

„KATALOG MAGII” RUDOLFA I DŁUGOSZOWY „OLIMP”. Z DZIEJÓW SYNKRETYZMU RELIGIJNEGO NA ZIEMIACH POLSKICH W ŚREDNIOWIECZU

RUDOLF’S CATALOGUE OF MAGIC AND JAN DŁUGOSZ’S OLYMPUS. THE HISTORY OF RELIGIOUS SYNCRETISM IN MEDIEVAL POLAND

MAREK CETWIŃSKI

Naukowiec emerytowany, Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie, Instytut Historii,
al. Armii Krajowej 36a, 42-215 Częstochowa, Polska,
m3cet@o2.pl

ORCID: 0000-0002-1760-0438

Abstract. The article analyses sources of information about the cultivation of rituals and beliefs considered by clerical writers to be “remains” of paganism by the common people in Poland in the 14th and 15th centuries. A detailed analysis of the content of these accounts indicates that the “pagans” (a term used by the sources to describe people who had been formally baptised) had adopted many themes inspired by content derived indirectly from Christianity and ancient culture. These influences are particularly evident in the spread of ancient magical practices. The local, non-Christian pantheon of deities described by chronicler Jan Długosz also indicates that religious beliefs drew on these inspirations. The arguments presented above are in favour of rejecting Brückner’s a priori views on the low credibility of Długosz’s account. However, Długosz committed an anachronism by transferring his contemporary phenomena to pre-Christian times. The sources collected indicate that “pagan” relics survived in Poland as long as until the 15th century.

Keywords: Christianisation, declining paganism, Rudolf’s catalogue of magic, Jan Długosz, religious coexistence.

Przechowywany dziś w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego rękopis o sygnaturze I Q 160 podzielony jest na cztery księgi traktujące o obowiązkach kapłana i o przykazaniach dekalogu (Rybandt 1979, s. 17-19). Zainteresowanie

badaczy wzbudziła jednak niemal wyłącznie jego część zatytułowana „Summa de confessionis” lub w polskiej literaturze „Katalog magii Rudolfa”. Ściślej jeszcze rzecz biorąc, rozdziały VIII-X zawarte na stronach 18 v-20r rękopisu. One też doczekały się publikacji wraz z niemieckim tłumaczeniem (Klapper 1915, s. 28-38).

Powtórnie wydał ten fragment źródła, tym razem uzupełniony o błędne czasem polskie tłumaczenie, Edward Karwot. Ponieważ rękopis, jak uważano wówczas, zaginął, tekst łaciński powtórzył Karwot „z konieczności” za Klapperem (Karwot 1955, s. 19). Zapewniał też, że „miał ostatni raz ów kodeks w ręku w listopadzie 1944 r. w czytelni wrocławskiej Biblioteki Uniwersyteckiej” (Karwot 1955, s. 13). Powielał też polski etnograf znakomitą większość wywodów swego niemieckiego poprzednika, choć zgodnie z nastrojami swoich czasów starał się dowieść autochtonicznego, polskiego charakteru opisywanych zabobonów. Właśnie do tego łatwego dostępnego wydania chętnie sięgali historycy polscy, wklajając się w polemiki z tezami przedstawionymi w komentarzach polskiego wydawcy (Bracha 2000, s. 806-820).

Kontrowersje dotyczą osoby autora, miejsca sporządzenia oraz czasu, kiedy rękopis trafił do księgozbioru klasztoru cystersów w Rudach Raciborskich (Siwińska 2014). Przede wszystkim jednak debatowano nad odpowiedzią na pytanie, czy przedstawiony przez autora materiał etnograficzny przedstawia zabobony mieszkańców Śląska, czy też innej, a położonej w środkowych Niemczech krainy. Zwolennicy śląskiego pochodzenia traktatu spierali się natomiast, czy są to przesady niemieckich kolonistów (Klapper 1915}, czy może jednak słowiańskich autochtonów (Karwot 1955; niekonsekwentnie Szyjewski 2010, s. 134, 193). Wszyscy badacze zauważali też obecne w traktacie przejęcia z literatury antycznej, ale pochłonięci sporem o germański lub słowiański charakter wierzeń minimalizowali ich znaczenie. Skupieni na „etnograficznej” części traktatu nie zwracali też, poza Klapperem, uwagi na pozostałe trzy księgi rękopisu (Klapper 1915, s. 20-22). Przypomnijmy, że „katalogowi” zabobonów poświęcił Rudolf zaledwie trzy ze 149 kart swego kodeksu. Może to wystarczy, aby uznać, że autor widział w zabobonach zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej i tym samym zbawienia ludzkich dusz, ale zbyt mało, aby poznać w pełni umysłowość Rudolfa. Odpowiedzieć też precyzyjnie na pytania, co go różni lub – odwrotnie – zbliża do innych duszpasterzy epoki.

Trudności nastręcza zresztą już samo bliższe określenie czasu sporządzenia dzieła Rudolfa. Pomocna w wyznaczeniu terminu *ante quem* jest kopia Summy Rudolfa zawarta w rękopisie lipskim datowana przez Klappera na początek XIV wieku (Klapper 1915, s. 23), a przez Rybandta na połowę tego stulecia (Rybandt 1979, s. 17-19). Rękopis ten sporządził Konrad „de Nyzza”, prawdopodobnie dominikanin pochodzący z Nysy (Klapper 1915, s. 23). Wynika z tego, że dzieło Rudolfa było już wówczas na Śląsku, choć niekoniecznie w Rudach, dostępne, skoro mógł je skopiować śląski dominikanin. W XV wieku skorzystał z wrocławskiego oryginału kolejny kopista tzw. rękopisu hanowerskiego (Klapper 1915, s. 23-24). Fakt, że fragmenty dzieła Rudolfa zawarte w kopiach trafiły do Lipska

i Hanoweru, zdają się świadczyć, iż upatrywano w nim czegoś więcej niż tylko opisu zabobonów śląskiej społeczności.

Dzieło Rudolfa przechowywane dziś w bibliotece Uniwersytetu Wrocławskiego znalazło się więc na Śląsku najpóźniej w pierwszej połowie XIV wieku na jakiś czas przed sporządzeniem tzw. rękopisu lipskiego, a treści w nim zawarte uznano za warte dalszego upowszechnienia. Zainteresowanie „Summą” – dość umiarkowane zresztą – wynikało zapewne z postrzegania znaczącej roli spowiedzi „jako narzędzia katechezy i nauki współżycia społecznego” (Bylina 1992, s. 255-265). Świadomość roli spowiedzi wzrosła po IV soborze laterańskim. Tematyka dzieła Rudolfa sugeruje związek z podjętymi wówczas reformami (Klapper 1915, s. 24). Dalszą przesłanką wyznaczenia terminu *post quem* jest wzmianka o Elżbiecie z Turynгии jako świętej. Święta Elżbieta została kanonizowana w 1235 roku, a zatem Rudolf spisał swój traktat po tej dacie, najpewniej po 1236 roku (Klapper 1915, s. 25-26).

W poszukiwaniu dowodów XIII-wiecznego pochodzenia rękopisu Rudolfa niemiecki badacz zwrócił uwagę na fragment jednego z kazań Rudolfa (Klapper 1915, s. 25). Kaznodzieja wykląda tu doktrynę dwóch mieczy, jednego w rękach papieża, drugiego we władaniu cesarza. Brak współdziałania władzy duchowej i świeckiej prowadzi zdaniem Rudolfa do chaosu i w konsekwencji upadku chrześcijaństwa, co z zadowoleniem przyjmą podobno Żydzi i heretycy. Kazanie inspirowane, jak świadczy przypomnienie losów króla Achaza, biblijną „Księgą Izajasza”, skłoniło Klappera do wniosku, iż tekst ten powstać musiał podczas walk Fryderyka II z papieżem, czyli przed śmiercią cesarza w 1250 roku. Wniosek to dość dowolny, także bowiem na Śląsku przez cały niemal XIII wiek książęta toczyli zaciekle spory z wrocławskimi biskupami. Henryk Brodaty spierał się z biskupem Wawrzyńcem o dziesięciny i zmarł obłożony kościelną kłutwą. Jego syn i następca, Henryk Pobożny, popadł w gwałtowny konflikt z Tomaszem I, natomiast Bolesław Rogatka porwał wrocławskiego biskupa. Otwartą wojnę z Tomaszem II prowadził Henryk IV Prawy. I do śląskich dziejów odnieść zatem można przestrogi Rudolfa. Nie znaczy to jeszcze, że kazanie spisane zostało na Śląsku. Ma ono wymiar uniwersalny i tym samym mogli Ślązacy doszukać się w jego treści opisu sytuacji dobrze sobie znanej.

Podobnie jest z innymi uwagami Rudolfa na temat zepsucia kleru, który bardziej dbał o swoje stroje, psy i sokoły, trefione loki („crol”) niż o kościoły (Klapper 1915, s. 27). Narzekania na upadek obyczajów wśród duchownych wydają się ponadczasowe i powszechne. Można by i nad nimi przejść do porządku, gdyby nie fakt, że w 1248 roku podczas obrad synodu wrocławskiego papieski legat ironizował, iż nawet tutejsi stuletni starcy nie mieli możliwości poznać podstaw wiary chrześcijańskiej (Bylina 2002, s. 48-49). Nie była to opinia odosobniona. Hagiograf św. Jadwigi wspomina, jak jego bohaterka z wielkim wysiłkiem przez dziesięć tygodni uczyła pacierza służącą na dworze sędziwą praczkę czy też łaziebną (Vita Sanctae Hedvigis 1961, s. 543). Wprawdzie „Żywot” świętej znamy

tylko z kopii sporządzonych w XIV wieku (Dąbrowski 1964, s. 94), ale przekonujemy się, że tradycja śląska nie oceniała wysoko stopnia chrystianizacji w czasach Henryka Brodatego i jego świętej małżonki. Nawet wśród służby książęcego dworu.

Archeologia także sugeruje dość powolne szerzenie się tu chrześcijaństwa.

Tak więc, zwyczaj składania ofiar zakładzinowych jest poświadczony we Wrocławiu jeszcze w XI wieku, zaś w Opolu utrzymuje się także w pierwszych dziesięcioleciach wieku XIII. Podobnie jeżeli chodzi o amulety z kłów zwierzęcych, które na terenie Wrocławia występowały w małej ilości w nawarstwieniach z XI i XII wieku, zaś w Opolu ilość ich była znaczna, a zwyczaj ich noszenia trwał przez cały czas funkcjonowania grodu, tzn. od schyłku X po pierwsze dziesięciolecie XIII wieku (Gediga 1996, s. 166).

Nie tylko na Opolszczyźnie, także na Kujawach (Danielewski 2019), a może na innych jeszcze ziemiach pod panowaniem Piastów chrystianizacja aż do XIII wieku postępowała powoli.

Chrystianizacja Śląska jeszcze w 1248 roku nie przedstawiała się więc, przynajmniej w opinii papieskiego legata, nazbyt imponująco. Następne lata także nie zmieniły zasadniczo opinii Stolicy Apostolskiej. Synod we Wrocławiu w 1267 roku stwierdził, iż Polska to wciąż „nova plantatio” świata chrześcijańskiego (KDW, I, nr 423, s. 48-49). Tym razem główne zagrożenie upatrywano w – jak to określono – zabobonach i złych obyczajach Żydów. Obawy przed przyswojeniem żydowskich zabobonów nie były całkiem bezpodstawne, w niejednym bowiem przypadku stosowane przez chrześcijan praktyki magiczne miały swe żydowskie, a nawet arabskie odpowiedniki (Kieckhefer 2001, s. 27). Wpływów orientalnych w traktacie Rudolfa nie wyklucza także Klapper, kiedy rozważa frazę „agla, quod interpretatur uutilus” (Klapper 1915, s. 55-56). Nakazano więc w trosce o zbawienie chrześcijańskich dusz ścisłą separację Żydów od chrześcijan.

I tym razem w tle kryje się przekonanie o niedostatkach pracy duszpasterskiej miejscowego kleru. Wymagania względem kapłanów, pragnących zasłużyć na mianno Cherubina, czyli duchowej istoty pozostającej w bezpośredniej bliskości z Bogiem, strażnika wrót Raju, zwięźle przedstawił Rudolf:

musi on znać następujące książki: księgi służby Bożej, penitencjał, institutiones, synodalia, dziesięć przykazań Bożych, siedem sakramentów i sposób obliczania terminu Wielkanocy. Inaczej bowiem może narobić dużo błędów i spowodować dużo szkód zarówno dla siebie, jak i dla innych i wywołać wielkie zgorznienie. Przełożeni zaś powinni nadto znać postanowienia prawa małżeńskiego i wykład Pisma św. (Klapper 1915, s. 36; tu tłumaczenie z niemieckiego – Karwot 1955, s. 17).

Przyznać trzeba, że podejmowano starania o podniesienie poziomu umysłowego śląskich księży. Przykładem tych starań jest list Witelona do Ludwika ze Lwówka Śląskiego napisany w okresie świąt wielkanocnych 1268 roku (Burchardt 1979, s. 161-180). Na pytania Ludwika o najważniejszą przyczynę żalu za grzechy i na-

turę demonów, pytania istotne dla spowiednika, odpowiedział Witelon erudycyjnym wywodem streszczającym głównie dorobek autorów antycznych tkwiących w tradycji neoplatoników. Nie przeczył on istnieniu demonów jako istot pośrednich między Bogiem a ludźmi, ale dalekich, jego zdaniem, od przypisywanych im później złych intencji. Nawet upadek Lucyfera wydaje się Witelonowi nieprawdopodobny.

Inaczej przedstawiają się już demony w żywocie kanonizowanej z końcem 1267 roku św. Jadwigi. Według spisane go pod koniec XIII wieku „Żywota”, Katarzyna, chrześniaczka Jadwigi,

zobaczyła trzy demony w ludzkiej postaci, z ogromnym wrzaskiem napadające na księżnę i okrutnie ją biczujące. Usłyszała, jak owe demony krzyczały z wściekłością: „Dlaczego jesteś taka święta? Dlaczego poświęcasz tyle czasu uczynom miłosierdzia?”. Jadwiga zaś odpierając napaść demonów i z drżeniem broniąc się znakiem krzyża, wyszła z tej napaści bez skazy (Vita Sanctae Hedwigis, 1961, s. 574; tu tłum. Jochelson 1993, s. 75).

W spisanej po 1310 roku drugiej części „Księgi henrykowskiej” pojawił się, wcześniej na jej kartach nieobecny, Szatan („Sathan omnium bonorum salutis invidus”), który bałamuci mieszczan ziębickich podbijających na szkodę klasztoru cenę wsi Muszkowice (Liber fundationis 1991, s. 158). Dopiero teraz, w początkach XIV wieku, pojawia się tak istotna dla „Katalogu” Rudolfa, wizja świata jako areny walki Szatana z Bogiem. Nie jest to, jak się wydaje, konkluzja bez znaczenia dla ustalenia czasu spisania – lub pojawienia się na Śląsku – traktatu Rudolfa. A zarazem świadectwa przemian poglądów na przyczyny grzesznego postępowania chrześcijan.

