

MICHAEL OSTLING
Centre for the Study of Religion
University of Toronto

NIEZNANY PROCES O CZARY I ŚWIĘTOKRADZTWO W LUBLINIE W 1644 ROKU

Tuż po drugiej wojnie światowej lubelska archiwistka Mirosława Zakrzewska-Dubasowa wydała w druku wszystkie procesy o czary z akt miasta Lublina (Zakrzewska-Dubasowa, 1947). Starannie opracowane według wskazań Sochaniewicza (1926), wydanie to pozostaje jednym z najcenniejszych źródeł służących do badania czarów i magii dawnej Polski. Zakrzewska-Dubasowa nie miała jednak dostępu do wszystkich ksiąg miejskich lubelskich; kilkadziesiąt ksiąg zwrócono Archiwum Państwowemu w Lublinie dopiero na początku lat sześćdziesiątych (Trojanowska, 1996, s. 10–11). Wśród tych odzyskanych ksiąg znajduje się księga złoczyńców z lat 1644–1647, składająca się wyłącznie z akt procesów przekazanych przez Trybunał Koronny sądowi lubelskiemu (AP Lublin, AM Lublin, sygn. 143; o praktyce przekazania procesów w Lublinie zob. Łaskiewicz, 1988). Między tymi procesami, głównie o rozbój, są też akty jednego procesu o czary i świętokradztwo z Opoli Lubelskiego. Proces ten jest wyjątkowo ciekawy z powodu obecności i udziału syna oskarżonej podczas przesłuchania. Z tego też powodu, a także, aby uzupełnić pracę Zakrzewskiej-Dubasowej, podaję tu transkrypcję procesu *in extenso*. Przy okazji, pragnę naświetlić sedno sprawy — świętokradztwo Hostii w celach czarów — w kontekście innych podobnych procesów w Polsce i w Europie.

Ostatnie zachodnie badania z dziedziny historii religii i etnografii historycznej zwracają uwagę na centralne miejsce Hostii nie tylko w teologii, ale też w ludowej pobożności (Bynum, 1987; Rubin, 1991; Gentilcore, 1992, s. 130–131; Monter, 1997). Ta pobożność często zazębiała się z praktykami potępionymi przez Kościół jako gusła. Natomiast należy tu zauważyć, że kategoria „gusła” nie powinna mieć miejsca w naukowych pracach historycznych ani etnograficznych, skoro przedstawia znaczenie teologiczno-moralne, a nie opisowe. Z punktu widzenia historyka, pozostaje kwestią otwartą, wymagającą dalszych badań, do jakiego stopnia „guślarskie” aplikacje Hostii były w oczach ludu wykroczeniami wobec religii, a w jakim stopniu były po

prostu logicznym wnioskowaniem z pobożnych praktyk akceptowanych przez Kościół. Dla przykładu można porównywać kościelne i ludowe rytuały eucharystyczne na rzecz urodzaju i zdrowych pól. W latach dwudziestych XVIII wieku, podczas suszy, jezuici w Bawarii adorowali Hostię pokazaną ludności w monstrancji, żeby ubłagać Boga o deszcz (Châtellier, 1997, s. 102–103). Trudno odróżnić takie pobożne zabiegi od ludowych praktyk, potępianych przez teologów i znajdowanych czasem wśród oskarżeń wobec czarownic, takich jak zakopywanie Hostii na polu albo rozsypywanie pokruszonej Hostii na płonach, żeby zapewnić urodzaj i obfite żniwa¹. Używanie Hostii do leczenia gorączki — praktyka popularna we Francji i Anglii (Rubin, 1991, s. 338), a potępiona m.in. w Martina Del Rio wielkim kompendium *Disquisitionibus magicis* (1633 [1608], s. 468 [lib. III pars 2 qu. 4 sec. 9 nr. 10]) — mogłaby mieć swoją genezę w motywie często spotykanym w kazaniach eucharystycznych (m.in. w kazaniach Skargi, *O Siedmiu Sakramentach* [1600]²) oraz w katechizmach (np. w *Katechizmie Rzymskim*, ks. 2 cap. 3 par. 54), porównujących dary komunii z cudami Chrystusa na ziemi — zwłaszcza z cudownym uleczeniem macochy Piotra z febry (Mt 8, 14). Bez odwoływania się do kategorii normatywno-kościelnych trudno ustalić ostrą linię pomiędzy pobożnością a gusłami, między religią a magią w ludowych praktykach eucharystycznych.

W swojej wybitnej pracy nad ludowymi praktykami z Hostią, Ryszard Gansiniec używa niemalże wyłącznie średniowiecznych źródeł zachodnich (Gansiniec, 1959). Szkoda, ponieważ takie praktyki też miały miejsce w Polsce, o czym świadczy dość obfity materiał z procesów o czary w polskich miastach w XVII–XVIII wieku.

¹Podczas pisania tego artykułu korzystałem ze stypendium naukowego Fundacji Fulbrighta oraz z Dissertation Fellowship z American Council of Learned Societies. Pragnę podziękować tym instytucjom oraz szczególnie prof. Tomaszowi Wiśliczowi, który z niezwykłą hojnością udostępnił mi swój maszynopis transkrypcji akt kłeczewskich. P. Dorota Łagida-Ostling skorygowała polszczyznę tego tekstu. Wszystkie błędy, oczywiście, są mojego autorstwa.

