

## *Czarownica pławiona i spalona w mieście Delhi w 1340 roku, czyli o powszechnikach kulturowych i ich roli w prawie karnym*

1. Urodzony w 1304 roku w Tangerze Abu Abdullah Muhammad Ibn Abdullah Al Lawati Al Tanji, znany później pod przydomkiem Ibn Battuta, już za swojego życia zyskał sławę jako *rahhalat al-asr*, *al-islam* lub *al-Muslimin* (najwybitniejszy podróżnik swojej epoki, islamu oraz świata muzułmańskiego). W tradycji wyznawców Proroka zajmuje on takie miejsce, jakie w kulturze europejskiej ma wcześniejszy o pół wieku Marco Polo. W czasie podróży, które trwały prawie 30 lat, Ibn Battuta przemierzył 120 tysięcy kilometrów na obszarach między Hiszpanią, Bułgarią nadwołżańską, Indiami, Chinami, Molukami, wschodnią Afryką równikową i Mali, poznając cały ówczesny świat muzułmański i kraje sąsiednie.

Ibn Battuta, syn kadiego (sędziego) Tangeru, też był prawnikiem. Reprezentował dominującą w Maghrebie rygorystyczną i konserwatywną szkołę malikicką, która (podobnie zresztą jak pozostałe) przyznawała prawnikom szczególne miejsce w strukturach społeczeństwa muzułmańskiego. Wiązało się ono ze znacznymi kompetencjami władczymi. *Welajat-e faqaha* (władza prawników) wynikała przede wszystkim z ich wiedzy o prawie boskim i umiejętności jego interpretacji oraz stosowania w praktyce<sup>1</sup>. Ponieważ Bóg był źródłem prawa, a wymiar świecki i religijny życia łączyły się ściśle z sobą, rola prawnika miała w pewnej mierze aspekt sakralny<sup>2</sup>. Znaczący prawnicy w świecie muzułmańskim nie tylko wykonywali władzę sądowniczą, ale także uczestniczyli w innych zakresach jej sprawowania. Wspomagali władców i dowódców wojsk, byli ich doradcami, a czasem nadzorcami. Również Ibn Battuta podejmował na życzenie władców muzułmańskich w krajach, w których się zatrzymywał, zarówno funkcje kadiego, jak i administratora. Mamy o tym interesujące wiadomości we wspomnieniach spisanych po powrocie na rozkaz sułtana Maroka. Wykształcenie i doświadczenie zawodowe kiero-

<sup>1</sup> Zob. *Koran*, sura 21 (*Al-Anbija*, „Prorocy”) w. 7: „Zapytajcie więc ludzi posiadających napomnienie, jeśli wy sami nie wiecie” (tłum. J. Bielawskiego, Warszawa 1986). Sura 21 mówi o jedności Boga i podporządkowanego mu świata, w którym ludzie tworzą jeden naród, i którego Bóg jest panem.

<sup>2</sup> W islamie nie jest w dodatku możliwe pojęciowe oddzielenie prawa i teologii, które w zachodnioeuropejskim kręgu kulturowym zawdzięczamy nie tylko dwubiegunowości źródeł władzy (świeckiej i duchownej), odrębności ich systemów prawnych, ale także paradygmatycznej pozycji świeckiego ze swej natury prawa rzymskiego. Zakres *welajat-e faqih*, czyli kompetencji władczych pojedynczego prawnika-duchownego (*alima*, ulema), znany jest współcześnie z praktyki irańskiego imamizmu szyickiego (ajatollahowie).

wały Ibn Battutę (inaczej niż jego weneckiego odpowiednika) ku sprawom społecznym. Wiele miejsca w podyktowanym przez niego dziele zajmują opisy zachowań ludzkich, a także zwyczajów i norm prawnych.

Gdy Ibn Battuta był około 1340 roku sędzią w Delhi i z upoważnienia sułtana zajmował się w czasie plagi głodu rozdziałem żywności dla ludności hinduskiej (według niego „pogańskiej”), stwierdził istnienie wśród niej czarowników zwanych džugami (jogami)<sup>3</sup> i kobiet określanych jako *kaftar* (hiena), potrafiących wedle przekonania Hindusów uśmiercać ludzi spojrzeniem. W piersiach człowieka zmarłego na skutek „złego wzroku” nie można było odnaleźć serca, gdyż *kaftar* je zjadała. Pewnego dnia przyprowadzono do niego niewiastę oskarżoną przez tłum o to, że jest czarownicą, która zjadła serce przebywającego przy niej chłopca. W ślad za nią przyniesiono jego zwłoki.

Rozkazałem przeto – wspomina Ibn Battuta – żeby zaprowadzono ją do namiestnika sułtana, a ten rozkazał poddać ją próbie. Przywiązano do jej rąk i nóg cztery dzbany napełnione wodą i wrzucono do rzeki, lecz ona nie utonęła. Wtedy namiestnik poznał, że owa kobieta jest w istocie *kaftar*, albowiem gdyby nią nie była, nie utrzymałaby się na wodzie. Rozkazał ją przeto spalić<sup>4</sup>.

**2.** Opis wydarzenia przynosi kilka wiadomości z zakresu prawa<sup>5</sup>. Dotyczą prawa karnego materialnego, postępowania dowodowego w procesie karnym i postępowania wykonawczego.

Żywie przez Hindusów przekonanie o istnieniu szkodliwych czarów (magii) znajdowało wyraz w uznaniu ich za przestępstwo, przynajmniej wtedy, gdy miały wywołać śmierć człowieka. Podstawą odpowiedzialności karnej było dokonanie czynu zabronionego, którego znamiona stanowi doprowadzenie do śmierci młodego mężczyzny poprzez stosowanie magii<sup>6</sup>. Z tekstu arabskiego podróżnika nie wynika jednoznacznie, jak rozumie on stronę podmiotową czynu (jego element psychiczny) i czy karalność sprawcy ma za przesłankę stwierdzenie jego winy (odpowiedzialność subiektywna). Można to jednak ustalić. Zachowanie sprawcy spełnia przedmiotowe znamiona przestępstwa tylko wówczas, gdy w trakcie czynu wykazuje on szczególne subiektywne nastawienie (używa czarów). Możliwe jest to zaś jedynie wtedy, gdy dysponuje predyspozycją psychiczną lub określonymi umiejętnościami<sup>7</sup>. Przedstawienie zwłok w sądzie pozwala

<sup>3</sup> Nazwa użyta jest w perskiej formie. Marco Polo przedstawia joginów (podobnie określanych jako „czugi”) nie jako czarowników, ale „zakonników” i ascetów. Zob. M. Polo, *Opisanie świata*, przeł. A. Czerny, Warszawa 1975, s. 308–310.

<sup>4</sup> Ibn Battuta, *Osobliwości miast i dziwy podróży*, przeł. T. Majda, H. Natorf, Warszawa 1962, s. 216.

<sup>5</sup> Opis Ibn Battuty wskazuje, że sprawa była osądzona wedle norm prawnych miejscowej ludności. Organ orzekający miał umocowanie w strukturach władzy przekształconych zapewne według własnych reguł przez panujących turecko-afgańskich najeźdźców, wyznających islam. Brak dystansu autora do wydarzeń, gdy podróżnik ocenia stany faktyczne czy obyczaje występujące w społecznościach islamskich z punktu widzenia muzułmańskiej ortodoksji i dystans wobec tego wydarzenia, pozwala sądzić, że w jego przebiegu nie odgrywały jednak roli jego normy. Wierzenia identyczne do opisanych są potwierdzone wśród muzułmanów (zob. niżej). Można brać też pod rozwagę, czy „próba” dowodowa zarządzona przez namiestnika wynikała z własnych reguł prawnych grupy panującej. Nawet w takim wypadku Hindusi przyjmowali ją jako naturalną (być może należała do wspólnego dziedzictwa kulturowego).

<sup>6</sup> Zastosowanie współczesnego aparatu pojęciowego służy jedynie standardyzacji opisu, umożliwiającą jego percepcję z obecnej perspektywy. W tym kontekście nie musi być uważane za anachronizm.

<sup>7</sup> Klasyczne badania E.E. Evansa-Pritcharda dotyczące plemienia Azande (Niam-Niam) w środkowej Afryce skłoniły go do rozróżnienia *witchcraft* i *sorcery* (E.E. Evans-Pritchard, *Sorcery and Native Opinion*, „Africa” 1931, vol. 4 (1), s. 22–55; *idem*, *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, przeł. S. Szymański, Warszawa

jedynie na stwierdzenie zaistnienia skutku śmiertelnego<sup>8</sup>. Skutek zewnętrzny może, lecz nie musi, być wywołany przez wspomniane podmiotowe elementy czynu zabronionego. Celem dalszego postępowania powinno być zatem ustalenie, czy osoba podejrzana ma właściwości magiczne. Uznaje się przy tym, że mogą one być w trakcie procesu karnego stwierdzone w sposób obiektywny. Wedle współczesnego rozumienia instytucji prawnych Ibn Battuta opisuje zastosowanie w charakterze środka dowodowego ordaliów, nazywanych też „sądem bożym”, w postaci próby wody (zimnej). Jej wynik jest wystarczającą podstawą wydania wyroku. W ten sposób realizuje się jednak tendencja sprzeczna z zasadą subiektywizacji odpowiedzialności karnej. Udowodnienie, że osoba podejrzana to *kaftar*, pociąga za sobą automatycznie procesowe uznanie zaistnienia pozostałych (podmiotowych) znamion czynu. Może się wydawać, że wśród Hindusów istnieje przekonanie o nieuchronności przechodzenia w tym wypadku od *in potentia esse* do *in actu esse*, co prowadzi do procesowego utożsamienia obu stanów. Zapewne pojęcie *kaftar* musi w sobie mieścić jednocześnie aspekt dynamiczny: konieczność wykorzystywania złych mocy. Takie stanowisko jest wystarczającą przesłanką dla wymierzenia kary. Skoro jednak *complementum* nie okazuje się punktem centralnym czynu od strony podmiotowej, nie ma także dla niego znaczenia subiektywna *causa efficiens*. Z tego względu nie ma potrzeby wykazania winy *kaftar* w konkretnym stanie faktycznym. Jej odpowiedzialność jest obiektywna. Rozumienie przestępstwa, o którym pisze Ibn Battuta, nie podporządkowuje się w gruncie rzeczy współczesnym kategoriom. Zachodzi ono wtedy, gdy w sytuacyjnym związku z osobą uznaną za czarownicę zachodzi typowy zewnętrzny skutek łączony z działaniami czarownic. Przypomina to konstrukcje przyjęte przy kryninalizacji czarów w większości społeczeństw stojących na niskim poziomie rozwoju<sup>9</sup>.

