

Jacek Wijaczka, *Kościół wobec czarów w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku (na tle europejskim)*, Warszawa 2016, Wydawnictwo Neriton, ss. 321

Jacek Wijaczka napisał dotąd wiele rozpraw i artykułów dotyczących różnych zagadnień z historii wczesnonowożytnej, w tym pracę poświęconą procesom o czary w Prusach Książęcych¹. W omawianej tutaj pozycji postawił on przed sobą ambitny cel badawczy – uzyskanie odpowiedzi na pytanie: w jakim stopniu Kościół rzymskokatolicki był odpowiedzialny za wczesnonowożytne „polowania na czarownice”, których ofiarą (według najnowszych szacunków) padło w Europie co najmniej kilkadziesiąt tysięcy osób, w większości kobiet, oraz jak wobec procesów o czary zachowywali się w szesnasto-, siedemnasto- i osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej hierarchowie duchowni, a także świecki i zakonny kler parafialny. Zadanie to niełatwe, zważywszy rozproszenie i stan zachowania odpowiednich źródeł. Stąd też, mimo bardzo obszernej, zwłaszcza zachodnioeuropejskiej literatury przedmiotu, tematyka ta, w pracach o magii i czarach

¹ J. Wijaczka, *Procesy o czary w Prusach Książęcych (Brandenburskich) w XVI-XVIII wieku*, Toruń 2007 oraz: *Procesy o czary w Polsce w dobie Oświecenia. Zarys problematyki*, „Klio” 2005, 7, s. 17–62; *Mężczyźni jako ofiary procesów o czary przed sądem łobżenickim w drugiej połowie XVII wieku*, „Czasy Nowożytne” 17, 2004, s. 17–30.

z reguły obecna, nie doczekała się jak dotąd pełnych syntez tytułowego zagadnienia. Również badacze polscy (ostatnio m.in. Małgorzata Pilaszek czy Tomasz Wiślicz), w swych dotychczasowych analizach nie koncentrowali uwagi na stosunku Kościoła katolickiego do zjawiska czarostwa i procesów o czary.

Cel studium Wijaczki został zatem trafnie wybrany, choć szkoda nieco, że skoncentrował się on wyłącznie na Kościele katolickim, zdecydowanie mniej pisząc o stosunku przedstawicieli luteranizmu (o kalwinizmie, anglikanizmie, zwinglianizmie i innych odłamach reformacji brak w zasadzie jakichkolwiek uwag) do magii i czarów. A przecież „polowania na domniemane współniczki szatana” m.in. w Niderlandach, kantonach szwajcarskich czy w Anglii były w epoce wczesnonowożytnej bardzo rozpowszechnione. Równie marginesowo potraktowane zostało prawosławie.

Cezury chronologiczne rozprawy obejmują okres od późnego średniowiecza do schyłku XVIII w. (w przypadku Rzeczypospolitej do 1795 r.). Dla wyjaśnienia genezy badanych zjawisk Autor cofa się nawet niekiedy do początków wieków średnich, co uważam za zabieg w pełni uzasadniony. Zakres terytorialny rozważań oparty został o strukturę diecezjalną Kościoła katolickiego w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim (dwa arcybiskupstwa i 15 biskupstw). Dyskusyjna jest rezygnacja z szerszego omawiania biskupstwa warmińskiego, mocno związanego z Rzeczpospolitą.

Praca jest w dużej mierze opisowa, Wijaczka zrezygnował natomiast z jakichkolwiek ujęć liczbowych, które, moim zdaniem, uwiarygodniłyby wiele wysuwanych przez niego wniosków i hipotez. Ponieważ Autor omawia tytułowe zagadnienie na tle europejskim, stosuje częste porównania; jak już wspomniano sięga również do okresów poprzedzających „histerię polowań na czarownice”.

Kompozycja pracy jest przejrzysta. Składa się ona ze wstępu, czterech rozdziałów oraz obszernego zakończenia. Posiada też kilkanaście aneksów, bibliografię i indeksy: geograficzny i osobowy.

