

III. POGLĄDY I OPINIE

RODZIME I OBCE DIABŁY W DZIEJACH KULTURY POLSKIEJ.

NA MARGINESIE PRACY MICHAŁA ROŹKA. *DIABEŁ W KULTURZE POLSKIEJ. SZKICE Z DZIEJÓW MOTYWU I POSTACI*. WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN. WARSZAWA – KRAKÓW 1993

Niemalono napisano dotychczas na temat postaci diabła lub szerzej demonologii w wyobraźni zbiorowej i w wierzeniach społeczeństw minionych epok. Temat diabła niezmiennie od lat inspiruje wielu badaczy i powraca co pewien czas w pracach przedstawicieli wielu specjalności humanistycznych, zwłaszcza zaś antropologów i etnografów, lecz również teologów, filozofów i wreszcie historyków.

W badaniach historycznych szczególne zainteresowania w tej mierze przejawiała dotychczas przede wszystkim literatura obca. Od momentu ukazania się klasycznych już dziś opracowań Arturo Grafa, Gustava Roskoffa, a nawet nowszych prac Normana Cohna czy wreszcie wielotomowej serii Jeffreya B. Russella¹, upłynęło wiele lat, wciąż jednak pojawiają się nowsze próby, nie zawsze zresztą, jak podkreślał całkiem niedawno Peter Dinzlbacher, spełniające wymogi naukowe². W każdym razie wyjątkowo obszerną bibliografię interesującej nas tematyki można pomieścić w osobnym opasłym tomie³.

W porównaniu z literaturą zagraniczną, dorobek w tej mierze rodzimych badaczy reprezentuje się raczej skromnie, choć nie pozostaje w martwym punkcie. Niezwykle bogaty, polisemityczny świat wierzeń i wyobrażeń demonicznych przewijał się w naszej humanistyce, lecz był dotychczas w przewa-

¹ A. Graf, *The Story of the Devil*, London 1931; G. Roskoff, *Geschichte des Teufels*, t. 1 - 2, Leipzig 1869 (2 wyd. 1987, gdzie w t. 2, s. 615 i n. obszerna bibliografia nowszych publikacji); N. Cohn, *Europe's Inner Demons*, New York 1975; J. B. Russell, *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca 1982; Tenze, *Satan. The Early Christian Tradition*, Ithaca 1982; Tenze, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, New York 1984.

² P. Dinzlbacher, *Die Realität des Teufels im Mittelalter*, w: *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487*, pod red. P. Segl, Köln-Wien 1988, s. 154, p. 12.

³ Tematyka ta doczekała się nawet specjalistycznych encyklopedii, np. R. H. Robbins, *The Encyclopaedia of Witchcraft and Demonology*, New York 1959; J. Tondriau, R. Villeneuve, *Dictionnaire du diable et de la demonologie*, Veveys 1968. Obszerną bibliografię mediewistyczną zestawiono ostatnio w zbiorowej pracy *Le diable au moyen âge*, Paris 1979.

zającej mierze domeną etnografii lub szeroko pojętych badań literackich. Obok kilku nowszych ujęć etnograficznych, zwłaszcza zaś D. Simonides, L. Pelki czy T. Wróblewskiego, w literaturze historycznej wypada w zasadzie wymienić jedynie prace B. Baranowskiego, J. Tazbira i ostatnio S. Byliny, reszta to pomniejsze próby o charakterze przyczynkarskim lub wybrane monografie, w których problematyka demonologiczna pojawia się tylko marginalnie⁴. Nadal więc wydają się aktualne wypowiedziane jeszcze w latach sześćdziesiątych słowa Juliana Krzyżanowskiego, że tematyka ta nie doczekała się dotąd zadowalającego, zwłaszcza zaś szczególnie pożądanego komparatystycznego oświetlenia i wciąż czeka na badacza⁵.

Z tym większą więc nadzieją można było powitać najnowszą, rodzimą próbę ujęcia tej problematyki, zwłaszcza, że autor starał się uwzględnić w szerszym zakresie perspektywę historyczną.

Jaką zatem propozycję ukazania wizerunku diabła przynosi książka krakowskiego autora Michała Rożka? Intencje, które legły u podstaw powstania omawianego zarysu wyjawil sam autor we wstępie do pracy. Zamierzeniem M. Rożka nie było więc zestawienie katalogu wyobrażeń diabelskich w ikonografii, w języku lub literaturze, lecz, jak to sam sformułował, ukazanie „historii diabła dosłownie” lub inaczej „historii diabła na etacie”, przez co autor rozumie „dzieje motywów diabelskich i postawy czarnej w wyobrazeniach życia społecznego” (s. 7). Poszczególne aspekty motywów diabelskich omówił autor w ujęciu chronologicznym w dziewięciu rozdziałach, rozbitych na szereg krótszych akapitów, ukazując zwłaszcza we wstępnych partiach książki szersze europejskie tło omawianych wierzeń. Konstrukcja pracy M. Rożka jest więc bardzo rozbudowana, lecz przez to nie zawsze klarowna.

