 333
Aveni Anthony F. 15, 28, 31, 32, 37, 41, 44, 288
Awienus Festus Rufius 276
Axer Jerzy 306
- Bachórz Józef 64, 117, 229
Bacon Francis 63
Bacon Michaela 119
Bacon Roger 49, 278
Baczko Bronisław 96, 124, 232, 281, 282
Badecki Karol 175, 301
Bałtruszajtys Grażyna 60, 77, 217
Baranowski Bohdan 59, 78, 119, 124, 130, 131, 141, 148–150, 199, 212, 233
Baranowski Bolesław 220
Barberi Giovanni 178, 263
Barthel de Weydenthal Maria 239
Bartold Robert 15, 28, 288
Bartyś Julian 95
Baschwitz Kurt 79, 106
Basista Jakub 281
Bator Wiesław 344

¹ * Nie obejmuje bibliografii. Opracowała Zofia Kowalewska.

- Batory Stefan, król Polski 61
 Baudouin de Courtenay Jan 185, 189
 Becker Carl Lotus 114, 179, 315
 Bednarek Bogusław 66
 Bednarski Stanisław 69, 70
 Beer Frances 101
 Benedykt XIV (Prospero Lambertini), papież 80, 121
 Benis Artur 85, 150, 264
 Béranger Jean Pierre 85
 Berdecka Anna 73
 Berlinski David 38, 40, 44, 170, 242, 274, 276, 288
 Bernard, św. 99
 Berwiński Ryszard 77
 Betz Hans Dieter 166
 Bielecki Stanisław 60
 Bieliński Franciszek 73
 Bienkowska Barbara 315
 Bienkowski Wiesław 180, 295
 Billip Witold 195
 Blanchard Jean-Pierre 250
 Błazejewski Tadeusz 199, 224
 Bocheński Juliusz 80
 Bodinus (Bodin Jean) 99, 82, 101, 102, 151, 152, 166
 Bogucka Alina Hanna 52
 Boguet Henri 83, 150, 159
 Bogusławski Wojciech 192, 252, 306, 327
 Bohomolec Franciszek 69, 143, 213, 226, 247, 248, 290, 294, 296, 298
 Bohomolec Ignacy 69
 Bohomolec Jan Chryzostom (Chrzyciel) 10, 67, 69–114, 122–126, 128–136, 138–140, 146, 152–154, 164, 167, 169–173, 175–177, 180–183, 188, 194, 197, 198, 217, 218, 225, 232, 233, 235–236, 256, 287, 304, 305, 315, 317, 337, 338, 343, 351–353, 356
 Bohomolec Paweł Józef 69
 Bohomolec Piotr Tadeusz 69
 Bona Sforza, królowa Polski 281, 313
 Borelli Giovanni Alfonso 135
 Borowski Andrzej 241
 Borowy Waclaw 222, 223, 327
 Borucki Marek 59, 60
 Brahe Tycho 71, 110
 Branicki Jan Klemens 144
 Branny Andrzej 101
 Bravo Paweł 21, 54, 88, 267, 343
 Brodziński Kazimierz 119
 Brojer Wojciech 94, 219, 229
 Brożek Jan 381
 Brożek Mieczysław 18, 164
 Brückner Aleksander 69, 118, 119, 120, 131, 209
 Bruno Giordano 55
 Brzostkiewicz Stanisław Roman 273
 Buchowski Michał 241
 Buchwald-Pelcowa Paulina 159
 Budzyk Kazimierz 299
 Bugaj Roman 13–15, 17, 21, 31–33, 41, 49, 54, 56–62, 100, 108, 134, 167, 215, 219, 261, 264, 268, 269, 271, 278, 279, 281, 288, 331
 Bukowski Piotr 179
 Buła Janina 284
 Burchard z Wormacji 50, 137, 151, 218
 Burdziej Bogdan 15, 28, 277, 309, 310
 Burska Ewa 85
 Butterfield Herbert 317
 Bylina Stanisław 49, 162
 Bystron Jan Stanisław 59, 118, 139, 164, 220, 235, 289
 Bystrzycki Jowin 281
 Caesar Longinus 83
 Cagliostro Giuseppe Balsamo 81, 178, 263, 264, 343
 Calmet Augustin 90, 117, 121, 128, 138, 167, 176
 Camus Jean-Pierre 256
 Cardanus (Girolamo Cardano) 83, 197, 339