Dwa rozdziały mają w pewnym sensie charakter wprowadzający. W pierwszym z nich Autor starał się przede wszystkim pokazać, w jaki sposób w średniowiecznym Kościele katolickim doszło do przekształcenia walki z heretykami w „polowania na czarownice” oraz jak doszło do sformułowania definicji czarostwa i wykreowania obrazu współniczki diabła. Natomiast w rozdziale drugim skrótowo przedstawiono procesy o czary w Europie, aż do wydania przez papieża w 1657 r. odrębnej instrukcji w tym względzie. W kolejnych dwóch częściach rozprawy (rozdziały trzeci i czwarty) Wijaczka kolejno scharakteryzował stosunek polskich i litewskich biskupów, a także tamtejszych katolickich synodów do czarownic i procesów o czary oraz miejsce świeckiego i parafialnego duchowieństwa w podsycaniu lub hamowaniu tego haniebnego procederu.

Wobec ogromu światowej literatury przedmiotu Autor dosyć pobieżnie i wybiórczo omówił ją we wstępie; podobnie rzecz się ma z dorobkiem polskich historyków. Obszerna, licząca około 440 pozycji bibliografia, obejmująca blisko 200 obcojęzycznych opracowań (głównie niemieckich i angielskich) i jej pełne wykorzystanie w tekście rozprawy (o czym świadczą liczne przypisy tekstowe)

potwierdza doskonałą znajomość tejże literatury przez Autora. Oczywiście można by ową bibliografię poszerzyć o kolejne, ważne pozycje pióra polskich² i europejskich³ historyków, choć w tym przypadku trudno sformułować wobec badacza poważniejszy zarzut co do treści, wynikający z ich pominięcia.

Ze wstępu rozprawy wynika, że Autor w swej pracy korzystał zarówno ze źródeł rękopiśmiennych, jak też drukowanych. Te pierwsze, dość nieliczne, pochodzą z Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, z Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie oraz z Archiwów Państwowych w Bydgoszczy i w Poznaniu. Dużo obszerniejszy jest wykaz wykorzystanych wydawnictw źródłowych oraz ponad 50 starodruków autorstwa m.in. Fabiana Birkowskiego, Jakuba Kazimierza Haura, Benedykta Chmielowskiego, Bartłomieja Groickiego i innych. Uznanie budzi różnorodność materiałów uwzględnionych przez Autora. Są wśród nich zbiory kazań, traktaty demonologiczne, dokumenty soborowe, bulle papieskie, księgi pokutne, podręczniki dla spowiedników, kodeksy prawne, księgi inkwizycji, akta synodów, biskupie listy pasterskie, kroniki kościelne, jak również pamiętniki, satyry, poezja okolicznościowa i czasopisma. Oparcie się przede wszystkim o źródła drukowane oraz opracowania przy podobnego typu syntetycznych ujęciach nie razi, choć chciałoby się, by wytrawny badacz staropolskich procesów o czary w większym stopniu skorzystał tu z wyniku własnych, archiwalnych kwerend.

Rozdział pierwszy omawianego studium, zatytułowany „Kościół a czary w późnym średniowieczu” (s. 23–61), ma, jak już napisano, charakter wprowadzający. W oparciu o bogatą literaturę przedmiotu, Autor w przekonujący sposób pokazał w nim zmieniający się z czasem stosunek Kościoła katolickiego i papieża do zagadnienia czarostwa. O ile we wczesnym średniowieczu magię

² Por. m.in. M. Dąbrowska-Zakrzewska, *Procesy o czary w Lublinie w XVII i XVIII w.*, Lublin 1947; K. Koranyi, *Czary w postępowaniu sądowym*, „Lud” 25, 1926, s. 7–18; idem, *Łysa Góra*, „Lud” 27, 1928, s. 59–72; T.D. Łukaszuk, *Istnienie szatana i demonów jako problem w katolickiej teologii posoborowej*, Kraków 1990; E. Potkowski, *Czary i czarownice*, Warszawa 1970; idem, *Haeresis et secta maleficorum. Powstanie stereotypu*, w: *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, red. S. Kuczyński, Warszawa 1976, s. 469–483; L. Przyby-szewski, *Czary i czarownice. Studium historyczne*, Poznań 1932; J. Riabinin, *Jeszcze o czarach i guslach w dawnym Lublinie*, Lublin 1936; J. Samp, *Droga na Sabat*, Gdańsk 1981; W. Smoleński, *Wiara w życiu społeczeństwa polskiego w epoce jezuickiej*, Warszawa 1951.