Benedykt Chmielowski, w swojej słynnej sarmackiej encyklopedii *Nowych Atenach* (1746), idzie w ślady Martina Del Rio (1608) i Paulusa Grillandusa (1536), potępiając czarownice za to, iż kruszą Hostię i sypią na polach, żeby wypędzić nieurodzaj. Z tekstu Del Rio wynika, że chodzi o wypędzenie nieurodzaju i słabości pól spowodowanych właśnie przez czarownice: „Item si, ut sterilitatis agrorum maleficium tollant, hostiam sacram comminuant, et tritam in pulueres spargant per hortum vel agrum” (1633 [1608], s. 933 [lib. VI cap. 2 sect. 1 qu. 1 nr. 23]). Zob. też przypis 7 niniejszego artykułu.

²Mam do dyspozycji kazania Skargi tylko w niedbałe redagowanym przekładzie angielskim: trudno mi więc ustalić dokładnie, w których kazaniach mieściła się dyskusja o cudownych łaskach Hostii. Skarga porównuje dary komunii z cudami Chrystusa przytoczonymi w Ewangelii w dwóch kazaniach: *O korzyści płynących z Hostii* i *O częstej komunii* (Skarga, 1939, s. 186–187, 210). W obydwu, tak jak we wszystkich jego kazaniach o sakramentach, Skarga trzyma się ściśle wskazówek Rzymskiego Katechizmu.

Z punktu widzenia sądu, jak też i ludu, istniały tylko dwa możliwe powody kradzieży Hostii z kościoła: albo w celu czarów, albo żeby sprzedać ją Żydom, którzy mieliby używać jej w swoich domniemanych odtworzeniach Bożej Męki (Węgrzynek, 1995; Guldon i Wijaczka, 1995). Poznańskie statuty synodalne przestrzegały księży, ażeby uważnie przechowywać Hostię *propter sortilegia et maleficas mulieres*; już w 1450 roku wieśniaczka Jachna z parafii Brzyków została ukarana surową pokutą za kradzież wielkanocnej Hostii i ukrycie jej w chustce, przypuszczalnie dla celu czarów (Bylina, 2002, s. 129–130). Na początku XVII wieku Sebastian Klonowic żalił się w dziele *Worek Iudaszków* nad takimi występkami:

Naydziesz takie złe ludzie, co Sakrament święty
 Żydom i czarownicom, w uściech swych przeięty,
 Przedają, bezbożnicy, ciało i krew Pańską,
 Uięci do pieniędzy chciwością szatańską.
 O zakamiałe serca, łakomstwo bezecne!
 O nieszczęsny rozumie i kupiectwo niecne!
 Czemu targujesz tego za marny pożytek,
 Którego iest kropla krwi droższa niż świat wszytek?

(Klonowic, 1960 [1600], s. 139)

W 1739 roku sąd miejski lubelski wypytywał złodziei, podejrzanych o kradzież ośmiu brakujących Hostii, o czary i o eksekrację (dwaj z trzech oskarżonych byli Żydami):

4to. Wzięte te osm poświęconych czyli więcey Hostyi, gdzie podział, y na iaki pożytek obrocił, na iakie czary, y czyli szkodliwy co komu te czary, czyli nie.
 5to. Na którym mieyscu, z ktoremi osobami tych zabranych Hostyi Zazywał, czyli ie kłuł albo nie, y kto o tym więcej zwiedział (AP Lublin, AM Lublin, sygn. 50 (*Advocatalia*), k. 502–503)³.

Lud pospolity też skwapliwie oskarżał sąsiada, przyważonego na podejrzanych manipulacjach przy komunii, o zamiar świętokradztwa celem czarów. Podczas komunii w Nowym Wiśniczu w roku 1643 ktoś spostrzegł, jak Jan Baran wykaszłał Hostię do ręki. Aczkolwiek ten szybko włożył ją z powrotem do ust i połknął, zapewniając iż „nie na żadnem czary to uczyniłem”, wysłano go na stos (Uruszczak, 2003, s. 98–102). W Wyszogrodzie na początku XVIII wieku kobieta, widząc, iż druga wykaszłała Hostię do ręki, zaczęła wykrzykiwać: „A tyś na co Pana Boga wyplunęła z gęby, na coś ty uczy-

³ Zob. też interogatorię sporządzoną na rzecz Katarzyny Koczanowiczówny, pomocniczki głównej oskarżonej w procesie przed sądem rzeszowskim w 1718 r.: „7–mo Jeżeli też ona sama nie ukradła kiedy Communiej S i żydom, albo której czarownicy nie sprzedała” (AP Rzeszów, sygn. 168 t. XII k. 489; cyt. za Dydek, 1968, s. 398).