Genezę wyobrażeń diabolicznych w kulturze Zachodu upatruje M. Rożek, zgodnie zresztą ze stanowiskiem utartym od dawna w literaturze i reprezentowanym jeszcze przez klasyków przedmiotu Soldana-Heppe czy Josepha Hansena, w przyjętej przez chrześcijaństwo dualistycznej, gnostycznej myśli

⁴ Bibliografię omówił L. Pelka, *Rozwój badań nad demonologią ludową w Polsce w latach 1918-1978*, „Studia religiologica” 1987, nr 3, s. 72 - 82. Ponadto zob. ostatnio, Tenże, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987; D. Simonides, *Śląski horror. O diablach, skarbnikach i innych strachach*, Katowice 1984; Tejze, *Wierzenia i zachowania przesądne*, w: *Folklor Górnego Śląska*, pod red. D. Simonides, Katowice 1989, s. 225 - 301; Tejze, *Ludowa wizja świata*, w: *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, pod red. D. Simonides, P. Kowalskiego, Wrocław - Warszawa 1991, s. 208 - 212; J. Tazbir, *Obraz heretyka i diabła w katolickiej propagandzie wyznaniowej w XVI-XVII w.*, „Kwartalnik Historyczny” 1981, nr 4, s. 19 - 33; oraz M. G. Gerhel, *Strachy: w kręgu śląskich wierzeń*, Katowice 1989; D. Benedyktowicz, *Z. Benedyktowicz. Dom w tradycji ludowej*, Wrocław 1992, s. 116 - 130.

⁵ J. Krzyżanowski, *Diabeł w literaturze ludowej*, w: *Słownik folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1965, s. 82.

antyku, w biblijnej tradycji oraz w powszechnych wyobrażeniach religijnych⁶. Pomija natomiast w pracy podkreślane szczególnie dobitnie w dotychczasowej literaturze filozoficzne podłoże takich wyobrażeń, ugruntowane w recepcji idei neoplatońskich, przeniesionych na grunt chrześcijański między innymi przez św. Augustyna, protoplastę średniowiecznej zachodniej demonologii⁷. Przypomnijmy zatem, że istnienie demonów przedstawianych jako istoty duchowe, czyste jestestwa lub powszechne kosmologiczne potencje, pośredniczące pomiędzy bogiem a ludźmi i zdolne przymuszać ich do posłuszeństwa, szkodzić i ingerować w życie człowieka, było podstawowym założeniem wszelkich odmian filozofii neoplatońskich. Dopiero spotkanie tych tradycji, jak pisze S. Swierżawski, stworzyło w średniowieczu podatny grunt do filozoficzno-teologicznych rozważań nad ontogenezą, naturą, zdolnościami poznawczymi czy fizykalnymi możliwościami działania demonów w życiu człowieka⁸. Wpływ idei neoplatońskich, co podkreśla wielu autorów, zespolonych z dualistyczną koncepcją człowieka złożonego z duszy i ciała miał daleko idące konsekwencje w rozwoju późniejszych poglądów demonologicznych. Wystarczy bowiem wspomnieć, że w ich świetle demony były czystymi inteligencjami, doskonalszymi od ludzi, które dzięki swej eterycznej naturze mogły przenikać w istoty cielesne i okupować je. W uczonych koncepcjach demonologicznych zgodnie podkreślano tezę, mającą długą tradycję, fundamentalną i stanowiącą rodzaj „opinio communis”, o zachowaniu duszy wolnej od ingerencji demonów i wydaniu na ich łup jedynie ciała. Nie ma więc nic osobliwego, wbrew zaskoczeniu autora (s. 67), w tym jednym z najistotniejszych zagadnień antropologicznych, jeśli zna się filozoficzne założenia o naturze i ontycznym statusie demonów, wypracowane w toku ówczesnych dysput demonologicznych. Tę kardynalną dystynkcję w ocenie możliwości wpływania demonów na człowieka wyjaśniał w niezwykle obrazowy sposób jeden z późnośredniowiecznych demonologów rodem ze Śląska Mikołaj z Jawora (zm. 1435 r.). Powiadał on, że demon nie jest żadną „substantia extensa”. Jest zatem istotą nieprzeustrzenną i stąd nie może przebywać w równie nieprzeustrzennej duszy, lecz wyłącznie w istocie przestrzennej, pod którą Mikołaj upatrywał ciało orga-

⁶ Soldan-Hepppe, *Geschichte der Hexenprozesse*, t. 1, Hanau/M 1911 (3 wyd.), s. 67; J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozesse im Mittelalter*, München und Leipzig 1900, s. 21 - 22.