Do kłopotów z katechizacją na ówczesnym Śląsku dokładały się też niedostatki kadrowe tutejszego duchowieństwa. Burzliwy rozwój osadnictwa na prawie niemieckim złączony z powstawaniem nowych parafii wymagał nowych powołań.

Z powodu ograniczonej liczby księży, klasztory i ich kapłani zakonni jako obsada parafii byli dobrym rozwiązaniem dla obu stron. Predyspozycje, takie jak większa karność i głębsza formacja duchowa oraz oparcie się na sile zakonów i ich klasztorów, pozwalały zakonnikom-kapłanom wspierać lokalny Kościół (Kloch 2015, s. 53).

Wielkie nadzieje wiązano zwłaszcza z klasztorami cysterskimi, które pojawiają się – Lubiąż już za panowania Bolesława Wysokiego – na Śląsku wraz z kolonizacją na prawie niemieckim. Wymowne są słowa dokumentu fundacyjnego dla lubiąskich cystersów, że pewne nadania i przywileje otrzymują oni „non pro agricolis vel structoribus, sed pro litteratis divinatorum celebratoribus celestiumque contemplatoribus”, mają więc zakonnicy rozważać i upowszechniać wiedzę o rzeczach boskich (SUb, I, nr 45). Zachowana w rękopisie z XV wieku tradycja lubiąska o wzniesieniu klasztoru w miejscu pogańskiej świątyni Marsa mocno podkreśla

rolę cystersów jako tutejszych pionierów chrystianizacji (*Versus lubenses* 1961, s. 710; Cetwiński 2002, s. 101-105). Ironiczna, cytowana wyżej, wypowiedź papieskiego legata na wrocławskim synodzie w 1248 roku świadczy, iż chrystianizacja Śląska szła jednak dość opieszale.

Wśród instytucji kościelnych fundowanych w XIII wieku znalazł się też klasztor w Rudach Raciborskich. Mimo że zgromadzenie to doczekało się monografii (Rybandt 1977) i licznych mniejszych opracowań, ustalenie daty jego powstania „przysparza współczesnemu badaczowi znacznych trudności” (Mika 2000, s. 290). Przypuszczalnie pierwotnie konwent osiadł przed 1238 rokiem w Woszczycach, aby po jakimś czasie przenieść się do Rud Raciborskich. Z całą natomiast pewnością istniał w 1258 roku (SUB, III, nr 277).

W 1263 roku opat tego klasztoru zlecił skolonizowanie stu łanów frankońskich w lesie „Boycov” Mroczkowi, palatynowi opolskiemu. Palatyn jako wynagrodzenie miał otrzymać w dożywocie czynsz i dziesięcinę (SUB, III, nr 463). Mroczek miał już duże doświadczenie w kolonizowaniu obszarów leśnych. W 1241 roku wraz ze swoim bratem, proboszczem lubuskim Gerlachem, zasiedlił Niemcami ziemię w okolicach Sulęcina (SUB, II, nr 224). Trzy lata później obaj bracia dobra te z miastem i wsiami – jak może na wyrost stwierdza się w dokumencie – przekazali templariuszom. Darowiznę uzasadnili chęcią odkupienia grzechów własnych i wspomoczeniem krzyżowców w „terra Iherosolimitana” (SUB, II, nr 276). Wymowne to świadectwo, iż w umyśle Mroczka z Pogorzeli trzebież śląskich lasów łączyła się z poszerzaniem chrześcijańskiej ekumeny. Karczunek puszczy spłatał się z chrystianizacją (Cetwiński, 2007, s. 25-40). Przez sześć lat połowa ze stu łanów w lesie Boycov była już zagospodarowana, a w lokowanej tam Stanicy – centrum parafialnym włości klasztoru w Rudach – w 1264 roku poświęcony jest kościół pod wezwaniem św. Marcina (SUB, IV, nr 93; Kloch 2015, s. 55). Sekwencja wydarzeń – w pierw początek kolonizacji, a zaraz potem pierwsza pewna wzmianka o kościele – nie wydaje się przypadkowa. Wymowne też jest wezwanie tutejszej świątyni. Wszak św. Marcin, rozstawiony piórem Sulpicjusza Sewera (1995), to misjonarz chrystianizujący wieśniaków, pogromca demonów i niszczyciel poświęconych im drzew. Stosowny to wzór kapłana w czasach wielkiego karczowania śląskich lasów. Troska o pogłębienie katechizacji kolonistów i poziom duszpasterskiej służby księdza w tworzonej parafii nie były więc chyba rudzkiem cystersom obce.

Poradnik w rodzaju „Summy spowiedniczej” Rudolfa odpowiadałby zatem potrzebom czasu. Rzecz jednak w tym, że traktat Rudolfa w bibliotece klasztoru potwierdzony jest dopiero w początku XVI wieku (Rybandt 1977, s. 135). Nie znaczy to, że wcześniej rękopisu na Śląsku nie było. Rodzi się też pytanie o cel ewentualnego zakupu starego średniowiecznego kodeksu w przededniu reformacji. Ponieważ od czasu ukończenia rozprawy doktorskiej przez Stanisława Rybandta w 1974 roku minęło już pół stulecia, może wskazane byłoby ponowne zbadanie całego interesującego nas tu kodeksu. Niewykluczone, że badania te rzuciłyby

nowe światło na dzieje tego zabytku i osobę jego autora. Może pozwoliłyby nawet potwierdzić lub ostatecznie odrzucić utożsamienie go z żyjącym w latach 1270-1326 franciszkaninem Rudolfem z Biberach, autorem „De septem itineribus aeternitatis”. Albo z innym Rudolfem, przeorem dominikanów w Schlettstadt, żyjącym w latach 1244-1308, autorem dzieła „Historiae memorabiles” skwapliwie wykorzystywanego przez badaczy kultury ludowej (Guriewicz 1987).

Joseph Klapper jako argument za spisaniem rękopisu w Rudach uznał istnienie tu od 1275 roku, kiedy tutejszy zakonnik skopiował księgi biblijne (od Genesis do Paralipomena) i manuskrypt opatrzył wspomnianą datą, klasztornego skryptorium (Klapper 1915, s. 56-57). Argument to mało przekonujący, toteż uczony sięga po kolejny. Zwraca mianowicie uwagę na zwyczaje mieszkańców klasztornej wsi Szywałd pod Gliwicami (Klapper 1915, s. 57). Od swego założenia w 1269 roku po czasy współczesne wieś ta pozostawała niemiecką enklawą w polskim otoczeniu, zachowując – twierdzi uczony – pierwotny język i zwyczaje. Niektóre z nich przypominają lub są wręcz tożsame z opisanymi przez Rudolfa. Należą do nich: zwyczaj stawiania drzewka majowego, patroszenie kury przy magicznych zabiegach, używanie siekiery do praktyk czarodziejskich i wreszcie zaklinanie czarnego bzu w innym jednak niż w „Katalogu magii” kontekście. Przekonany – jak wielu innych badaczy folkloru – o niezmienności kultury ludowej uczony skłonny jest widzieć w tych magicznych praktykach przeżytki nader archaicznych, może nawet pogańskich, czasów. Tymczasem „kultura ludowa ma swoją historię” (Burke 2009, s. 45). „Mamy też folklor, którego korzenie tkwią w środowisku duchownym, zwłaszcza zakonnym” (Czarnowski 1958, s. 93-94). Nie można przeto wykluczyć, że podobieństwa magicznych praktyk stosowanych przez chłopów z klasztornej niegdyś wsi pod Gliwicami mają źródło w przeniesieniu – świadomym lub nie – znanych choćby z kazań zabobonów z „Katalogu” do obyczajowości tutejszych parafian.

W „Katalogu magii” Rudolfa są i takie magiczne zabiegi, które nie mogły obyć się bez przedmiotów znajdujących się w kościele. Dostęp do nich zapewniała, przynajmniej milcząca, zgoda księży i sług kościelnych. I tak po chrzcie uczestnicy ceremonii nogami noworodka dotykają gołego ołtarza, kładą mu na ustach sznur kościelnego dzwonu, obrusem z ołtarza ocierają jego twarz, aby było piękne, a rączkę niemowlęcia kładą na księdze, aby było pojętne (Klapper 1915, s. 30-31). Rudolf nie krytykuje właściwie tych zabiegów. Inaczej natomiast reaguje na praktyki magii miłosnej uprawiane przez dziewczęta i kobiety. Rudolf nie wdaje się w szczegóły, ale nie ukrywa zgorszenia tym, co „niektórzy” robią z żabami, olejem świętym, święconą wodą i z Ciałem Chrystusa (Klapper 1915, s. 34). Niemniej zabiegi te, choć przez Rudolfa potępione, są wymownym świadectwem, że w wyobraźni opisywanej społeczności przedmioty związane z kultem chrześcijańskim zajmują miejsce dominujące.

Nie dziwi zatem, że opisywane przez Rudolfa obyczaje i zabiegi magiczne pozostają w ścisłym związku ze świętami kościelnymi. Nie tylko tymi o stałych

datach, jak Boże Narodzenie czy Święto Filipa i Jakuba Apostołów (1 maja), ale także świętami ruchomymi. Przypomnijmy, że umiejętność obliczania daty Wielkanocy wymagana była od kapłana. To zapewne od niego dowiadywali się parafianie, kiedy przypada w danym roku Wielkanoc i kiedy wypada im pościć. Skąd wiedzieliby chłopci, że właśnie na początku Wielkiego Postu mają jeść mięso, aby zapewnić sobie urodzaj zbóż, w Wielki Czwartek zaś wyprawiać „mirabilia” z jajkami (Klapper 1915, s. 36-37), gdyby nie poinformowali ich o tym księża lub sługi kościelne? Niewiele chyba rozwinęła się wiedza wieśniaków o subtelnościach obliczania daty świąt ruchomych od czasu, kiedy Owidiusz – autor czytany w średniowiecznych szkołach – daremnie szukał w kalendarzu daty ruchomego święta, aż pouczyła go muza, że „dzień ten przecież kapłani stanowią” (Owidiusz 2008, s. 42 – księga I, wiersz 665). Jeszcze w późnośredniowiecznej Polsce obowiązkiem plebanów było powiadamianie ludu o dniach świątecznych (Bylina 2002, s. 134). Znanie od schyłku XIV wieku cyzjojany dla ułatwienia wiązały – jak w kalendarzu Owidiusza i „Katalogu” Rudolfa – daty poszczególnych świąt kościelnych z rytmem prac rolników (Bylina 2002, s. 141). Podporządkowując skutecznie, jak świadczą opisane przez Rudolfa, mające zapewnić urodzaj zabiegi z początkiem Wielkiego Postu i w Wielki Czwartek, kalendarzowi chrześcijańskiemu cykl zajęć rolniczych, weszli tym samym plebani w rolę dawnych kapłanów. Czy dawne, przedchrześcijańskie obrzędy dostosowano do nowych terminów, czy też wraz ze zmianą daty wprowadzono nowe? Nie wiemy, ale hipoteza „przeżytków” nie wydaje się rozwiązaniem jedynym. Tym bardziej że owych „przeżytków” z wiarygodnych, a wcześniejszych przekazów nie znamy (Kwiatkowski 2015, s. 792). Nie można zatem wykluczyć obrzędowych nowinek inspirowanych szkolnymi lekturami samych duchownych, które następnie przekształcaliby już świeccy pośrednicy.

Wspomina też Rudolf o sporządzaniu amuletów z jakimiś słowami („in caracteribus et cartulis gladiatorum”), które zwodniczo podsuwają ludziom demony lub nekromanci (Klapper 1915, s. 55). Wykorzystywanie pisma dla celów magicznych także sugeruje, że udział w szerzeniu zgubnych, także zdaniem Rudolfa, zabobonów mieli ludzie jakoś wykształceni, czy choćby tylko umiejący pisać, mniej lub bardziej powiązani ze środowiskiem duchownych (Bylina 1999, s. 190).

Rudolf, co oczywiste, zwracał się w swoich dziełach do duchownych. Nie tylko po to, aby dać im katalog ludowych praktyk magicznych. Także po to, aby unikali błędów w pracy duszpasterskiej i nie stali się przyczyną, jak pisze, „wielkiego zgorszenia”. Pisał z wyraźnym zamiarem „wyparcia i oczyszczenia kultu z wszelkich zbędnych dodatków, nadużyć i błędów, wykraczających poza przyjęte normy chrześcijańskie” (Bracha 2000, s. 808). Zwraca się przeto do nich jako do ludzi odczytanych i przybliża im sens opisywanych praktyk magicznych przez analogie z wierzeniami antycznymi. I tak ofiary w intencji szczęścia składa się, zapewnia, trzem siostrą, które poganie „vocant Clotho, Lachesis, Atropos” (Klapper 1915, s. 37). Identyfikacja z Parkami, rzymskimi boginiami przeznaczenia jest tu oczywista. Podobnie zresztą jak powszechne w średniowieczu przekonanie, że

wszelkie pogaństwo to w zasadzie tylko kopie wierzeń rzymskiego antyku, jednolite dzieło Diabła wymyślone na zgubę ludzkich dusz (Brückner 1985, s. 37). Wśród czarodziejskich środków („*medicinas*”) uśmierzających płacz dziecka opisuje przeto Rudolf wzywanie leśnej kobiety („*mulierem silvestrem*”), „którą nazywamy fauną” („*quod faunam dicimus*”). Píše dalej, że jeśli wieczorem matka stanie za drzwiami z dzieckiem na rękę i wezwie faunę, to dziecko ludzkie się uspokoi, a dziecko fauny zacznie płakać (Klapper 1915, s. 31-32).

Nie tylko nazwa leśnej kobiety odsyła do mitologii rzymskiej. Średniowieczny duchowny powinien znać „*De civitate Dei*” św. Augustyna, gdzie doszukać się można opisów praktyk nader bliskich tym opisanym w „Katalogu magii”. Warto przytoczyć to, co św. Augustyn, autor gęsto cytowany przez Rudolfa, powołując się na Warrona, pisze o praktykach związanych z obroną położnicy i noworodka przed złym i dzikim bogiem Sylwanem (Leśnym), który nocą może wtargnąć do domu, aby męczyć młodą matkę (Augustyn 1998, s. 239, księga VI, rozdział IX). Przed tą, bliską faunie z „Katalogu” Rudolfa, istotą broni położnicy trzech ludzi z siekierą, tłuczkiem od moździerza i miotłą, którymi uderzają o próg domu, aby przegonić leśnego demona „znakami kultury, które są mu niemiłe” (Augustyn 1998, s. 240). Podobne „znaki kultury” używane są, według Rudolfa, w zabiegach towarzyszących kąpeli niemowlęcia po powrocie z kościoła. I tu używa się miotły i siekiery, do kotła z wodą przygotowaną do kąpeli wkłada się wszelkiego rodzaju narzędzia żelazne i dziewięć rodzajów ziaren (Klapper 1915, s. 31). Zabiegi te łącznie z tymi, których dokonano wcześniej w kościele, symbolizują włączenie dziecka do wspólnoty ludzkiej kultury przeciwstawionej demonicznym siłom leśnej natury. Kultury, dodajmy, poddanej już chrystianizacji.