niła” (Olszewski, 1879, s. 497). Na wielkonocnej komunii w Chęcinach w 1666 roku, chłopka Anna Zacharzowianka widziała, jak Anna Grzesiowa Puchalina z Woli Murowanej ukryła usta w chustce, „gdzie miała na wardze Pana Jezusa”, i oskarżyła ją o czarownicze świętokradztwo. Na procesie Puchalina stwierdziła jednak, że nie ukradła „alem całe strawiła”: akta nie zawierają informacji o końcu procesu, ale zdaje się, iż Puchalinę zwolniono (Wijaczka, 2003, s. 56–58). Skradziona Hostia mogłaby nawet stać się elementem zмовy, jeżeli wierzyć Katarzynie Ratajowej, która przed lubelskim sądem w roku 1700 upierała się, iż niejaka Iędrzejowa „złą młodą naprawiła y mac [tj. mac] tey młodey, ktore obiedewie podobno same Nayswiętszy Sakrament ukradły, a na mnie powiedziały” (AP Lublin, AM Lublin sygn. 144 k. 483–487; Zakrzewska–Dubasowa, 1947, s. 74).

Jeżeli chodzi o praktyki ludowe z Hostią, wyeksponowane w procesach o czary, trzeba rozróżnić między tymi procesami, gdzie oskarżona przyznała się do kradzieży Hostii podczas tortur, a tymi, w których świętokradztwo jest głównym tematem śledztwa. W pierwszym przypadku świętokradztwo jest tylko jednym z wielu stereotypów na temat czarownic znanych w całej Europie. W drugim, oskarżona często przyznaje się do kradzieży Hostii dobrowolnie, i zeznania o sposobie jej użycia stanowią cenny wkład do etnografii historycznej Polski.

W zestawie stereotypów na temat czarownic mamy do czynienia ze świętem na opak, z diabłem w miejsce Boga, grzechem w miejsce cnoty, podeptaniem Ciała Bożego w miejsce jego adoracji. Benedykt Chmielowski, zgodnie z ogólnoeuropejskim uczonym dyskursem o czarownicach, a zupełnie niezgodnie z ludowym rozumieniem czarów, zadeklerował, iż „Grzechy czarownic są oprócz niezliczonych trzy naypryncypalniejsze: *Apostasia a DEO, Sodomia & sacrilegium*” (Chmielowski, 1968 [1746], t. III, s. 247). Można tu mówić o „czarnej legendzie czarownic”, która to legenda ukazuje duże podobieństwo do „czarnej legendy Żydów”, ostatnio tak wybitnie zanalizowanej przez Hannę Węgrzynek, nic dziwnego, skoro legendę o czarownicach budowano w Polsce, jak w całej Europie, w dużym stopniu na podstawie albo, lepiej mówiąc, z tych samych elementów, co legendę o Żydach (Cohn, 1975; Price, 2003). A więc na przykład, Marjanna z Tuliszkowa, oskarżona o czary w Kleczewie, przyznała się, iż „razem z koleżanką kłuła Hostię aż krew wypłynęła i małe, płaczące dzieciątko jej się zjawiło” (PTPN, sygn. 859 k. 147–147v)⁴. Przypomina to zarazem cuda związane z trzema Hostiami domniemanie dręczonymi przez Żydów w Poznaniu w końcu XIV wieku (Węgrzynek, 1995, s. 48–57; Łukaszewicz, 2000 [1838] t. II, s. 207–210) i wizje Dzieciątka Jezus w Hostii spopularyzowane w *exemplis* (np. Mikołaja z Błonia) oraz w paraliturgicznych dramatach jezuickich podczas procesji Bożego Ciała (Szo-

⁴ O procesach w Kleczewie zob. Wiślicz, 2004 oraz Koranyi, 1928.

stek, 1978, s. 300; Okoń, 1970)⁵. Pomysł, iż czarownice na Łysej Górze „Hostyę Nayśw: dostawszy iey lub podczas Komunii, lub wykradłszy, w oczach diabła depczą” (Chmielowski, 1968 [1746], t. III, s. 243), jest zarazem pożyczką z legendy o Żydach i dosyć oczywistym przykładem odwrócenia lub inwersji w sensie strukturalistycznym⁶. W zeznaniach, uzyskanych od domniemych czarownic pod wpływem tortur, nie jest do końca prawdą, jak myślał Bernardyn Serafin Gamalski w XVIII wieku, iż oskarżona „w niczym niebędąc winna, do wszytkiego się przyznaie, y to śpiewa, o czym iey przed torturami głowę nabili” (Gamalski, 1742, s. 14v–15). Mimo wszystko kobiety podczas tortur potrafiły dodać swoje własne wierzenia i opinie do narzuconego im dyskursu, choćby wrywkowo i fragmentarycznie⁷. Jednak zawartość etnograficzna takich zeznań jest dość szczupła: podobnie jak zeznania wymuszone na Żydach oskarżonych o bezczeszczenie Hostii albo o mord chrześcijańskiego dziecka, mówią nam one o wiele więcej o wierzeniach pytających niż pytanych.