- Castiglione Baltazar 60
Cavendish Richard 37, 267
Cazotte Jacques 227
Cegielski Tadeusz 32, 55, 56, 159
Celsus Aulus Cornelius 29
Celtus Konrad 57, 58
Cervantes Saavedra Miguel de 27
Chachulski Tomasz 9, 203, 240, 250, 254,
258, 259, 322
Chambers Paul 99, 102, 103, 120, 157,
214, 221
Chaucer Geoffrey 313
Chemperek Dariusz 63
Chmielewski Jacek 215
Chmielowski Benedykt 67, 82, 93–95,
97, 111, 118, 123–126, 129, 130,
133, 136, 137, 152, 174, 218, 224,
233, 236, 239, 269, 270, 286, 304,
314, 339
Chojecki Edmund 123, 165
Chreptowicz Joachim 207, 251
Chryzostom, św. 93
Chrzanowski Ignacy 142
Chudzik Anna 245
Cieński Marcin 62, 258, 302, 306
Cierpisz Małgorzata 38, 170, 242, 274
Cirlot Juan Eduardo 216, 264, 331
Cisowski Henryk 174
Cooper Jean C. 99, 323
Cremene Adrien 119
Cunich Raimondo 249
Curtius Ernst Robert 241
Cycero 14, 15, 31, 37, 43, 44, 82, 276,
306, 340
Cytowska Maria 18
Czacki Tadeusz 75
Czartoryski Adam Jerzy 70
Czartoryski Adam Kazimierz 70
Czartoryski Florian Kazimierz 105
Czechowicz Jakub 105
Czochron Sebastian Jan Kanty 282
Czuj Jan 46
Czwornóg Jadcza Barbara 191
Damianus Piotr 171
Dante Alighieri 49, 313
Dauksza Władysław 70
Davanzati Giuseppe 121
Dąbrowski Eugeniusz 120
Dąbrowski Roman 213, 214, 217, 226,
228, 230, 248, 334
Dąmbska Izydora 337
Dee John 58, 61, 167, 265
Defoe Daniel 163
Delrio (Delrius, Del Rio) Martin Antoine
83, 97, 102, 182
Delumeau Jean 25, 98, 99, 129, 133, 165,
183, 184, 240
Demokryt z Abdery 28, 71
Derśniak Jan 60
Dębska Anna 46, 278
Diderot Denis 79, 87, 117, 177, 295
Digby Kenelm 135
Dihm Jan 178
Długosz Jan 214, 281
Dmochowski Franciszek Ksawery 33
Dmochowski Franciszek Salezy 142, 251,
252, 338
Dobrzycki Jerzy 275, 281, 312, 323, 325
Dobrzyński Zdzisław 50, 216
Doktor Roman 218
Domicjan, cesarz rzymski 39
Doring Georg 188
Dornseiff Franz 38, 39, 110–112
Drużbacka Elżbieta 104, 130, 132, 136,
139, 141, 144
Du Fresnoy Nicolas Lenglet 181
Dudzińska-Facca Anna 16, 48, 103, 124,
166, 215
Dulfus Jan Feliks 203
Dunajówna Maria 229, 230
Duncan David Eving 288
Duńczewski Stanisław Józef z Łazów 96,
113, 124, 224, 232, 233, 237, 282,
284, 285, 302, 318
Dürer Hans 62, 346

- Dworak Tadeusz Zbigniew 273, 274
 Dworzaczek Włodzimierz 95
 Dygges Andrew 288
 Dziekan Marek 21, 318
 Dzielska Maria 33
 Dżabir 49

 Eco Umberto 23, 48, 53–55
 Eliade Mircea 24, 25, 52, 53, 55, 220, 263, 277, 281, 309, 344
 Elżbieta I, królowa Anglii 167
 Empedokles z Akragas 28
 Engelking Anna 13, 23, 210, 241, 245, 246
 Epifanes 47
 Eschenbach Wolfram von 52
 Eustacjusz, św. 176

 Falkner Michał 279
 Faust Johannes 55, 95
 Fedyszak Marek 16, 28
 Felton Desmond 165, 166
 Ficino Marsilio 53, 54, 55, 242, 279, 280
 Filon z Aleksandrii 41, 47, 99
 Finkel Irving L. 30
 Fischer Paweł 74
 Flawiusz Filostratos 33
 Forstner Dorothea 273, 278
 Franceschi Giulio 240
 Frank Józef 230
 Franklin Benjamin 81
 Frazer James Georges 23, 24, 30, 212
 Frybes Aleksandra 85, 146
 Frycie Stanisław 207

 Galen 289, 339
 Galileusz (Galileo Galilei) 63, 70, 79, 279
 Gamalski Serafin 82, 105
 Gansiniec Roman 51, 57, 58, 61, 265
 Garin Eugenio 21, 25, 268, 271, 278, 279, 288, 305, 312

 Gawiński Jan 65, 237
 Gawlikowski Michał 16, 29
 Gazda Grzegorz 118, 184
 Gebethner Jan 189
 Gengell Jerzy 118, 122
 Genlis Stéphanie Félicité Ducrest de Saint Aubin 189, 254
 Germanik Cezar 40, 276
 Gieysztor Aleksander 162