---

2008, s. 201–203; tłumacz polski oddaje terminy, w zależności od kontekstu, jako „czary” i „złe czary”, por. *ibidem*, s. 17, przyp. 53; R. Thurston [w:] *Polowania na czarownice. Dzieje prześladowań czarownic w Europie i Ameryce Północnej*, przeł. J. Klesal, Warszawa 2008, s. 70] uważa, że *sorcerer* to raczej „szaman” i tak przyjmuje to jego tłumacz. Pierwsze zjawisko polegało na wrodzonych (odziedziczonych) „mocach” psychicznych, drugie na wiedzy i umiejętnościach magicznych, których można się było nauczyć. Oba źródła czarów istnieją w społeczności niezależnie od siebie, przy czym mogą one mieć, oprócz szkodliwych, również skutki pozytywne (np. leczenie). Por. R.L. Winzeler, *Anthropology and Religion: What We Know, Think, and Question*, Lanham MD 2007, s. 176, a także co do Azji Południowo-Wschodniej R. Ellen, *Introduction* [w:] *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*, eds. C.W. Watson, R. Ellen, Honolulu 1993, s. 6 oraz H. Slaats, K. Portier, *Sorcery and the Law in Modern Indonesia* [w:] *Understanding Witchcraft*, s. 135, a co do Chin Ph.A. Kuhn, *Soulstealers. The Chinese Sorcery Scare of 1768*, Cambridge MA 1990, s. 97–98.

<sup>8</sup> Jest to element pojawiający się w prawach średniowiecznej Europy, w szczególności germańskich. Zob. Zwierciadło Saskie II,14 (por. też glose, *Iuris provincialis quod Speculum Saxonum vulgo nuncupatur libri tres*, ed. M. Jaskier, Samoscii 1601, s. 193) i I,64; B. Groicki, *Porządek sądów i spraw miejskich prawa majdeburskiego w Koronie Polskiej*, Warszawa 1953, s. 211. Prezentacja zwłok może mieć znaczenie przy wszczęciu postępowania (por. G. Buchda, *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, I, Berlin 1971, *Gerichtsverfahren*, szp. 1554: *die Klage mit dem toten Mann*), albo jako środek dowodowy (por. Zwierciadło Saskie III,10; J.W. Planck, *Das deutsche Gerichtsverfahren im Mittelalter*, II, Braunschweig 1879, s. 149).

<sup>9</sup> Do zrównania szkodliwych właściwości i szkodliwego działania prowadzi prawdopodobnie także silna potrzeba ochrony zagrożonej społeczności (samoobrona). Procedury są interpretowane z punktu widzenia skuteczności prewencji indywidualnej, a odpłata staje się nieco mniej istotna. Nie można też wykluczyć, że Hindusi karali sam fakt bycia *kaftar*. W takim razie skutek zewnętrzny działania czarownicy należałoby traktować jako dowód przestępstwa, a nie osobny czyn zabroniony. O podobnych zachowaniach wobec czarów i czarownic u Azande pisał E.E. Evans-Pritchard. W zasadzie zawsze powinien się toczyć proces przed sądem wioski, a kara zapadała nie za *being witches*, ale za konkretne działanie przeciw ludziom. Możliwe było

Ibn Battuta przekazuje dalej, że opisane przestępstwo jest karane śmiercią. Wyrok wykonuje się przez spalenie osoby skazanej. Możemy się domyślać, że w tym wypadku, podobnie jak w innych dawnych systemach prawnych, brak było jednolitego pojęcia kary śmierci. Poszczególne czyny zabronione miały przewidziane dla nich postacie wykonania wyroku, a każdy rodzaj zadanej śmierci był odrębnym rodzajem kary, a nie technicznym sposobem jej wykonania<sup>10</sup>.

3. Współczesny Europejczyk odczytuje opowieść Ibn Battuty z pewnym zdziwieniem. Gdyby opisane wydarzenie miało miejsce u schyłku średniowiecza lub w początkach następczej epoki na terenie Rzeszy czy w krajach sąsiednich, wiadomość byłaby podana przez niestroniących od przywoływania kazusów autorów *Młota na czarownice*<sup>11</sup>, zaś zamiast sułtana, skazującego czarownicę na śmierć w płomieniach, wystąpiłby któryś z duchownych władców terytorialnych cesarstwa<sup>12</sup>, można byłoby mówić o powszechnie znanym i typowym dla tego czasu „zjawisku społecznym”. Nie dziwiłyby również ordalia, szeroko stosowane w średniowiecznych procesach, a w sprawach o czary używane także później (głównie jako próba wody). Jakże jednak związki istniały między chrześcijańską zachodnią Europą u progu czasów nowożytnych i północnymi Indiami pod rządami Mohammeda Szacha ibn Tugluka, drugiego władcy z trzeciej kolejnej muzułmańskiej dynastii afgańsko-tureckiej panującej tam nad hinduską ludnością? Wydaje się, że były to dwa zupełnie obce, odmienne i niekontaktujące się z sobą kręgi kulturowe. Niewiarygodne wydaje się przypuszczenie o wpływach kultury prawnej jednego z nich na drugi<sup>13</sup>. Podobieństwo europejskich i hinduskich zachowań oraz zwyczajów związanych z „czarami” potwierdzają jednak także inne świadectwa źródłowe<sup>14</sup>. Z doktrynalne-

---

jednak prewencyjne ukaranie śmiercią notorycznie szkodliwego czarownika. Następowo to jednak i tak za zgodą władcy (zob. R.L. Winzeler, *Anthropology and Religion...*, s. 176).

<sup>10</sup> Trwałe związki między określonym przestępstwem i właściwą dla niego karą kształtowały się powoli, najczęściej na drodze zwyczajowej, przy uwzględnieniu takich czynników, jak symbolizm odpłaty czy prewencja generalna. Por. np. T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, s. 909; M. Mikołajczyk, *Przestępstwo i kara w prawie miast polski południowej XVI–XVIII wieku*, Katowice 1998, s. 182.

<sup>11</sup> Tradycyjnje uznaje się, że autorami *Malleus Maleficarum* byli Heinrich Kramer (Henricus Institoris) i Jakob Sprenger, a książka ukazała się po raz pierwszy w Spirze w 1487 roku (mając 13 wydań do 1520, a prawie 30 do 1669 roku). Wydaje się jednak, że pierwsze wydanie ukazało się już pod koniec 1486 roku, a Sprenger został dopisany jako autor w późniejszym czasie. Zob. *Der Hexenhammer. Malleus maleficarum*, hrsg. W. Behringer, G. Jerouschek, 2. Aufl., München 2007, s. 22–27.

<sup>12</sup> Na przykład słynny władca biskupiego księstwa Bambergu Gottfried Johann Georg II Fuchs von Dornheim, za którego rządów w latach 1623–1633 wykonano co najmniej 600 wyroków śmierci na stosie za czary, czy jego poprzednik w latach 1609–1622, biskup Johann Gottfried von Aschhausen, tak zwany *Hexen-Bischof*, który zatwierdził 300 podobnych wyroków.

<sup>13</sup> Dyfuzja zjawisk kulturowych zakłada kilka etapów mających szerszy wymiar społeczny. Konieczny jest najpierw kontakt międzykulturowy, który prowadzi do poznania nowych zjawisk oraz instytucji, następnie przedstawienie ich we własnym środowisku, z kolei akceptacja przez nie nowości, przyswojenie ich oraz utrwalenie, a także ewentualne przystosowanie do własnej specyfiki.

<sup>14</sup> Na duże podobieństwa między opisem praktyk czarodziejskich w średniowiecznych Indiach i w Europie zwrócił już uwagę w latach 20. ubiegłego wieku wybitny rosyjski orientalista, znawca islamu i badacz dawnych perskich i arabskich rękopisów, W.A. Iwanow. Nie udało mi się zapoznać z całością pracy Iwanowa (W. Iwanow) *The „Witch-case” in Mediaeval India*, „Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal” 1923, t. 19, s. 43–50 („Journal of the Asiatic Society of Bengal”, New Series 3, t. 19, druk w 1924 r.). Przytoczony ze źródła i przetłumaczony przez niego wypadek rozegrał się w indyjskiej wspólnocie muzułmańskiej (*muhammadan community*) przed połową XIV wieku, a w postępowaniu karnym

go punktu widzenia, podobieństwo to, tak jak podobieństwo norm i procedur, może być skutkiem niezależnej ewolucji zgodnej z tendencją do konwergencji kultur. Może być ono jednak także reliktem wspólnej prehistorii albo refleksem powszechników kulturowych.

4. Ibn Battuta, opisując wierzenia „prostego ludu”, przytacza termin *kaftar* jako określenie czarownicy. Wyraz ten w języku perskim i innych językach indoirańskich rzeczywiście oznaczał „hienę” (hienę pręgowaną, *Hyaena hyaena*). Język perski stanowił w czasach Ibn Battuty *lingua franca* od Bliskiego Wschodu aż po Chiny, a sam podróżnik porozumiewał się nim w północnych Indiach, które pozostawały zresztą pod pewnym wpływem kultury perskiej<sup>15</sup>. Nie wiadomo, czy termin określający czarownicę-hienę należał do własnego słownictwa Hindusów, czy też został użyty przez nich z uwagi na nieposługującego się miejscowym językiem Ibn Battutę<sup>16</sup>. W pierwszym, bardziej prawdopodobnym, wypadku zapożyczenie mogłoby świadczyć o pochodzeniu wierzenia. Potwierdzenie występowania wiary w istnienie *kaftar* o podobnym charakterze znajdujemy faktycznie w Iraku, na zachodnim pograniczu Iranu, w relacjach dotyczących kultury ludowej mandejczyków<sup>17</sup>. Istnieją zatem przesłanki, by sądzić, że wiara w ten rodzaj szkodliwych czarów ma szerszy zasięg i że występuje na obszarach bliższych Europie. Podobieństwo zjawisk oraz ich społecznej oceny może się wiązać z kolei z podobieństwem reakcji na nie.

Magiczna istota *kaftar* ma w każdym razie rys szczególny. Wyraża się w niej bowiem wiara w theriantropię, czyli w przemianę istot ludzkich w zwierzęce i odwrotnie. Wierzenia tego rodzaju znane są na wszystkich kontynentach i dotyczą różnych zwie-

---

(*witch-process*) nie zapadł prawdopodobnie wyrok śmierci (*ibidem*, s. 44–46). Por. omówienie artykułu tego autora w czasopiśmie „Nature” 1924, t. 143, s. 171. W.A. Iwanow przebywał od lat 20. XX wieku w Indiach, mając dostęp do bardzo znacznej liczby nieznanych nauce europejskiej arabskich i perskich rękopisów. Zob. O.Ф. Акимущкин, *Автобиографическая справочная биографическая заметка В.А. Иванова*, „Петербургское Востоковедение. Альманах, Выпуск” 2002, t. 10, s. 451–458 (publikacja zawiera m.in. pisaną przez uczonego autobiografię i bibliografię jego prac). Pewne podobieństwa do europejskich praktyk pojawiają się też w opisie czarów muzułmańskich kobiet u S.M. Zwemera, *The Influence of Animism on Islam. An Account of Popular Superstition*, New York 1920, s. 165.