Zupełnie inaczej wyglądają zeznania w procesach, w których świętokradztwo Hostii jest tematem głównym od samego początku, a więc, w których mamy informacje nie tylko uzyskane podczas tortur, ale także pochodzące z dobrowolnych zeznań oskarżonej oraz niekiedy od świadków i z formalnej „żałoby” lub *propositio* instygatora. Choć zdarza się, że takie procesy przekształcały się podczas tortur w procesy o schadzke na Łysej Górze, o stosunek seksualny z diabłem itd.; często nie ma w nich mowy o żadnych diabłach ani nawet o *maleficium*. Z takich zeznań wynika dość pewnie, iż polskie kobiety wszystkich stanów i z wielu regionów kraju rzeczywiście kradły Ciało

⁵ Np. w Wilnie w r. 1633, gdzie jezuita pokazał w procesji obraz przedstawiający „Karolus i Papież z Dzieciątkiem w Hostyjej”. *Procesyja* 1633; cyt. za: Okoń 1970, s. 96. Zob. też Ząbkowica przekład *Malleus maleficarum* (1992 [1614], s. 80–81), gdzie przytacza się anegdotę o ukradzionej i zakopanej Hostii, z której wyszedł „głos jakoby dziecięcia płaczącego”.

⁶ Sam Chmielowski zwraca uwagę, iż czarownice, domniemanie bezczeszcząc Hostię, „Żydów imitują” (1968 [1746] t. III p. 244). Na temat demonologicznego dyskursu o praktykach czarownic jako inwersji dobrych obyczajów, zob. znakomitą pracę Stewarta Clarka (1997); John Bossy zwrócił uwagę już dwadzieścia lat temu, iż w rozumieniu ludu wczesnonowoczesnej Europy łatwo było wiedzieć, co robiły czarownice podczas swoich schadzek, skoro „starczyło wiedzieć, jak wygląda prawdziwa religia, a potem przewrócić ją na opak” (Bossy, 1985, s. 137).

⁷ Na przykład, w dwóch procesach o charakterze stereotypowym, oskarżone podczas tortur zeznały, iż ukradły Hostię podczas mszy z okazji Wniebowstąpienia Matki Boskiej, a później używały jej do niszczenia pól na polach i do sprowadzenia suszy. Można traktować takie zeznania jako odmianę motywu niszczenia pól z pomocą czarodziejskiego proszku; można jednak patrzeć na nie inaczej. Skoro święto Matki Boskiej Zielnej było ważnym świętem w pobożności i magii ludowej, kiedy to zioła poświęcano na leki dla ludzi, była i do obrony gospodarstwa od nieszczęścia, złych duchów i nieurodzaju, wydaje się prawdopodobne, iż oskarżone czarownice w swych zeznaniach mówią, w odwróconej formie, o prawdziwych praktykach kradzieży Hostii właśnie tego dnia, ażeby *ulepszyć* płodność pól i obronić je od złych mocy. Jak już wspomniałem (w przypisie pierwszym), takie użycie Hostii było znane i potępione przez uczonych demonologów, również w Polsce.

Boże podczas komunii, aby potem używać go do leczenia krów, w obronie przeciw magii czarownic, a także w celach miłosnych. W Kleczewie w 1669 roku chłopka Regina Matuszka przyznała się do świętokradztwa, tłumacząc się, że chciała ulepszyć swoje ule; mówiła „że jest prawda, alem czynięła dobrze, dawała do kościoła wosku” (PTPN, sygn. 859, k. 106–110v)⁸. W 1664 roku Maryna Białkowa, ze wsi Kamionka na południowym Mazowszu, przyznała się otwarcie i dobrowolnie przed sądem lubelskim do przecedzenia mleka swoich krów przez chustkę, w którą zawinęła ukradzionego „Pana Jezusa”. Mówiła przy tym „nie wezmąc mleka czarownicy” (AP Lublin, AM Lublin, sygn. 140 f. 206; Zakrzewska–Dubasowa, 1947, s. 54). Działała więc Maryna, w pewnym sensie, w sposób całkowicie zgodny z doktryną Kościoła, która widziała w Eucharystii najlepszą broń przeciw złym mocom: jak mówi jezuita Aleksander Lorencowic w swoim kazaniu na Wielki Czwartek: „Jest to ten pokarm bronią i mieczem, który jest wszystkim nieprzyjaciołom straszny” (Lorencowic, 1671, t. I, s. 149). W Rzeszowie w 1718 roku młoda mieszczanka Zofia Janowska, za radą znachorki z podmiejskich Pobitnych, ukradła Hostię w celach miłosnych. Wyplukała chustkę z Hostią w zimnej wodzie, podzieliła na trzy części i podała swemu ukochanemu, mówiąc „Jak do tej komuniej ciszba, tak i do mnie kszczonej mianowanej Zośki, żeby była ciszba” (AP Rzeszów, sygn. 168, t. XII, k. 475–494; Dydek, 1968). Z niemalże identycznej formuły skorzystała Pani Pisarzowa Aleksandrowa Mytkowa na Podolu, a więc kobieta z dostojnej rodziny szlacheckiej. Również z rady „baby”, zapiekła skradzione „kommunikanty” w placki i zamierzała podarować je sędziom w Trybunale Koronnym w Lublinie, aby byli przychylni racjom jej rodziny w sprawie o majątek toczonej przed Trybunałem przeciwko niejakiemu braciom Pogórskim. Według jej poddanych, przesłuchiwanym podczas tortur przez miejski sąd lubelski z polecenia Trybunału, albo sama Pani Pisarzowa albo jej „mamka” miała przemawiać przy mieszaniu Hostii z mąką do robienia placków: „Jak ciżba do Nayswiętszego Sakramentu bywa, tak zeby na nas łaskawi panowie sądowi i patronowie byli” (AP Lublin, AM Lublin, sygn. 48, k. 1254–1261, 1282–1288; Zakrzewska–Dubasowa, 1947, s. 78, 82, 84).