 Gilmore David D. 101, 231
 Giorgi Rosa 90, 99, 213, 217, 226
 Giżanka Barbara 60
 Gloger Zbigniew 59, 95, 216, 218, 233, 239, 281
 Gogolewski Stanisław 37, 267
 Goliński Zbigniew 70, 75, 137, 147, 189, 203, 204, 207, 212, 217, 225, 246, 265, 275, 296
 Gomulicki Juliusz Wiktor 250
 Gonzaga Ludwika Maria, królowa Polski 281
 Gorczyńska Małgorzata 283–286, 289, 291, 292, 314, 315, 318
 Górnicki Łukasz 58, 60, 209, 242
 Górska Magdalena 250
 Grabowski Adam Stanisław 203, 204
 Graciotti Sante 75
 Gracjan (Gratianus) 46, 98
 Grenier Jean 152
 Grien Baldung Hans 226, 347
 Grimal Pierre 175
 Grimaldi Constantin 125
 Grimm Jakub i Wilhelm 113
 Grochulska Barbara 192
 Gröll Michał 78, 294
 Grzebień Ludwik 69, 71–72, 75, 153, 170, 172
 Grzegorz Wielki, papież 46, 83, 167
 Grzegorz z Sanoka 281
 Grzeszczuk Stanisław 67, 155, 296
 Grześkowiak-Krwawicz Anna 9, 254
 Guazzo Francesco Maria 93

- Gubrynowicz Bronisław 227
Guldon Zenon 143
Guriewicz Aaron 50, 216
Gurski Walenty 245–247, 345
Guzek Andrzej 243
- Haining Peter 138, 162, 163, 185, 187–
–189, 191, 198
Halkiewicz-Sojak Grażyna 15, 28, 277,
309
Hammer Seweryn 40
Hanusiewicz Mirosława 241, 242
Has-Tokarz Anita 118, 119
Hauf Monika 52
Haur Jakub Kazimierz 59, 82, 150, 233,
293
Heinisch Jakub 70
Hermann Marek 268, 276
Hernas Czesław 65, 66, 222, 242
Herodot 37, 271
Heweliusz Jan 275
Hieronim, św. 45, 93, 94, 120, 287
Hinz Henryk 96, 124, 232, 281, 282,
291
Hipokrates 82, 288, 339
Hlebowicz Bartosz 25, 114
Homer 33, 34, 43, 82, 110, 325, 337,
346
Hope Murry 16, 28, 30
Hopfner Theodor 235
Hopman Ellen Evert 137
Horacy 14, 16, 19, 43, 82, 96, 214, 276,
291
Horodyna Ignacy 70
Hrabák Josef 299
Hübner W. 268
Huizinga Johann 220
Hume David 88, 179
- Illg Jacek 27, 94, 199, 217
Innocenty VIII, papież 46, 94
Iwańczak Wojciech 220
Izdebska Agnieszka 118, 184
Izydor, św. 90
Jabłkowska Joanna 190
Jabłońska Krystyna 100, 212, 236
Jackl Jerzy 213, 298, 335
Jacq Christian 29
Jaczynowska Maria 35, 41
Jagielski Adam 282
Jagodyński Stanisław Serafin 291
Jakub I, król Anglii 83, 113
Jamblich z Chalkis 16, 54
Jan XXII, papież 46, 49
Jan z Głogowa 279, 281
Jan z Kijan 310
Jan z Komorowa 163
Jandołowicz Marek 143, 330
Janik Maciej 282, 293
Janion Maria 118, 119, 125, 131, 132,
136, 138, 140, 142, 147, 193
Jaquier Nicolas 96
Jarczykowa Mariola 310
Jasiński Jakub 227
Jaworska Elżbieta 117, 147
Jaźwiecka-Bujalska Dominika 78
Jekiel Wojciech 268
Jeżewska Kazimiera 325
Jędrkiewicz Edwin 36, 165, 220
Joczowa Maria 64, 229
Jordan Gustaw 198
Józef II Habsburg 87
Juliusz Cezar 40, 41, 164
Jungling Jan 70
Juwenalis 276
- Kaczyński Paweł 250, 251
Kadłubek Wincenty 150, 151
Kadulska Irena 316
Kaleta Roman 75, 123, 143, 155, 178,
336
Kalinkowski Stanisław 29
Kaliska Maria 98, 150, 216
Kallimach z Cyreny 43
Kallimach (Filippo Buonaccorsi) 61
Kamiński Jan Nepomucen 160, 306