<sup>15</sup> Zob. A. Zajączkowski, *Ibn Battuta i jego dzieło* [w:] Ibn Battuta, *Osobliwości miast...*, s. XV. *Kaftar* występuje również w językach zachodniego i północnego pogranicza indyjskiego (m.in. beludzi, a także obok innego synonimu w paszto). Języki hinduskie, jak hindi, urdu, sindhi, pendżabi, oznaczają hienę własnymi terminami (w hindi *lagar bagar* [*bhagga*]; po arabsku jest to *dhabbu* [pl. *dhiba*]). Zob. J.W. Frembgen, *The Magicality of the Hyena. Beliefs and Practices in West and South Asia*, „Asian Folklore Studies” 1998, t. 57, nr 2, s. 336. Języki te przeszły jednak znaczną ewolucję i mogły zmodernizować słownictwo (jak w wypadku hindi, w wieku XIX, pod wpływem sanskrytu).

<sup>16</sup> Używany w okresie dominacji muzułmańskiej w Indiach język hindustani (z którego pochodzi hindi i urdu) wywodzi się z występującego w okolicach Delhi w czasach Ibn Battuty dialektu khariboli, który pozostawał pod silnymi wpływami leksykalnymi perskiego, arabskiego i tureckiego.

<sup>17</sup> Nieliczne grupy wyznawców mandeizmu, wywodzących się od judeochrześcijańskich emigrantów z Palestyny (II w. n.e.), zamieszkiwały do czasu obecnej wojny w południowym Iraku i Chuzestanie. Opis pochodzi ze znacznie późniejszego okresu niż czasy Ibn Battuty, ale wierzenie jest bardzo dawne. Zob. E.S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, Oxford 1937 (reed. Leiden 1962), s. 349. *Kaftar* to żyjący w górach potwór, o cechach zwierzęcia, ale przybierający postać kobiety. Zwodzi on ludzi, wywabiając kobiety dojące owce, naraża na niebezpieczeństwo i może przyprawić o śmierć. Identyczne elementy pojawiają się w opisie hieny u Pliniusza Starszego, *Nat. hist.*, 8,44,106: *maxime sermonem humanum inter pastorum stabula adsimulare nomenque alicuius addiscere, quem evocatum foris laceret*.

rząt<sup>18</sup>. Na obszarach leśnych i leśno-stepowych są nimi przede wszystkim wilki<sup>19</sup>. Na południe od nich, w strefie występowania hieny, w wierzeniach wielu ludów euroazjatyckich i afrykańskich podobną rolę jak wilki odgrywały te właśnie zwierzęta. Zarówno w wierze w wilkołaki, jak i w „hienołaki” bardzo silny jest pierwiastek wampiryzmu: wysysanie krwi ofiary, pozbawianie jej siły vitalnej, a w końcu uśmiercanie. W wypadku wcieleń w hieny panowało przekonanie o dominującym udziale kobiet, co wpływało także na wyobrażenia o typach szkodliwych zachowań „hienołaków”. Związane z hienami wierzenia miały też silne konotacje seksualne (magia seksualna, miłość, płodność), co określało w pewnym zakresie krąg ofiar czarownic. Jest godne uwagi, że niezwykle zbliżoną opinię o hienach i ich związkach z czarami notuje się od Afryki Środkowej i Zachodniej aż po wschodnią część Indii, mimo że obszary te zamieszkują łącznie dwa, różniące się od siebie gatunki, tylko w niewielkim zakresie żyjące obok siebie<sup>20</sup>. Z jednej strony terytorium, na którym występują wierzenia, jest więc niewątpliwie wyznaczone przez obecność w danym momencie historycznym, lub w przeszłości zapisanej w pamięci społeczności, materialnego substratu, który je wyzwala i utrwała. Występują na nim jednak również procesy dyfuzji poziomej, obejmujące obszary tak odległe i wyraźnie różniące się kulturowo, jak Sudan i Bengal. Z drugiej strony ludność zamieszkująca je łączy wyznawany islam lub jego sąsiedztwo. W kręgu kulturowym, który współkształtował, generalnie silnie jest utożsamianie świata zwierzęcego z magicznym<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Theriantropia (theriomorfia) najczęściej przyjmuje formę lykantropii (wilki), cynantropii (psy) i ailurantropii (koty). Przemiana dotyczy najczęściej zwierząt groźnych dla człowieka. O lykantropii wspominali już Herodot, Pliniusz Starszy, Wergiliusz, Owidiusz, Petroniusz (Sat. 62: *subito lupus factus est*). Cynantropia (także w szczególnej postaci cynocefalii) wiąże się z szakalami (Anubis, Hermanubis), a także pawianami, jak również z wpływami wierzeń lykantropicznych na ludy zamieszkałe na południe od strefy lasów (niezależnie od roli w nich hien). Zob. D.G. White, *Myths of the Dog-man*, Chicago 1991, s. 15, 16, 18. Ailurantropia w mitologii Indian obu Ameryk obejmuje pumy i jaguary (*el hombre-tigre – runa utrunco* od Peru do Argentyny, *yaguaraté-abá* – u Guaranów, pożerający także swoich bliskich), a u Hindusów dotyczy tygrysów. Być może poświęcają ją już malowidła naścienne (półludzie, półlamparty lub ludzie w skórach lampartów) w neolitycznej wiosce Çatalhöyük (7400–6200 p.n.e.).

<sup>19</sup> Zob. D.G. White, *Myths of the Dog-man...*, s. 15, 18, który łączy wierzenia z ludami indoeuropejskimi i okresem II tysiąclecia p.n.e. Wskazuje też na wpływ indoeuropejski na wyobrażenia ludów Azji centralnej. Dyfuzja wyobrażeń tego typu może zatem zachodzić nawet w odmiennych warunkach naturalnych i utrzymywać trwale rezultaty. Lykantropia odgrywała znaczną rolę w społecznościach wojowników, w ich rytach inicjacyjnych. Późniejsze świadectwa dotyczą Greków, Persów, Scytów, Daków, Celtów, Germanów. Zob. *ibidem*, s. 27. Por. też niektóre elementy rzymskich luperkaliów. Lykantropia występowała również w wierzeniach Słowian. Zob. też u Herodota opis Neurów, łączonych dawniej przez część nauki ze Słowianami: „wydają się być czarodziejami [...], stale raz do roku na kilka dni każdy z Neurów staje się wilkiem, a potem znowu przybiera dawną postać (Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, IV, 105; Warszawa 2007, s. 262).

<sup>20</sup> Tylko w Afryce żyje hiena cętkowana (*Crocuta crocuta*). Na przeniesienie pewnych wierzeń z nią związanych i nieuzasadnionych wobec hieny przegowanej na obszar wyłącznego występowania tej drugiej zwraca uwagę J.W. Frembgen, *The Magicality...*, s. 341. Autor ten mówi też o trwaniu wierzeń na obszarach, gdzie hieny przestały występować już w odległych czasach. Por. greckie wierzenia (w czasach prawie współczesnych) o wampirach pod postacią hien, pijących krew umierających żołnierzy na pobojuwiskach. O zbieżności podań o wcielaniu się w hieny u ludów Afryki Północnej i obszarów subsaharyjskich zob. A.M. Di Nola, *Wstęp* [w:] E. Petoia, *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, przeł. J. Kokot, Kraków 2004, s. 9–10.

<sup>21</sup> S.M. Zwemer, *The Influence of Animism...*, s. 130, cytuje pogląd, że pełna pierwotnych przesądów „zoologia islamska jest w istocie demonologią”, w której hiena zajmuje zresztą szczególne miejsce. O magicznych i wampirycznych właściwościach zwierzęcia mówi między innymi stworzone w Egipcie w 1376 roku przez Kamal ad-dina al Damiriego (ad Damiriego) – zoologa i prawnika – wielkie dzieło o życiu zwie-

Dysponujemy jeszcze jednym świadectwem dotyczącym wampirycznej *kaftar*, które pochodzi z tego samego czasu i miejsca, co opis Ibn Battuty. W badanej przez W.A. Iwanowa kolekcji Asiatic Society of Bengal zachował się, pochodzący przypuszczalnie z 1376 roku, traktat medyczny w języku perskim, powstały najpewniej w Delhi i dedykowany miejscowemu sułtanowi Firuzowi III<sup>22</sup>. Autor nie tylko przedstawił praktyczne zagadnienia lecznicze, ale także magiczne środki zapobiegające działaniom złych mocy (*evil beings*), sklasyfikowanych wedle wierzeń hinduskich. Wśród nich znalazła się także *kaftar*, czarownica, która po przemianie w hienę przegowaną atakowała i mordowała dzieci<sup>23</sup>. W.A. Iwanow zwraca uwagę, że autor traktatu zna obok muzułmańskiej „literatury przedmiotu” dzieła hinduskie i że cytuje również magiczne formuły w sanskrycie. Zauważa ponadto, że właśnie Persja, dzięki swojemu złożonemu składowi etniczemu i zachowawczemu charakterowi kultury, przechowała „wiele zwyczajów i wierzeń pochodzących z odległej starożytności”<sup>24</sup>.

Wiara w istnienie *kaftar* ma z pewnością przedmuzułmańskie pochodzenie, a wspólnota islamska mogła tylko się przysłużyć jej rozpowszechnieniu albo standardyzacji<sup>25</sup>. Nie ulega wątpliwości, że na obszarach występowania hieny, od królestwa Bornu w dzisiejszej Nigerii po wschodnie Indie, od niepamiętnych czasów wierzono w przemianę człowieka w to zwierzę i uważano, że wykreowany przez złe praktyki byt, w który się wciela czarownica, zabija ludzi, głównie młodzieńców i dzieci, i pożera ich serca<sup>26</sup>. Magiczny składnik wierzenia był w nim intensywnie obecny<sup>27</sup>. Można przypuszczać,

---

rząt *Hayat al Hayawan*. Jest ono kompilacją ok. 700 autorów z 284 źródeł mówiącą o 931 zwierzętach wymienionych przez Koran i przytaczającą obok wiedzy zoologicznej elementy medyczne, językoznawcze, kulturoznawcze, literackie i ezoteryczne. Zob. też J. de Somogyi, *Magic in ad-Damiri's Hayat al Hayawan*, „Journal of Semitic Studies” 1958, t. 3, nr 3, s. 267, 271, 273–275, 280–281. Należy jednak zauważyć, że przypisywanie hienom właściwości czarodziejskich jest w kulturze śródziemnomorskiej starsze niż islam. Por. sięgająca do wielu źródeł kompilację Pliniusza Starszego, *Nat. hist.*, 8,44,106 (naśladowanie głosu ludzkiego, hipnotyzowanie, oszukiwanie zwierząt sztukami magicznymi); 28,27,92–106 (prawie osiemdziesiąt sposobów mniej lub bardziej magicznego zastosowania różnych części ciała hieny).

<sup>22</sup> W.A. Iwanow, *Muhammadan Child-Killing Demons*, „Man” 1926, t. 130, nr 11, s. 195–199. Por. J.W. Frembgen, *The Magicality...*, s. 338.