³ Zob. np. N. Cohn, *Europe's Inner Demons*, London 1975; J. Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire. A New View of the Counter-Reformation*, London 1977 (oryg. franc. 1971); P. Floss, *Komenský, démonománie a čarodějnické procesy v 17. století*, „Vlastivědný věstník moravský” 44, 1992, s. 433–438; J. Francek, *Čarodějnické příběhy*, Praha 2005; C. Ginsburg, *I benandanti*, Turyn 1966; idem, *Présomptions sur le sabbat*, „Annales ESC” 39, 1984, s. 341–354; F.W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands during the Reformation*, Ithaca 1976; idem, *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Athens 1983; R. Muchembled, *Satan ou les hommes? La chasse aux sorcières et ses causes*, w: *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas. XVI^e-XVII^e siècles*, red. M.S. Dupont-Bouchat, Paris 1978, s. 13–39; M. Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford 1921; E. Peters, *The Magician, the Witch and the Law*, Philadelphia 1978.

i czary traktowano dosyć łagodnie, o tyle od XII w. i pojawienia się pierwszych poważnych herezji (katarzy, waldensi) nastąpiła zmiana w stosunku do wcześniejszej, bardziej liberalnej postawy. Papieże z początków XIII w., zwłaszcza Innocenty III i Innocenty IV, wypowiedzieli zdecydowaną walkę heretykom; powstała też wówczas inkwizycja i w miejsce wcześniejszego, skargowego, wprowadzono proces inkwizycyjny, stosujący wobec oskarżonych tortury. Wtedy jednak prześladowania koncentrowały się na odszczepieńcach religijnych, a herezji nie utożsamiano jeszcze z czarostwem. Do zrównania tych dwóch występków i uznania tego ostatniego za herezję walnie przyczynił się dopiero awinioński papież Jan XXII (pontyfikat 1316–1334), który sam wierzył, że czarownice potrafią latać.

Od końca XIV w. zaczęły się też coraz częstsze procesy o czary, początkowo na alpejskim pograniczu, w Szwajcarii i w południowej Francji, później zaś, od soboru bazylejskiego (1431–1449), także w innych rejonach Europy. Wiele miejsca w omawianym rozdziale poświęca Wijaczka charakterystyce kolejnych traktatów demonologicznych, pojawieniu się pojęcia sabatu czarownic i ich paktu oraz współżycia seksualnego z diabłem; analizuje wreszcie słynny *Młot na czarownice* autorstwa Henryka Kramera i Jakuba Sprengera oraz rozporządzenie papieża Innocentego VIII z 5 grudnia 1484 r., które ostatecznie przesądzały o istnieniu sekty czarownic i spowodowały późniejsze, masowe prześladowania domniemych współniczek szatana i powszechną histerię na ich punkcie.

Na tle sytuacji panującej w późnośredniowiecznej Europie Królestwo Polskie wyróżniało się wtedy dużą łagodnością wobec domniemych czarownic i czarowników. Do końca też XV w. nie wykonano tu ani jednego wyroku śmierci na osobie skazanej przez sąd kościelny lub świecki.

Reasumując, powyższy fragment pracy Wijaczki, niezależnie od faktu, że wiele informacji zawartych w nim jest specjalistom dobrze znanych, uznać można za udany. W przekonujący sposób nakreślił on tu przyczyny i okoliczności radykalnych zmian w postawie Kościoła katolickiego wobec zjawiska czarów, które pociągnęły za sobą masowe procesy i prześladowania rzekomych współpracowników diabła.