⁷ Demonologię św. Augustyna omawia szczegółowo J. B. Russell, *Satan...*, s. 186 - 218 oraz D. Harmening, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979, s. 292 - 300.

⁸ S. Swierżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, t. 6, Warszawa 1983, s. 79; J. B. Russell, *The Devil...*, s. 161 - 166, 204 - 220; Tenże, *The Satan...*, s. 48 - 50, 107 - 111 i przyp. 11 oraz ostatnio K. Pawłowski, *Platońska demonologia oraz nauka o Opatrzności, fatum i losie*, „Euhemer” R. 35, 1991, nr 3, s. 37 - 50. Ogólnie na temat wpływu platonizmu na myśl średniowiecza zob. zwłaszcza R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Age. Outline of a Corpus Platoniorum Medii Aevi*, London 1950.

niczne⁹. Jest w każdym razie pewne, że omawiane, wypływające z neoplatonizmu idee utorowały drogę do późniejszych, bardziej radykalnych stanowisk, zwłaszcza od momentu wystąpienia Wilhelma z Owernii – twórcy koncepcji obsidio, obsessio, a później Tomasza z Akwinu – twórcy koncepcji paktów z demonami oraz semantyczno-demonologicznej teorii zabobonów, wyjaśniających domniemane przypadki opętania przez demony¹⁰.

Liczne wątpliwości wzbudzają szczególnie te dalsze fragmenty pracy, w których autor omawia rodzime i tkwiące jeszcze w przedchrześcijańskiej tradycji wyobrażenia demoniczne. Z gruntu mylący tytuł pierwszego podrzdziału o demonach zła w Polsce przedchrześcijańskiej (s. 60 - 64), którym autor rozpoczyna kolejny, III rozdział pracy, zatytułowany „Szatan w kulturze elitarnej”, kryje wiele nieścisłości i zwykłych nieporozumień. Autor wywodzi, jak pisze, „koncepcje zła w religii Słowian” z obrządku ciałopalenia, a stąd ze świata zmarłych, tudzież ze świadectw kultu bóstw chtonicznych. Jest to znaczne uproszczenie bez wątpienia złożonych wyobrażeń o polifonicznej semantyce. Nie można bowiem zapominać, co podnosi ostatnio najnowsza literatura, że w wyobraźni eschatologicznej Słowian funkcjonowały dwie różne kategorie duchów zmarłych przodków, potwierdzone jeszcze we współczesnym folklorze¹¹. Do jednej z nich należały duchy ludzi zmarłych nagłą i nienaturalną śmiercią, które w istocie budziły lęk wśród żywych, były im nieprzychylnie, a nawet napastliwe. Do drugiej zaś należały duchy ludzi zmarłych śmiercią naturalną. Tych się nie obawiano, a ich cykliczne powroty do świata żywych były tam nawet oczekiwane i pożądane. Świat tradycyjnych wyobrażeń o świecie zmarłych nie był więc jednorodny, lecz dychotomiczny i nie budził jednoznacznych, wyłącznie negatywnych skojarzeń lub lęków. Obok złych duchów ludzi zmarłych nienaturalną śmiercią, zaświaty zamieszkiwały przychylne i dobrowróżebne dusze przodków i dziadów, które zapewne stanowiły większość z orszaku istot z tamtego świata. Do takiej właśnie kategorii dusz należały, jak się wydaje, znane z kilku XV-wiecznych świadectw, „lubożeta”. Autor nie wspomina o nich, choć są to jedyne wymienione z imienia istoty z panteonu rodzimych wierzeń demonicznych, tak dobrze poświadczone w kilku średniowiecznych źródłach. Wedle jednego z anonimowych przekazów kaznodziejskich z XV wieku duchowny w ostrych słowach ganił balwochwal-

⁹ Mikołaj z Jawora, *Tractatus de superstitionibus*, rkps Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego (dalej cyt. BUWr), 313, f. 256 v 1 - 2.

¹⁰ Guilielmi Alverni episcopi parisiensi, *De universo*, II, 3, c. 13, wyd. Opera Omnia, Venetiis. Ex officina Damiani Zenari 1591, szp. 982. Por. J. Hansen, *op. cit.*, s. 130 - 144; Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II, II, qu. 92 - 96, wyd. J.-P. Migne, Paris 1859, t. 3, szp. 708 - 743. Por. D. Harmening, *op. cit.*, s. 317.