Pomimo pewnych różnic dość jest ideowych podobieństw w opisie Rudolfa, aby dostrzec jego inspirację lekturą św. Augustyna. W dobie kolonizacji, kiedy trzeba było śląskie puszczę, zarysowany przez św. Augustyna podział na zagospodarowany przez ludzi chrześcijański *orbis interior* i pogański leśny *orbis exterior* z „leśnymi ludźmi-faunami” w sposób naturalny narzucał się wyobraźni (Cetwiński 1995, s. 27-40). Zwłaszcza tym, którzy mogli wyobrażony ten podział wesprzeć tekstem biskupa Hippony.

Wprost do wierzeń antycznych odwołują się obyczaje związane z zamieszkaniem w nowym domu (Klapper 1915, s. 36). Zakopują, pisze Rudolf, w różnych kątach mieszkania garnki z różną zawartością jako ofiary bogom Penatom („*diis Penatibus*”). Wprawdzie Penaty są także „*stetewaldiu vulgo appelat*”, co zdaniem badaczy ma przemawiać za niemieckim pochodzeniem nie tylko tych domowych bóstw opiekuńczych, ale też samego Rudolfa, to rzymska genealogia opowieści o opiekuńczych bóstwach domowych brzmi nadto w przeniesieniu imienia Lar, także rzymskiego bóstwa domowego, na palenisko domowe („*fodiunt retro larem, unde nec retro larem fundi quicquam permittunt*”). I znów warto przypomnieć Owidiusza, który pisał o ofiarowaniu „*larom podkasany*” potraw na talerzach (Owidiusz 2008, s. 83-84 – księga II, wiersz 670 n). O składaniu ofiar Larom

i Penatom kilkakrotnie pisze Horacy – kolejny autor antyczny czytany w średniowieczu (Horacy 1980, t. I, s. 194, 196, 232).

Niemiecka nazwa nadana rzymskim Penatom nie jest więc jeszcze dowodem przeczącym ich pochodzeniu z antycznych lektur. Świadczy jedynie o zadomowieniu Penatów, jeśli można się tak wyrazić, w wyobraźni niemieckojęzycznych chrześcijan. Nie dziwiłoby to w czasach, kiedy masowo zakładano nowe wsie podczas kolonizacji na prawie niemieckim. Do niemieckiego nazewnictwa odsyła też Rudolf, opisując zwyczaj składania w noc Bożego Narodzenia ofiar Królowej Nieba, pospolicie zwanej Panią Holdą („in nocte Nativitatis Christi ponunt Regine Celi, quam Dominam Holdam vulgus appellat” – Klapper 1915, s. 36). Zwięzły tekst Rudolfa stał się jednak prawdopodobnie przedmiotem nadinterpretacji badaczy. I tak

określenie „królowa nieba” w związku z Bożym Narodzeniem jest zrozumiałe. Mamy tu dowód wprowadzenia postaci religii chrześcijańskiej (Matki Boskiej) do dawnych wyobrażeń religijnych i wierzeniowych ludu, co było w owym czasie powszechne również na zachodzie Europy. W tym konkretnym wypadku sprawa jest tym bardziej uzasadniona, że istniała w średniowieczu popularna analogia między Matką Boską i słońcem, nawiązująca do Starego Testamentu (Canticus Salomoni 6, 9). Okoliczność ta ułatwiała niewątpliwie fakt przewartościowania i łączenia z symboliką Bożego Narodzenia dawniejszych wyobrażeń i pojęć solarnych (Karwot 1955, s. 165-166).

Utożsamienie Pani Holdy z Matką Boską – Królową Nieba, chociaż już niekoniecznie z „demonem solarnym”, wydaje się trafne. Wątpliwości budzi jednak tekst niemieckiego i polskiego tłumaczenia jakoby Rudolf pisał też o „zastawianiu stołu” owej Holdzie (Klapper 1915, s. 36; Karwot 1955, s. 27). W oryginale mamy samo tylko „ponunt”, to od czasownika pono, -ere. Wśród wielu znaczeń łacińskiego terminu jest wprawdzie na dalszym miejscu znaczenie „podawać do stołu”, ale częściej należy tłumaczyć „złożyć w ofierze, ofiarować”. Mowa jest więc o składaniu jakiejś ofiary Królowej Nieba, niekoniecznie jednak o zastawianiu stołu.

Zastawiony stół wprowadzony do tłumaczenia zwięzłej łacińskiej notatki pociągnął za sobą kolejną hipotezę zmieniającą Bogurodzicę w postać demoniczną z germańskiej mitologii. Postać Holdy, Huldy, Frau Holle jest „od dawna dobrze rozpoznaną i opisaną w obszernej literaturze przedmiotu [...], szczególnie dobrze poświadczoną w Hesji i Turynгии” (Bracha 2000, s.810). Nadane Królowej Nieba imię Holda wskazuje „na przychylne ludziom i dobrotliwe cechy” (Bracha 2000, s. 810). Nie trzeba jednak w etymologii sięgać aż do starego islandzkiego „hollr” (Bracha 2000, s. 810). Wystarczy słownik, aby przekonać się, że „hold” to łaciński „amicus, propitius”, po polsku „przychylny, sprzyjający”. Odpowiednie to cechy dla tej, którą już w katechizmie nazywa się Orędowniczką. Reszta rozważań na temat Holdy to istne kaskady hipotez wywołane przemożną chęcią wykrycia domniemanych pogańskich przeżytków (Klapper 1915, s. 42-51). Królowa Nieba nie

należy jednak do pozostałości pogańskich, lecz do tej samej grupy praktyk, co opisane wcześniej zabiegi z wykorzystaniem przedmiotów liturgicznych przy chrzcie. Nie są to przeżytki pogaństwa, lecz nowinki będące konsekwencją chrześcijaństwa. Nowinki, które z jakichś powodów budziły podejrzliwość Rudolfa.

Wplecione przez Rudolfa w łaciński tekst glosy germańskie mają „zasadnicze znaczenie” dla problemu pochodzenia opisywanych zabobonów, a tym samym narodowości samego autora (Bracha 2000, s. 809). Wiara w Holdę i kojarzone z nią pomniejsze duchy „szczególnie szeroko rozpowszechniła się w Hesji i Turyngii” (Guriewicz 1987, s. 132). Nie oznacza to jednak koniecznie, że Rudolf spisał swój „Katalog” w Turyngii. Również na Śląsku bywali koloniści rodem z Turyngii. Właśnie z takiej rodziny pochodził wspomniany już Witelon, który sam siebie określał mianem „Turyngopolonus” (Burchardt 1979, s. 27). Po zakończeniu wojny o sukcesję turyńską w 1263 roku napłynęły na Śląsk niemieckie, w tym też pochodzące z Turyngii, rodziny rycerskie (Zeschau 1887, s. 219). Z postacią Holdy mógł więc Rudolf zetknąć się także na Śląsku. W XV wieku pewien śląski kaznodzieja wymienił „Vrawholde”, ale nie kojarzył jej jednak już z „Królową Nieba”, lecz przeciwnie, twierdził, że jest to „teufilsmuter” (Bracha 2000, s. 811). Wymowny to dowód, że zabobony mają także swoją historię, a mityczne postacie zmieniają się niekiedy we własne przeciwieństwa. Nie wydaje się przeto, aby metoda retrogresywna, tak często stosowana przez badaczy, była w tym wypadku wskazana.

Łatwiej w tekście Rudolfa wykryć inspiracje antyczne niż stwierdzić przedchrześcijański, pogański i miejscowy rodowód opisywanych zabobonów i magicznych zabiegów. Przykładem służą nie tylko trzy siostry o imionach wziętych wprost z pism antycznych filozofów, ale też owe stetewaldiu o funkcjach identycznych z rzymskimi Larami albo Lemurami. Pisał przecież Apulejusz z Madaury:

Jedni z owych Lemurów, a mianowicie ci, którym przyszło sprawować opiekę nad swoimi potomkami i którzy posiadli domostwa jako ich ciche i spokojne duchy opiekuńcze, nazywane są Larami rodzinnymi (Apulejusz 2002, s. 28).

Wiele miejsca polemice z Apulejuszem poświęcił św. Augustyn (Augustyn 1998, s. 306-316). Stanowczy sprzeciw św. Augustyna budzi zwłaszcza pogląd, że kontakt z Bogiem możliwy jest wyłącznie za pośrednictwem demonów (Augustyn 1998, s. 315-316). Rudolf w pełni podziela ten pogląd biskupa Hippony.

Rudolf na końcu swego „Katalogu” (Klapper 1915, s. 38) stwierdza jednak stanowczo, że wszystkie opisane przez niego zabobony są dziełem Diabła („diaboli”) roznoszącego niebezpieczną zarazę („pestifere”). Wie Szatan bowiem, że mała przyczyna całość psuje („quod modicum fermentum totam massam corrumpit”). Szybko też Rudolf dodaje, że widział kobietę głoszącą rozmaite urojenia podsuwane jej przez Diabła mówiącego ludzkim głosem („vidi feminam doctricem

huius fantasie, cui hoc voce humana loquendo diabolus suggerebat”). Diabeł zresztą, aby łatwiej kobietę oszukać, podał się za anioła danego jej od Boga na chrzcie (Klapper 1915, s. 38).

Deklarację Rudolfa traktuje się jako dowód prowadzonych przez niego empirycznych badań nad wiejskimi zabobonami (Klapper 1915, s. 53; Karwot 1955, s. 60). Nie da się jednak wykluczyć, iż jest to chwyt retoryczny mający wzmocnić argumentację Rudolfa (por. Bracha 1999, s. 124). Na tej samej bowiem stronie kodeksu powołuje się Rudolf na opinię św. Augustyna, że fałsz sztuki magicznej przez wieki szerzyli zli, upadli aniołowie, „hec vanitas magicarum artium ex traditione malorum angelorum in toto orbo terrarium plurimis seculis invaluit”. Oni też wynaleźli haruspicie, czyli wrózenie z trzewi zabijanych na ołtarzu zwierząt, augurię – przewidywanie przyszłych wydarzeń z głosów ptactwa, piromancję, czyli wrózenia z ognia albo z wody – hydromancję lub też zjawisk atmosferycznych – aeromancję. Listę kończy nigromancja i asekuracyjny zwrot „et multa alia” (Klapper 1915, s. 53-54).

Wszystkie niemal opisane przez Rudolfa praktyki magiczne da się wpisać w przedstawioną przez św. Augustyna systematykę. Pliniusz Starszy, autor także czytany w średniowieczu, pisał, iż magia wykorzystuje wodę, śledząc pojawiające się na jej powierzchni pęcherze, powietrze, gwiazdy, latarnie, miednice, siekiery „i wiele innych sposobów, dzięki którym mają nadzieję zakłąć bóstwo, a oprócz tego starają się skomunikować się z duchami zmarłych i piekłem” (Pliniusz 1961, s. 256). Ten sam autor pisze też o rozgniataniu skorupki jajek dla odwrócenia uroku (Pliniusz 1961, s. 229). Rudolf zaś pisze o deptaniu pod miotłą jajka na progu przez powracających z uroczystości chrztu. W utworach antycznych można znaleźć bez trudu opisy zabiegów magii miłosnej z użyciem „pasków (cingulos), paznokci i różnych tyle trawek, korzonków, łądyżki, skórki” (Apulejusz 1975, s. 52). Podobne uwagi można znaleźć w „Eneidzie” Wergiliusza uważanego w średniowieczu za potężnego maga, czy u Cyserona w traktatach o wróżbiarstwie i naturze bogów. Przykładów jest dość, aby uznać, że dzieła literatury antycznej wywarły ważny wpływ na średniowieczne rozumienie magii (Kieckhefer 2001, s. 55). Zgodzić się zatem trzeba z konkluzją, że „historyk zamierzający badać kulturę ludową wieków średnich musi z konieczności skierować uwagę na dzieła łacińskich pisarzy” (Guriewicz 1987, s. 16).

Przypomnieć należy także banalny fakt, że średniowieczni pisarze pisali po łacinie, a nie w swoim macierzystym języku. Ludzie mówiący i piszący w języku wyuczonym mają skłonność posługiwania się „fragmentami tekstów, jakie przeczytali” (Ślupecki 2016, s.101). Teksty autorów średniowiecznych pełne są przeto zapożyczeń z literatury antycznej i biblijnej. Karol Potkański zjawisko to skomentował dosadnie, jego zdaniem, średniowieczni autorzy „okradali klasycznych i późniejszych pisarzy” (Potkański 1965, s. 333). Zapożyczenia te świadczą nie tylko o erudycji autorów, lecz budzą też wątpliwości co do wiarygodności przekazu. Analiza średniowiecznych przekazów nie może obejść się bez znajomości wyko-

rzystanych przez ich twórców utworów antycznych. Wskazanie antycznych inspiracji ma zasadnicze znaczenie dla odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu badany tekst jest przedstawieniem świata rzeczywistego, a w jakim obrazem świata wyobrażonego.

Na obraz świata wyobrażonego średniowiecznych erudyków składają się również opisywane przez nich zabiegi magiczne wciąż podobno praktykowane. Czasem inspiracje antyczne są trudne do wykrycia. Przykładem służy przekaz kroniki klasztoru w Lauterbergu koło Halle o pewnym epizodzie z wojny o Lubusz stoczonej w 1209 roku przez margrabięgo Konrada z księciem polskim Władysławem. Według „Chronicon Monte Sereni” spisanej podobno w latach 1223-1227, znanej jednak dopiero z pięciu kopii, z których najstarsza pochodzi z 1492 roku, wojsko polskie poprzedała czarownica trzymająca wodę w sicie, „ażeby tym znakiem zapewnić swojej stronie zwycięstwo” (Łowmiański 1979, s. 233). Motyw ten wpłótł kronikarz w opowieść o Władysławie, który łamiąc słowo dane margrabiemu, atakuje przeciwnika w przeddzień umówionego dnia bitwy. Czary są jednak daremne i czarownica pierwsza ginie, wojsko Konrada gromi zaś przeciwników. Wybitny uczony historyk minionego wieku zapewnia, iż

jednakowoż było to jedno z przywidzeń, jakie często nawiedzały uczestników bitew średniowiecznych, sam kronikarz nie był pewny tego faktu i zastrzegł się słowami, „jak się mówiło”. Mniejsza zresztą, przywidzenie czy pogłoska, krążyła ona w obozie niemieckim i nie reprezentowała polskiego światopoglądu (Łowmiański 1979, s. 233).

Łowmiański, jak widać, nie dopuszczał myśli, że kronikarski przekaz może być świadomą literacką konstrukcją, a nie tylko swoistym magazynem „faktów” mających miejsce w rzeczywistości. W cytowanym przypadku możemy mieć do czynienia z dążeniem kronikarza do nadania epickiego charakteru własnej narracji o starciu szlachetnego chrześcijańskiego rycerza z przeciwnikiem szukającym wsparcia demonów.