<sup>23</sup> Według W.A. Iwanowa, była ona *half-man, half-hyena*, ale jego zdaniem jej przemiana nie była prostym odzwierciedleniem *usual lycanthropic ideas*. Zapewne autor miał na myśli europejską wersję wilkołaków-wampirów.

<sup>24</sup> W. Iwanow, *Muhammadan Child-Killing Demons...*, s. 195. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, s. 639–640, przypuszcza nawet, że Persja była ojczyzną praktyk magicznych dla europejskich ludów basenu Morza Śródziemnego, która zachowała swą rolę i później.

<sup>25</sup> W. Iwanow (*Muhammadan Child-Killing Demons...*, s. 195) dodaje w przypisie, że nie jest właściwe traktowanie ludowej kultury narodów muzułmańskich jako relatywnie współczesnej. Jej źródła mogą być, tak jak w Persji, bardzo dawne, jeśli lokalnym czy regionalnym wierzeniom udało się przetrwać nacisk nowej religii, uzgadniając z nią swą treść, i jeśli były, jak w tym wypadku, *deeply rooted in the psychology of the people*.

<sup>26</sup> Czynność ta może być też rozumiana metaforycznie. Zob. Ch.M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge 1888, II, s. 106 (cyt. za S.M. Zwemer, *The Influence of Animism...*, s. 165): *But they eat, wellah, the heart (and he is aware of it) of him who consents to them, and suck the blood of his living body; and after this he will become a fool, and be a dazing man all his days*. J.W. Frembgen, *The Magicality...*, s. 334–335, 340.

<sup>27</sup> Ibn Battuta podaje na końcu swojego opisu (*Osobliwości miast...*, s. 216), że mieszkańcy Delhi zbierali prochy spalonej czarownicy, gdyż wierzyli, iż potarcie się nimi chroni przed czarami innych *kafar*. Jest to zgodne ze zwyczajami znanymi z kultur przedmuzułmańskich i z innych obszarów islamu. Zob. J.W. Frembgen, *The Magicality...*, s. 338; S.M. Zwemer, *The Influence of Animism...*, s. 164.

że kształtował się z początku jako próba wyjaśnienia nieszczęśliwych zdarzeń poprzez poszukiwanie winnych wewnątrz określonej społeczności<sup>28</sup>. Możliwe, że pewne cechy wspólnot islamskich sprzyjały tej interpretacji<sup>29</sup>.

Również w tradycji narodów europejskich powszechnie pojawiają się mity o kobietach czarownicach pożerających dzieci, a także zabijających młodych mężczyzn. Istotny jest wampiryczny składnik ich natury i zmiany zewnętrznej postaci, chociaż element theriantropii staje się znacznie słabszy. Postacie podobne do *kaftar* były znane w starożytnej Grecji i Rzymie jako formy *lamiai*, *empousai*, *mormolykê*<sup>30</sup> oraz *succubi*, *lemures* i *larvae*<sup>31</sup>. Wspominają o nich antyczni autorzy<sup>32</sup>. Istnieją one również w późniejszej

<sup>28</sup> Ataki hien przegowanych na ludzi (np. śpiących poza domami), w tym szczególnie na dzieci, są znane także w czasach współczesnych (XIX–XXI w.). Wiadomości o nich pochodzą z Kaukazu (z Armenii, Azerbejdżanu – nawet z lat 40. XX wieku), a także z Indii (ze stanu Bihar, Karnataka, Madhya Pradesh). Podobne dane dotyczą współcześnie ataków hien cętkowanych (np. w Kenii). Zob. J.W. Frembgen, *The Magicity...*, s. 336.

<sup>29</sup> W społecznościach żyjących w zagęszczonych skupiskach pełnych strukturalnych powiązań istnieje tendencja, by nieszczęśliwe zdarzenia wiązać z działaniami innych ludzi. Winę za niewytłumaczalne i szkodliwe zjawiska przypisuje się konkretnym osobom, odbiegającym od typowości (wrogowie, obcy, zawistni) i łatwo tłumaczy się podstawy ich nieoczywistej odpowiedzialności stosowaniem metod nadnaturalnych. W grupach rozproszonych na znaczniejszym terytorium, o mniej rozbudowanych relacjach wewnętrznych, odpowiedzialnością obarcza się raczej spersonifikowane (jako duchy czy bożki) siły natury. Zob. R. Walz, *Ethnologie und Hexenverfolgung, Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung*, hrsg. G. Gersmann, K. Moeller, J.-M. Schmidt, <http://www.historicum.net>, ([http://www.historicum.net/no\\_cache/persistent/artikel/1592](http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/1592), 23.09.2008), który cytuje w tym zakresie wyniki badań M. Douglas. Osobną kwestią jest zwiększające się u ludów osiadłych i związanych z uprawą roli społeczne znaczenie kobiet, widoczne także w tym zakresie.

<sup>30</sup> W starszych wierzeniach *lamie* zabijają tylko nowo narodzone dzieci (zob. *Mala Encyklopedia Świata Antycznego*, I, Warszawa 1958, s. 519). Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VII, 5 (*Dziela wszystkie*, V, Warszawa 2000, 1148 b, s. 219): „kobieta potwór, która rozcina niewiasty brzemiennie i zjada ich dzieci”; Suidas, s.h.v. (<http://www.stoa.org/sol/>, 10.02.2010); a w łacinie Horacy, *Ars poetica*, 340: *neu pransae Lamiae uiuum puerum extrahat aluo*. Por. też właściwości Hekate jako bogini magii i czarów, a także czarownic (oraz jej związki ze światem demonów), zachowującej w teogonii Hezjoda swoją pierwotną moc i kompetencje również w świecie rządzonym przez Zeusa, a ponadto mit o Medei, która była zresztą jej kapłanką. Empusa była zwiastującą nieszczęścia towarzyszką Hekate, wysyłaną przez nią w różnej postaci w celu wywoływania lęku podróżnych i szkodzenia im (zob. *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, ed. W. Smith, Boston 1867, II, s. 14; RE, t. V, kol. 2540–2543, s.v. empusa: *unter Lamien und Mormolykien*; *Mala Encyklopedia Świata Antycznego*, I, Warszawa 1958, s. 287). *Mormolykê* podobnie jak *mormo* była potworem, którym straszono dzieci, gdyż miała je zjadać (zob. *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology...*, s. 1113; *Mala Encyklopedia Świata Antycznego*, II, Warszawa 1962, s. 75). Z biegiem czasu rola lamii i mormolików, zaliczanych razem do empuz, obejmuje także uwodzenie młodych mężczyzn. Stają się one rodzajem wampirów wysysających im krew, a nawet zjadających ich ciała. Przejmują przy tym nieobecny poprzednio w ich istocie pierwiastek erotyczny. Zob. M. Summers, *Vampire in Europe*, Whitefish MT 2003 (Kessinger Publishing, reed. London 1929), s. 1–9 (szczegółowe przedstawienie postaci na podstawie źródeł). Por. też mit o Kirke.

<sup>31</sup> Sukuby były demonami przybierającymi postać pięknych kobiet, które wysysały z mężczyzn energię życiową i odbierały duszę. Lemury były identyfikowane z przerażającymi duchami złych ludzi (larwy), ale niekiedy obejmowano tą nazwą także pozytywne lary (*lares*). Zob. *Mala encyklopedia świata antycznego*, t. I, Warszawa 1958, s. 519; E. Petoia, *Wampiry i wilkolaki...*, s. 44–46.

<sup>32</sup> Empusa: Arystofanes, *Żaby (Batrachoi)* 288–294 (także scholia do 293–294); *Sejm kobiet (Ekklesia-zusai)* 1057; Suidas, s.h.v. (<http://www.stoa.org/sol/>, 10.02.2010). Por. Cicero, *de natura deorum* 2.2. Mormo i inne terminy wywodzące się z tego samego rdzenia: Erinna z Telos (VI w p.n.e., przyjaciółka Safony), *Wrzeciono (Elakate)* 2; Arystofanes, *Acharnejczycy (Acharnes)* 582 i n., *Pokój (Eirene)* 474 i n., Platon, *Kriton* 46c; *Fedon (Phaidon)* 77e. Por. cyt. wyżej Arystotelesa i Horacego; co do lamii również Diodorus Siculus, 20,41; Plutarch, *Moralia, de curiositate*. 2 (in pr.) oraz Apuleius (Berber, podobnie jak Ibn Battuta),



tradycji ludowej i literackiej<sup>33</sup>. Podobne postaci występują także w mitach germańskich<sup>34</sup> oraz w wierzeniach słowiańskich<sup>35</sup>. Spotykamy je jednak nie tylko w źródłach indo-

*Metamorphoses*, I,17 (*At ille, odore alioquin spurcissimi humoris percussus quo me Lamiae illae infecerant, vehementer aspernatur*); V,11 (zob. przypis w wydaniu Apuleii *Opera omnia: ex editione Oudendorpiana: cum notis et interpretatione*, ed. Frans van Oudendorp, Johannes Bosscha, Londini 1825, s. 339: *Lamiae (striges) Mulieres esse putabantur, seu potius quaedam Daemonum phantasmata, quae, formosarum, mulierum specie assumta, puellos blanditis allectos devorarent*) i Izydor z Sewilli. *Etymologiarum sive originum*, 8, 102 (*Lamias, quas fabulae tradunt infantes corripere ac laniare solitas*). Najbardziej znana historia o empuzie (określanej też jako *mormolyke*) przedstawiona została przez Flawiusa Filostrata St. w *Vita Apollonii Tyanei*, 4,25 (polskie tłum. M. Szarmacha: Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tyany*, Toruń 2000). Apoloniusz, filozof z I w. n.e., neopitagorejczyk, gnostyk, uchodzący za czarnoksiężnika, podróżujący zresztą do Indii i próbujący szukać swoich poglądów z doktryną braminizmu, uratował w Koryncie przed pożarciem przez nią (czy wyssaniem krwi) młodego Menippusa z Lykii, zamierzającego poślubić *mormolyke*, która przybrała postać pięknej kobiety. Por. też empuzę napastującą Apolloniusza podróżującego (przez Kaukaz), 8, 102, 2,4. Do tych historii odwoływał się parokrotnie na przełomie II i III wieku chrześcijański teolog i historyk Kościoła Euzebiusz z Cezarei (*Contra Hieroclem*, 13; 25; 31). Zob. również C. Rose, *Giants, Monsters, and Dragons: An Encyclopedia of Folklore, Legend, and Myth*, Oxford 2001, s. 111; P. Murgatroyd, *Mythical Monsters in Classical Literature*, London 2007, s. 5–9.