¹¹ Zob. ostatnio S. Bylina, *Słowiański świat zmarłych u schyłku pogaństwa. Wyobrażenia przestrzenne*, „Kwartalnik Historyczny” R. 100, 1993, nr 4, s. 75, gdzie dalsza literatura oraz Tenże, *Człowiek i zaświaty. Wzryje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992, s. 7 - 31.

czy kult takich duchów, którym niektórzy wierni „sacrificia offerunt, que dicuntur vbosche”. Takim duchom lub demonom, jak wymiennie nazywa je kaznodzieja, należało w Wielki Czwartek pozostawić resztki jedzenia po obiedzie, aby w zamian dostąpić w przyszłości szczęścia, pomyślności i dostatku¹². Samej zaś genezy wyodrębnionych dwóch kategorii zmarłych, a zatem również koncepcji złych duchów – demonów należy doszukiwać się raczej, zgodnie z podniesionymi ostatnio i wciąż dyskutowanymi spostrzeżeniami L. Stomma, w wyobrażeniach czaso-przestrzennych¹³. W tym świetle demony są istotami tzw. obrzędów przejścia, tzn. duchami osób zmarłych, wobec których dokonano lub nie dokonano obowiązującego rytuału wyłączenia i włączenia w inny stan czaso-przestrzenny. W pierwszym przypadku naturalna śmierć umożliwia opatrzenie zwłok stosownym obrzędem pogrzebowym, przenosząc zmarłego bez trudu w inny stan. W drugim zaś śmierć nienaturalna nie tylko utrudniała dokonanie takiego rytuału, lecz nierzadko nawet całkowicie uniemożliwiała spełnienie jakichkolwiek wymaganych czynności pogrzebowych, skazując zmarłego na pozostawanie w dwóch stanach jednocześnie, a w konsekwencji na wieczną tułaczkę i przebywanie „gdzieś w zawieszeniu” między światem żywych a światem zmarłych¹⁴. Te właśnie duchy, jako złe demony, budziły lęk i trwogę żywych.

W świetle powyższych uwag trudno też zgodzić się z nader radykalnym i po prostu niesłusznym stwierdzeniem autora, że „religia pogańska – wraz z nią demonologia – przetrwała w Polsce aż do XIII w.” (s. 63). Czyste, nieskażone naciskami chrystianizacyjnymi, rytury i obrzędy tradycyjne a szczególnie publiczne formy kultów z pewnością zostały wyparte, lecz nadal pozostały ich relikty, zwłaszcza w obrębie pobożności prywatnej. Jak bowiem interpretować wspomniany wyżej, poddany wprawdzie już procesom chrystianizacyjnym (Wielki Czwartek), ale poświadczony przecież jeszcze w XV wieku, przejaw kultu ubożat lub wiele innych, podobnych świadectw reliktowych wyobrażeń demonologicznych? Z tego samego stulecia dysponujemy wszak kolejnym, również przez autora pominiętym, o równej wartości poznawczej, świadectwem pewnego śląskiego rękopisu z 1454 roku, znanego w literaturze z incipitu „Contra incubum, alis latalcaem”. Anonimowy autor rejestruje w nim występujące w śląskiej demonologii ludowej demony, zjawy i strachy, a zwłaszcza

¹² A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, cz. 2, „Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie” t. 24, 1895, s. 341 i 345. Jest to, prawdopodobnie, uzupełniony jedynie przez anonimusa głosem „vboschye”, „vbosche”, „vbesche” przejętek z 47 kazania Stanisława ze Skarbimierza ze zbioru *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowska, cz. 2, Warszawa 1979, s. 90.

¹³ L. Stomma, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981, s. 24 - 44; Tenże, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 156 - 166; Tenże, *Mit Alkmeny*, „Etnografia Polska” t. 20, 1976, z. 1, s. 99 - 110 oraz Tenże, *Odpowiedź na artykuł z „Etnografii Polskiej” t. 35, 1991, z. 1*, „Lud” t. 75, 1992, s. 223 - 225. Na temat „rites de passage” zob. ponadto uwagi M. Buchowskiego, *Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia*, „Lud” t. 69, 1985, s. 63 - 73.

¹⁴ S. Bylina, *Słowiański świat...*, s. 76.

wiarę w złowrogie strzygi i upiory oraz wymienia apotropaiczne środki i remedia chroniące przed ich knowaniami¹⁵. Wiele przy tym wskazuje na to, że autorzy wymienionych świadectw relacjonują współczesną i wciąż jeszcze w ich czasach żywą tradycję wierzeniową.