Motyw kobiety niosącej wodę w sicie znany jest pisarzom antycznym. Westalka Tukcja dzięki znajomości odpowiedniego zaklęcia doniosła w przetaku wodę zaczerpniętą z Tybru do świątyni Westy, czym dowiodła swej niewinności (Pliniusz 1961, s. 227; Valerius 2019, s. 488). Dwuznaczna przygoda pogańskiej kapłanki kojarzyła się zapewne średniowiecznemu kronikarzowi z ordaliami praktykowanymi w jego epoce. Wynik takiego „sądu bożego” mogła zakłócić interwencja Diable, toteż obowiązkiem kapłana było użyte narzędzie „pokropić święconą wodą, aby odpędzić diabelskie podstępny” (Najstarszy zwód prawa polskiego 1995, s. 92, par. 24, 10). Antycznej tradycji znane były nadto „stare baby z przetakami w dłoniach” obiecujące pasterzom, „że wróżbami wyleczą ich zwierzęta z chorób” (Flawiusz Filostratos 1997, s. 250). Sito i dziurawy dzban (lub beczka) z mitu o pośmiertnej karze Danaid to w antycznej poezji symbole rzekomej „mądrości kobiet” (Graves 1967, s. 193). Wprowadzając postać czarownicy niosącej wodę

w siecie, średniowieczny kronikarz zmienił relację o wojnie w religijny moralitet. Przy okazji wyraził też wątpliwość co do siły chrześcijaństwa wśród Polaków. Bliskie to ironicznym uwagom papieskiego legata w 1248 roku oraz uznaniu w dwie dekady później Polski za „nową plantację” świata chrześcijańskiego.

Lektury antyczne służą średniowiecznym autorom pomocą w opisywaniu poszczególnych zabiegów magicznych, natomiast same te zabiegi są, ich zdaniem, skutkiem zdarzeń opisanych w biblijnej Księdze Rodzaju. Rudolf nie stanowi wyjątku, pisze bowiem: „Eua etiam prima mater virus idolatrie, quod a diabolus per serpentem contraxit, plus scilicet sapere quam oportet, filiabus suis, stultis mulieribus, precipue hereditavit” (Klapper 1915, s. 28). Pramatka Ewa przekazała zatem truczną bałwochwalstwa wsączoną jej przez Diabła kryjącego się pod postacią węża swoim córkom, głupim kobietom, które chcą wiedzieć więcej niż się im należy. Cytuje Rudolf następnie słowa diabła z księgi Genezis opuszczone przez Karwota (Karwot 1955, s. 20): „Eritis sicut Dii scientes bonum et malum” (Klapper 1915, s. 28). Uwierzyła zatem Ewa Szatanowi, że stanie się równa Bogu i jak on może ocenić, co jest dobre, a co złe. Przekonanie to przekazała „swoim córkom” czyli głupim i łatwowiernym („stultis”) kobietom. Wyraźny mizoginizm Rudolfa jest zapewne powodem, iż znakomita większość potępionych przez niego praktyk magicznych to dzieło kobiet. Wylicza je zatem starannie, chociaż, dodaje, któż zliczyłby te wszystkie „incantationis fornicariarum, blasphemias uetularum”, zaklęcia nierządnic, bluźnierstwa staruch (Klapper 1915, s. 37).

Nieskrywany mizoginizm Rudolfa w pełni odpowiada słowom św. Pawła z Pierwszego listu do Tymoteusza (2, 10-15). Apostoł zabrania kobietom głoszenia nauk wiary i nakazuje posłuszeństwo mężowi. Uzasadnieniem służy opowieść „Księgi Rodzaju”; „Adam enim primus formatus est deinde Eva et Adam non est seductus mulier autem seducta in praevaricatione fuit”. Dlatego kobieta dostąpić zbawienia może, tylko rodząc dzieci i jeśli roztropnie wytrwa w wierze i chrześcijańskim miłosierdziu („salvabitur autem per filiorum generationem si permanerint in fide et dilectione et sanctificatione cum sobrietate” – Biblia sacra 1996, s. 1832-1833). Słowa św. Pawła zakreślają obszar zainteresowań Rudolfa kobiecymi zabiegami magicznymi. Skoro podstawowym warunkiem oczyszczenia kobiety z grzechu jest rodzenie dzieci, to Rudolf tropi praktyki zapobiegające zajściu w ciążę (Klapper 1915, s. 35). Nakazowi posłuszeństwa sprzeciwiają się, zdaniem Rudolfa, kobiece praktyki magii miłosnej (Klapper 1915, s. 33-34). Inne, mające się za mądrzejsze w sztuce diabelskiej, robią figurki z ciasta, wosku lub innego tworzywa i wrzucają je do ognia lub mrowiska („in cumulus fornicarum”), aby ich kochankowie cierpieli (Klapper 1915, s. 35). Wszystko to zdaniem Rudolfa dowody starań kobiet o zburzenie naturalnego, jego zdaniem, porządku społecznego ładu opartego na męskiej dominacji.

W cytowanym wyżej liście św. Pawła do Tymoteusza zaleca Apostoł kobietom (2,9) skromny ubiór, unikać zaś mają wplatania we włosy złota, pereł i szat drogocennych (Biblia sacra 1996, s. 1832). Rudolf pisze o wieśniaczkach, toteż milczy

o kosztownej biżuterii czy drogocennych szatach. Ale i on przypisuje swoim bohaterkom chęci przypodobania się mężczyznom („ut placeant hominibus” – Klapper 1915, s. 32). Wspomina więc, że w tym celu wypowiadają one jakieś słówka („verbula”) nad wodą przygotowaną do kąpeli, a inne znów, kiedy wkładają swoje kobiece stroje i ozdoby (Klapper 1915, s. 32). Niewiele tego, ale wystarcza, aby Rudolf i tu dopatrywał się czarów („sortilegia”) dziewcząt i złych kobiet („puellarum et malarum mulierum”). Praktyki kobiet są, twierdzi Rudolf, odrażające. I tak wzywają one Diabła, aby ukazał im przyszłego męża, ofiarując mu wrzucone do kloaki ług i grzebień, owies, ochłap mięsa. Liczą wyraźnie dziewczęta, że wykąpany i uczesany Diabeł mięsem nakarmi swego jastrzębia, a owsem swego konia i w podzięcie spełni ich życzenie (Klapper 1915, s. 33).

Dziewczęta z „Katalogu magii” dzielą, jak widać, pogląd Thietmara (Thietmar 1953, s. 243, księga 4, c. 72; Karwot 1955, s. 133), że kloaka to właściwe miejsce zamieszkania demonów. Mnich cysterski, tworząc tradycję o początkach klasztoru lubiąskiego, także pisał, iż burząc zbudowaną tu przez Juliusza Cezara pogańską świątynię Marsa, cystersi posągi Marsa i Juliusza wrzucili do kloaki (Versus 1961, s. 709). Lubiąska tradycja wiele zawdzięcza biblijnej opowieści o zniszczeniu przez króla Jehu świątyni Baala i urządzeniu w tym miejscu kloaki, która znajduje się tam „do dziś” („et facerunt pro ea latrinas usque ad diem hanc” – Biblia sacra 1996, s. 520). Wywód to zatem niewątpliwie już z ducha chrześcijański – miejsce właściwe dla demonów i pogańskich bóstw, czyli siły nieczyste, musi się znaleźć tam, gdzie gromadzą się wszelkie nieczystości. Proponowane Diabłu przez głupie dziewczęta zabiegi higieniczne są więc metaforą powrotu do pogaństwa.

Pewna zbieżność przekazu Rudolfa z tekstem kroniki merseburskiego biskupa i lubiąską tradycją jest może kolejną poszlaką wskazującą jego bliskie związki z inspirowanym Biblią piśmiennictwem niemieckim. Nie przesadza to zresztą jeszcze o sporządzeniu traktatu Rudolfa poza Śląskiem. Nie wiemy zresztą, czy jest to opis rzeczywistych praktyk magicznych dziewcząt wywołujących Szatana z kloaki, czy może tylko im przez Rudolfa przypisanych. Niewątpliwie jednak mocno wspiera wywód Rudolfa o wrodzonej kobietom skłonności do wzywania diabelskiej pomocy. Uciekają się one przy tym do „bezbożnych pomysłów, którymi oddalają się od Boga” („iniquas cogitationes a Deo longius separate” – Klapper 1915, s. 32). Aby podobać się ludziom, posługują się wieloma oszustwami, już Pismo Święte ostrzega, iż kto się ludziom chce podobać, tym Bóg wzgardzi („ut placeant ho minibus, multas faciunt vanitates ignorantes, quod Scriptum est: Qui hominibus placent, confusi sunt, quoniam Deus spreuit eos”).

Użyte przez Rudolfa słowo „confusio” odsyła do kilku miejsc w Piśmie Świętym; Księgi Ezdrasza (9, 6), Jeremiasza (3, 25), Daniela (9, 7). Wszystkie one mówią o nieszczęściach, jakie Bóg zesłał na Izraelitów, karząc ich za odstępstwa od wiary. Szczególnie mocno brzmią słowa Jeremiasza: „dormiemus in confusione nostra et operiet nos ignominia nostra” (Biblia sacra 1996, s. 1171), umieramy

w hańbie okryci niesławą. Taki los spotka, zdaniem Rudolfa, kobiety niepomne słów św. Augustyna, że kto się sobie podoba, głupiemu człowiekowi się podoba, „qui sibi placet, stulto homini placet” (Klapper 1915, s. 32).

Kobiety skupione są wyłącznie, przekonuje Rudolf, na życiu doczesnym. Nawet wówczas, kiedy „in loco corporis, qui est ianua nostri introitu in hanc mundum, incumbunt super puerum, sed non sicut Helyseus fecit, ut sanent in eo omnem languorem et omnem infirmitatem”, kładą się na dziecku tym miejscu, którym przechodzimy na ten świat, lecz nie tak jak czynił to Elizeusz, aby je uwolnić od wszelkich słabości i chorób (Klapper 1915, s. 31). Aluzja to do biblijnej opowieści o przywróceniu do życia syna pewnej Szunemitki. Elizeusz „oravit ad Dominum et ascendit et incubuit super puerum posuitque os suum super os eius et oculos suos super oculos eius et manus suas super manus eius et incurvavit se super eum et calefacta est caro pueri” (Biblia sacra 1996, s. 508). Prorok powtórzył to raz jeszcze, aż chłopiec siedem razy ziewnął i otworzył oczy. Kolejny to, zdaniem Rudolfa, przykład uzurpowania sobie przez kobiety mocy przysługującej, jego zdaniem, jedynie prorokom (jak Elizeusz i jego mistrz Elias – Biblia sacra 1996, s. 490), apostołowi Pawłowi (Biblia sacra 1996, s. 1732) czy św. Benedyktowi (Grzegorz Wielki 2000, s. 181, 219). I ten zatem zabieg magiczny przypisywany przez Rudolfa kobietom inspirowany jest (o ile nie jest to wymysł samego Rudolfa) znajomością przypowieści biblijnej. Nie musi więc być przeżytkiem pogaństwa lub samodzielnym wynalazkiem kultury ludowej.

Wśród zabiegów mających zapewnić dostatek – tu obfitość mleka krowiego – opisuje Rudolf zwyczaj układania na dachach ciernistych gałęzi oraz stawiania przed drzwiami domu drzewka w Święto Filipa i Jakuba (1 maja). Zwyczaj ten także oburza Rudolfa, skoro opatrzył go komentarzem: „ut merito tali ecclesie dici possit, quod olim synagoge ydolatre dicebatur: Sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix” (Klapper 1915, s. 36-47). To cytat z proroctw Jeremiasza, który w przekładzie polskim brzmi: „pod każdym drzewem zielonym jak nierządnicą się rozkładałaś” (Pismo Święte 1965, s. 947).

Gniew Rudolfa budzi nie tyle sam zwyczaj, ile fakt tolerowania go przez duchownych, którzy tym samym zamieniają Kościół w „bałwochwalczą synagogę”. Wierny przekonaniu, że „mała przyczyna całość psuje”, w ustawianiu drzewka przed domem dopatruje się powrotu bałwochwaltwa. Podziela widać twierdzenie Pliniusza, że

drzewa były świątyniami bóstw i zgodnie z dawnym zwyczajem dziś jeszcze naiwne wioski najwspanialsze drzewo poświęcają bogu. Dla nas również – ciągnie antyczny uczony – nie większy urok stanowią posągi błyszczące od złota i kości słoniowej, jak gaje wraz z panującym w ich głębi milczeniem. Pewne gatunki drzew są ciągle jeszcze uważane za poświęcone pewnym bóstwom, np. Jowiszowi dąb, Apollinowi wawrzyn, Minerwie oliwka, Wenerze mirt, Herkulesowi topola. Co więcej, wierzymy, że w lasach mieszkają sylwanowie i faunowie oraz rozmaite boginki, że lasy mają swoje bóstwa opiekuńcze niejako z niebios wyznaczone (Pliniusz 1961, s. 165).

Lasy pełne są pogańskich, czyli diabelskich mocy. „Ukryta głęboko w głębi lasu” znajdowała się świątynia Macierzy Bogów, znana jako Kybele z orgiastycznych obrzędów (Owidiusz 1995, s. 280). Ścięcie poświęconej jej sosny i zburzenie świątyni Kybele to jeden z czynów św. Marcina (Sulpicjusz 1995, s. 68). Także św. Otto z Bambergu zamierzał zniszczyć w Szczecinie czczony przez tamtejszych pogan święty orzech, a notariusz Mikołaj, obejmując w posiadanie wieś Januszów nakazał ściąć wielki jawor, który to „arboris famose” sięgało korzeniami źródła potoku Jaworzycy (Liber beneficiorum 1991, s. 119). Założyciel cysterskiego klasztoru w Henrykowie także widać podejrzewał związek owego drzewa z pogańskim kultem. Wszak już biblijny król Achaz, odstępca od wiary składał ofiary „sub omni ligno frondoso” (Biblia sacra 1996, s. 528). Skoro pod każdym, to uzasadnione są podejrzenia, że także ustawianie drzewek w Święto Filipa i Jakuba Apostołów „et alia facientes multa redeunt in Egiptum ritum utpote gentilem, a quo multo labore, passione videlicet Jesu Christi et eius precioso sanguine sunt redempti” (Klapper 1915, s. 38).

Rudolf, patrząc na swoje czasy, jest przekonany, że widzi analogie z opisanymi w Biblii zmaganiem broniących monoteizmu proroków z bałwochwalcami. Walki świeckich władców z Kościołem to, jego zdaniem, powtórzenie wydarzeń z dziejów Izraela. Szerzące się w krajach chrześcijańskich herezje to dzieło Szatana wykorzystującego głównie próżność i naiwność kobiet, tych „głupich córek Ewy”. Zaleca przeto duchownym, aby roztroprnymi pytaniami odkryli diabelskie knowania („Quas si investigare volueris, o Cherubin, sapienti inquisitione fode parietem et reptilia multa et abominaciones maximas tu videbis” – Klapper 1915, s. 29).