<sup>33</sup> W wysokiej kulturze zobacz np. parafrazę historii Apolloniusza i Menippusa u J. Potockiego (*Rękopis znaleziony w Saragossie*, t. I, Lublin 1995, s. 148–150) czy lamie i empuzę oraz lemury w Fauście J.W. Goethego (*Faust*, cz. II, akt 2, s. 331–335; akt 5, s. 485–489, w tłum. A. Pomorskiego, Warszawa 1999). Co do kultury ludowej i kontynuacji w Grecji i w Italii antycznych wyobrażeń z wyraźnymi wpływami chrześcijaństwa, z nawiązaniem do wierzeń żydowskich i z ludową reinterpretacją antycznych mitów, zob. J. Burckhardt, *Griechische Culturgeschichte. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. L.A. Burckhard, B. von Reibnitz, J. von Ungern-Sternberg, II, München–Basel 2005, s. 245–246 (por. także świadomość znaczeń u Suidasa w poł. X wieku); Ch.G. Leland, *Etruscan Roman Remains in Popular Tradition*, Whitefish MT 2004 (reed. London 1892), s. 30–33, 152 (w XVII wieku lamie kojarzono z Lilith, a pozostałe postacie z Dianą). W bardzo interesujący sposób łączy wiadomości ze starożytnej literatury z wierzeniami ludowymi swoich czasów i stanowiskiem doktryny chrześcijańskiej (także z uwzględnieniem prawa) G. Visconti w książce (*Magistri Hyeronimi Vicecomitis Lamiarum siue striarum opusculum ad illustrissimum Mediolani duces Franciscum Sfortiam...*, Mediolani 1490, s. 2–4, 11 (<http://digital.library.cornell.edu/cgi/t/text/text-idx?c=wit&cc=witch;rgn=main;view=text;idno=wit101>, 15.05.2009).

<sup>34</sup> Por. baśń *Hänsel und Gretel* oraz o zjadającej dzieci czarownicy, przekształconą przez braci Grimm (*Kinder- und Hausmärchen*, I, Berlin 1812, s. 49–58: *Hänsel, streck deine Finger heraus, daß ich fühle, ob du bald fett genug bist*), a później L. Bechsteina (1845–1846), w temat literacki. Warto zwrócić przy tym uwagę na koncepcje J. Grimma o wspólnym indoeuropejskim dziedzictwie mitów (i motywów – „sprzed podziału języków”), którą później rozwijała głównie nauka niemiecka.

<sup>35</sup> Podobną naturę jak czarownica Grimmów ma żywiąca się dziećmi w baśniach słowiańskich wiedźma Baba-Jaga, która występuje na Bałkanach i w Rosji, a także w Polsce. Jest ona postacią „leśnej baby”, wrogięgo demona żeńskiego. Zob. L. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003, s. 181. Rdzeń *\*agh*, występujący w nazwie, ma pierwotne znaczenie „strachu”, „ból”, „smutku”, „zła”, „złego uczynku”, „niebezpieczeństwa”. Zob. E.G. Graff, *Althochdeutscher Sprachschatz oder Wörterbuch der althochdeutschen Sprache*, Bd. I, Berlin 1834, s. 135; A. Pictet, *Les origines indo-européennes ou les Aryas primitifs. Essai de paléontologie linguistique*, I, Paris 1859, s. 500; A. Fornander, *An Account of the Polynesian Race, Its Origins and Migrations*, III *Comparative Vocabulary of the Polynesian and Indo-European Languages*, London 1885 (reed. 2008), s. 49; H. Möller, *Vergleichendes Indogermanisch-semitisches Wörterbuch*, 2. Aufl. Göttingen 1970, s. 2 (por. sanskr. *agha*, goc. *ōgan*: „bać się”). W niektórych wersjach mitów Baba-Jaga atakuje, zabija i zjada także ludzi dorosłych i wystawia ich czaszki na płocie z kości, otaczającym jej dom. Co ciekawe, boginki (wiły) mające podobnie niebezpiecznie uwodzicielską rolę (doprowadzającą do śmierci mężczyzny), jak lamie czy sukuby w wierzeniach greckich i rzymskich, mogą być z nią spokrewnione (córki). Por. L. Szyjewski, *Religia Słowian...*, s. 170–176. W zasadzie brak źródeł do słowiańskiej mitologii i wierzeń magicznych (chthoniczny bóg Weles, Wołos, miał być zarówno bogiem magii, jak i przysięgi) oraz ich tradycji, ale już jedno z najstarszych – *Chronica Bohemorum* Kosmasa, I,3–4 – wskazuje na istnienie grupy kobiet parających się magią. W szczególności chodzi o córki Kroka, następcy eponimicznego praojca Čecha: Kazi, porównywaną

europijskich, ale również bliskowschodnich (semickich). W czasach chrześcijańskich ujawniają się dodatkowo wpływy magii i demonologii wywodzące się z tradycji żydowskiej<sup>36</sup>. W ezoterycznych koncepcjach, mających jednak szerokie oddziaływanie, mity wywodzące się z najdawniejszych wierzeń bliskowschodnich podlegają przekształceniom. W szczególności dotyczą one Lilith<sup>37</sup>. Mając wspólne odniesienia pojęciowe, także w tym zakresie łączą się z tradycją łacińską<sup>38</sup>. W świecie arabskim występuje podobne zjawisko trwania dawnych mitów, a pierwotne wierzenia z czasów przedislamskich również podlegały uzgodnieniu z nową religią<sup>39</sup>. Silniej może niż w innych kręgach kulturowych występują w nich wcielenia w postaci zwierząt, tak jak to widzieliśmy w odniesieniu do kobiety-hieny (*kaftar*).

---

przez Kosmasa z Medea, Tetę, podobną do Kirke, i Libuśę, zestawianą z Sybillą delficką. Zob. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, Nova series 2, Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag (Cosmae Pragensis Chronica Boemorum)*, hrsg. B. Bretholz, W. Weinberger, Berlin 1923, s. 9–11 (poza związaną z antykiem i chrześcijaństwem erudycyjną stylizacją postaci nauka dostrzega w ich charakterystyce prawdopodobne wpływy celtyckie – chodziło o druidki). Etnologia ze swej strony dokumentuje istnienie powszechnej ludowej wiary w demony aż do czasów współczesnych.

<sup>36</sup> G. Veltri, *Magie und Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen 1999, s. 18, zwraca uwagę, że średniowieczna magia pozostaje w ścisłym związku z demonologią, co nie było zasadą w magii starożytnej, a także, iż te same terminy przybierają w miarę ewolucji wyobrażeń inną treść, co zmienia zakres „paralelizmów” międzykulturowych. Zob. również s. 53, 65–71, 81, 91, 284. Sposób pojmowania czarów szkodzących społeczności ludzkiej, ich zakresu i reakcji na nie, jest jednak w gruncie rzeczy cały czas podobny. Mimo ewidentnych przemian i krzyżowania się wierzeń i wyobrażeń istnieje pierwotna wspólna płaszczyzna.

<sup>37</sup> Lilith występowała już w wierzeniach sumeryjskich (Gilgamesz) i starobabilońskich, a później na całym Bliskim Wschodzie. Zob. E. Petoia, *Wampir i wilkołaki...*, s. 40–43; R. Thurston, *Polowania na czarownice...*, s. 73–74. Była boginią uczestniczącą w stworzeniu świata, ale wypędzono ją z raju z powodu groźnego charakteru. Ustalono są jej związki z wiatrem, nieszczęściami, chorobami, śmiercią, ze światem zmarłych oraz ciemnościami, a tym samym z magią i demonami. Sama też jest pojmowana stopniowo jako nocny demon, wykorzystujący czary o poświadczonym (już u Sumerów i w Asyrii) charakterze erotycznym, ale również działający przeciw kobietom w ciąży i dzieciom. Pojawia się też w Biblii (Iz. 34,14). Wulgata tłumaczy ją jako lamie. Również w żydowskim, i częściowo chrześcijańskim, średniowieczu uosabia destrukcyjną siłę magii, zabija dzieci i uwodzi mężczyzn. Ważną funkcję o tym charakterze pełni też w żydowskich pismach kabałistycznych (w tym w Zoharze).

<sup>38</sup> Lilith, zgodnie z żydowską tradycją zapisaną między VIII a X w. n.e. (znaną także w Armenii), pierwsza żona Adama, a później jedna z siedmiu żon Lucyfera, diablica, szatański demon, miała być jednocześnie królową sukubów. W sztuce średniowiecza i odrodzenia wąż skłaniający w raju do skosztowania owocu z drzewa wiadomości przybiera często postać kobiety, utożsamianej właśnie z Lilith. Mit ten żyje również w sztuce późniejszej (zob. np. J.W. Goethe, *Faust*, przeł. F. Konopka, Warszawa 1977, w. 4131–4137 [Noc Walpurgii]: „Adama pierwsza żona... Gdy raz tym spęta któregoś z młokosów, już go z swych objęć nie wypuści...”). Por. też poprzedni przypis.

<sup>39</sup> Zob. S.M. Zwemer, *The Influence of Animism...*, s. 164: *The superstitions that obtained in Arabia before Islam have been perpetuated by it. No orthodox Moslem doubts that men are able to call forth the power of demons and Jinn by means of magic (sihr)*. Por. W.A. Ivanow, *Muhammadan Child-Killing Demons...*, s. 195. Demoniczna czarownica *sila* z wierzeń staroarabskich (kobiecy *džinn*) porywała i pożerała ludzi, ale także przybierała postać pięknej kobiety i uzależniała od siebie mężczyzn. Podobnie jak *sila* pożerać mężczyzn mogła *ghula* (*ghouleh*), która również porywała dzieci. Zob. *Księga tysiąca i jednej nocy*, przypisy i objaśnienia W. Kubiak, IX, Warszawa 1976, s. 25, 41. Występowała także w wierzeniach perskich. Wprawdzie sunna przekazuje w hadisach, że Mahomet uznał wiarę w demony za przesąd, ale w samym Koranie mowa jest o *karinie*, który był złym duchem, towarzyszem szatana (*Koran*, sura 43 [Az-Zukhruf, „Ozdoby”] w. 36–37). Ludowe wierzenia przyjmują istnienie żeńskiego odpowiednika *karina*. Demoniczne *kariny*, prócz „wodzenia na pokuszenie”, zajmują się między innymi – znowu – porywaniem i uśmiercaniem dzieci. Widoczne są ich związki z mitem Lilith.

Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę, że przekonania o istnieniu czarów, demonów i o ich wpływie na ludzkie losy są utrwalone w kręgu oddziaływania wszystkich trzech wielkich religii monoteistycznych. Przyjęta w dogmatach rola Boga Najwyższego nie powinna pozostawiać dla nich miejsca, gdyż ich obecność i działania zaprzeczają bożej wszechmocności i opatrności. Wierzenia ludowe tego typu są zapewne starsze i trudne do zastąpienia. Trwają nadal, na innym poziomie wyobraźni, emocji i umysłu niż religijność<sup>40</sup>. Niezależnie od swoich źródeł w systemach dawnych wierzeń czy poglądach animistycznych stanowią paralelną do religii próbę wytłumaczenia nieznanego i starają się znaleźć porządek w przypadkowości zjawisk. Nawet ewidentna irracjonalność wierzeń jest wynikiem prób racjonalizacji rzeczywistości.