- Kania Ireneusz 22, 47, 48, 53, 86, 137, 166, 216, 219, 236, 263, 277, 288, 331, 344
 Kant Immanuel 161
 Kantipratenus Tomasz 183
 Kapełus Helena 299, 337
 Karol Wielki, król Franków, cesarz rzymski 94, 256, 257
 Karpiński Adam 282
 Karpiński Franciszek 178, 202, 203, 240, 241, 243, 244, 293
 Karpowicz Michał 20, 37, 98, 117, 181, 218, 312
 Kartezjusz (Descartes René) 79, 127, 172
 Karwot Edward 50, 97, 162, 233
 Karyłowski Tadeusz 33
 Kasicki Stefan 137
 Kasprzysiak Stanisław 42
 Katarzyna Medycejska, królowa Francji 265
 Katullus 14
 Kawyn Stefan 147
 Kelly Edward 61, 167
 Kepler Johann 70, 71, 79, 267, 279, 315
 Kępiński Adam 133
 Kieckhefer Richard 22, 47, 51, 52, 166, 237, 219, 255, 288, 298
 Kipa Emil 182, 230, 311
 Kircher Atanazy 63, 71, 108, 135, 224
 Kirchmeyer Tomasz (Neogeorgius) 57
 Kirk Robert 196
 Kita Beata 47
 Kitowicz Jędrzej 69, 74, 207
 Kleiner Juliusz 217
 Klimowicz Mieczysław 202, 252, 262
 Klinger Witold 154
 Kłoczowski Paweł 25, 98, 240
 Kłuszewski Wojciech 78
 Kniaźnin Franciszek Dionizy 141, 142, 155, 221, 222, 224, 225, 243, 244, 251, 327, 332, 338, 345
 Kniażewicz Jerzy Grzegorz 178
 Kochan Anna 62, 306
 Kochanowski Jan 62, 64, 306, 309, 310
 Kochanowski Piotr 66
 Kochowski Wespazjan 63, 295, 304, 310
 Kocjan Krzysztof 171
 Kolberg Oskar 75, 137, 138, 150, 171, 233, 240, 250
 Kolbuszewski Jacek 224
 Kolińska Ewa 274
 Kolof Wawrzyniec Mitzler de 105
 Kołakowski Leszek 24, 98, 150, 216
 Kołłątaj Hugo 281, 282
 Konopczyński Władysław 69
 Konstantyn Wielki, cesarz rzymski 45
 Kopaliński Władysław 106, 130, 211, 215, 239
 Kopcińska Klara 22, 46, 106, 215, 269
 Kopernik Mikołaj 279, 314, 315
 Koranyi Karol 218
 Kornatowski Wiktor 31
 Korwin-Kossakowski Michał 137
 Korzeniowski Bohdan 184
 Korzeniowski Józef 214
 Kosiński Adam Amilkar 187
 Kossakowski Szymon 143
 Kostkiewiczowa Teresa 9, 64, 70, 114, 142, 145, 146, 189, 222–225, 241, 243, 244, 246, 247, 254, 258, 282, 296, 302, 323, 325
 Kott Jan 213, 298
 Kowalczyk Alina 64, 117, 229
 Kowalewska Danuta 289
 Kowalewski Marian 125, 170
 Kowalski Jan 222
 Kowalski Piotr 85, 217, 236, 264, 333
 Kozłowska-Ryś Anna 99, 323
 Kozłowski Maciej 187
 Kozłowski Władysław Mieczysław 161
 Kracik Jan 278
 Krahelska Halina 317
 Krajewski Michał Dymitr 294, 313, 314
 Krämer Heinrich (Institor) 59, 82, 151
 Krasicki Ignacy 75, 113, 136, 137, 144–147, 173, 174, 202–204, 207–214,

- 217–219, 221, 231, 248, 249, 260–
–262, 264, 265, 270, 271, 275, 291,
297, 315, 332–335, 337, 339, 341
- Krasiński Franciszek 60
Kreja Bogusław 114, 145
Krocak Jerzy 62, 65, 232, 282, 306,
320
Krokiewicz Adam 47
Krókowski Jerzy 14
Król Marcin 281
Kruger Steven F. 337
Krzczkowski Henryk 24, 30, 212
Krzewińska Anna 65
Krzywobłocka Bożena 52, 256
Krzywobłocka Róża 52, 256
Krzyżanowski Julian 60, 117, 132, 187,
188, 211, 260
Kserkses 15
Kubiak Zbigniew 33
- Kuchowicz Zbigniew 91, 95, 235–237,
289, 299, 301
Kufel Sławomir 70
Kukulski Leszek 301, 320
Kuncewicz Piotr 20, 37, 117, 133, 181,
218
Künstler-Langner Danuta 169
Kürbis Brygida 151
Kurecka Maria 220
Kuryś Agnieszka 52
- Labuda Aleksander Witt 64, 131, 162
Lachnicki Ignacy Emanuel 230
Lafontaine August Henryk Juliusz 189
Lagercrantz Olof 179
Lancre de Rosteguy Pierre 58, 82, 96, 97,
99, 100, 106, 151
Latos Jan 269, 288
Lavater L. 163
Le Goff Jacqueline 171, 181
Le Loyer Pierre 83, 163, 184
Leffler Yvonne 184
Lefrançais de Lalande Joseph-Jérôme 319
- Leibniz Gottfried Wilhelm 25, 79, 81,
127, 172
Lelewel Joachim 147
Lengauer Włodzimierz 34
Lenglet du Fresnoy Nicolas 181, 182
Leśniak Kazimierz 31
Leśnodorski Bogusław 181
Levack Brian P. 45, 97, 101, 102, 106,
148, 162, 233
Lévi Eliphas (Constant Alphonse Luis) 16,
27, 29, 33, 34, 36, 48, 159
Lévi-Strauss Claude 25
Lewandowska-Tomaszczyk Barbara 37,
267
Lewandowski Waclaw 78
Ley Willy 274–276
Libera Zdzisław 156, 222, 252, 254
Linde Samuel Bogumił 9, 15, 117, 118,
122, 144, 161, 184, 189, 207–210,
221, 241, 271, 282, 326
Lipsy Maria i Józef 93, 174, 218, 269
Lisiak Bogdan 72
Litwiniszyn Aldona 88, 133, 180, 240,
248, 302, 344
Liwia, żona Augusta 37
Liwiusz Tytus 18
Lombardi Paola 16, 48, 51, 55, 60, 103,
124, 135, 166, 173, 174, 176, 177,
215, 257
Lubieniecki Stanisław 71
Lubomirski Stanisław Herakliusz 63, 307
Luck Georg 166
Ludorowski Lech 191
Ludwik XIV, król Francji 319
Ludwika Maria Gonzaga, królowa Polski
281
Lukan Marek Anneusz 18, 43, 164, 214,
220
Lullus Raimundus 49
Luter Marcin 71, 281
- Łopaciński Hieronim 79
Łossowska Irena 294, 314