Nie wiemy, czy „summa de confessionis” Rudolfa powstała na Śląsku, czy też sprowadził tu jej rękopis ktoś zainteresowany tropieniem tutejszego „gadzinowego jadu” umykającego czujności miejscowego kleru. To jednak najstarszy znany nam tekst tego typu, jaki znalazł się na ziemiach podległych gnieźnieńskiej metropolii. Kolejnym byłoby „Exhortatio visitationis synodalis” diecezji wrocławskiej zachowane wprawdzie dopiero w papierowym kodeksie z około 1430 roku, ale zdaniem wydawcy to kopia tekstu sporządzonego w latach „między 1326 a 1360” (Abraham 1889, s. 224). Tekst to, zdaniem Abrahama, sporządzony „z wzoru obcego”, ale dostosowanego już do warunków miejscowych (Abraham 1889, s. 222). Najbliższym w czasie i przestrzeni był właśnie przekaz Rudolfa. Niewykluczone przeto, że to właśnie on zachęcił duchowieństwo polskie do tropienia ludowych wierzeń i zabobonów wykraczających poza ortodoksyjne chrześcijaństwo.

I tak „Exhortatio visitationis” wrocławskiej diecezji zaleca zbadać praktyki „hereetyków albo tych, którzy błędnie pojmują sakramenty”. Przede wszystkim należy jednak pytać, czy wzywają demony i oddają cześć więcej niż jednemu Stwórcy, czy zamiast niego czczą ptaki, drzewa lub inne stworzenia (Abraham 1889, s. 228 – „item si qui invocant demones vel credant vel colunt plures quam unum deum qui omnia creavit aut si adorent seu pro deo colent aves vel arbores vel alias creaturas”). Autorzy instrukcji liczą się wyraźnie – inna rzecz, czy słusznie – z obecno-

ścią wierzeń jeszcze pogańskich. Powrotem do pogaństwa grożą starannie wyliczone w instrukcji praktyki czarownic. Wykopują one jakieś zioła, aby sporządzić zawieszane na szyi amulety („in vulgarii nawanszii”). Przepowiadają przyszłość, wróżąc z dłoni, lejąc воск lub ołów, obserwując ogień, wodę lub ptaki. Wszystko to znane z lektur samych duchownych. Jedyne bezsporne nawiązanie do lokalnych zwyczajów to rodzima nazwa wieszanych na szyi amuletów.

Autorzy wrocławskiej instrukcji liczą się jednak z tym, że przynajmniej niektórzy parafianie starają się samodzielnie rozważać kwestie religijne. Czytamy więc o potajemnych spotkaniach, gdzie zachęca się do podważania prawd wiary („Item si qui occulta et suspecta conventicula inter se habuerant ex quibus oriatur suspicio contra fidem” – Abraham 1889, s. 228). Teologiczne wątpliwości nie są też chyba obce Żydom i poganom, którzy po przyjęciu chrztu wracają niekiedy do wcześniej praktykowanych obrzędów („Item si qui Judei aut pagani baptizati ritum infidelium reassumpserunt” – Abraham 1889, s. 228).

Związły to opis istnej mozaiki wierzeń religijnych. Sytuacja taka skłania niektórych przynajmniej, choćby nielicznych – ich to zapewne mają na myśli autorzy instrukcji, wspominając o tajemnych spotkaniach owocujących domysłami „contra fidem” – do porównywania różnic i podobieństw poszczególnych obrządków. Porównania te nie zawsze były korzystne dla katolickiej ortodoksji, skoro zdarzały się powroty ochrzczonych Żydów i pogan do wcześniej wyznawanej religii. Małej skuteczności Kościoła w kwestii żydowskiej dowodzi też niemal dosłowne powtórzenie w 1420 roku w statutach Mikołaja Trąby postanowień z 1267 roku:

ponieważ aż dotąd polska ziemia jest w chrześcijaństwie rośliną nową („nova plantatio”), aby przypadkiem tym łatwiej lud chrześcijański przez zabobony i złe obyczaje żydowskich współmieszkańców nie był zatruty, aby łatwiej i pewniej chrześcijańska religia została wszczepiona w serca wiernych, ostro przykazujemy, aby Żydzi przebywający w tej prowincji gnieźnieńskiej nie mieszkali przemieszani z chrześcijanami (Drabina 1994, s. 171).

Po ponad półtora stulecia sytuacja wróciła więc – zdaniem prymasa Mikołaja Trąby – do punktu wyjścia. Nie powinna zatem też dziwić specjalnie odnotowana przez statut diecezji wrocławskiej obecność domniemanych pogan i powroty do pogaństwa ludzi już ochrzczonych. Podnoszono w literaturze fakt, że od chrztu Mieszka I minęło już parę stuleci, a Polacy w XIV i XV wieku o pogańskich bogach mogli wiedzieć „chyba tyle, co dzisiejszy analfabeta o dynastycznej polityce Jagiellonów” (Urbańczyk 1991, s. 16). Wypada jednak dopuścić myśl, że do czasu ustalenia się sieci parafialnej już sama odległość do najbliższego kościoła mogła uniemożliwić sprawną ewangelizację (Bylina 2000). Przetrawianie przez czas dłuższy pogańskich enklaw w takiej sytuacji nie jest nieprawdopodobne. Pytanie tylko, czy ludzie nazwani w źródłach kościelnych poganami byłiby wciąż, jak sugeruje literatura, wyznawcami tych samych bóstw czczonych już przez przodków Mieszka I.

Odpowiedź twierdząca zakłada niezmiennosc wierzeń religijnych, odmówienia im własnej historii. Wątpił w to już Karol Potkański, kiedy pisał:

Każda religia na niższych szczeblach rozwoju jest luźną i pozwala na znaczne odmiany i różnice; łatwo przyjmuje, ale i łatwo usuwa pojedyncze elementy, nie jest bowiem skończoną i zamkniętą całością (Potkański 2004, s. 378).

Podatność na zmiany w kulturze oralnej – a w takiej żyli słowiańscy poganie – dotyczy również ważnych doktrynalnie przekazów religijnych (Goody 2012, s. 28-29, 361-362). Z „notoryczną dynamiką przemian” wierzeń Słowian nadbałtyckich zachodzących w X-XII wieku liczy się ostatnio Stanisław Rosik (Rosik 2023, s. 198). Wypada zatem liczyć się z tym, że pogaństwo polskie, o którym mówią źródła kościelne z XIII-XV wieku, niewiele ma już wspólnego z wierzeniami poddanych pierwszych Piastów. Nadal jednak przez pisarzy chrześcijańskich traktowane jest jako wyrastająca z innych tradycji wiara obca katolicyzmowi.

Kolejna wzmianka o pogaństwie pojawia się w 1408 roku w statutach diecezji krakowskiej, których fragment nosi tytuł „De ritu paganico hucusque seruato per christianos” (Ulanowski 1889, s. 27). Mowa tu już nie tyle o poganach, ile o pogańskich obrzędach odprowadzanych przez chrześcijan, których to obrzędów należy stanowczo zakazać, toteż:

ideo prohibemus, ne tempore Penthecosthen fiant cantu paganici, in quibus ydola inuocantur et venerantur, sed totis viribus populus Christi fidelis inducatur et a receptur ad dimittenda ydolatrata et ad amplectanda fidei katholice congrua et salutis eorum proficua facienda.

Pogański obrzęd odprowadzany przez zgromadzonych podczas kościelnego święta sprowadza się tu do pieśni wzywających „ydola”. O pogańskich pieśniach podczas nocnych uctw społecznej elity wspomina „Żywot mniejszy św. Stanisława”, źródło znane z kilkunastu kopii, z których najstarsza datowana jest wprawdzie na 1382 rok (pozostałe pochodzą z XV wieku), lecz hipotetyczny zaginiony oryginał miał powstać „zapewne niewiele przed r. 1250” (Plezia 1987, s. 105). Stronił od takich nocnych pijatyk św. Stanisław:

Has enim introduxit uetus error gentilis et abusus prae consuetudinis. Vnde in conuiuiis Sclauorum adhuc cantilene gentilium, plausus manuum mosque salutancium seruatur usque in diem hodiernum (Vita minor 1961, s. 259).

„Stary pogański błąd” – śpiewy, klaskanie, wzajemne przepijanie utrzymuje się, zdaniem autora, „aż do dziś”, czyli – skoro żaden z kopistów nie usunął tych słów – może aż do XV wieku. Z uwagi na możliwą obecność duchownych, mniej ortodoksyjnych od św. Stanisława, wokalne popisy uczującej elity tłumaczy raczej pijackie podochocenie niż demonstracja wierności pogańskim rytuałom. Pozostają

one jednak świadectwem – lepszej lub gorszej – pamięci o dawnych wierzeniach. Niewykluczone, że także wspomnieniem o czasach, kiedy – jak u Germanów – „pod gościnnym dachem przywódcy, gdzie spotykali się czciciele bogów na świątecznej uczcie i pijatyce, mającej formę komunii z bogami” (Śłupecki 2014, s. 134). Potępiane przez autorów statutów i kazań zgorszonych zachowaniem tłumów w dniu Święta Zesłania Ducha Świętego zabawy kojarzą się przecież chrześcijańskim obserwatorom również ze „starym pogańskim błędem”. Może nie bez podstaw.

Wzywani w pieśniach pogańscy bogowie i w tym przekazie, podobnie jak we wcześniejszym, pozostają anonimowi. Imiona „idoli” pojawiają się jednak w innych, wielokrotnie analizowanych w literaturze, przekazach z XV wieku. Często znów łączonych z uroczystościami Święta Zesłania Ducha Świętego (Brückner 1985, s. 223-227; Potkański 2004, s. 368; Urbańczyk 1991, s. 176-177; Łowmiański 1979, s. 212-214; Bylina 1999, s. 32-51; Gieysztor 2006, s. 192-198). Zanim przyjrzymy się imionom tych bóstw, warto zastanowić się, dlaczego pojawiają się one z reguły przy okazji wiadomości o świętowaniu Pięćdziesiątnicy.

Pentecoste (Pięćdziesiątnica) to siódma niedziela po Wielkanocy. W zależności zatem od daty Wielkanocy kościelne uroczystości Zesłania Ducha Świętego przypadają na czas między 10 maja a 13 czerwca. Nie ulega więc wątpliwości, że termin wyznaczali duchowni biegli w określaniu dat świąt ruchomych. Barwny opis w „Dziejach apostoelskich” (2, 1-13) był wystarczającą zachętą do wzmożonej w tym dniu działalności misyjnej. W czasach, kiedy nie było jeszcze gęstej sieci kościołów, misjonarze poszukiwali neofitów, głosząc prawdy wiary wśród tłumów zgromadzonych na targach. Hagiografowie przekonują, że tak właśnie postępowali św. Wojciecha i św. Otton z Bambergu (Cetwiński 2016a, s. 110-111; Banaszkiewicz 2018, s. 28 i n.). W 1221 roku papież Honoriusz III rozważał plan polskiego księcia założenia w środku Prus targu soli i żelaza, gdzie zlaknionym tych towarów poganom misjonarze, niejako przy okazji, głosiliby wiarę chrześcijańską (Sub, t. 1, nr 205). „W średniowieczu lokowano targi przy kościołach (lub kościoły przy targach). Do dziś pozostałością tego są jarmarki odpustowe” (Sikorski 2018, s. 128, wcześniej też Maleczyński 1926, s. 58). Nie powinno więc dziwić, że również w Święto Zesłania Ducha Św. urządzano targi (Potkański 2004, s. 324-325; Młynarska-Kaletynowa 1967). Zastanawia natomiast, dlaczego kościelne statuty i kaznodzieje właśnie to święto przedstawiają jako czas konfrontacji chrześcijaństwa z tym, co określają jako pogańskie obrzędy.

W święto Pięćdziesiątnicy wierni powinni wzorem Apostołów modlić się o przyjęcie łaski Ducha Św., spędzić trzy świąteczne dni na pobożnych rozmyśleniach, lecz „źli chrześcijanie”, zwłaszcza kobiety w różnym wieku, schodzą się „nie do kościoła, nie na modlitwy, lecz na tańce, nie żeby wzywać Boga, lecz diabła” (Urbańczyk 1991, s. 176-177). Jak w „Katalogu” Rudolfa, tak i tu kobiety uznane są za szczególnie podatne na szatańskie podszepty. Retoryczny efekt przedstawienia dwóch sprzecznych postaw uderza swym podobieństwem do opisu

w Dziejach Apostolskich, kiedy radość obdarzonych łaską inni, pozbawieni jej, wyszydzali, mówiąc: „upili się młodym winem” („alii autem inridentes dicebant quia musto pleni sunt isti” – Biblia sacra 1996, s. 1700). Przeciwwstawiał się wówczas szydercom sam Piotr w porywającej mowie i w rezultacie szczupła początkowo garstka wyznawców Chrystusa powiększyła się o prawie trzy tysiące neofitów (Biblia sacra 1996, s. 1701 – „qui ergo receperunt sermonem eius baptizati sunt et adpositae sunt in illa die animae circiter tria milia”).

Święto Zesłania Ducha św. upamiętnia narodziny misji Kościoła i przypomina o obowiązku zwalczania podsuwanych przez Szatana grzesznych pokus. Głównie „starych pogańskich błędów”, których „szczątki” zachowały się, zdaniem Długosza,

u Polaków aż do naszych czasów, mimo że wyznają oni chrześcijaństwo od 500 lat, powtarzane są co roku na Zielone Świąta („in Penthecostes diebus”) i przypominają dawne zabobony pogańskie dorocznego igrzyska, zwanego po polsku „Stado”, co tłumaczy się po łacinie grex, kiedy to stada narodu zbierają się na nie i podzieliwszy się na gromady, czyli stadka, w podnieceniu i rozjątrzeniu umysłu odpowiadają igrzyska, skłonni do rozpusty, gnuśności i pijatyki (Roczniki 1961, s. 167; Annales 1964, s. 108).

Wcześniej Długosz precyzuje, że mają tu miejsce bezwstydnne, lubieżne pieśni, podniecające tańce i przywoływanie dawnych bogów i bogiń.

Zwięzłe opisy święta Pięćdziesiątnicy – Długosz jest tu najbardziej wymowny – przynoszą obraz karnawałowego jakby zderzenia dwóch światów. Jednego, chrześcijańskiego, pełnego pobożnych medytacji i modlitwy oraz drugiego, będącego całkowitym zaprzeczeniem pierwszego. Warto przypomnieć, że kościelni autorzy nie piszą o poganach świętujących „Stado”. To chrześcijanie, wprawdzie „źli”, oddają się pogańskim obrzędom. Jeśli nie odpokutują to „pójdą z Jaszą, Ładą na wieczne potępienie” (Urbańczyk 1991, s. 177). Jeśli potraktować cytowane przekazy jako wiarygodne, to mielibyśmy do czynienia z pewnego rodzaju grą, wprawdzie ryzykowną, z chwilowym zawieszeniem uznawanego porządku, aby następnie go umocnić szczerą pokutą i licznymi nawróceniami. Może to wystarczy, aby wysunąć hipotezę, że opisy „pogańskich obrzędów” odprowadzanych w dni świąt kościelnych zawierają „właściwe chrześcijaństwu zmaganie się ciała i ducha, świata ziemskiego i niebieskiego” (Guriewicz 1987, s. 270). W tle kryje się też wezwanie duchownych, aby szli śladem św. Piotra i zręcznymi słowami pozyskiwali nowych wyznawców a niedowiarków przekonali, by wytrwali w wierze.