Podobieństwo jej rezultatów w zupełnie różnych środowiskach i kulturach jest uderzające. Mity o kobietach, które stosują czary, a w szczególności o tych, które stwarzają w ten sposób zagrożenie dla mężczyzn i dzieci, występują nie tylko we wspomnianych wyżej kręgach kulturowych, ale w gruncie rzeczy – powszechnie. Znajdujemy je w różnych okresach zarówno w wielkich i rozwiniętych kulturach, takich jak chińska<sup>41</sup>, jak i w niewielkich izolowanych społecznościach, stojących na niskim poziomie rozwoju, na przykład współcześnie na Nowej Gwinei<sup>42</sup>.

Specyficzną rolę odgrywaną przez kobiety w tych wierzeniach tłumaczy się na różne sposoby<sup>43</sup>. Z jednej strony zapewne odgrywają tu rolę stereotypy związane z płcią, mizoginizm mężczyzn, których wpływ na treść i przekaz mitów jest silniejszy niż kobiet, czy powtarzający się w grupach ludzkich mechanizm selekcji ofiar (słabszych i bezbronnych). Z drugiej strony jest w nich także element społecznej kompensacji dyskryminowanych kobiet, ich obrony za pomocą dostępnych środków przed marginalizacją

<sup>40</sup> Ciekawe jest spostrzeżenie jednego z najwybitniejszych współczesnych etnologów F. Bartha, podsumowujące badania prowadzone na Bali w zróżnicowanej społeczności, składającej się zarówno z muzułmanów, jak i hinduistów (podobnie jak w środowisku opisywanym przez Ibn Battutę, przy czym islam trafił na już ukształtowany substrat wierzeń „egzystencjalnych”): przekonanie o indywidualnym i zbiorowym wpływie czarów (łącznie z pozbawianiem na ich drodze życia) występuje w większym zakresie w społeczności muzułmańskiej niż hinduistycznej (F. Barth, *Balinese Worlds*, Chicago 1993, s. 255). Jednocześnie źródła ochronnych potęg magicznych tkwią w mocy własnego *sacrum* (wierzeń, dogmatów religijnych, bogów), co oddziela czary i czarowników jednej i drugiej społeczności (*ibidem*, s. 260). Dla warunków europejskich charakterystyczne są dokumenty wizytacji kościelnych, próbujących u progu czasów nowożytnych walczyć z „przesądami ludowymi” i sięganiem po magię. Zob. S. Schmidt, *Glaube, Herrschaft, Disziplin. Konfessionalisierung und Alltagskultur in den Ämtern Siegen und Dillenburg (1538–1683)*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2005, s. 112 i n.

<sup>41</sup> Por. Ph.A. Kuhn, *Soulstealers...*, s. 98–99: wierzenia mówią o demonach czających się na drogach, szczególnie nocą, o kradzieżach duszy powodujących śmierć, o zgonach dzieci. Wydaje się jednak, że w kulturze chińskiej większą rolę niż czarownice o różnym charakterze (*wū pó* czy *shī pó*) odgrywają złe duchy i czarownicy mężczyźni. Zapewne wyraża się w tym wpływ szamanizmu, wyraźny w kulturze najdawniejszych plemion chińskich (Hua-xia, żyjących nad Huang-ho, czy Dong-yi): *wū-shi* oznacza właśnie szamana, a *wū-shu* – magię o szamańskim charakterze. Theriantropia, która z reguły pojawia się w wierzeniach szamańskich, nie jest jednak charakterystycznym zjawiskiem kultury chińskiej, chociaż występuje na przykład w bliskiej jej – koreańskiej. Wpływy buddyjskie i taoistyczne, które również współtworzyły chińską kulturę, przyniosły ze swej strony również wiele wcześniejszych pierwotnych wierzeń ludowych.

<sup>42</sup> W plemieniu Baktamanów występuje wierzenie, że kobieta przemieniona w ptaka pozbawia swoją ofiarę przytomności kamiennym toporem i zjada jej ciało. Zob. F. Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven 1975, cyt. za R. Walz, *Ethnologie und Hexenverfolgung...*

<sup>43</sup> Zob. J. Dillinger, *Hexen und Magie. Historische Einführungen*, Bd. III, Frankfurt am Main–New York 2007, s. 119–128.

(szczególnie starszych i ubogich). W wypadku prześladowań pojawia się element *circulus vitiosus*, prowadzący do potęgowania zjawiska, nie tylko od strony oskarżeń, ale również wywołujących je zachowań. Przypisywanie kobietom wiodącej roli w czarach nie jest jednak regułą<sup>44</sup>. W niektórych społecznościach czarami i magią zajmowali się przede wszystkim mężczyźni. Wydaje się, że zjawisko to nasilało się w grupach o charakterze nomadycznym, w kulturach łowieckich. Występujący w nich typ szamanizmu, mającego oddziaływać w świecie nadprzyrodzonym odpowiedzialnym za siły natury (wśród duchów), był kultywowany głównie przez dominujących w grupach mężczyzn. Rola czarów uprawianych przez kobiety rosła wraz z przejściem do życia osiadłego i uprawy roli, a w konsekwencji do wzrostu gęstości zaludnienia i zwiększania faktycznego znaczenia kobiet (z którym nie wiązał się ich formalny awans w społeczności). Osoby kształtujące opinię grup w takich warunkach (w znacznej mierze mężczyźni) były skłonne wiązać czary kobiet raczej z realizacją celów jednostkowych i osobistych, niż dotyczących całej społeczności i zjawisk na nią oddziałujących. Wydaje się zatem, że mężczyzna czarownik częściej pojawiał się u ludów zamieszkujących tereny o surowszym klimacie, o mniej rozwiniętym rolnictwie i rzadziej zaludnione<sup>45</sup>. Podobnie wyglądała także kwestia wcielania się w zwierzęta – na euroazjatyckiej północy wśród wilkołaków dominowali mężczyźni, ale również czarownice posiadały wedle powszechnej opinii zbliżone umiejętności<sup>46</sup>. Opisane przez Ibn Battutę wydarzenie nie jest więc czymś nadzwyczajnym. Wiara w istnienie czarów oraz w przemianę ludzi w groźne zwierzęta, podobnie jak przekonanie, że szczególną rolę odgrywają w nich kobiety i że są one najbardziej niebezpieczne dla dzieci i młodych mężczyzn, należy do niezwykle trwałych i powszechnie występujących zjawisk kulturowych. Swoiste cechy *kaftar* wią-

<sup>44</sup> Warto przypomnieć, że Azande Pritcharda-Evansa należą do niewielu ludów, w których czary częściej kojarzone są z mężczyznami niż z kobietami. Zob. J. Tokarska-Bakir, *Pytanie o winę* [w:] E.E. Pritchard-Evans, *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, s. 17.

<sup>45</sup> Tak można też interpretować statystykę wyroków zapadających w procesach o czary w XVI i XVII wieku. Na Islandii odsetek skazanych mężczyzn wynosił 90%, na ziemiach Estonii – 60%, Finlandii – 50%, chociaż zdarzały się również w Rzeszy władztwa terytorialne, gdzie przeważali skazani mężczyźni, np. Salzbürg, Moguncja, Luksemburg, obszar Saary i Esslingen. Zob. R. Schulte, *Hexenmeister. Die Verfolgung von Männern im Rahmen der Hexenverfolgung von 1530–1730 im Alten Reich*, Kieler Werkstücke, Reihe G, Bd. 1, Frankfurt am Main 2000, s. 82; *Geschlecht, Magie und Hexenverfolgung*, hrsg. I. Ahrendt-Schulte, D.R. Bauer, S. Lorenz, J.M. Schmid, Bielefeld 2002, s. 10 (wstęp redakcyjny). Generalnie tylko ok. 12% ogólnej liczby wyroków śmierci dotyczyło mężczyzn (dalszych kilka procent – dzieci). Zob. J. Dillinger, *Hexen und Magie...*, s. 119. W wykorzystanie przez mężczyzn ludów północnych mocy magicznej wierzyła też XVII-wieczna szlachta w Polsce. Zob. J.Ch. Pasek, *Pamiętniki*, Poznań 1837, s. 49–50 (fragment ten stał się inspiracją H. Sienkiewicza w *Potopie*, II, 13: „Ze Szwedami trudniej, bo rzadko który nie charakternik [...] Od Finów się sztuki zażywania czarnych nauczyli i każdy ma dwóch albo trzech diabłów do posługi, a są i tacy, którzy mają po siedmiu. Ci ich w czasie potyczki okrutnie strzegą”).

<sup>46</sup> Nauka nie odnotowała, nawet w północnych krajach europejskich, znaczniejszej liczby procesów, w których magiczna przemiana byłaby głównym zarzutem oskarżenia. Zob. E.M. Lorey, *Das Werwolfstereotyp als instabile Variante im Hexenprozess*. „Gefragt, wie oft er sich des Jahrß zum Wehrwolf gemacht”, „Nassauische Annalen” 2001, Bd. 112, s. 135–138 (także <http://www.elmar-lorey.de/Stereotyp.htm>, 15.05.2009): procesy w XV wieku w Szwajcarii, w XVII wieku w Hesji (głównie mężczyźni, ale podejrzewania dotyczą też kobiet); autor podkreśla regionalną koncentrację „Werwolfgebiete”. Przemiana w wilki (lisy, koty, zające, psy) jest oskarżeniem pojawiającym się także w procesach kobiet czarownic. Ma ono z reguły charakter dodatkowy i jest instrumentalizowane. Istotniejsze w wypadku czarownic miały być ich jazdy na wilkach. Zob. też S. Richter, *Werwölfe und Zaubertänze. Vorchristliche Glaubensvorstellungen in Hexenprozessen der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 2004, s. 46–52 i S. Schmidt, *Glaube, Herrschaft, Disziplin...*, s. 114–115.

żą się z charakterystyką biotopu, w którym żyli ludzie wierzący w jej istnienie. Można powiedzieć, że „granice występowania” tej *subspecies* czarownicy wyznaczyło naturalne środowisko człowieka, pełne niepewności i egzystencjalnego lęku przed otaczającymi go wrogimi mocami natury. Nie miał na nie wpływu, ale próbował je po swojemu zdefiniować, ograniczyć i okiełznać. Tam, gdzie personifikacja sił natury wiązała nieszczęścia z konkretnymi osobami, w reakcji grup ludzkich na istnienie groźnych i nieprzewidywalnych mocy zaczynały się pojawiać elementy publicznego prawa karnego. Nasza uwaga z płaszczyzny szeroko rozumianej historii kultury przenosi się w specyficzną sferę historii prawa.

W mitach występowały demony przybierające postaci kobiet, a w każdym razie formy mniej lub bardziej uniwersalnych negatywnych stereotypów, istniejących w oderwaniu od konkretnej rzeczywistości. To wpływ mitów na jej rozumienie powodował, że kobiety, które w danej grupie ludzkiej odgrywały rolę czarownic, uważano najczęściej za wcielenie zła. Jeśli same nie były złem, były współpracownikiem, sługą, instrumentem, za którego pośrednictwem jego demoniczne siły wywoływały skutki negatywne dla społeczności lub, co mogło wystarczyć, zagrażały jej tylko potencjalnie. Kod kulturowy mitów wyznaczał sposób interpretacji rzeczywistości i w danym stanie faktycznym prowadził nieuchronnie do „subsumcji” kończącej się oskarżeniem. W podobny sposób musi być widziany fenomen theriantropii.