Omawiana część pracy niewiele wnosi zatem konkretów do interesującej nas problematyki, a wprowadza w zamian niemal nieściskości, uproszczeń i zwyczajnego myślenia szeregu zjawisk. Autor, wbrew tematowi podrozdziału, chętniej opowiada o istotach z panteonu słowiańskich bóstw chthonicznych, wymieniając między innymi połabskiego Czarnoboga tudzież ruskiego Wołosa (Welesa), niż o świecie drobniejszych istot mitycznych – demonów. Popelnia przy tym zaskakujące błędy, gdy przypominając znaną relację Nestora o biesach i nawiach, myli Połock i połocczan z Płockiem i płocczanami (s. 62). Sprawą dyskusyjną wydaje się również przebrzmiała już nieco i nie skorygowana z najnowszą w tej mierze literaturą podana przez autora etymologia słowa „piekło” (s. 60), które według najnowszych hipotez nie jest chrześcijańskiego pochodzenia, lecz wywodzi się ze słowiańskiego pojęcia „pkieł”, oznaczającego smołę i przywodzącego na myśl „miejsce pełne ognia, dymu i swądu”¹⁶.

Nieco lepsze wrażenie odnosi czytelnik z lektury dalszych części pracy. W tym samym III rozdziale książki omawia M. Rożek wybrane przejawy motywów diabelskich i wizerunek diabła w wyobraźni elit intelektualnych. W kolejnych podrozdziałach przytacza wypowiedzi dogmatyków Kościoła, św. Augustyna, Tomasza z Akwinu, a także mistyków średniowiecznych, wybrane świadectwa czerpane z literatury wizyjnej, hagiograficznej, kaznodziejskiej i penitencjarnej, i wreszcie orzeczenia IV soboru laterańskiego, tudzież poglądy heretyków zapowiadających nadejście Antychrysta, aby ostatecznie przejść do przedstawień diabła w ikonografii. W rozdziale V opowiadającym o roli diabelskiej wizji w życiu pobożnych mniszek nader przesadnie brzmi jedno ze stwierdzeń autora, jakoby „każde przestępstwo uważano w średniowieczu za popełnione (...) za namową szatana” (s. 106). Można bowiem wskazać na szereg wypowiedzi teologów, którzy wyrażali ostrożność wobec przesadnego uznawania potęgi demonów lub krytyczną postawę przeciwko przypisywaniu diablom nadmiernej siły. U schyłku XIV wieku postawę taką reprezentował między innymi bardzo wówczas wpływowy Mateusz z Krakowa, gdy w słynnym, nacechowanym pastoralną troską o wiernych traktacie *De puritate conscientiae* ostro potępiał wyznania grzeszników. Ci bowiem, wyjaśniał Mateusz, miast obwiniać za swoje występne życie siebie samych, często zrzucają winę na diabła. Mateusz odpierał takie wykrętne wyznania,

¹⁵ Rkps BUWr I. Q 58. f. 11 r. Por J. Klapper, *Die schlesische Geschichten von den schädigen Töten*, „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” t. 11, 1909, s. 63; D. Simonides, *Folklor i folklorystyka śląska na tle źródeł*, w: *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej...*, s. 314; Tejze, *Wierzenia i zachowania...*, s. 228.

¹⁶ S. Bylina, *Człowiek i zaświaty...*, s. 90.

gdyż jak wywodził, „non omne peccatum fit semper ex suggestione diaboli, nec omnis tentatis est a daemone”, lecz każdy jest kuszony, wabiony i nakłaniany przez własną pożądlivość¹⁷.

Po omówieniu wyobrażeń diabłów w epokach renesansu i baroku autor przeszedł następnie do omówienia motywów diabelskich w najnowszych okresach historycznych, kontynuując tematykę aż do czasów współczesnych kultów satanicznych. Nie pominął również futurologicznych wizji zapowiadających szatańską groźbę nadchodzącego 2000 roku, a także motywów diabła „święteckiego” oraz „robotniczego” (s. 273 - 284). Ta część pracy, bliższa zapewne autorowi, zwłaszcza niektóre jej partie, wyróżnia się różnorodnością zebranego materiału źródłowego. Autor nie wykacza jednak w tym miejscu poza powszechnie znane i od dawna eksploatowane w literaturze przedmiotu relacje o satanizmie czasów nowożytnych. M. Rożek przypomina więc jeszcze raz tak znane postaci z rodzimego panteonu legend diabelskich, jak np. Mistrz Twardowski, Belfegor czy Boruta, przybliży ówczesne piśmiennictwo hagiograficzne z *Żywotami świętych* Piotra Skargi na czele, podręczniki demonologiczne, m. in. Jean Bodina *Postępek prawa czartowskiego*, *Czarownicę powołaną* oraz *Sejm piekielny*, prace Klemensa Bolesławiusza, Jakuba Kazimierza Haura, Benedykta Chmielowskiego, Jana Wiera i wreszcie słynny, przetłumaczony przez Stanisława Ząbkowica w 1614 roku i niedawno wydany w re-princie *Młot na czarownice* J. Sprengera i H. Institutoriusa¹⁸, ponadto kaznodziejstwo protestanckie i katolickie oraz pełną wyobrażeń diabelskiego świata ikonografię. M. Rożek przywołał również szeroki materiał etnograficzny. Niestety również tym razem nie wyszedł poza znane od dawna, klasyczne już dziś opracowania i relacje zebrane przez Kazimierza Wójcickiego, Zygmunta Glogera, Oskara Kolberga, czy Łukasza Gołębiowskiego, teksty literatury sarmackiej i heraldycznej.