- Łozińska Tamara 90, 217, 273
Ługowska Jolanta 199
Łysiak Wojciech 216
Maciej z Miechowa (Miechowita) 281
Maciejewski Janusz 327
Macioti Maria I. 137, 236, 240, 241
Magier Antoni 261
Magier Rajmund 73
Maj Jan 282
Makrobiusz 204, 337, 338, 340
Maksimowicz Krystyna 330
Maksymilian I Habsburg 60, 166
Małachowski Aleksander 76, 180
Małachowski-Łempicki Stanisław 191
Małgorzata Burgundzka 60, 166
Maniliusz 276
Marcinićzak Bartosz 104, 105, 124, 133
Margański Janusz 101, 231
Maria Teresa Habsburg 125
Marie de France 52, 93
Markiewicz Barbara 179
Markowski Mieczysław 281
Matuszewska Przemysława 302, 303
Matuszewski Ignacy 77
Mazurkowa Bożena 62, 338
Medyceusz Kosma 54
Meller Stefan 179, 230, 344
Menander 47
Mesmer Franz 56, 178, 229, 230, 343
Messadié Gerald 173, 238
Michałowska Teresa 63, 306, 307
Michelet Jules 98, 100, 150, 216, 217, 236
Michniewski Antoni Tadeusz 107, 254
Mickiewicz Adam 76, 119, 147, 195
Middleton C. 88
Mieszkowski Tadeusz 142
Mikulski Tadeusz 73
Milton John 228
Miłosz Czesław 141
Minois Georges 85, 92, 96, 97, 102
Mitariski Jan 133
Mniszchowie Jerzy i Mikołaj 60
Mocarski Zygmunt 286
Mokrzecki Lech 292
Molitor Ulryk (Urlich) 59, 82, 176
Montgolfier Joseph Michel i Jacque Étienne 248, 249
Montey Lacy Collison 166
Morawiński Jan 261
Morawski Franciszek 147, 313
Morelowski Józef 331
Morsztyn Jan Andrzej 310, 320, 327
Mostowska Anna 184–186, 189, 191, 193, 194, 196, 205, 238, 254, 255, 256, 300
Moszczyński Adam 172
Moszyński Kazimierz 119, 138, 209, 239
Mrozek-Dumanowska Anna 35, 274
Münster Sebastian 63
Murray Margaret Alice 101
Musiał Danuta 14, 31, 35, 37, 40, 276, 277
Musschenbroek Pieter van 72
Nagurczewski Ignacy 78
Naphy William 46, 278
Narojek Winicjusz 104
Naruszewicz Adam 249, 250, 291, 293, 294, 297, 320–326
Negelein Julius von 178
Nehring Władysław 341
Neron, cesarz rzymski 90
Newton Isaac 25, 62, 70, 71, 79, 127, 172, 319
Nider Jan 59, 82, 182, 198
Niegowiecki Jakub 282, 316
Niemcewicz Julian Ursyn 85, 178, 234, 235, 300, 312, 313
Niemirska-Pliszczyńska Janina 38, 276
Nieznanowska Joanna 290
Nieznanowski Stefan 66
Niwiński Andrzej 31, 34, 54
Nola Alfonso M. di 86, 97, 100, 102, 118
Norkowska Aleksandra 322, 323