**5. Zabronione czary są przestępstwem archetypicznym.** Dostrzegamy, że normy z nim związane sięgają do pierwotnych wyobrażeń i wzorców zachowań, które mają powszechny charakter. Odwołują się zarówno do sfery refleksji, jak i silnego czynnika emocjonalnego. Zakaz wynika z ochrony określonych dóbr i osób, a ma dotyczyć czynów wywołujących (lub mogących wywołać) określone skutki. Penalizacja czarów musiała nastąpić już u samych początków publicznego prawa karnego, we wczesnym etapie rozwoju prawa zwyczajowego, u chyba wszystkich społeczności. Wiedza źródłowa o historycznych początkach jest oczywiście znikoma. Przepisy zawarte w *fontes ius oriundi* starożytności pozwalają jednak na pewną typologię czynów uznawanych za karalne oraz wskazanie początkowego („naturalnego”) nastawienia do nich i jego późniejszej ewolucji (pod wpływem czynników doktrynalnych, na skutek udziału ustawodawcy).

Istnienie przestępstwa czarów jest potwierdzone już w drugim najstarszym sumeryjskim kodeksie Ur-nammu z lat 2100–2050 p.n.e.<sup>47</sup>, jak również w starobabilońskim kodeksie Hammurabiego z ok. 1753 r. p.n.e.<sup>48</sup>. Brak bliższego określenia jego znamion

---

<sup>47</sup> Zob. S.N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 3 ed., Philadelphia 1981, s. 52–55; C. Wilcke, *Der Kodex Urnamma (CU): Versuch einer Rekonstruktion* [w:] *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, ed. T. Abusch, Winona Lake 2002, s. 291–333 (§ 13 [10]: „Jeśli człowiek oskarżony jest o czary, musi poddać się próbie wody”). Por. H. Neumann, *Recht im antiken Mesopotamien* [w:] *Die Rechtskulturen der Antike. Vom alten Orient bis zum römischen Reich*, hrsg. U. Manthe, München 2003, s. 75. Znana jest kara za fałszywe oskarżenie (pieniężna), ale nie za czary. Autor uważa, że kara śmierci była stosowana rzadko. Kodeks Ur-nammu jest pierwszym znanym źródłem, w którym odpłata zastępowana jest odszkodowaniem, a kazuistyczne przepisy są ujęte w okresy warunkowe złożone z *protasis* i *apodosis* (odpowiednio hipotezy i sankcji).

<sup>48</sup> Zob. *Kodeks Hammurabiego*, przeł. M. Stępień, Warszawa 2000, s. 80 (§ 2: „Jeśli obywatel czary obywatelowi zarzucił i nie udowodnił tego, ten, któremu czary zarzucono do Rzeki wejdzie, w Rzece się zanurzy”). Dalszy ciąg przepisu sugeruje, że sąd boży kończący się utonięciem, które potwierdza oskarże-

wynika z koncentracji przepisów na stronie dowodowej<sup>49</sup>. Źródła potwierdzają dalsze występowanie przestępstwa czarów w prawie babilońskim w I tysiącleciu p.n.e.<sup>50</sup>. Obejmuje ono wyrządzenie szkód majątkowych. Magia odgrywała w ogóle znaczną rolę w kulturach Mezopotamii (także późniejszych, jak chaldejska, i również po podboju perskim). W pewnym zakresie była atrybutem bogów (takich jak Sin), a nieautoryzowane jej stosowanie czy nadużywanie było traktowane jako przestępstwo. Wiemy, że karane śmiercią przestępstwo czarów istniało w prawie asyryjskim<sup>51</sup> oraz u Hetytów (możliwe, że obejmowało czyny szkodzące życiu, zdrowiu lub polegające na wpływaniu na niekorzystny dla władcy bieg wydarzeń)<sup>52</sup>. Wiadomo, że magia niosąca szkody innym ludziom była karana śmiercią także w starożytnym Egipcie<sup>53</sup>.

W antycznej Grecji magia praktyczna, zapewniająca powodzenie, także w miłości, sukcesy, ochronę przed nieszczęściem i demonami, jak również przepowiadanie przyszłości, miała ogromne znaczenie<sup>54</sup>. Mitologia i najdawniejsza literatura od czasów Homera przynoszą także informacje o szkodliwych czarach i zaklęciach. Nie opisują ich jednak jako czynów zabronionych, nie odnoszą do norm prawnych, nie mówią też o ich karaniu. Niektórzy bogowie wręcz patronowali magii i tym, którzy ją praktykowa-

---

nie, przynosi właściwą karę za przestępstwo (śmierć). Zgodnie z zasadą symetrii fałszywe oskarżenie (po oczyszczeniu oskarżonego przez boga rzeki) jest bowiem karane śmiercią oskarżyciela (i przypadkiem jego mienia na rzecz zwycięzcy procesu). Zob. H. Neumann, *Recht im antiken Mesopotamien...*, s. 91. Zarówno przy tłumaczeniu z języka sumeryjskiego (Ur-nammu), jak i akadyjskiego (Hammurabi) istnieją wątpliwości, czy norma dotyczy tylko mężczyzn, czy również kobiet. Zob. uwagi M. Stępnia we *Wprowadzeniu do Kodeksu*, s. 71–73. Autor uważa, że przepisy kontekstowo wiążą się z mężczyznami, skłania się do przyjęcia ich ograniczonego zakresu. Wobec wieloznaczności terminu źródłowego (*awilum*), używa jednak polskiego ogólnego ekwiwalentu „obywatel” i nie przesądza ostatecznie kwestii. Poza tym sądzi, że Kodeks zapisuje jednostkowe wyroki Hammurabiego, mogące być precedensami, ale niedające podstaw do rozszerzania pojęciowego samego zapisu. Faktycznie o kobietach mowa jest w przepisach przez podanie ich relacji do mężczyzn (matka, żona, wdowa) lub pozycji społecznej (kapłanka). W niektórych przestępstwach jest to też uzasadnione z uwagi na charakterystykę czynu (zob. § 153: żona doprowadza do śmierci męża z uwagi na związek z innym mężczyzną). Nawet jednak przy precedensowym charakterze przepisów wydaje się, że ogólne sformułowanie, tak jak w wypadku czarów, powinny w praktyce obejmować obie płcie.

<sup>49</sup> W kodeksie Hammurabiego część badaczy widzi zbiór orzeczeń władcy, traktowanych w praktyce jako precedensy. Gdyby był spisem prawa zwyczajowego (dosyć selektywnym, jeśli chodzi o zakres), *ex absentia* można byłoby przypuszczać, że zakres bezprawności czynów był powszechnie oczywisty na poziomie kulturowym (i nie wymagał zapisu normatywnego).

<sup>50</sup> Zob. H. Neumann, *Recht im antiken Mesopotamien...*, s. 102 (odszkodowanie za wyrządzenie majątkowych szkód za pomocą czarów).

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 116 (średnioasyryjska kompilacja prawa łączona z panowaniem Ninurty-apil-ekury w latach 1181–1169 p.n.e. przewiduje za czary karę śmierci).

<sup>52</sup> Zob. R. Haase, *Recht im Hethiter-Reich [w:] Die Rechtskulturen der Antike. Vom alten Orient bis zum römischen Reich*, hrsg. U. Manthe, München 2003, s. 130, 144–145. Pochodząca z Babilonu królowa (*tawananna*, tytuł dotyczył także żony poprzedniego króla) została przez króla Mursiliego II (1318–1290 p.n.e.) oskarżona o czary (zapewne w związku z walką o władzę). Nie skazano jej na karę śmierci, lecz tylko wygnano z kraju. Sprawy czarów zostały poddane orzecznictwu królewskiemu (z prawem łaski). Wydaje się, że były w społeczeństwie hetyckim dość liczne.

<sup>53</sup> Mówią o tym źródła już z czasów Ramzesa III (XII w. p.n.e.). Zob. F.-J. Chabas, *Le Papyrus magique Harris. Traduction analytique et commentaire d'un manuscrit égyptien*, Chalon-sur-Saône 1860, s. 170. Por. F.J. Coffin, *The Third Commandment*, Norwich, Mass. 1898, s. 11.

<sup>54</sup> Symboliczne znaczenie mają wskazujące znaczenie różnych aspektów magii mityczne postacie Kirke, Kalipso i Medeji. W przepowiadaniu przyszłości większy udział mieli mężczyźni (Terezjasz, Amfiarajos, Glaukos, Kalchas), choć znane są postacie Kasandry i Sybilli (później powielanej w różnych miejscach i przejętej także w Rzymie), a wielką rolę odgrywała działająca przez kapłanki wyrocznia delficka (Pytia).

li<sup>55</sup>. Mieściła się więc ona w aprobowanym porządku świata. Wydaje się, że czarów nie karano *per se* (w szczególności zaklęć). Kary w *poleis* w wypadku czarów „antyspołecznych” były natomiast wymierzane w zależności od skutków, które im przypisano. Wiadomo z Aten, że śmierć orzekano za czary i trucicielstwo, przy czym najczęściej były o nie oskarżane kobiety, a kary mogły dotyczyć nawet ich rodzin<sup>56</sup>. Znane są też procesy dotyczące magii miłosnej. Precyzyjne określenie znamion czynów zabronionych za pomocą współczesnych pojęć utrudnia wieloznaczność rdzenia *pharmak-*, który wiąże się zarówno z trucizną, jak i magią<sup>57</sup>. „Zwykle” czary wyrządzające szkody łączyły się w greckiej świadomości w jakiś sposób, zapewne przez wspólny element magii jako ewokacji sił nadprzyrodzonych, z wprowadzaniem nowych religii, ofiar, ezoterycznymi praktykami i misteriami, a także z bezbożnością jako kwestionowaniem wartości właściwych tym siłom. Czyny tego rodzaju, jeśli zagrażały porządkowi społecznemu, również podlegały karze<sup>58</sup>. Wydaje się, że ten sposób myślenia znajduje w czasach cesarstwa pewną analogię w prawie rzymskim.