Kolejny, drugi rozdział rozprawy pt.: „Od średniowiecza do Instrukcji Rzymskiej (1657)” (s. 63–114) traktuje o przebiegu europejskich „polowań na czarownice” w XVI i XVII w. Rozpoczynają go uwagi dotyczące klęsk elementarnych, jakie spadły na Europejczyków w wieku XIV (głód z lat 1325–1332, czarna śmierć – 1347–1352, nieurodzaje, oziębienie klimatu), które razem z ówczesnymi wojnami legły u podstaw powszechnych lęków egzystencjalnych oraz spowodowały poszukiwanie nowego (po heretykach) kozła ofiarnego wszystkich nieszczęść. Następnie Wijaczka omawia rolę podziałów religijnych Europy w epoce reformacji i soboru trydenckiego (1545–1563), w przemianach mentalnościowych szerokich grup społecznych, coraz intensywniej straszonych przez luterzańskich pastorów i katolickich księży wizją wszechobecnego, potężnego szatana i powiększającą się liczbą jego pomocnic – czarownic. W układzie chronologicznym przedstawia też skrótowo dynamikę masowych procesów o czary,

wskazując na Rzeszę Niemiecką jako jeden z głównych rejonów ówczesnych prześladowań i egzekucji. Przeciwnieństwem były państwa iberyjskie, zwłaszcza Hiszpania (wyłączywszy Baskonię), gdzie już w 1614 r. zakończyły się nieliczne procesy o czary. Niestety nie do końca Autor wyjaśnia to ciekawe zagadnienie.

Natężenie „polowań na czarownice” Wijaczka wiąże, chyba słusznie, z postawą ówczesnych, kościelnych autorytetów. Jego zdaniem to papieże epoki renesansu, m.in. Juliusz II, Leon X i Klemens VII, jeszcze przed Trydentem utrwalali w społeczeństwie wiarę w diabła i czarownice. Kontynuowali to następni biskupi Rzymu z drugiej połowy XVI i początków XVII w. Winą za skalę prześladowań Autor obarcza również wielu katolickich arcybiskupów i biskupów, zwłaszcza władców państw duchownych w Rzeszy. Przykładami mogą być tu np. kolejni biskupi Würzburga z pierwszej połowy XVII w. (m.in. Julius Echter von Mespelbrunn i Johann von Aschhausen), za rządów których spalono kilkaset domniemanych czarownic, czy też osławiony biskup Bambergu z lat 1623–1633 Johann Georg II von Dornheim, zwany palaczem czarownic, i jego krwawy pomocnik, biskup pomocniczy Friedrich Förner (miało wtedy miejsce około 200 procesów o czary, w wyniku których stracono blisko tysiąc osób, w tym 75 proc. kobiet).

Coraz bardziej widoczne nadużycia w omawianym procederze, takie jak stosowanie wymyślnych i okrutnych tortur oraz zakazanych już w 1215 r. prób zimnej wody (tzw. pławienie), skazywanie oskarżonych na podstawie jedynie tzw. powołania lub bardzo słabych poszlak, niedouczenie sędziów, masowe trącenie na stosach dzieci, dawanie wiary zeznaniom ludzi obłąkanych itp. spowodowały, że pojawili się pierwsi duchowni (w tym członkowie Świątego Oficjum Giulio Monterezenzi i Desiderio Scaglia), którzy zaczęli piętnować taki sposób walki z czarostwem. W połowie XVII w. włączyło się też w to papieństwo, a papież Aleksander VII w 1657 r. wydał drukiem tzw. Instrukcję Rzymską, zawierającą zalecenia znoszące dowolność w postępowaniu o czary.

Nie do końca jest jasne, dlaczego w tym momencie Wijaczka kończy swe rozważania o europejskich polowaniach na czarownice, choć przyznać trzeba, że liczba odnośnych procesów pod koniec XVII w. zaczęła w wielu rejonach Europy wyraźnie spadać. Szkoda również, że bardzo mało napisał on w tym miejscu o roli protestanckich, zwłaszcza kalwińskich duchownych w propagowaniu lub hamowaniu skali omawianego zjawiska. A dałoby to możliwość interesujących porównań. Z drobniejszych usterek: omawiając rozwijające się kultury świętych w szesnastowiecznej Europie (s. 69) pominął Autor św. Sebastiana i św. Rocha — patronów morowych, opisując zaś przemiany wizerunku diabła (s. 72 n.), nic nie wspominał o tym, że istnieć miały także diabllice.