- Nostradamus 265, 326
Nowak Adam J 336
Nowicka-Jeżowa Alina 241
- Oberkirch Henriette-Louise d' 179, 229, 230, 344
Ochorowicz Jerzy 28
Oczkowski Marian 45
Oleksowicz Bolesław 316
Olszewski Mikołaj 23, 48, 50, 87, 105, 110, 137, 151, 162, 218, 277, 301, 333
Opacki Ireneusz 62
Opaliński Krzysztof 103, 104
Ordon Urszula 293
Orłowski Bolesław 250, 274
Orygenes 29, 176
Osiński Józef Herman 81
Osiński Ludwik, 214
Ossoliński Jan Maksymilian 76, 100, 121, 138, 180, 196, 197
Ostaszewska Danuta 293
Ostrowski Teodor 75
Oświęcimski Stefan 16, 37, 91, 175, 330, 339
Otorowski Michał 107, 178, 184, 192, 263
Otwinowska Barbara 63, 307
Otwinowski Erazm 150
Ouakin Marc Alain 48, 112, 261, 326
Owidiusz 43, 64, 96, 175, 276
- Pachciarek Paweł 142, 273
Paracelsus Theophrastus 22, 48, 51, 55, 56, 58, 64, 66, 82, 135, 215, 280, 288
Pasek Jan Chryzostom 163, 233, 317, 335
Pasek Zbigniew 34, 343
Pater Paweł 289, 292, 354–355
Pawlak Zbigniew 169
Pawłowiczowa Janina 126, 157, 159, 179, 189, 208, 257, 301
- Pelc Janusz 62, 64, 65, 216, 309, 332
Pełka Leonard 132, 133, 155
Perek Marzena 95, 119, 236
Petit Pierre 319
Petoia Erberto 118–121, 125, 132, 137, 151, 155
Petrarka Francesco 280
Petrycy Sebastian 67
Peucer Casper 159
Pezenas Esprit 72
Pico della Mirandola Giovanni Francesco 21, 55, 56, 83, 112, 280
Pierzchała Joanna 99, 120, 214
Pietrkiewicz-Sobczak Dorota 72, 73, 78
Piggott Stuart 41
Pilaszek Małgorzata 59, 60
Pilski Andrzej S. 71, 319
Pindel Roman 20, 28, 90, 93, 110, 164, 168, 173, 235, 273, 276, 277
Piotrowski Gracjan 296
Pisarkowa Krystyna 244
Pistoia Leonardo de 54
Piszczkowski Mieczysław 214
Pitagoras 28, 41, 71, 82, 112, 153, 267, 272, 275, 310
Pizon, namiestnik Syrii 40
Plancy Collin J. de 20, 22, 37, 98, 117, 122, 133, 137, 148, 150, 181, 182, 187, 188, 197, 218, 219, 237–239, 248, 261, 312, 327, 331
Platon 18, 28, 33, 43, 53, 55, 82, 267, 272
Pliniusz Młodszy 123, 165
Pliniusz Starszy 18, 25, 28, 32, 37, 41, 42, 44, 82, 148, 151–153
Plotyn 47, 278
Płonka-Syroka Bożena 64, 229
Płuciennik Jarosław 118, 184
Podhorecki Jakub Dusza 232
Podobiński Stanisław 293
Podwórzecki Jan 281
Poklatecki Stanisław z Gór 58, 59, 82, 339

- Pollak Roman 58, 163, 209, 233, 335
Polo Marco 84
Pompejusz Wielki 164
Poniatowski Józef 187
Poniatowski Stanisław August 172, 281, 322
Poniński Franciszek 336
Popko Maciej 31, 216, 274, 340
Porębowicz Edward 313
Posacki Aleksander 91, 94, 181
Posejdonis z Apamei 277
Possel Joachim 60
Poszakowski Jan 295
Potocka-Wąsowiczowa z Tyszkiewiczów Anna 192
Potocki Ignacy 251
Potocki Jan 123, 126, 165, 184, 200, 202, 227, 301
Potocki Stanisław Kostka 182, 199, 224, 230, 310–312, 317, 341
Potocki Wacław 66, 139, 310
Prinke Andrzej 272, 273, 275, 277–279, 281, 315
Prokopiuk Jerzy 10, 16, 17, 21, 27, 41, 47
Propp Vladimir 215
Pruscy Krystyna i Krzysztof 48, 112, 326
Przybylski Jacek 282, 315, 326
Przybylski Ryszard 309
Przybyszewski Leon 61, 260
Przypkowski Tadeusz 281
Ptolemeusz Klaudiusz 267 274, 278, 279, 286, 313
Pusz Wiesław 254, 255
Putanowicz Józef Alojzy 282
Puysegur Armand-Marie-Jacques de Chastenet de 230
Puzio Katarzyna 191, 194
Quispel Gilles 47
Rabelais François 51
Rabowicz Edmund 330
Raczyński Edward 165
Radcliffe Ann 189
Radożycka-Paoletti Maria 181
Radziwiłł Albrecht 260
Radziwiłłówna Barbara 60, 167, 234
Rahner Karl 142
Raszewski Zbigniew 189
Ratajczakowa Dobrochna 251, 258
Raubo Grzegorz 63, 307
Rej Mikołaj 62, 267, 306
Reklewski Wincenty 227
Rhazes 49
Ricciolus Jan Chrzyciel 71
Robbins R. Hope 118, 120, 130, 149–151, 157, 159, 173, 213
Rok Bogdan 282, 284, 299
Rolewski Jarosław 161
Rony Jérôme-Antoine 16, 24, 26, 29, 30, 41, 44, 48
Rosset François 200–202
Rostan Aleksander 71
Rostworowski Emanuel 330
Roszkowska Wanda 63, 307
Rougemont Denis de 85, 146, 176
Rousseau Jan Jakub 123
Roux Jean Paul 95, 119, 120, 123, 129, 137, 236
Roziar Joan-François Pilâtre de 250
Ruciński Tomasz 220
Rudnicka Jadwiga 75
Rudolf II Habsburg 60, 62
Rudolf z Rud 50, 148, 162
Rudolph Kurt 47, 263
Rudwin Mikołaj 27, 94, 97, 199, 217
Rusecki Marian 88, 89, 127, 248
Russell Jeffrey Burton 13, 16, 20, 26, 78, 94, 96, 100, 212, 214, 217, 237
Ruszkowski Janusz 114, 179, 315
Rutkowski Edward 45, 97, 148, 162, 233
Ryba Janusz 193
Rybski Jarosław 13, 78, 212
Ryś Grzegorz 46