Uwagę zwraca w tym miejscu podrozdział pracy poświęcony, jak to sformułował autor, „syndromowi Lysej Góry” (s. 235 - 245), w którym M. Rożek pokazuje proces formowania się w ówczesnym piśmiennictwie wizerunku i symboliki tzw. Lysych Gór, obiegowego motywu, wiążącego pewne miejsca, określane tą nazwą, z sabałami czarownic. Szkoda jednak, że autor marginalnie potraktował kluczowy w tej mierze kontekst najslawniejszej z nich – świętokrzyskiego Łyseca, od XV/XVI stulecia nazywanego Łysą Górą, wokół której narosło przecież najwięcej legend i trwających wciąż sporów i dyskusji

¹⁷ Mateusz z Krakowa. *De puritate conscientiae*, wyd. W. Seńko. A. I., Szafrński, *Materiały do historii teologii średniowiecznej w Polsce*, z. 1 *Mateusza z Krakowa Opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii*, Warszawa 1974 (= *Textus et studia*, vol. II, Fasc. 1), s. 259. Zob. również: Tenże, *Rationale operum divinatorum*. (*Theodicea*), cap II, wyd. V. Rubeżyński, Kraków 1930, s. 130 - 131.

¹⁸ *Młot na czarownice: postępek zwierzchny o czarach a także sposób uchronienia się ich i lekarstwo na nie w dwóch częściach zamykający... z pism Jakuba Sprengera i Henryka Institutora*, wybr. i przeł. na polski przez S. Ząbkowica, „Wyspa”, Wrocław 1992.

historiograficznych¹⁹. Wszak część badaczy jeszcze w wiekach średnich w pewnych praktykach związanych z tym miejscem i wywiedzionych na podstawie skąpych przekazów z epoki domyśla się dalekiego echa dawnego sakralnego znaczenia tej góry lub tylko zbiorowej pamięci o jego starej kultowej funkcji²⁰.

Chociaż M. Rożek opatrzył swoją książkę aparatem naukowym, jej zawartość ma jedynie charakter popularyzatorski. Brak w niej głębszych refleksji lub wniosków o zasięgu bardziej ogólnym lub postulatywnym. Należy jednak jeszcze raz przypomnieć, że tematyka ta była od dłuższego czasu zaniedbywana, posiada wiele luk i wymaga dalszych pogłębionych badań o charakterze komparatystycznym. Autor zmierzył się więc bez wątpienia z tematyką z wielu powodów trudną, wielowątkową, wymagającą ogarnięcia pokaźnego materiału faktograficznego i heurystycznej inwencji. Wszystko to w konsekwencji zniechęcało od dawna wielu autorów od podejmowania badań w tym kierunku, zwłaszcza, że wokół wielu rozpatrywanych zagadnień narosło w literaturze szereg nierzadko całkiem rozbieżnych stanowisk. W omawianej pracy nie zostały one jednak uwzględnione. Wystarczy wspomnieć o wciąż dyskutowanych początkach i genezie średniowiecznej i nowożytnej demonologii i czarownictwa, gdzie od dawna wyodrębnia się elementy dawnych, tradycyjnych wierzeń i ich późniejszą uczoną reinterpretację. Można bowiem dowieść, że diabeł wieków średnich – protoplasta późniejszych satanicznych wyobrażeń – był w dużej mierze uczoną kreacją ówczesnych intelektualistów, wynikiem subiektywnej diabolizacji kultury ludowej przez elity intelektualne. Jak podkreślają niektórzy badacze, zasadniczy przełom nastąpił w tej mierze w XII i XIII stuleciu w związku z ekspansją scholastyki i nowym, opartym na logice Arystotelesa, zrationalizowanym sposobem postępowania naukowego. Wywiedziony z *Analityk* Arystotelesa kauzatywny sposób myślenia i przekonanie, że każdy fakt musi mieć swoją przyczynę, prowadził nieuchronnie do poszukiwania przyczyn również w zjawiskach nadprzyrodzonych, w których realne następstwa nieomal bez wyjątku wierzone. W tych przypadkach, gdzie wynik poszukiwań funkcji kauzatywnych był negatywny, racji dla obserwowanych zjawisk doszukiwano się w ingerencji istot z wyższego układu kosmicznego, którym, jak wierzone, moc taka przysługiwała. Innymi słowy, brak logicznie motywowanej przyczyny prowadził teologów na ślad ingerencji diabelskiej mocy, umacniając i utwierdzając autorytetem scholastycznej argu-