Kolejny fragment rozprawy (rozdział trzeci — „Biskupi w państwie polsko-litewskim a czary”, s. 115–167) składa się z trzech części, podzielonych na liczne podrozdziały. W pierwszej z nich omawia Autor okoliczności teoretycznego oddania w państwie polskim spraw o czary jurysdykcji duchownej w latach 1542–1543 (na Litwie od 1588 r. pozostawały one wyłącznie w gestii wojewodów i starostów) oraz faktycznego przejęcia sądownictwa domniemanych czarownic

przez sądy świeckie, zwłaszcza miejskie i wiejskie, spowodowanego małym zainteresowaniem tą sprawą polskich hierarchów. W tym też miejscu pisze o rozpowszechnianiu się w Rzeczypospolitej Obojga Narodów wiary w diabła i czarownice, czemu sprzyjały kazania wielu katolickich duchownych oraz traktaty demonologiczne. Procentowało to wzrostem liczby procesów czarownic w drugiej połowie XVI i w pierwszej połowie XVII w., choć prawdziwe apogeum osiągnęły one w końcu XVII stulecia i w pierwszej połowie XVIII. Zdaniem Wijaczki pod tym względem Rzeczpospolita wyprzedziła wtedy inne państwa Europy.

Widoczne coraz wyraźniej nadużycia procesowe, skazywanie na śmierć przez spalenie na podstawie poszlak lub wymuszonych torturami zeznań, brak możliwości obrony oskarżonych, wreszcie — niski poziom wykształcenia, a nawet analfabetyzm dużej liczby świeckich sędziów spowodowały reakcję w XVIII w. pewnej grupy polskich i litewskich hierarchów duchownych. W swoich diecezjach zaczęli oni wydawać edykty lub listy pasterskie nakazujące większą ostrożność w procedowaniu, rezygnację z prób wody, odrzucanie pogłosek, ograniczanie sposobów (tylko rozciąganie) i czasu torturowania podsądnych (do jednej godziny) wreszcie — powoływanie teologów, prawników i lekarzy, którzy jako biegli winni uczestniczyć w procesach i rozróżnić np. gusła czy zabobony od czarów. W podobnym duchu wypowiadały się też niektóre synody diecezjalne, zwoływane w XVIII w.

Wijaczka kolejno omawia (według diecezji) posunięcia tych biskupów, którzy starali się zapobiegać nadużyciom. Na czoło wysunęło się w tym względzie biskupstwo kujawsko-pomorskie, gdzie podobne rozporządzenia wydał już w 1669 r. tamtejszy biskup Kazimierz Florian Czartoryski (1655–1673). Jego postępowanie naśladowali inni tamtejsi hierarchowie: Krzysztof Antoni Szembek (1720–1729) oraz Antoni Sebastian Dembowski (1752–1763). Inną diecezją, gdzie kilku biskupów próbowało złagodzić okrutne praktyki stosowane w procesach o czary, było biskupstwo płockie. Działał tam wspomniany już biskup Dembowski (w latach 1737–1752) oraz inni miejscowi hierarchowie: Andrzej Chryzostom Załuski (1692–1698), Andrzej Stanisław Załuski (1723–1736) i Michał Jerzy Poniatowski (1773–1785). W wielu innych diecezjach odnalazł Wijaczka jedynie pojedynczych biskupów krytyczniej wypowiadających się o procedowaniu w procesach o czary. Przykładowo: w diecezji krakowskiej był to biskup Kazimierz Łubieński (1710–1719), w diecezji łuckiej — biskup Stefan Bogusław Rupniewski (1721–1731), w diecezji poznańskiej, obok wspomnianego już Krzysztofa Antoniego Szembeka (1717–1719), również Teodor Kazimierz Czartoryski (1738–1768), w diecezji wileńskiej zaś — osiemnastowieczni biskupi: Konstanty Kazimierz Brzostowski (1687–1722), Michał Jan Zienkiewicz (1730–1762) oraz Ignacy Jakub Massalski. Natomiast najostrzej przeciwko nadużyciom w miejskich procesach o czary wypowiedzieli się dwaj hierarchowie z diecezji żmudzkiej: Józef Michał Karp w 1737 r. i Antoni Dominik Tyszkiewicz w 1752 r.