- Ryś Leszek 99, 323
Rzączyński Gabriel 122
Rzepnikowska Iwona 216
Rzewuski Henryk 76
Sach Hans 57
Sadowska Elżbieta Teresa 179, 230, 344
Safona 43
Salamon Joanna 62
Salij Jacek 18, 46, 98
Salmonowicz Stanisław 60, 77, 96, 101, 216, 217
Sapota Tomasz 18, 29, 31, 42, 211, 220
Sarbiewski Maciej Kazimierz 63
Sarnowska-Temeriusz Elżbieta 63, 307
Savonarola Girolamo 280
Sawicki Stefan 9
Schmitt Jean Claude 64, 131, 162, 167, 171, 177, 182, 183
Scholem Gershom G. 48
Schroeter Adam 61
Schultze Brigitte 257, 258
Serwański Jacek 30
Sędziwój Kosmopolita Michał 61, 62
Sękowski Jan 15, 28
Sheridan Frances 261
Siedlaczek Aleksandra 293
Siemieński Lucjan 33
Siennik Marcin 256
Sieradzan Jacek 28, 29, 238
Sinko Tadeusz 36, 64, 165, 220
Sinko Zofia 189
Skoczyła-Krotka Edyta 293
Sławski Franciszek 209
Słowacki Euzebiusz 214
Słupecki Leszek 131, 148–151, 154
Smith Morton 28
Smoleński Włodzimierz 77, 180, 282, 295, 315, 317, 318
Snopek Jerzy 282, 283, 286, 291, 308, 314
Sobol Roman 178, 293
Sokolski Jacek 62, 181, 306
Sokołowska Jadwiga 63, 66, 103, 291
Sowiński Grzegorz 47
Spee von Langenfeld Fryderyk von 92, 100, 106
Sperber Julius 17
Spicer Andrew 46
Spinoza Baruch 78, 88
Sprenger Jakub 59, 82, 151
Stabryła Stanisław 33, 336
Stanisław ze Skarbimierza 50, 87, 137, 162, 218, 277
Starowieyski Marek 15, 28, 277
Starzyński Doliwa Stanisław 85
Stasiewicz Krystyna 130, 210, 334
Stasiewicz-Jasiukowa Irena 72, 250
Stefański Lech Emfazy 32
Stepling Józef 70
Sterne Lawrence 202
Stępień Paweł 241
Stomma Ludwik 235
Storoni Mazzolani Lidia 42
Strynkiewicz Barbara 278
Strzelczyk Jerzy 118, 216, 218
Strzelecka Halina 222
Sucharzewski Jan Kanty 282
Suchodolski Bogdan 81
Sułkowski August 78
Swedenborg Emanuel 161, 179
Swift Jonathan 260, 261, 295
Sykstus, syn Pompejusza Wielkiego 164
Syreniusz Szymon 233, 289
Szabel Józef Tomasz 282
Szarmach Marian 33
Szczeniowski Tymoteusz 270
Szelest Hanna 18
Szembek Krzysztof Antoni 105
Szemiota Stanisław Samuel 339
Szenknecht Jan 286
Szeżyńska-Mackowiak Krystyna 173, 238
Szram Marian 38, 111
Szyjkowski Marian 76, 77, 122, 124, 138, 195
Szymanowski Adam 129, 165
Szymańska Beata 179