Nadzieje duchownych na powtórzenie cudu Zesłania Ducha Św. lepiej tłumaczą powiązanie terminu targów w dzień wyznaczony chrześcijańską liturgią niż domniemane święto pogańskie. Za tym ostatnim zdaje się przemawiać tylko aprioryczne przekonanie badaczy, że ludowa nazwa Pięćdziesiątnicy – Zielone Świątki – jest „ewidentnie niechrześcijańska” (Gieysztor 2006, s. 243). Przypisanie pogańskiej genezy Zielonym Świątkom wpłynęło również na błędne rozumienie przekazu Długosza. Krakowski kanonik przecież doskonale wiedział, że Pięćdziesiątnica to świę-

to ruchome, toteż urządzone wtedy zabawy ludowe uznał tylko za „szczątki” przypominające (*meminisse*) dawne pogańskie święto doroczne, którego daty jednak nie podał (*Annales* 1964, s. 108).

Zgromadzenia z okazji Pięćdziesiątnicy bywały, jak świadczy zawarta 26 czerwca 1249 roku ugoda księcia Bolesława Rogatki z kapitułą wrocławską, burzliwe (*SUB*, t. 2, nr 375). Ostatecznie postanowiono, że grzywny za zabójstwa i inne wykroczenia popełnione w pierwszy dzień święta mają w całości przypaść kasztelanowi mianowanemu przez kapitułę. Domyślać się należy, iż uznano tak, w pierwszy bowiem dzień Pięćdziesiątnicy obowiązywał zapewne pokój kościelny (Potkański 2004, s. 325). Więcej szczegółów dotyczących zachowania zgromadzonych podczas święta tłumów przekazał przywilej wystawiony w grudniu 1468 roku przez Kazimierza Jagiellończyka dla Michała, opata z Łyśca (*CdP*, t. 3, nr 222). Monarcha przychyliła się do prośby opata i nakazuje przenieść targ odbywający się przed klasztorem do innej posiadłości benedyktynów w pobliskiej Słupi. Nadał też król benedyktynom prawo urządzenia drugiego dorocznego targu w dzień św. Wawrzyńca (10 sierpnia). Jako powód przeniesienia targu podano gromadzenie się „według zwyczaju” tłumów płci obojga, które swym zachowaniem zakłócają w dzień i w nocy spokój modlącym się mnichom. Zakazuje się więc głośnej muzyki trąb, bębnów, piszczałek i innych instrumentów przygrywających rozśpiewanym tanecznym korowodom. Mowa też o tym, że w takim zbiegowisku zdarzają się kradzieże i zabójstwa. Aby zapobiec dalszemu zgorszeniu, należy zatem zakazać w dni świąteczne sprzedaży piwa i innych trunków oraz stawiania szalasów na czas zabawy. Wszystkie te szczegóły bliskie są temu, co o zwyczajach w dzień Pięćdziesiątnicy pisał Jan Długosz. Usunięcie targu z bezpośredniego sąsiedztwa wskazuje nadto na zmniejszenie roli targów jako miejsca poszukiwania neofitów. Główny ciężar wysiłków w dziele chrystianizacji mas ludowych przypadł już kościołom parafialnym.

Źródła milczą zresztą, w jakim stopniu łączenie targów (ten na Łyścu odbywał się bez stosownego przywileju a na mocy dawnego zwyczaju) z dniami ruchomych świąt kościelnych sprzyjało pozyskiwaniu neofitów. Sugerują natomiast, że jeszcze w XV wieku duchowni dopatrywali się – słusznie lub nie – w towarzyszących targom ludowych zabawach pozostałości obrzędów pogańskich. Głównym dowodem ma być, zdaniem duchownych, przywoływanie imion pogańskich bożków. Zachowały się cztery wersje listy wzywanych bożków różniące się nieco w zapisie imion. Różnice te łatwo wytłumaczyć w czasach nieustalonej jeszcze polskiej ortografii lub błędami samych kopistów (Łowmiański 1979, s. 213). Zrekonstruowane brzmienie imion bożków to: Łado (Lado), Jesza (Gyesze, Ysaya), Ileli (Yleli), Nyja (Tya, Yaya). Trzy z tych imion trafiły do „Roczników” Jana Długosza jako: Yesza, Lyada i Nya. Niewykluczone, że czwartym było Ileli zmienione pod piórem kanonika krakowskiego w Dzydzilelya. To trzon przedstawionego przez Długosza pogańskiego „Olimpu” Polaków. Nie dziwi więc, że Aleksander Brückner – odkrywca tekstów z cytowanymi imionami – uznał w 1890 roku, iż potwierdzają one

i poszerzają („bestätigen und erweitern”) wiadomości Długosza o polskim pogaństwie (Brückner 1974, s. 426).

Brückner szybko zmienił zdanie i od pierwotnego entuzjazmu przeszedł do całkowitego odmówienia wszelkiej wartości zarówno wiadomościom kościelnych statutów i kazań, jak i przekazowi Długosza. Warto jednak zastanowić się, czy postąpił słusznie. Autorzy duchowni – Długosz był także jednym z nich – mieli przecież wszelkie kompetencje, aby trafnie rozpoznać i opisać wierzenia współczesnych sobie rodaków. To dopiero Jan Długosz uznał zanotowane w pierwszej połowie XV wieku ludowe obrzędy za szczątki dawnej, sięgających czasów praojca Lecha, religii Polaków. Pozostali autorzy piszą natomiast o zjawisku sobie współczesnym. Księża polscy w XV wieku myśleli i mówili w ówczesnej polszczyźnie, toteż raczej potrafili odróżnić imiona bożków od nic nieznaczących przyśpiewek. Mieli też doskonałe narzędzie poznania ludowych wierzeń i zabobonów. Narzędziem tym była, co sugerował już Rudolf, spowiedź i zadawane podczas niej pytania. Jaki byłby wreszcie cel tej domniemanej mistyfikacji?

Brückner miał na to pytanie jedną tylko odpowiedź. Długosz pisze,

załatwiwszy się bowiem z opisem ziemi, z jej topografią fizyczną i z moralną topografią jej mieszkańców, uznał, że musi dla czasów pogańskich wprowadzić ustęp o pierwotnym bałwochwalstwie (Brückner 1985, s. 222).

Było to, ciągnie uczony liryczny opis intelektualnych rozterek Długosza, zadanie i łatwe, i trudne zarazem. Łatwe, gdyż wszelkie pogaństwo jest dziełem „jednego i tego samego szatana, co nim ludzi w swe sidła wikał, powtarzało się wszędzie to samo”, tylko imiona bożków bywały wzięte z własnego języka. Trudność tkwiła właśnie w tym:

skąd te dawne nazwy zaczerpnąć? Wiedział przecież sumienny badacz, że próżno się o nie między ludem pytać, który od pięciu wieków chrześcijański, wszystkich się bożków wyrzekł (Brückner 1985, s. 222).

Wbrew temu uczonemu jeszcze około 1440 roku można było nie tylko pytać o imiona bożków, ale też usłyszeć (sic!) odpowiedź, skoro w tym właśnie czasie Jakub Parkoszowicz na przykładzie jednego z nich, Nyji wyjaśniał różnicę między twardym a miękkim „n” (Jakub Parkosz 1985, s. 68).

Punktem wyjścia rozumowania wielkiego sławisty jest więc aprioryczne założenie, że w XV wieku „nikt nic nie wiedział o prastarych bogach, bo ich cześć i pamięć runęły od razu pod siekierą i nauką misjonarską” (Brückner 1985, s. 233). Tak szybki postęp chrystianizacji jest jednak wielce wątpliwy. Dla czasów Mieszka I da się stwierdzić dowodnie istnienie w Wielkopolsce, stanowiącej centrum piastowskiej domeny, zaledwie trzech kościołów (Poznań, Gniezno, Ostrów Lednicki), w których mogłoby zmieścić się raptem

około sto osób stłoczonych na niewielkiej powierzchni naw [...]. Obserwacje te jednoznacznie wskazują, że konwersja była wówczas jeszcze powierzchowna i zasadniczo nie dotyczyła ogółu ludności, a jedynie władcy i zapewne jego najbliższego otoczenia (Danielewski 2019, s. 179).

W XII wieku pojawiają się już wiadomości o możnowładcach wnoszących niewielkie kościoły. Na to stulecie przypadają też coraz liczniejsze wiadomości o fundacjach klasztorów (Dobosz 2002). Zdaje się to wskazywać, iż chrześcijaństwo stało się wówczas religią dominującą wśród przedstawicieli panującej elity. Kadry duchowieństwa wciąż jednak zasilali cudzoziemcy. Chrystianizacja Pomorza wskazuje natomiast na niezdolność polskiego Kościoła do podjęcia samodzielnej misji chrystianizacyjnej. Wątpliwe wydają się też sukcesy wewnętrznej chrystianizacji, skoro jeszcze w XIII wieku nie brak uszczypliwych na ten temat komentarzy. Dopiero zakończenie kolonizacji na prawie niemieckim i związana z nią budowa sieci parafialnej stworzyła mocne podstawy do ewangelizacji mas ludności pospolitej. Proces ten przebiegał najszybciej na Śląsku, gdzie też najpóźniej w początku XIV wieku znalazła się „Summa spowiednicza” Rudolfa. Nie powinno zatem zdumiewać, że następna znana nam z terenów gnieźnieńskiej metropolii instrukcja zalecająca tropienie śladów politeizmu pochodzi dopiero z XIV wieku i dotyczy biskupstwa włocławskiego, a więc terytorium, gdzie „proces pełnej konwersji” trwał jeszcze w XIV stuleciu (Danielewski 2019, s. 255).

Wątpliwe przeto są przekonania Brücknera o szybkim upadku polskiego pogaństwa i o tym, że w XV wieku nikt już wśród ludu niczego nie pamiętał o „prastarych bogach”. O tym, że było inaczej, świadczą spostonowane przez niego, a pochodzące właśnie z tego stulecia kościelne statuty i kazania. W przeciwieństwie do pozytywnie wykorzystywanego przez tego uczonego wątpliwej autentyczności „Słowa o wyprawie Igora” są to utwory niewątpliwie średniowieczne, pisane w XV wieku. Inna rzecz – czy chociaż w części są wiarygodne. Tym samym uważniej należy się przyjrzeć „Olimpowi” Jana Długosza.

Wzmianki o „złych chrześcijanach” odprawiających „pogańskie obrządki” pojawiają się w polskich źródłach w czasach kryzysu Kościoła katolickiego. Schizma, herezje, walka koncyliarystów z kurialistami zrodziły też ruch wzywający do naprawy. Skuteczność wszelkiej reformy zależna jest zawsze od starannego rozpatrzenia przyczyn istniejącego a niepożądanego przez reformatorów stanu rzeczy. W interesie reformatorów leży – przynajmniej powinna – rzetelność i wszechstronność przeprowadzonej analizy. Na jej wyniki wpływają jednak także przyjęte założenia. A takim była wiara, że to „źli aniołowie”, szatani podsuwają ludziom wiarę we wszelkiego rodzaju zabobony, które – jak przestrzegał Rudolf – „grożą powrotem do Egiptu”, czyli pogaństwa. W konsekwencji wzmożło się zainteresowanie rzeczywistymi wierzeniami ludu i zwalczaniem tego, co uważano za zabobony (Bracha 1999). Wzorem swych praskich kolegów również polscy duchowni tropili wszelkiego rodzaju odstępstwa od ortodoksji. Fakt, że od ostatecznego usta-

lenia sieci parafii, a tym samym stworzenia warunków skutecznej chrystianizacji w Polsce minęło może nieco więcej niż jedno stulecie, daje pewne szanse, że istotnie można było jeszcze wytropić „szczątki” wierzeń tradycyjnych.

Redaktorzy kościelnych dokumentów i kaznodzieje mieli więc motywację, intelektualne narzędzia oraz sposobność przedstawienia otaczającej ich rzeczywistości. Sporządzone przez nich relacje zawierają – należy się spodziewać – zarówno zaobserwowane fakty, jak i opinie o faktach. Zadaniem badaczy jest oddzielenie jednych od drugih. Kolejnym zaś odpowiedź na pytanie, czy ówczesni czytelnicy i słuchacze mieli możliwość weryfikacji podawanych im faktów.

Z całą pewnością można było wówczas przekonać się, że przy okazji Pięćdziesiątnicy gromadziły się tłumy świętujące w sposób daleki od oczekiwań chrześcijańskich duchownych. Nie były też tajemnicą popełniane wówczas różnego rodzaju przestępstwa. Nie były to więc zgromadzenia, które można by w pełni kontrolować. Liczne rozochoczone i często pijane tłumy – „stada” w terminologii Długosza – mogły czuć się w dużym stopniu bezkarne i łamać przyjęte – a czasem wręcz narzucone – normy obowiązujące w dni powszednie. W tym również normy religii chrześcijańskiej. Nie jest zapewne przypadkiem, że Długosz zachowania ludzi zgromadzonych z okazji Pięćdziesiątnicy określa słowem „ludi”, czyli „zabawy” (Annales 1964, s. 108). „W sferze zabawy – warto przypomnieć – nie obowiązują prawa i obyczaje pospolitego życia” (Huizinga 1985, s. 27). Ogarniające rozbawione tłumy poczucie swobody to wystarczające tło dla pieśni wzywających „idole”. Możliwe, że na wybór repertuaru wpływ miały też nie tyle religijne, ile taneczne walory pieśni. Trudno bowiem pisać w rytm chorałów gregoriańskich.

Faktem są więc zabawy ludowe w Święto Zesłania Ducha Świętego. Ale czy tylko w tym dniu? Czy jest to zwyczajem we wszystkich diecezjach podległych gnieźnieńskiemu arcybiskupstwu? Źródła nie dają tu jasnej odpowiedzi. Faktem wydają się też pieśni wymieniające „idoli”. Imiona tych bożków powtarzane w kazaniach były, jak świadczy traktat Jakuba Parkosza, obecne również w żywej mowie. Różnorodność ich zapisów zdaje się jednak świadczyć, że nie były już wszystkim bliskie. Wskazuje to, być może, na ograniczony terytorialnie zasięg ich dawnego kultu. Albo też już na schyłek pamięci o dawnych wierzeniach. Przekonanie o starej pogańskiej metryce owych pieśni i pozostałych elementów zabaw ludowych to zresztą tylko opinia. Wprawdzie opinia powszechna wśród duchowieństwa (może nie tylko duchowieństwa), ale niekoniecznie trafna (Potkański 2004, s. 369).