Ostatnia część omawianego rozdziału jest próbą syntetycznego spojrzenia na analizowaną grupę. Okazało się np., że w końcu XVII w. i w pierwszej połowie XVIII (do 1763) funkcje biskupów ordynariuszy pełniło w 17 diecezjach

80 kościelnych dygnitarzy, spośród których tylko nieliczni zajmowali krytyczniejsze stanowisko wobec procesów o czary. Ci bardziej świątli hierarchowie wydali w sumie jednak zaledwie siedem odnośnych zarządzeń, którym towarzyszyły podobne postanowienia jedenastu zwołanych przez nich diecezjalnych synodów. W ośmiu diecezjach Wijaczka nie znalazł niestety żadnego podobnie myślącego duszpasterza. Co więcej, ani jeden z polskich biskupów omawianej epoki, włączając w to tzw. biskupów oświeceniowych (Józef Andrzej Załuski, Michał Poniatowski, Wojciech Skarszewski), nie negował samego zjawiska czarów. Wszyscy też oni atakowali wyłącznie sędziów sądów świeckich, którzy ich zdaniem nie tylko nie mieli odpowiednich kompetencji, ale też prawa do sądzenia w procesach o czary. Autor rozprawy jest sceptyczny co do znaczenia, jakie dla miejskich sędziów, niższego duchowieństwa i wiernych miały analizowane listy pasterskie i uchwały synodalne. Przytacza również przykłady ówczesnych biskupów, którzy sami wierzyli w gusła i zabobony (np. biskup przemyski z lat 1742–1760 Wacław Hieronim Sierakowski); konstatuje także fakt, że nadal, aż do końca XVIII w., zdecydowaną większość procesów przeprowadzały sądy miejskie.

Interesujące wnioski Wijaczki byłyby z pewnością bardziej czytelne, gdyby zamiast kolejnego wyliczania i omawiania stosownych aktów i dokumentów łącznie je zestawił. Łatwiej można by wtedy wychwycić podobieństwa i różnice. Szkoda też, że nie napisał on, jaką postawę odnośnie do procesów o czary zajmowali pozostali hierarchowie, czy je pochwalali, czy byli wobec nich obojętni. Wreszcie — może warto byłoby sprawdzić, czy występowała pewna korelacja pomiędzy aktywnością lub nie polskich i litewskich biskupów, a intensywnością w danej diecezji procesów o czary.

Ostatnią część pracy (rozdział czwarty: „Niższe duchowieństwo wobec czarostwa”, s. 169–216) poświęcił Autor scharakteryzowaniu różnych postaw polskich i litewskich proboszczów, plebanów i zakonników wobec zjawiska czarów. Wykazał, że mimo postanowień Trydentu poziom wykształcenia polskich duchownych długo jeszcze pozostawał wiele do życzenia; podobnie rzecz się miała z seminariami duchownymi. Zgodzić się też trzeba z Wijaczką, że zdecydowana większość kleru parafialnego wywodziła się z mieszczaństwa, chłopstwa i najuboższej szlachty. Nic zatem dziwnego, że w sytuacji, gdy powszechniejsza stawała się wiara w czarownice i demony, również niektórzy duchowni podzielali takie poglądy. Co więcej, to przeświadczenie o działaniu piekielnych mocy i zbrodniczej działalności pomocnic i pomocników szatana dzielali również wykształceni księża typu Fabiana Birkowskiego, który w swoich kazaniach piętnował czarownice, czy autora *Nowych Aten* Benedykta Chmielowskiego. Kazania przeciwko wiedźmom wygłaszał m.in. kanonik pułtuski Jan Kostka Wujtowski, jezuita Sebastian Lachowski oraz bazylianin Tymoteusz Szczurowski. W czary i czarownice wierzył także ówczesny wybitny matematyk, jezuita Wojciech Tytkowski. Powszechna wiara w demony, pakt z diabłem czy sabaty, rozpowszechniana w demonologicznych traktatach i kazaniach powodowała, że starania nielicznych duchownych usiłujących nawoływać do walki z zabobonami i gusłami nie mogły odnieść sukcesu. Nie pomogły nawet specjalne rozprawki piętnujące

nadużycia w procesach o czary pióra m.in. bernardyna Serafina Gamalskiego (*Wódka z eliksirem*, 1729 i *Przestrogi duchowne*, 1742), jako że i on nie negował samego czarostwa, lecz jedynie krytykował nadużycia procesowe świeckich sądów. Interwencje poszczególnych księży parafialnych i zakonników na rzecz konkretnych oskarżonych kobiet rzadko również kończyły się sukcesem.