Aczkolwiek oskarżone czarownice nie zawsze, moim zdaniem, rozpoznały swoje pozakościelne praktyki eucharystyczne jako grzech, dobrze rozumiały, iż sama kradzież Hostii jest nielegalna i srogo karana, starały się więc zmniejszać szansę aresztu. Najczęściej Hostię kradziono nie we włas-

⁸ Takie użycie Hostii było już znane w Niemczech w średniowieczu, skoro Caesarius Heisterbacensis przytacza na jego temat *exemplum* (1851 [1223–1224] lib. 9 cap. 8). W Polsce, pszczerlarze wkładali Hostie do uli jeszcze w XIX wieku (*DWOK* t. VII, s. 116). Warto też zwrócić uwagę, iż Klonowic uznaje kradzież miodu i rojów za świętokradztwo i przypomina, iż takim złodziejom — tak jak świętokradcom — należy się kara stosu (1960 [1600], s. 103).

nym kościele parafialnym, wśród sąsiadów i znajomych, lecz na odpuszczenie dała od domu, wśród tłumów nieznanomych, gdzie można było łatwiej uniknąć podejrzeń. Pani Aleksandrowa Mytkowa przemyliła Hostię podczas wizyty w Barze w dniu świętego Antoniego; Jagata Korfunka, ze wsi Wierzbovice koło Pyzdr, ukradła Hostię na odpuszczenie w Biechowie, aczkolwiek kościoły w Słupcy, Ciążeniu i samych Pyzdrach były znacznie bliżej (Rosenblatt, 1883, s. 14–19); Anna Przybeła, z okolic Warty, wybrała się po Hostię do Wielunia (Baranowski i Lewandowski, 1950, s. 193–194; cytując AGAD, Warta 46 ff 529–533). Innym sposobem uniknięcia aresztu było wysłanie dzieci na świętokradczą komunię — przypuszczalnie chodziło o to, że w przypadku przyłapania dzieci te mogłyby przyznać się do niewiedzy albo pomyłki zamiast do przestępstwa. W 1741 roku mieszcza z Stopnicy zatrudniła Mariannę Berbelską, biedną komornicę z pobliskiej wsi, do kradzieży Hostii; ta jednak wolała wysłać w tej sprawie swoje córki, z których starsza miała jedenaście lat. Złapano je na gorącym uczynku, co doprowadziło do spalenia na stosie Marianny oraz jej pracodawczyni. Dziewczyny, wraz z ich ojcem, ukarano chłostą (Wijaczka, 2003, s. 58; Wiśniewski, 2000 [1929], s. 252).

Sprawa Reginy Zaleskiej wyglądała podobnie. Obraz, który otrzymujemy na podstawie zeznań Reginy, ukazuje ją jako dość nieudaną znachorkę. Podaje ona, iż starała się, chyba nieskutecznie, za pomocą wróżby odnaleźć ukradzione konie w Kazimierzu Dolnym. Od czterech lat „lekowała” mleko, „ale postaremu to niepomogło”. Podobnie nie udało jej się zdjąć uroku z masła. Można się domyślać, iż miała nadzieję, że lepiej jej będzie szło, jak doda Bożego Ciała do swoich rytuałów. Wysłała najmłodszego syna, Jakuba, do pierwszej komunii, z prośbą, by ukradł Najświętszy Sakrament. Schwytano go, co doprowadziło do wstępnego śledztwa w Opolu. Z powodów mi nie znanych, sprawa trafiła do Trybunału Koronnego, który to sąd, aczkolwiek formalnie będący najwyższą instancją tylko w procesach szlacheckich, często ingerował w poważniejsze sprawy kryminalne w regionie lubelskim, np. o rozbój. Jak udowodnił Herbert Łaszkiwicz, Trybunał często polecał potem takie sprawy sądowi lubelskiemu (Łaszkiwicz, 1988). Jednak, jak widzimy w niniejszym procesie, przedstawiciel Trybunału często uczestniczył w rozprawie i Trybunał nie rezygnował z ustalenia wyroku w procesach oddanych sądowi miejskiemu.

ANEKS

Proces Reginy Zaleskiej o czary i świętokradztwo, październik 1644 roku. Archiwum Państwowe w Lublinie, Akta miasta Lublina (*criminalia*), sygn. 143 (1644–1647) k. 122–132.

Ażeby stworzyć czytelny tekst bez obniżenia jego wartości historycznej, dokonałem minimalnych zmian edytorskich. Wyrazy łacińskie są tu drukowane kursywą, polskie — prostym drukiem. Wszystkie skróty pisarskie zostały rozwinięte: np. „Triblis” zmieniony na „Tribunalis”, „Lublin*” na „Lublinensis” itd., a tekst podzielony na akapity, według poszczególnych pytań sądu i odpowiedzi oskarżonej. Natomiast ortografia pozostała bez zmian.