Długosz swój poczet bóstw pogańskich otwiera stwierdzeniem, że już u swych początków popadli Polacy w błędy bałwochwalstwa innych ludów i „czcili wielu bogów i bogiń” („pluralitatem deorum et dearum” – Annales 1964, s. 106-108). Wymienia następnie sześć bóstw: Jowisza, Marsa, Wenerę, Plutona, Dianę i Cereję. Dodał następnie do tej szóstki kolejne dwa: „Habebatur et apud illos pro deo Temperies, quem sua lingua appellabant Pogoda, quasi bone aure largitor; item deus vite, quem vocabant Zywyte”. Mieli zatem za boga Pogodę, któremu wynalazł ła-

cińskie imię *Temperies*, czyli „miłe ciepło”, szczerzego dawcę łagodnego wiatru. Wspominając „boga życia”, Długosz nie starał się już, jak wcześniej przy Pogodzie, wymyślić mu łacińskie imię. Wyraźnie „Olimp” krakowskiego kanonika wyszedł poza znany mu rzymski wzór. Razem z Cererą („Marzyana”), Pogodą i Żywią cała ta trójca ma być szczególnie czczona przez wieśniaków. Przypisał więc Długosz „Lechitom motywy natury gospodarczej” (Łowmiański 1979, s. 215). Boscy opiekunowie rolnictwa są normą w wierzeniach społeczeństw agrarnych, toteż nie wydaje się, aby akurat średniowieczni Polacy mieli być wyjątkiem. Nie dziwi więc, że w XV wieku samozwańczy Jezus z Gór Świętokrzyskich specjalizował się w „nadprzyrodzonych czynach meteorologiczno-agrarnych” (Bylina 1999, s. 153-154). Nie musi przeto wspomniana trójca być czymś wymysłem kanonika krakowskiego. Wprawdzie jedynie tylko on wspomina te bóstwa, ale przekaz jest logiczny i co najmniej prawdopodobny. Bardziej niż gołosłowne domysły o ewentualnym zapożyczeniu „Podagi” i „Siwy” z kroniki Helmolda (Brückner 1985, s. 233). Tylko całkowity brak zaufania do przekazu Długosza – a nadmierna wiara w nieomylność Brücknera – tłumaczy stanowcze stwierdzenie, że „nie była to rekonstrukcja, lecz konstrukcja systemu bóstw pogańskich” (Łowmiański 1979, s. 215).

Z Cererą (Marzyana) i Dianą (Dzewana, Dzyewana) skojarzył Długosz zwyczaj topienia kukły zatkniętej na długiej tyczce (*simulacrum in longo ligno extollentibus*) w czwartą niedzielę Wielkiego Postu (*Annales* 1964, s. 178 – „in Dominica Quadragessimae Laetare”). Zwyczaj ten poświadczony jest w Czechach w drugiej połowie XIV, w Polsce zaś wspominają o nim statuty z 1420 roku, gdzie – jak i w praskich – mowa o jednej tylko kukle symbolizującej śmierć („in figura mortis”). Długoszowa „Dziewana jest tu całkowicie zagadkowa” (Łowmiański 1979, s. 235). Zagadek jest tu więcej niż samo tylko podwojenie topionych w bagnach kukieł. Długosz doskonale wiedział, że opisany w statutach poznańskich obrzęd to topienie kukły symbolizującej śmierć. Dlaczego zatem Marzyanę-Śmierć utożsamiał z Cererą „matką i boginią urodzajów”?

Podobnie jak Pięćdziesiątnica, tak niedziela Laetare jest świętem ruchomym w cyklu wielkanocnym. Inspiracji należy zatem poszukiwać w liturgii chrześcijańskiej oraz odczytaniu w dziełach antycznych pisarzy, a nie domniemyanych przeżytkach pogańskich. Forma obrzędu w pełni odpowiada kilku wersjom podanym przez Owidiusza (Owidiusz 2008, s. 219-221). I tak dziewice miały wrzucać z mostu do Tybru „swoją portret” (albo lalkę). Co roku też miano wrzucać do Tybru starców sześćdziesięcioletnich, który to okrutny rytuał Herakles zamienił na topienie słomianych kukieł. Wreszcie wersja trzecia mówi o Argiwach osiadłych nad Tybrem. Ci mieli podobno zwyczaj wrzucać zmarłych do Tybru, aby prochy mogły z jego wodą dotrzeć aż do brzegów Inacha w ojczyściej Argolidzie. Spadkobiercy, ciągnie Owidiusz, zmienili zwyczaj. Zwłoki grzebali już w „auzońskiej ziemi”, a podobnie wrzucali do wody „by wróciła do swego greckiego domu przez morze”. Wyganianie śmierci w oczekiwaniu na święto Zmartwychwstania wydało się jakimś erudycie obrzędem stosownym dla niedzieli już w samej nazwie głoszącej radość

(laetere). Tyle że laetere ma również sens przenośny i znaczy „czynić urodzajnym, użyźniać”. Właśnie ten drugi sens skłonił Długosza (albo kogoś przed nim) do utożsamienia Marzyany z Cererą, boginią urodzajów.

Topienie kukły śmierci – metafora to zerwanie z pogaństwem, czyli panowaniem śmierci – służy też za punkt wyjścia kolejnej opowieści Długosza. Zainspirowany opisem utopienia posągu Peruna w Dnieprze (pisze o tym pod 992 rokiem), podobne działanie przypisał Mieszkowi I, który pod karą śmierci nakazał, aby 7 marca 965 roku spalono wszystkie pogańskie świątynie, posągi potłuczono i popotopiono w jeziorach, błotach i bagnach. Uczucia polskich i ruskich pogan patrzących na zagładę swych bogów opisuje Długosz tymi samymi słowami. W obu przypadkach zniszczono, zdaniem kronikarza, także posągi innych pozostałych bóstw. Wszystkie one są jednak anonimowe – ruskie reprezentuje imiennie sam Perun, w Polsce zaś para Marzyana i Dzewanana. Tym samym postawił Długosz obie te boginie, jak Peruna, na czele pogańskiego panteonu, zapominając o miejscowym Jowiszu – Yeszy. Niekonsekwencja to samego kronikarza, a może ślad, iż składał on swój „Olimp” z rozmaitych tradycji i własnych domysłów?

„Marzyana” wydaje się jego własną kombinacją. Pochodzenie Dzewany jest nieznane. Nonszalancka teza, że obie te boginie, Marzanna i Dziewanna, to „dwie nazwy botaniczne” (Brückner 1985, s. 227), chociaż zabawna, to nie znajduje poparcia w tekście Długosza. Kanonik krakowski bowiem nie do botaniki sięga, lecz po swojemu interpretuje zwyczaj praktykowany „w niejednej polskiej wsi” („nonnullas Polonorum villas”). Marzanie-Cererze, bogini czczonej przez rolników mężczyźni przeciwstawia Długosz władającą lasami Dianę-Dzewanę, której ofiary składają „matrony i dziewice” („matronis et virginibus”). Nie on jeden dzielił przestrzeń na część uprawną, cywilizowaną i tajemnicze lasy zamieszkane przez demony. Warto przypomnieć, że jego zdaniem to uporczywe karczowanie lasów i zamiana ich w urodzajne pola spowodowało przemianę Lechitów na Polan (Cewiński 2018). Teraz dodał Długosz podział na mężczyźni – twórców kultury i zafascynowane leśnymi tajemnicami kobiety. Z kazań na Pięćdziesiątnicę wiemy, że to właśnie kobiety w różnym wieku były głównymi bohaterkami „pogańskich obrzędów”.

Długoszowa opowieść o Marzannie i Dziewannie zdaje się odwoływać do idei porządkujących świat według par przeciwieństw: kultura (pola uprawne) – natura (las), męskie – żeńskie, chrześcijaństwo – pogaństwo. Ponieważ całość „imperium Lechitarum” stanowią zarówno „pola”, jak i lasy, to władająca nimi para bóstw daje całość. Obie też „cieszą się szczególnym kultem i nabożeństwem” („aput illos inprecipuo cultu et veneracione habita sunt”). Obie przeto symbolizują całość lechickiego imperium, toteż obie zostały imiennie wyróżnione w opisie ceremonialnego topienia pogańskich bałwanów. Jak kijowski Perun, tak i one służą za *pars pro toto*. Zapatrzony w swą botaniczną teorię, nie zauważył Brückner (1993, s. 111, 114), że sam kiedyś napisał: „dziewana. od 16 w. dziewanną pisana”, oznacza tyle, co „dziwy”, czyli „dziki”. Stosowna to nazwa dla bogini władającej lasami. Za-

gadką pozostanie, czy imię to wymyślił sam Długosz, czy jednak skądś je zaczerpnął. Podobnie zostanie tajemnicą pochodzenie dwóch bóstw towarzyszących Cererze (Marzyanie) – Pogody i Żywie odpowiedzialnego za okres wegetacji roślinnej („*deus vitae*”).

Kolejna grupa bogów Długoszowego Olimpu jest dobrze poświadczona w innych źródłach – statutach i kazaniach. Teksty te jednak milczą o powierzonych im obowiązkach. Znamy je dopiero z przekazu Długosza. Kanonik krakowski korzystał jednak nie tylko ze statutow i kazań, czerpał też z folkloru, a liczyć się trzeba, że jako ksiądz miał okazję poznawać ludowe zabobony podczas spowiedzi. Jego przekaz, choć skrępowany teologiczną wiedzą, może zatem mieć całkiem solidne podstawy. Interesujące są przeto uwagi Długosza na temat władającego Zaświatami boga Nyi (Cetwiński 2016b, s. 407-419). Do tego boga, pisze kronikarz, modlą się poganie, aby ich dusze wprowadził do jakiegoś lepszego miejsca w swoim podziemiu. Zróżnicowana jakościowo topografia podziemnego królestwa tubylczego Plutona przypomina zarówno antyczny Hades, Piekło Dantego, jak i jest zapewne echem wypowiedzi Jezusa z Ewangelii św. Jana (14, 2) o wielu mieszkaniach „w domu Ojca” (Biblia sacra 1996, s. 1685 – „*in domo Patris mei mansiones multae sunt*”). W tle kryje się przekonanie, że lepsze lub gorsze miejsce w Zaświatach zależy od oceny uczynków popełnionych za życia. Jeśli obraz królestwa Nyi nie jest tylko dziełem samego Długosza, to może świadczyć o przenikaniu motywów antycznych i chrześcijańskich do kultury polskich pogan. Parę wieków współistnienia różnych religii sprzyja przecież synkretyzmowi. Wyznawcami wspominanych w pieśniach „idoli” byli wszak ludzie już ochrzczeni.

Długosz nie byłby jednak historykiem i teologiem w jednej osobie, gdyby nie opisał poświęconego Nyi gnieźnieńskiego „*delubrum*”, dokąd w pogańskich czasach tłumnie ścigali pielgrzymi. Poświęcone bogu zmarłych „*delubrum primum*”, najważniejsze miejsce kultu w „*gnieździe*” Polaków, znakomicie kontrastuje z wzniesionym tu później kościołem metropolitalnym. Zwiąły to wykład ewolucji od kultu boga zmarłych do czci Boga, który, jak mówi Ewangelia św. Marka (12, 27), „nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych” (Biblia sacra 1996, s. 1596 – „*non est Deus mortuorum sed vivorum*”). Usunięcie poświęconego Nyi „*delubrum primum*” ma sens metaforyczny zbieżny z tym, jaki Długosz nadał zwyczajowi topienia śmierci. Opowieść o gnieźnieńskim miejscu kultu Nyi jest oczywistym anachronizmem, ale nie znaczy to konieczności odrzucenia reszty przekazu Długosza. Zwłaszcza że w imieniu Nyja kryje się, zdaniem językoznawców, znaczenie „*niknąć, umierać, butwieć, gnić*”. „Czyli zarówno informacja Długosza, jak jego interpretacja Nii przez analogię z Plutonem zasługują na zaufanie” (Gieysztor 2006, s. 197).

Czy na zaufanie zasługuje też kolejna Długoszowa analogia Łady z Marsem? Imię tego boga

jest wołaniem od Łada „oblubienica, kochanka, żona” – i „oblubieniec, mąż”, bo to słowo obydwie płcie oznacza, jak sługa; z Marsem nic nie ma wspólnego i Długosz sam w Klejnotach rycerstwa polskiego, dziele znacznie wcześniejszym, napisał, że herb „Łada przyjął nazwę imienia bogini polskiej, którą na Mazowszu w miejscowości i wsi Łada czczono” (Brückner 1985, s. 224–225).

Dorzuca Brückner, że Łado to stały refren pieśni weselnych u Bułgarów, Serbów i Ukraińców. Nie są to argumenty rozstrzygające, Łado bowiem to niewątpliwy rzeczownik, który może być „i przyśpiewem, czyli imieniem własnym używanem jako przyśpiew” (Potkański 2004, s. 371). Argument kolejny również niczego nie przesądza, gdyż obok boga Łady mogła być również bogini tego imienia. Nie jest pewne też autorstwo Długosza, a i „Klejnoty rycerstwa polskiego” znane są z kopii, a nie z oryginału (Cetwiński 1987). Nie wiemy zatem, czy w oryginale była mowa o bogu czy bogini.

Należy więc wrócić do przekazu „Roczników”: „Martem vocabant Lyadam, quem presulem et deum belli poetarum figmenta pronunciat” (Annales 1964, s. 106). Długosz powołuje się tu na twórczość, skądinąd nieznaną, poetów. Fakt, że Łado jest jednym z bóstw wzywanych w pieśniach, jakie wykonywano podczas zabaw w Święto Zesłania Ducha Św., skłania do poważnego potraktowania przekazu kanonika krakowskiego. Dochowany prawdopodobny urywek takiej pieśni brzmi „a Łado gardzina Yesse” i może był znany Długoszowi, co jest kolejną przesłanką do uznania wiarygodności przekazu, gdyż „gardzina” to archaiczne słowo oznaczające „bohatera”. Łado to zatem bohater w służbie boga Jeszy – również znanego z pieśni wykonywanych podczas zabaw w Pięćdziesiątnicę. Bóg, któremu służy wódz i bóg wojny („presul et deus belli”) musi chyba być, jak pisze Długosz, bogiem najwyższym. Wprawdzie Brückner uznał, że imię tego boga to raptem zaledwie partykuła życzeniowa znacząca w starocerkiewnym „oby”, to jednak gorliwy kontynuator wielkiego sławisty daremnie szukał potwierdzenia tej tezy w słownikach (Urbańczyk 1991, s. 17). Opinia polskich księży z XV wieku i tym razem zdaje się z powodzeniem wychodzić ze starcia z nowoczesnym uczonym.

Istotna zdaje się deklaracja Długosza, iż podstawa jego wiedzy to „poetarum figmenta”. „Figmentum” ma kilka znaczeń: twór, obraz, posąg, postać, wymysł, zmyślenie, kłamstwo, senne widziadło. Kanonikowi krakowskiemu jako duchownemu bliższe były znaczenia podkreślające fabularną fikcję tych utworów wykonywanych publicznie podczas świątecznych zgromadzeń. Odwołuje się więc kronikarz do sfery przekazu ustnego, całkowicie niemal nam obecnie niedostępnej. Banalne bowiem jest spostrzeżenie, że dawną twórczość podawaną ustnie możemy poznać wyłącznie wtedy, kiedy ją ktoś spisał. Żadna jednak średniowieczna polska „cantilena gentili” nie została uwieczniona na piśmie. W czasach Długosza treść tych pieśni była jednak powszechnie znana, choćby uczestnikom świątecznych obchodów. W przeciwieństwie do nas, współcześni Długosza mogli zatem stwierdzić, jak dalece jego przekaz różni się od tego, co sami znają. Tym samym przypisane

przez niego poszczególnym bóstwom kompetencje nie mogły popaść w zasadniczą sprzeczność z wiedzą powszechną. Długoszowy Olimp nie jest zatem czymś – ostrożnie mówiąc – nieprawdopodobnym.