W osobnych podrozdziałach Autor starał się pokazać miejsce kleru parafialnego w walce o zaprzestanie „pławienia” domniemych czarownic oraz jego rolę w spowiadaniu skazanych kobiet przed egzekucjami. Szeregowi księży występowali też w charakterze oskarżycieli lub obrońców w poszczególnych sądowych rozprawach.

Przytoczony powyżej materiał jest bardzo interesujący, pokazuje rozmaite postawy duchownych i starania niektórych z nich, by pomóc oskarżonym. Podobnych akcji nie było jednak zbyt wiele, co dziwi, zważywszy, że ryzyko opowiedzenia się przeciwko nadużyciom czy samym procesom nie było duże, skoro w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII w. nie oskarżono o czarostwo i nie skazano ani jednego katolickiego duchownego.

Pojedyncze, interesujące przykłady przytaczane przez Autora mogą być niestety jedynie ilustracjami omawianego zagadnienia, które należałoby dokładniej przebadać. Warto byłoby też w przyszłości pokusić się o jakieś szacunki obrazujące np. częstotliwość występowania pewnych postaw. Przydałoby się także ustalić, jak poszczególne konwenty zakonne ustosunkowywały się do czarostwa, z których z nich rekrutowało się najwięcej egzorcyistów lub — osób sceptyczniej nastawionych do czarów. Można by także spróbować zestawić wszystkie znane procesy konsystorskie i ich wyroki, a także wykazać pewne różnice w postawach proboszczów i plebanów w wybranych przekrojach czasowych.

Pracę Wijaczki zamyka obszernie zakończenie (s. 217–227), w którym raz jeszcze zestawia on swoje najważniejsze ustalenia. Wszystkie one wyraźnie wskazują na dużą odpowiedzialność Kościoła rzymskokatolickiego, począwszy od papieża, przez hierarchów duchownych, a na zwykłych plebanach i zakonnikach kończąc, za skalę „polowań na czarownice” w Europie i w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII w. Bowiem bez poparcia Kościoła, bez uznania przezeń realnego istnienia szatana i pomagającej mu rzeszy czarownic i czarowników spotykających się na sabatach, bez utożsamienia czarostwa z herezją i usankcjonowania przez papieżstwo procesu inkwizycyjnego i tortur skala omawianych procesów byłaby nieporównanie mniejsza. Całkowita likwidacja tychże procesów, związana ze zmianą mentalności zastraszonego i zabobonnego społeczeństwa mogła też stać się dopiero wtedy możliwa, kiedy sami duchowni, także polscy, przestali powszechnie wierzyć w czarownice, guśla i zabobony.

Praca Wijaczki posiada obszerną bibliografię oraz kilkanaście interesujących aneksów źródłowych. Siedem z nich odnosi się do średniowiecza, pozostałe — do XVI–XVIII w. Szczególnie ciekawe są: aneks piąty — zawierający bullę papieża Jana XXII *Super illius specula* z 1326 r., aneks siódmy — tj. upoważnienie papieża Innocentego VIII dla inkwizytorów Henryka Kramera i Jakuba Sprengera do podejmowania działań przeciwko czarownikom i wiedźmom z 5 grudnia 1484

oraz aneks ósmy — czyli Instrukcja Rzymska z 1657 r. W przypadku tekstów łacińskich warto może byłoby zamieścić również wersję konkretnych dokumentów także w języku oryginału. Oba indeksy: osobowy i geograficzny, są dość lakoniczne, ale nie budzą zastrzeżeń.

Reasumując, mimo pewnych usterek, w części wynikających zapewne ze stanu zachowania bazy źródłowej, omawianą pracę należy uznać za udaną. Jacek Wijaczka wypełnił nią białą plamę w polskiej historiografii dotyczącej czarostwa i procesów o czary w epoce wczesnonowożytnej. Jednocześnie jego książka uwidoczniała inne luki odnoszące się do badanego zagadnienia, choćby brak odpowiedzi na pytanie o stosunek przedstawicieli wyznań reformowanych, w tym protestanckiego duchowieństwa, do tytułowego zagadnienia.

Andrzej Karpiński
(Warszawa)