[k. 122] *CONFESSATA REGINAE ZALEWSKIEY DE VENEFICIO INCULPATAE*

[k. 123] *Actum Lublini in Carceribus publicis sub praetoris Lublinensi consistentibus in praesentia Honoratorum Alberti Lewickii Advocati Ordinarii et Nicolai Szwayko Scabini Jurati Lublinensis parte quoque Gnosio Promnickii Instigatore Justitiae Ordinarii Generalis Tribunalis Regni Lublinensis Feria Secunda pod Festum sanctae Hedwigis Viduae et electae proxima Anno quo supra [16 X 1644].*

Ex Decreto mandato atque Remissione Iudicii Ordinarii Generalis Tribunalis Regni Lublinensis adducta ad locum torturarum solitum nomine Regina in praesentia Jacobi [k. 124] filii sui.

Pytana iak iey męża zowią.

Odpowied. Mikołay Pękała

Pytana. Kto ią to dał osadzić y dla czego.

Odpowiedziała. Niewiem.

Item fassa. Iż mię tu mieszczanie Opolscy przywiezli do Lublina, bo tych mieszczanow pozywano.

Pytana wiele ma synow

Odp. Iz mam y drugiego syna ktory iest nastarszy na wodzie.

Post modum Jacobus filius ipsius fassus Iz mi matka moia mowiła spowiedałeś się ia odpowiedział: spowiedałem. Zaczym ona mi rzekła. Jak będziesz przystępował przynieśże mi naswiętszy sacrament, y gdy mi kapłan dawał przenaswiętszy sacrament tedy ia upusciłem z gęby a chłopiec księży wziął gołą [k. 125] ręką i drugiemu chłopcu dał na Czapkę zaczyz mię zaraz Uchwycono y wsadzono.

Quesitus idem Jacobus. Jezeli się naten czas spowiedał.

Odpowiedział. Iż nie spowiedziałem.

Item fassus. Iż umyslniem upuscił naswiętszy Sacrament zebym ia zas ręką wziął.

Tandem actus Torturarum ad crastinum rei citur obcertos respectu.

Feria Tertia ipso die Festi sancti Luca Evangelistae [18 X 1644].

In praesentia Honorati Alberti Lewickii Advocati Ordinari et Joannis Ekkier Scabini Lublinensis, tum et Gnosci Promnickii Instigatoris Justitiae Ordinarii Generalis Tribunalis Regni Lublinensis adducta ad locum torturarum solitum nomine Regina Zaleska [k. 126] una cum filio suo Jacobo qui ad interrogata respondit.

Iż mi matka kazała żebym iey przyniosł naswiętszy sacrament.

Item quaesituo [sic] czemu w Opolu powiadał te rzeczy na Ciotkę matkową.

Odpowiedział. Iż mowiła mi matka żebym zaraz na nią niepowiedział, y żal mi iey było.

Post modum superscripta mater ipsa quaesita. Jezeli wrożyła strony koni co w Kazimierzu były poginęły.

Fassa. Iż z Nieboszką Duliczową naprawiłam na sicie wągiel położywszy, y igłę w chleba skoreczkę kładłam.

Pytana. Iesli się bawiła Czarami.

Odpowiedziała. Niebawiłam.

Monita ut verum fateatur [k. 127] et ne corpus suum tormentis cruciari permittat.

Odpowiedziała nie znam się nidoczego, y nie kazałam tego czynić Synowi memu oco mię winnią. Ktorey Jakub syn rzekł. Iż kazałas mi to przyniesc, y iabym tego był nieczynił, gdybyś mi tego była nie rozkazowała.

Post modum idem Jacobus filius quaesitus wiele razy przystępował do naswiętszego sacramentu.

Odpowiedział. Iz tylko raz.

Item fassus idem Jacobus.

Iz chodzili z Iastkowa we Czwartek do matki iakies kobiety.

Monita iterum atque iterum de edisserenda veritate. Nihil agnovit.

Tandem ligata per Lubelskim [k. 128] adversorem et iterum quasita et prae-monita nihil fassa.

Pytana Jezeli iey wypadł z ust naswiętszy sakrament w Kazimierzu.

Odpowiedziała. Iz nie mnie to ale Pasiebicy moiey Annie Zaleskiey ktora iuż zmarła.

Alligata torturis petyt misericordiam dokładając tego. Iż nie iestem nic winna a ten syn moj nieszsześnie niewinnie mię powoływa, przoszę dla Boga abyscie mię na starosć moią respectowali, y baczenie mieli gdyż wniczym się nieczuię.

Monita iterum atque iterum ut Veritatem fateatur Nihil fassa.

Post modum per Lubelskim adversorem monita ne corpus suum tormentio cruciam permittat [k. 129] et Veritatem edisserat Nil agnovit.

Tracta primo. Recognovit. Iż niekazałam tego czynic synowi oco mię winnią ktorey syn rzekł, iżes kazała.