¹⁹ S. Bylina, *Meşjasz z Gór Świętokrzyskich. „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”* t. 33, 1988, s. 5 - 26; B. Wojciechowska, *Tradycja igrzyska „Stado” na Łysej Górze*, w: *Pamiętnik Świętokrzyski*, Kielce 1993, s. 97 - 105; L. P. Słupecki, *Powieść rzeczy istej jako źródło do dziejów pogaństwa na Łysej Górze*, w: *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gięsztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, Warszawa 1991, s. 377 - 386.

²⁰ W tym kontekście wypowiadał się również ostatnio M. Derwich, *Benedyktynski klasztor na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa 1992, s. 36 i in., który jednak powątpiewa w pogańska przeszłość Łysej Góry.

mentacji wiare w faktyczną egzystencję demonów i ich rzeczywiste, a nawet fizyczne możliwości oddziaływania na człowieka. Jest rzeczą znamioną, że taki właśnie sposób myślenia i wyjaśniania wielu trudnych i niezrozumiałych zjawisk odnajdujemy między innymi w argumentacji Witelona w słynnym liście „De causa primaria paenitentiae in hominibus et de natura daemonum”²¹. W nieomal definicyjny sposób prezentował ten sam sposób myślenia w dwa stulecia później kolejny demonolog, *nomen omen* również śląskiego pochodzenia, Mikołaj z Jawora w traktacie *De superstitionibus*, gdy krytykował potępianą przez Kościół i ocenianą jako zabobonna wiarę w magiczną moc słów i pisma. W odrzuceniu tych praktyk konstatował Mikołaj, że jeśli „aliquis effectus sequitur, ibi hoc non est ex deo (...), nec ex virtute verborum, ergo necessitate est esse demone”²². Skoro więc realne, jak wierzono, następstwa inkryminowanych w traktacie Mikołaja z Jawora praktyk magicznych nie wypływają ani z przyczyn przyrodzonych, ani z boskiej inspiracji – innymi słowy, nie można w tych zjawiskach doszukać się funkcji kauzatywnych – ich sprawcą może być jedynie diabeł.

Ostatecznie diabeł, jako w pewnym sensie *ex definitione* wynik obiektywnych dążeń poznawczych scholastyki i efekt postępowania w niej według logicznych zasad dowodzenia, stał się z czasem destrukcyjnym narzędziem kościelnej katechezy. Oczywiście nadal w argumentacji teologicznej i pastoralnej możliwa była odpowiedź pozbawiona demonicznych akcentów i imputująca wiernym na przykład zwykłą ignorancję lub akcentująca jedynie ich moralną ułomność, jak czynił to wspomniany wcześniej Mateusz z Krakowa. Jednak ten sposób argumentacji mógł być postrzegany jako mniej sugestywne narzędzie pastoralne, wymagające ponadto uprzedniego przygotowania wiernych, niż wzbudzanie strachu przed grozą mąk piekielnych, na jakie skazani byli wszyscy grzesznicy – słudzy diabła. Trudno jednak stwierdzić jednoznacznie, czy odnoszone zwykle do Zachodu zjawisko wzmagającej się i wypływającej w dużej mierze z tych właśnie intelektualnych postaw fascynacji ingerencją mocy diabelskich, a nawet demonomanii, miało równie silne konotacje w Polsce. Podkreśla się bowiem ostatnio, że tematyka diabelska była w Polsce,

²¹ W ten sposób np. wyjaśnia Witelon osobliwy przypadek mówienia pewnymi językami pewnej prostej kobiety: „*Item videmus homines obsessos, in quibus propter indebitam sapientiam aut homini, quia non studuit neque didicit et mira dicit et praeterita facta hominum, quae non vidit, diffamat, daemon compertus est esse, quia intelligit omne idioma, ut quondam fuit in Polonia quaedam mulier Teutonica, cum qua Henricus, plebanus sancti Petri in Ligniz, plurima idioma lequebatur, quae sana neque audiverat, neque sciverat*”, wyd. J. Burchardt, *List do Ludwika we Lwówku Śląskim. Problematyka teoriopoznawcza, kosmologiczna i medyczna*, Wrocław 1979 (Studia Copernicana, t. 19), s. 178. Por. J. Burchardt, *Ludowa wiara w demony w „Liście” Witelona*, „Lud” t. 67, 1983, s. 236; 240 - 241. Por. D. Harmening, *op. cit.*, s. 311 - 317; Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, Warszawa 1992, s. 76 - 99.