Z przekazu kanonika krakowskiego wyłania się więc obraz schyłkowego polskiego pogaństwa. Nie jest on bogaty w szczegóły. To raczej blade widmo pogaństwa niż miejscowy odpowiednik „Eddy” Snorriego Sturlusona. Wystarczy jednak, aby stwierdzić, iż na jego kształt wpływ wywarły – widać to zwłaszcza wyraźnie w opisie królestwa Nyji – Plutona czy zwyczaj topienia śmierci – wątki i motywy chrześcijańskie i towarzyszące im inspiracje szkolnymi lekturami pisarzy antycznych. Wiele im też zawdzięcza – przekonuje zarówno „Katalog” Rudolfa, wrocławska instrukcja oraz obszerny tekst kazań Stanisława ze Skarbimierza, miejscowa magia i wróżbiarstwo. Można ironizować, iż to czarownicy i wróżbici znaleźli się w awangardzie procesu okcydentalizacji średniowiecznej Polski.

Interesujące wydaje się i to, że Długosz, tworząc swój „Olimp”, nie wzbogacił go o bóstwa znane mu z kronik ruskich i krzyżackich. Brak tu zarówno Peruna, jak i Swaroga – Swaróżyca czy Dadźboga. Nie mówiąc już o panteonie ze „Słowa o wyprawie Igora”. Długoszowi całkowicie obce są komparatystyczne ujęcia rekonstruujące religię wspólną Słowianom. O indoeuropejskim panteonie już nie wspominając. Jego Olimp zaludniają wyłącznie miejscowe postacie, choć ich ogólnopolski kult to już tylko hipoteza kronikarza. Potraktowany z szacunkiem przekaz Długosza może być ważnym przyczynkiem do poznania kultury duchowej średniowiecznych Polaków. Może też być argumentem zniechęcającym do nadmiernej ufności wobec komparatystycznych i retrogresywnych rekonstrukcji dawnych wierzeń.

Przekaz Długosza może, a nawet powinien, zachęcać historyków do tego, co jest ich właściwym powołaniem. Do interpretacji tekstów po prostu istniejących. Do ustalenia umysłowości ich autorów i określenia okoliczności sporządzenia analizowanych przekazów. Chociaż omówione tu teksty, poczynawszy od „Katalogu” Rudolfa po relację Długosza, niczego nie powiedzą o przedchrześcijańskich wierzeniach mieszkańców ziem polskich, to dość precyzyjnie przedstawiają powolny proces chrystianizacji i jego współistnienie z przekształcającym się schyłkowym pogaństwem, któremu właśnie w XV wieku Kościół katolicki „wydał ostatnią walkę pogaństwu – tj. jego resztkom, zabobonom, przesądom i zwyczajom” (Potkański 2004, s. 367).

Konflikt interesów: Autor deklaruje brak konfliktu interesów.

Wkład autorów: Autor przyjmuje na siebie wyłączną odpowiedzialność z tytułu: przygotowania koncepcji badawczej dzieła i sposobu jego przedstawienia (opracowania metodyki), zebrania i analizy danych, interpretacji wniosków, a także zredagowania wersji ostatecznej rękopisu.

Bibliografia

Abraham W.

- 1889, *Exhortatio visitationis synodalis z diecezji włocławskiej*, wyd. W. Abraham, Archiwum Komisji Historycznej, t. 5, Kraków, s. 220-231.

Annales

- 1964, *Ioannis Dlugossi Annales*, lib. 1-2, ed. J. Dąbrowski, Varsoviae, PWN.

Apulejusz

- 1975, *Apologia, czyli w obronie własnej księga o magii*, tłum. i opr. J. Sękowski, Warszawa, PIW.
- 2002, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa, PWN.

Augustyn (św.)

- 1998, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty, Wydawnictwo Antyk.

Banaszkiewicz J. 2018, *W stronę rytuałów i Galla Anonima*, Kraków, Avalon.

Biblia sacra

- 1996, *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Gryson, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Bracha K. 1999, *Teolog, diabeł i zabobony. Świadełstwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora De superstitionibus (1405 r.)*, Warszawa, Wydawnictwo Neriton, Instytut Historii PAN.
- 2000, *Katalog magii Rudolfa (na marginesie dotychczasowych prac)*, w: red. A.M. Wyrwa, J. Dobosz, *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej*. Materiały z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900 rocznicy powołania Zakonu Ojców Cystersów, Poznań–Kraków–Mogiła 5-10 października 1998, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, s. 806-820.

Brückner A. 1974, *Kultura, piśmiennictwo, folklor*, wybór prac pod red. W. Berbelickiego, T. Ulewicza, Warszawa, PWN.

- 1985, *Mitologia słowiańska i polska*, wstęp i opracowanie S. Urbańczyk, Warszawa, PWN.
- 1993, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa, Wiedza Powszechna.

Burchardt J. 1979, *List Witelona do Ludwika we Lwówku Śląskim*, Wrocław, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich Wydawnictwo PAN.

Burke P. 2009, *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*, tłum. R. Pucek, M. Szubiańska, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Bylina S. 1999, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa, Mazowiecka Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna w Łowiczu, Instytut Historii PAN.

- 2002, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa, Instytut Historii PAN.

CdP

- 1858, *Codex diplomaticus Poloniae*, t. 3, ed. J. Bartoszewicz, Varsoviae.

Cetwiński M. 1987, *Wokół „Klejnotów”*, w: J. Hertel, J. Wroniszewski, *Genealogia. Studia nad wspólnotami krewniczymi i terytorialnymi w Polsce średniowiecznej na tle porównawczym*, Toruń, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Rozprawy.

- 1995, *Las w polskiej legendzie heraldycznej*, Rocznik Polskiego Towarzystwa Heraldycznego, t. 2 (13), s. 27-40.
- 2016a, *Kościół i blade widmo pogaństwa: średniowieczna historiografia o chrystianizacji ziem polskich*, w: M. Rębkowski, *Kościół w dobie chrystianizacji*, Szczecin, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Katedra Archeologii Uniwersytetu Szczecińskiego.
- 2016 b, *Jan Długosz o początkach Gniezna i tamtejszym „delubrum primarium” Plutona – Nyji*, w: A. Teterycz-Puzio, *Na szlakach dwóch światów*. Studia ofiarowane Profesorowi Jerzemu Hauzińskiemu, Słupsk, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, s. 407-419.
- 2018, *Jan Długosz a mnich lubijski: spór o początki polskiego rolnictwa*, Zeszyty Historyczne (Prace naukowe UJD w Częstochowie), t. 17, s. 13-20.

Czarnowski S. 1958, *Kształtowanie się folkloru polskiego*, w: S. Czarnowski, *Dziela*, t. 5, Warszawa, PWN, s. 89-94.

Dąbrowski J. 1964, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

- Danielewski M. 2019, *Cuiavia Christiana. U progu chrześcijaństwa i Kościoła na Kujawach w X-XII wieku*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Dobosz J. 2002, *Monarchia i możni wobec Kościoła w Polsce do początku XIII wieku*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.
- Drabina J. 1994, *Wierzenia, religie, wspólnoty wyznaniowe w średniowiecznej Polsce i na Litwie i ich koegzystencja*, Kraków, Uniwersytet Jagielloński.
- Flawiusz Filostratos 1997, *Żywot Apoloniusza z Tyany*, tłum. I. Kania, wstęp M. Dzielska, Kraków, Oficyna Literacka.
- Gediga B. 1996, *Chryścianizacja i utrzymywanie się przedchrześcijańskich praktyk kultowych na Śląsku*, w: Z. Kurnatowska, *Słowiańszczyzna w Europie średniowiecznej*, t. 1, Wrocław, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, s. 159-168.
- Gieysztor A. 2006, *Mitologia Słowian*, wstęp K. Modzelewski, posłowie L.P. Słupecki, opracowanie na podstawie rękopisu A. Pieniędzy, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Goody J. 2012, *Renesans. Czy tylko jeden?*, tłum. I. Kania, Warszawa, Czytelnik.
- Graves R. 1967, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, wstęp A. Krawczuk, Warszawa, PIW.
- Grzegorz Wielki 2000, *Dialogi*, tłum. E. Czerny, A. Świderkówna, komentarz i opr. M. Starowieyski, Kraków, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Guriewicz A. 1976, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, Warszawa PIW.
- 1987, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa, PIW.
- Horacy 1980, *Q. Horati Flacci, Opera*, t. 1-2, Horacy, *Dzieła*, t. 1, 2, tłum. i wstęp S. Gołębiowski, Warszawa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Huizinga J. 1985, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa, „Czytelnik”.
- Jochelson A. 1993, *Legenda świętej Jadwigi*, tłum. A. Jochelson przy współudziale M.W. Gogolewskiej, do druku przygotował J. Pater, Wrocław, Uniwersytet Wrocławski Centrum Badań Śląskoznawczych i Bohemistycznych.
- Karwot E. 1955, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*, Wrocław, Zakład Imienia Ossolińskich – Wydawnictwo.
- Kieckhefer R. 2001, *Magia w średniowieczu*, tłum. I. Kania, Kraków, Universitas.
- Klapper J. 1915, *Deutscher Volks Glaube in Schlesien in ältester Zeit*, Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 17, s. 19-57.
- Kloch B. 2015, *Między wyobrażeniem a rzeczywistością. Rozważania nad powstawaniem zrębów lokalnych struktur parafialnych biskupstwa wrocławskiego na jego południowych rubieżach do czasów utworzenia archidiecezji opolskiej około 1230 roku*, w: B. Czechowicz, *Księstwa Opolskie i Raciborskie. Terytoria – struktury – elity – dziedzictwo*, Opole, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, s. 31-59.
- KDW
- 1877, *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*, t. 1, wyd. 1, Zakrzewski, Poznań.
- Kwiatkowski S. 2015, *O przydatności kategorii habitusu w badaniach nad chrystianizacją społeczeństw zachodniosłowiańskich*, *Kwartalnik Historyczny*, R. 122, s. 791-798.
- Liber fundationis
- 1991, *Liber fundationis claustris Sancte Marie Virginis in Heinrichow czyli Księga henrykowska*, wyd. J. Matuszewski, S. Rospond, tłum. R. Grodecki, Wrocław, Muzeum Archidiecezjalne we Wrocławiu.
- Łowmiański H. 1979, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI- XII)*, Warszawa PWN.
- Małczyński K. 1926, *Najstarsze targi w Polsce i stosunek ich do miast przed kolonizacją na prawie niemieckim*, Łwów, Towarzystwo Naukowe.
- Mika N. 2000, *Początki fundacji cysterskiej nad rzeką Rudą na Górnym Śląsku*, w: A.M. Wyrwa, J. Dobosz, *Cystersi w społeczeństwie Europy środkowej*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, s. 290-297.
- Młynarska-Kaletynowa M. 1967, *Targ na Zielone Świątki*, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, t. 15, s. 25-31.
- Najstarszy zwód prawa
- 1995, *Najstarszy zwód prawa polskiego*, wyd. i opr. J. Matuszewski, J.S. Matuszewski, Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Owidiusz 2008, *Fasti. Kalendarz poetycki*, tłum. E. Wesołowska, Wrocław, Zakład Naukowy im. Ossolińskich.
- Parkosz J. 1985, *Traktat o ortografii polskiej*, opr. M. Kucała, Warszawa, PWN.
- Pismo Święte 1965, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych, re. Benedyktynów Tynieckich, Poznań, Wydawnictwo Pallotinum.
- Pliniusz 1961, *Historia naturalna* (wybór), tłum. I. i T. Zawadzcy, Wrocław–Kraków, Zakład Naukowy im. Ossolińskich.
- Potkański K. 1965, *Lechici, Polanie, Polska. Wybór pism*, wstęp i posłowie G. Labuda, Warszawa, PWN.
- 2004, *Pisma pośmiertne*, opr. i wstęp F. Bujak, posłowie J.M. Piskorski, Poznań, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Naukowego.
- Roczniki
- 1961, *Jana Długosza Roczniki, czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, wyd. J. Dąbrowski, t. 1, Warszawa, PWN.
- Rosik S. 2023, *Od Swarozycza do Świętowita. Przemiany religii Słowian nadbałtyckich w X-XII wieku*, Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN.
- Rybandt S. 1977, *Średniowieczne opactwo cystersów w Rudach*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo PAN.
- 1979, *Katalog ksiąg zachowanych z średniowiecznej biblioteki cystersów w Rudach*, Warszawa, PAX.
- SUB
- 1963, *Schlesisches Urkundenbuch*, Bd. 1, ed. H. Appelt, Bd. 2-5, ed. W. Irgang, 1977-1994, Wien–Köln–Graz.
- Sikorski D.A. 2018, *Religie dawnych Słowian. Przewodnik dla zdezorientowanych*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.
- Siwińska A. 2014, *Katalog magii Rudolfa. Krytyka dotychczasowych ustaleń i nowe perspektywy badawcze*, Poznań, Nowe Historie, nr 12 (2012), s. 41-55.
- Słupecki L.P. 2016, *Trzy zapożyczone motywy w żywotach św. Ottona z Bambergu. Beda Czcigodny, Sulpicjusz Sewerus i Ammianus Marcellinus jako tło źródeł mówiących o nawróceniu Pomorzan?*, w: M. Rębkowski, *Kościół w dobie chrystianizacji*, Szczecin, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Katedra Archeologii Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Sulpicjusz Sewer 1995, *Pisma o św. Marcinie z Tours. Żywot, Listy, Dialogi*, tłum. P.J. Nowak, wstęp i opr. M. Starowieyski, posłowie H. Malewska, Kraków, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Szyjewski A. 2010, *Religia Słowian*, Kraków, Wydawnictwo WAM.
- Thietmar 1953, *Kronika Thietmara*, wyd. M. Z. Jedlicki, Poznań, Instytut Zachodni.
- Ulanowski B. 1899, *Statuty diecezjalne krakowskie z roku 1408*, wyd. B. Ulanowski, Archiwum Komisji Historycznej, t. 5, Kraków, s. 21-28.
- Urbańczyk S. 1991, *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Valerius 2019, Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia libri IX – Czyni i powiedzenia godne pamięci w dziewięciu księgach*, wyd., tłum., komentarz I. Lewandowski, Poznań, Wydawnictwo UAM.
- Versus lubenses 1961, *Wiersz o pierwszych zakonnikach Lubięża*, ed. A. Bielowski, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 3, Warszawa, PWN, s. 708-710.
- Vita minor 1961, *Vita sancti Stanislai episcopi Cracoviensis (Vita minor)*, ed. W. Kętrzyński, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 4, Warszawa, PWN, s. 238-285.
- Vita Sancte Hedwigis 1961, *Vita Sancte Hedwigis ducisse Silesiae*, ed. A.Z. Semkowicz, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 4, Warszawa, PWN, s. 501-655.
- Zeschau W. v. 1887, *Die Germanisierung des vormals tschechischen Glatzer Landes im 13. und 14. Jahrhundert und die Stammeszugehörigkeit der Deutschen Einwanderer*, Vierteljahrsschrift für Geschichte und Heimatkunde der Grafschaft Glatz, Bd. 7, 1887-1888, s. 97-123, 193-221, 296-328.