Tracta secundo. Recognovit. Iż nieroskasaywałam [sic] tego czynić synowi y niebawiłam się Czarami tylko raz z Duliczową która już umarła.

Item fassa. Iż dotey Dulewiczowej [sic] podobnom była raz nieszczęście przysła.

Item fassa. Iż chociem niewinna chociem nie kazała dali Bog, ale już to próżno to już przyjmuję dla syna który mię niewinnie powoływa.

Pytana na co kazała to czynic.

[k. 130] *R.* Niewiem na co gdyzem tego nieroskazywała.

Item fassa. Iż miałam to chować ale niewiem iak.

Item. Nauczyłam się od Duliczowej uroki od masła oduzywac mówiąc Bożą mocą Pana Boga pomocą na psa na kozkę urok y plunęła ale to postaremu nic niepomogło.

Tracta tertio intensius.

Fassa Iż od Czterech lat lekuję kęs mleka, ale postaremu to niepomogło lecz kto inszy umie lepiej lekować.

Monita iterum atque iterum de perhibenda veritate.

Zeznała. Iż chociem nie roskażywała tego iednak to na się przyjmuję.

[k. 131] *Item fassa.* Iż lekowałam mleko od Czterech lat. *Tandem dum ignis corpori ipsius applicandus esset monita ut verum fateatur et ne corpus suum Cruciani permittat.*

Powiedziała że niewinnam nic iedno P. Bogu daszę.

Usta igne.

Recognovit. Iż nie kazałam tego czynic, y przynosic naswiętszego Sacramentu synowi memu, y niewinnie mię powoływa.

Usta 2do

Recognovit. Otozem[tj. Otóżem] kazała cosz mam czynic.

Pytana co chciała czynic znaswiętszem Sacramentem.

Odpowiedziała. Iż niewiem ten syn moj posądza mię [k. 132] co *Multoties iterando recognovit.*

Tandem dimissa ex Torturis.

Recognovit. Iż posądza mię syn niewiem ziakiey nauki, bogday [sic] go Bog karał to złe dziecię.

Quae ex mandato Judicij Tribunalis Regni Gnatis [Generalis] Lublinensis dimissa est ex carceribus.

BIBLIOGRAFIA

Baranowski B. i W. Lewandowski (oprac.)

1950 *Nietolerancja i zabobon w Polsce w wieku XVII i XVIII: wypisy źródłowe*, Książka i Wiedza, Warszawa.

- Bartoszewski Jan (?)
1633 *Procesyja wileńska, w święto Bożego Ciała roku 1633 od Akademików Societatis Jesu wystawiona...*, Wilno.
- Bossy John
1985 *Christianity in the West, 1400–1800*, Oxford University Press, Oxford.
- Bylina Stanisław
2002 *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Instytut Historii PAN, Warszawa.
- Caesarius Heisterbacensis
1851 [1223–1224] *Dialogus miraculorum*, oprac. Joseph Strange, J.M. Heberle, Kolonia.
- Châtellier Louis
1997 *The Religion of the Poor. Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism c. 1500–1800*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Chmielowski Benedykt
1968 [1746] *Nowe Ateny, albo Akademia Wszelkiej Sciencyi pełna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Clark Stuart
1997 *Thinking with Demons: the Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, New York.
- Cohn Norman
1975 *Europe's Inner Demons: an Enquiry Inspired by the Great witch-hunt*, Chatto, London.
- Del Rio Martin
1633 [1608] *Disquisitionum magicarum libri sex, quibus continentur accurata curiosarum artium, et vanarum superstitionum confutatio...*, Petrus Henningius, Kolonia.
- Dydek Zbigniew
1968 *Czary w procesie inkwizycyjnym w Rzeszowie w XVIII wieku*, „Rocznik Województwa Rzeszowskiego” 1964/1965, s. 383–401.
- Gamalski Serafin
1742 *Przestrogi Duchowne Sędziom, Inwestygatorom i Instygatorom Czarownic...*, Drukarnia Akademicka, Poznań.
- Gansiniec Ryszard
1959 *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud” t. 44, s. 75–117.
- Gentilcore David
1992 *From Bishop to Witch. The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto*, Manchester University Press, New York.
- Grillandus Paulus
1536 *Tractatus de hereticis et sortilegiis omnifariam coitu eorumque penis*, Lyons.
- Guldon Zenon i Jacek Wijaczka
1995 *Procesy o mordy rytualne w Polsce w XVI–XVIII wieku*, Wydawnictwo DCF, Kielce.
- Klonowic Sebastian Fabian
1960 [1600] *Worek Iudaszow: to iest Złe nabyćie Mąietności*, oprac. K. Budzyk, A. Obrębska-Jabłońska, Z. Zdrójkowski, Ossolineum, Wrocław (Biblioteka Pisarzy Polskich, Seria B, no. 10).
- Koranyi Karol
1928 *Łysa Góra*, „Lud” t. 27, s. 57–72.