²² Rkps BUWr I F. 313, f. 277 v 2.

zwłaszcza w jej początkowym, średniowiecznym stadium, mniej obecna lub mniej nachalna.

Dowodzi się również, że przy występowaniu motywów doryzmu, wyobrażeń diabła w ikonografii jest stosunkowo mało, a wywoływany tym klimat lęku sprawia wrażenie wygaszonego lub wylumionego dalekiego echa zachodnich frustracji²³. Przypomina się ponadto, że ani Kościół, ani świecka władza nie wykazywała nadgorliwości w ściganiu czarownic, a działalności tych ostatnich nie łączono z inwazją szatańskich mocy²⁴. Polski diabeł był wprawdzie istotą złośliwą, ale jednocześnie mniej przerażającą i łatwiejszą do oszukania lub wywiedzenia w pole. Więcej światła w tej mierze przynoszą ostatnio zwłaszcza badania S. Byliny, dotyczące wyobrażeń eschatologicznych, gdzie autor stwierdza nawet „dość ewidentną nieobecność w polskiej kulturze religijnej schyłku średniowiecza” zjawiska satanizmu²⁵. Pastoralny program Kościoła był w tej mierze nader umiarkowany i wygaszony, gdyż w wyobrażeniach o karach pośmiertnych żywa była wciąż, nie tak przecież odległa w czasie, tradycja misyjna, unikająca nazbyt drastycznych wizji mąk piekielnych i w tym sensie wyraźnie stonowana, dowodzi ten sam autor. W ostateczności można powiedzieć, że diabła w Polsce było znacznie mniej niż na Zachodzie, przynajmniej w okresie średniowiecza, a jego knowania wyglądają na mniej uciążliwe i słabiej eksponowane w ówczesnych przekazach.

Trudno więc dociec, czy opinie jednego z największych autorytetów średniowiecza, według którego „wszystko za sprawą szatańską się dzieje, cokolwiek się dzieje”, ujęta w słowach motto do omawianej książki, można w równym stopniu odnieść do specyfiki rodzimych wyobrażeń demonicznych. Dla wyjaśnienia podaję jedynie, że jest to fragment wypowiedzi Tomasza z Akwinu z *Quaestiones disputate de malo*, w którym Akwinata wyłożył sedno swoich demonologicznych poglądów i, jak podkreślają niektórzy badacze, utorował tym samym drogę do późniejszego wybuchu demonomanii²⁶. Przypominam o tym, ponieważ M. Rożek nie wyjawiał autora tych słów, a ponadto błędnie przypisał je XIV, zamiast właściwie XIII stuleciu.

²³ K. Górski, *Prądy religijne XV wieku a sztuka*, w: *Sztuka i ideologia XV w.*, pod red. P. Skubiszewskiego, Warszawa 1978, s. 130. Wyobrażenia diabelskie w ikonografii Zachodu omawia J. B. Russell, *Lucifer...*, s. 129-158, 208 - 244.

²⁴ S. Bylina, *Magia, czary w Polsce XV i XVI w.*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. 35, 1990, s. 42, gdzie dalsza literatura zagadnienia.

²⁵ Tenze, *Człowiek i zaświaty...*, s. 167.

²⁶ „Omnia, quae visibiliter fiunt in hoc mundo, possunt fieri per demones”, qu. 16, art. 9, wyd. R. D. Mandonnet, t. 2, Paris 1925, s. 708. Por. D. Harmening, op. cit., s. 317; na ten temat zob. ostatnio C. Ginzburg, *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*, Berlin 1990 oraz P. Dinzelsbacher, *Heilige und Hexe? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*, Zürich 1995.

Odpowiadając na koniec na postawione we wstępie pytanie, trzeba stwierdzić, że otrzymaliśmy książkę, którą można postrzegać wyłącznie w kontekście publikacji o charakterze popularyzatorskim, nie wnoszącej nic nowego poza znane od dawna fakty, nie skorygowane ponadto z najnowszą literaturą przedmiotu. Pozostaje nam zatem jeszcze raz powtórzyć słowa J. Krzyżanowskiego, że tematyka ta wciąż czeka na badacza i na monografię spełniającą wymogi naukowe.

Krzysztof Bracha