- Szymon Mag, gnostyk 47, 90, 249, 251
 Szymonowicz Szymon 65, 216, 234, 237, 245, 332
- Ślęć Ludwika 282
 Śliwiński Piotr Jordan 162, 163, 174
 Śniadecki Jan 147, 282, 291
 Śniegucka Agnieszka 186, 189
 Święcicki Stanisław Jacek 282
 Świtkowski Józef 32, 61, 81
- Tacyt 40, 41
 Taillepiéd Mikołaj 163
 Tales z Miletu 82
 Tambiah Stanley Jeyoraja 25, 114
 Targosz Karolina 281
 Tasso Torquato 197, 214
 Tazbir Jerzy 59, 96, 105, 106, 118, 164, 220
 Teokryt 43, 65, 82
 Theophilus 49
 Thorndike Lynn 273
 Tibullus 43
 Tissot Simon-André 289
 Tokarski Stanisław 24
 Tomasz, św. 46, 49, 80, 87, 90, 102, 125, 151, 176, 267, 277, 299
 Tomaszczyk Jerzy 37, 267
 Topolski Jerzy 181
 Tournefort Joseph Pitton de 83, 139
 Trankwillus Gajus Swetoniusz 38, 40, 276
 Trembecki Stanisław 142, 308
 Trepka Nakand 95
 Triaire Dominique 200, 201
 Trithemius Johannes 60, 166, 265
 Trojanowicz Maciej 282
 Trotz Michał 152
 Troyes Chrétien de 52
 Trzciniński Andrzej 252
 Turkowski Tadeusz 186
 Turnau Irena 73
 Turner Alice K. 181
- Turzyński Ryszard 273
 Tuwim Julian 77, 270
 Tyberiusz, cesarz rzymski 18, 35, 37, 40, 44, 276
 Tyczyńska Joanna 41
 Tylkowski Wojciech 122
 Tyszkiewicz Józef 149
 Tyszkowski Wenanty 123
- Urbańczyk Stanisław 69, 118, 209
 Urbański Marek 213–118, 173
- Vadim Roger 123
 Vanderbecce 135
 Villanova Arnold de 49
 Vincenz Andrzej 320
 Vital Orderyk 182
 Voetius Gisbert 83, 113
 Vorgrimler Herbert 142
- Walc Krystyna Irena 148
 Walecki Waclaw 261, 263
 Walicki Michał 254
 Wallis Mieczysław 264
 Waniakowa Jadwiga 268
 Wazgird Kazimierz 70
 Webster Charles 22, 25, 46, 55, 56, 106, 215, 269, 280, 314, 319
 Weres Leszek 272, 273, 275, 277–279, 281, 315
 Wergiliusz 33, 38, 43, 65, 82, 110, 154, 214, 236, 276, 300, 331, 336, 337
 Wernichowska Bogna 187
 Weston Jessie L 52
 Weyer Johan (Wierus Johannes) 82, 98, 100, 106, 140
 Wielanier Maria 185
 Wielowiejski (Wielowiejski) Stefan 181
 Wierciński Andrzej 24, 212
 Wierusz-Kowalski Jan 24
 Wijaczka Jacek 143
 Wilhelm z Owernii 95
 Winiarski Jerzy 207

- Wirpsza Witold 220
Wirtemberska Maria 195
Wiśniewska Halina 209
Witkowska Alina 309
Witwicki Władysław 33
Władysławiusz Adam 66, 174
Włodarczyk Jarosław 275, 312, 323, 325
Wojciech z Brudzewa 281
Wojciechowska Beata 220
Wojciechowski Ryszard 132, 188
Wojnakowski Ryszard 38, 48, 110
Wojtowicz Witold 250
Wolff Christian 79, 172
Wolska Barbara 142, 249, 250, 294, 320, 324, 329
Wolski Józef 38
Wolski Mikołaj 310
Wolter (François Marie Arouet) 87, 117, 123, 125, 141, 142, 261, 295, 319
Wołodkiewicz Witold 18
Wójcicki Kazimierz Władysław 132, 188
Wróblewska Violetta 216
Wrześniewski Marek 288
Wydrych-Gawrylak Marzena 309
Wypustek Andrzej 13, 14, 17, 21, 24, 25, 28, 33, 40, 42–44, 211, 214, 232, 233, 236, 237, 245
Wysłouch Seweryna 187, 190
Wyżyński Tomasz 138, 162
Wziętek Anna 52

Yates Frances A 55, 167
Yeomans Donald K. 71, 319

Zabłocka Magdalena 23, 48
Zabłocki Franciszek 126, 157–159, 178, 179, 208, 251, 257, 258, 259, 301, 302, 305, 320, 331, 335
Zabłudowski Tadeusz 79
Zagożdżon Joanna 204, 337, 339
Zakrzewska Wanda 273
Załuski Józef Andrzej 82, 104, 105, 141, 350
Zambelli Paola 21, 25, 54, 56, 88, 94, 267, 268, 273, 325, 343
Zan Tomasz 229, 230
Zapałowski Artur 22, 46, 106, 215, 269
Zarych Elżbieta 123, 165
Zarzecki Krzysztof 138, 162
Zasuń Paweł 343
Zawadzka Irena 18, 28, 148, 194
Zawadzki Józef 185
Zawadzki Tadeusz 18, 28, 148, 192
Zawadzki Władysław 69
Ząbkowicz Stanisław 59, 82
Zdziechiewicz Alicja 59
Zimorowicz Józef Bartłomiej 65
Zimorowicz Szymon 65, 243
Zuberbier Andrzej 112
Zwoliński Andrzej 162, 163, 164
Zygmunt August 59, 60, 234, 281
Zygmunt III Waza 59, 60, 62, 281
Zygmunt Stary 60

Żaboklicki Krzysztof 21
Żabski Tadeusz 148
Żelazny Mirosław 161
Żmigrodzka Bożena 293, 328, 330
Żórawski Aleksander 133
Żukowska Kazimiera 63