- Lorencowicz Aleksander
1671 *Kazania na niedziele całego roku...*, Drukarnia Kolegium Kaliskiego Soc. Jesu, Kalisz.
- Łaskiewicz Hubert
1988 *Sąd wójtowski–ławniczy w Lublinie a trybunał koronny w drugiej połowie XVII wieku*, „Roczniki Humanistyczne KUL” t. 36, no. 2, s. 161–172.
- Monter William
1997 *Toads and Eucharists: the Male Witches of Normandy, 1564–1660*, „French Historical Studies” t. 20, z. 4, s. 563–595.
- Okoń Jan
1970 *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Ossolineum, Wrocław („Studia Staropolskie” t. 26).
- Rosenblatt Józef
1883 *Czarownica powołana. Przyczynek do historii spraw przeciw czarownicy w Polsce*, Wydawnictwo S. Orgelbranda i Synów, Warszawa (Biblioteka Umiejętności Prawnych).
- Rubin Miri
1991 *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, New York.
- Skarga Piotr
1600 *Kazania o Siedmi Sakramentach Kościoła S. Katolickiego...*, Andrzej Piotrkowczyk, Kraków.
1939 *The Eucharist*, oprac. i tłum. E.J. Doraczyk, The Bruce Publishing Company, Milwaukee.
- Sochaniewicz Kazimierz
1926 *O potrzebie systematycznego wydawnictwa materiałów do historii procesów o czary w Polsce*, „Lud” t. 24, s. 165–169.
- Szostek Teresa
1978 *Exempla i autorytety w kazaniach Jakuba z Paradyża i Mikołaja z Błonia*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Ossolineum, Wrocław.
- Uruszczak Wacław (oprac.)
2003 *Acta Maleficorum Wisniciae (1629–1665)*, Collegium Columbinum, Kraków, Biblioteka Tradycji, t. 28.
- Węgrzynek Hanna
1995 „Czarna legenda” Żydów. *Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce*, Wydawnictwo Bellona/Wydawnictwo Fundacji Historia Pro Futuro, Warszawa.
- Wijaczka Jacek
2003 *Procesy o czary w regionie świętokrzyskim w XVII–XVIII wieku*, w: *Z przeszłości regionu świętokrzyskiego od XVI do XX wieku*, red. J. Wijaczka, Agencja Reklamowo–Wydawnicza „JARD”, Kielce.
- Wiślicz Tomasz
2004 *Spółczesność Kleczewa i okolic w walce z czartem (1624–1700)*, „Kwartalnik Historyczny”, t. 111, no. 2.
- Wiśniewski J.
2000 [1929] *Historyczny opis kościołów, miast, zabytków i pamiątek w Stopnickiem*, Kielce.
- Zakrzewska–Dubasowa Mirosława (oprac.)
1947 *Procesy o czary w Lublinie w XVII i XVIII wieku*, Nakład Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Lublin.

Ząbkowicz Stanisław

1992 [1614] *Młot na czarownicę: postępek zwierzchny o czarach a także sposób uchronienia się ich i lekarstwo na nie w dwóch częściach zamykający...*, oprac. W. Lewandowski, Wyspa, Wrocław.

Michael Ostling

AN UNKNOWN TRIAL FOR WITCHCRAFT AND THEFT OF THE
EUCCHARIST IN LUBLIN, 1644

(SUMMARY)

Mirosława Zakrzewska-Dubasowa's publication of all the witch trials found in the Lublin town records (1947) remains one of the best and most complete sources for the study of witchcraft in Poland. However, a 17th century court book returned to the Lublin archives as late as the 1960s, and thus unavailable to Zakrzewska-Dubasowa includes one trial for witchcraft and theft of the Eucharist.

In this article I publish the full text of that trial record, together with a brief survey of the uses of the Eucharist in Polish popular rituals as known to us from witch trial records. Polish writers on witchcraft such as Benedykt Chmielowski, following patterns set in western Europe, declared that witches stole the Eucharist — the literal embodiment of Jesus Christ — in order to torture it before the devil in a parody of Christ's Passion. Although accused witches do confess to such acts in some Polish trials, in other trials this motif is entirely absent. Instead we find the Host used to increase the productivity of honeybees, to heal cattle or protect their milk from being stolen by witches, and in love magic.

Regina Zaleska's trial in 1644 is unusual in that her young son is present during her interrogation. He is also the chief witness against her, claiming that she ordered him, at his First Communion, to steal the Eucharist. Every time Regina denies this, her son interrupts, insisting that „you did so tell to bring it, and I wouldn't have done that if you hadn't ordered me to”. These confrontations between mother and son continue throughout the interrogation, during which Regina undergoes five of the six sessions of torture allowed under Magdeburg law: she is pulled on the rack three times and has fire or red hot metal applied twice to her sides.

From her testimony it appears that she was an amateur cunning woman who dabbled in the removal of enchantments from milk and butter. Presumably Regina intended to use the Host in these rituals; in another trial in Lublin some 20 years later Maryna Białkowska confessed to filtering her cows' milk through a stolen Host while reciting „the witches won't take this milk”. However, Regina resolutely denies having ever stolen „the Host or asked her son to do so, although she does declare willingness to „accept the guilt for my son who denounces me unjustly”.

Regina's fortitude under torture appears to have saved her life. After her final declaration of innocence the Lublin court dismissed her from prison. The records do not say what happened to her son.