W Rzymie republikańskim rozróżniano dozwoloną magię i stosowane często przepowiadanie przyszłości od złych praktyk. Przepisy uznające czary za przestępstwo są zawarte w Ustawie XII tablic<sup>59</sup> oraz w pewnym zakresie *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*<sup>60</sup>. Pierwsza wspomina o szkodliwych zaklęciach, które miały być karane śmiercią, a także o karalnym stosowaniu magii niszczącej cudze plony i zwiększającej własne. Druga łączyła, podobnie jak w Grecji, z czarami (*vene[n]-*) trucicielstwo, które również podlegało karze śmierci. W okresie pryncypatu stany faktyczne obejmowane pojęciem

<sup>55</sup> Hekate, boginię ciemności, zemsty, pokuty, magii i czarów, która zresztą była pierwotnie bóstwem trackim, utożsamiano z Artemidą i Selene (związek z księżycem) oraz Demetrą i Persefoną (z królestwem podziemi). W Rzymie podobnie wiązano ją z Luną, Dianą i Prozerpiną (Tergemina, Triformis, Triceps). Tradycyjne i żywe nadal w średniowieczu wierzenia ludowe w południowej Europie rolę podobną do Hekate, rolę patronki czarownic przypisywały z kolei Dianie (widzianej właściwie jako wcielenie szatana). W innym, pozytywnym zakresie patronami magii byli Eros i Pan.

<sup>56</sup> Zob. E. Meier Tetlow, *Women, Crime, and Punishment in Ancient Law and Society. Ancient Greece*, New York–London 2005, s. 94, 159, 237 (warto podkreślić postulat Platona dotyczący praw, który wskazywał na konieczność drogi sądowej; *ibidem*, s. 152). Mechanizm skargi ludowej (popularnej) służył w takich wypadkach skierowaniu reakcji społecznej na zagrożenie skutkami „złych czarów” na drogę sądową, w której zresztą oceniane były według tych samych „ludowych” kryteriów. „Demokratyczna” ocena stanów faktycznych zbliżała wyroki do odczucia społecznego, pogarszała jednak pozycję oskarżanych jednostek. Por. G. Thür, *Antikes Griechenland* [w:] *Die Rechtskulturen...*, s. 224 („sąsiedzi są gorsi od prokuratora”). Eliminacja rodziny osoby skazanej za czary mogła być wynikiem swoistej prewencji.

<sup>57</sup> Zob. Platon, *Prawa* 933a–e. Zwrócił już na to dawno uwagę C. Pharr, *The Interdiction of Magic in Roman Law*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1932, t. 63, s. 269. Podobne znaczenie źródłosłowu *vene(n)-* w łacinie zbliżało sytuację na gruncie prawa rzymskiego do greckiej.

<sup>58</sup> Zob. Platon, *Prawa*, 909d–910d. O karalności można mówić w każdym razie w IV wieku p.n.e. Związki te nie są jednak jasne i jednoznaczne dla współczesnej nauki. Zob. R. Parker, *The Regulation of Cult: „Sacred Laws”* [w:] *The Cambridge Companion to ancient Greek law*, ed. M. Gagarin, D.J. Cohen, Cambridge 2005, s. 67–68. Pojęcie *asebei* (zob. H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, I, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three studies in Henotheism*, ed. 2, Leiden–Boston–Köln 1990, s. 123 i n.) nie ogranicza się zresztą tylko do kwestii religijnych, ale dotyczy też przestępstw przeciw najbliższej rodzinie i ojczyźnie, w których również występuje naruszenie *sacrum*, niemające związków ze światem magicznym.

<sup>59</sup> Tabl. VIII,1 *Qui malum carmen incantassit* [...]; VIII, 8 *Qui fruges excantassit* [...]. *Neve alienam segetem pellexeris* (zob. M. i J. Zabłóccy, *Ustawa XII tablic*, Warszawa 2000).

<sup>60</sup> Była to najważniejsza ustawa karna Sulli (z 81 r. p.n.e.), omawiana w osobnych tytułach zarówno Kodeksu, jak i Digestów. Zob. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht...*, s. 615, 640–641; K. Amiałańczyk, *Rzymskie prawo karne w reskryptach cesarza Hadriana*, Lublin 2006, s. 55 i n.

poszerzyły się dzięki działalności senatu i reskryptom cesarskim, a także interpretacji prawników<sup>61</sup>. Używana w źródłach terminologia wyraźnie wskazuje na wpływ wierzeń wschodnich (karani są *magi*, *Manichaei*, *Chaldaei*) i istnienie rytów i obrzędów magicznych (*sacra impia*, *mala sacrificia*). Czynem zakazanym pozostawało przede wszystkim wyrządzanie za pomocą sił tajemnych szkód osobom i ich majątkowi. Karane zaczyna być jednak także przepowiadanie przyszłości<sup>62</sup>, a w dalszej kolejności nie tylko czyny, ale sama wiedza tajemna czy posiadanie przedmiotów z nią związanych oraz dotyczących jej ksiąg. Przyszłość stawała się coraz bardziej monopolem wiedzy i władzy cesarza, który sam był bogiem<sup>63</sup>. Negatywny stosunek Rzymian do czarów w ich coraz szerszym ujęciu i potencjalnie wzrastającym zagrożeniu – dla pojedynczych osób, dla grup, ale także dla elity, władców, państwa i wewnętrznego porządku – jest potwierdzany przez zarządzenia władz, usuwające osoby, które się nimi zajmowały, z terenu Rzymu i Italii, a później przepisy prawne skazujące je na wygnanie<sup>64</sup>. Ich umiejętności mogły zagrażać, poprzez sprowadzanie klęsk, władzy oraz stabilizacji społecznej. Na czarowników, magów, wróżbiarzy spadały surowe kary (przede wszystkim śmierci, w tym przez spalenie, ukrzyżowanie, oddanie dzikim zwierzętom)<sup>65</sup>. W III wieku zostały zakazane związane z czarami i magią, zmierzające do szkodliwych celów, obrzędy nocne, ofiary ludzkie, wywoływanie zmarłych, wykorzystywanie zwłok, a także wszelkie magiczne *sacra*<sup>66</sup>. Interesujący jest też postępujący proces postrzegania wyznawania i praktykowania nowych religii w kategoriach przestępstwa czarów (magii)<sup>67</sup>. Zaczął się on jeszcze w czasach przedchrześcijańskich, a w chrześcijańskich prowadził do oceniania herezji także jako stosowania zakazanej magii (nie tylko sprzeciwiania się Bogu, ale także kontaktu z innymi mocami nadnaturalnymi, na przykład demonami). W dodatku nabierał też znaczenia buntu i zdrady<sup>68</sup>. Ten element oceny, podobny do odnotowanego w Grecji, odrodzi się zresztą w średniowieczu.

Najdawniejsze pisane źródła prawa z terenu Indii wskazują, że również tam szkodliwe czary uznawano za przestępstwo. Spisany między II w. p.n.e. i II w. n.e. hinduistyczny traktat *Mānava-dharma-sāstra* (tzw. *Manu-smṛiti*) zawiera przepisy ujmujące wolę stwórcy świata, Brahmy. Zgodnie z nimi podlegają karze osoby stosujące wszelkie zaklęcia magiczne (inkantacje), które kierują się przeciw życiu, a także inne rodzaje

<sup>61</sup> Zob. Quint. 7,3,7 (*carmina magorum* też stają się częścią pojęcia *veneficium*).

<sup>62</sup> Zob. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht...*, s. 862–863.

<sup>63</sup> Zob. M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Leipzig 2001, s. 262–263. Cesarz nie podlegał gwiazdom, sam tworzył i zapowiadał losy innych, więc nie można o jego losach wieszczyć. O cesarskiej wyłączności kontaktów z *universum* i przejęciu całości wiedzy przynależnej bogom zob. M.Th. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt/Main 1993. Ujawnianie przyszłości cesarza i jego rodziny było traktowane jako *crimen maiestatis*.

<sup>64</sup> Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht...*, s. 863–865.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 642, 643. Wspólnym terminem byli *malefici*. Charakter penalizacji okazał się trwały. Zob. J.B. Bury, *History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene*, London 1889, s. 410.

<sup>66</sup> Zob. PS. 5,23,15–18 (*sacra impia nocturnave*). Por. G. Kleinfeller, RE XIV,1, szp. 396–398, s.v. *Magie*; E. Kuhnert, RE, szp. 2373, s.v. *defixio*. C.Th. 9,16,3 zakazywał magii przeciw ludziom, ale dopuszczał rolniczą.

<sup>67</sup> Zob. J.B. Rives, *Magic in Roman Law The Reconstruction of a Crime*, „Classical Antiquity” 2003, t. 22, nr 2, s. 313–339.

<sup>68</sup> Zob. C. Pharr, *The Interdiction of Magic...*, s. 269.



szkodliwych rytów magicznych i czarów<sup>69</sup>. Złe zaklęcia są zresztą przyjmowane jako jedna z siedmiu form zabójstwa<sup>70</sup>. Kryminalizacja obejmuje czyny, które wywoływały szkodę lub sprowadzały zagrożenie nią na członków społeczności. Kwalifikowalibyśmy je dzisiaj jako przestępstwa skutkowe albo ich usiłowanie. W tym drugim przypadku kara była łagodniejsza. Możliwe jednak, że zróżnicowane stany faktyczne były postrzegane jako osobne przestępstwa. Z punktu widzenia współczesnych pojęć mówilibyśmy zatem o przestępstwie bezskutkowym (formalnym).

Dziedzictwo kultur germańskich, istotne jako substrat dla dziejów europejskiego prawa, nie jest w odniesieniu do magii dobrze udokumentowane dla czasów przedchrześcijańskich. Dawne wierzenia znajdują swój wyraz w tępiących po przyjęciu nowej religii zachowaniach i zwyczajach ludowych. Można mieć wątpliwości, czy czary u ludów germańskich były skierowane przede wszystkim przeciw majątkowi, a nie życiu innych<sup>71</sup>. Specyfika życia wiejskiego, rozproszenie i ograniczoność skupisk, względna prostota struktur władzy mogły rzeczywiście koncentrować czary w takich społecznościach w ramach magii rolniczej i pasterskiej, choć także wojennej czy miłosnej. Stosowanie jej w konfliktach międzyludzkich musiało jednak prowadzić incydentalnie do swoistej eskalacji celów, obejmując również zdrowie i życie ludzkie, a kontrola społeczna w niewielkich grupach prowadziła do szybkiej reakcji społecznej<sup>72</sup>. Praktyki magiczne podlegały karom z uwagi na szkodliwość „realną” lub potencjalną. Znaczne szkody i silnie odbierane zagrożenia powodowały eliminację ich sprawców ze społeczności, w których żyli. Można było wypędzać „przestępców” ze społeczności. Jordanes podaje w historii Gotów, że ich piąty król, Filimer (ok. 150–180 n.e.), w chwili wkroczenia do Scytii,

<sup>69</sup> Karze podlega samo stosowanie tego rodzaju czarów, nawet jeżeli nie przynoszą one skutku. Zob. *The Laws of Manu. Manu-smṛti*, transl. G. Bühler [w:] *Sacred Books of the East*, vol. 25, Oxford 1886, IX, 290; XI, 64; XI, 198. W takim wypadku jest to kara majątkowa (200 *panas*).

<sup>70</sup> W szczególności zabójstwa można dokonać, recytując „śmiercionośne” zaklęcia z *Atharwawedy*. Zob. *The Institutes of Vishnu. Visnu-smṛti*, trans. J. Jolly [w:] *Sacred Books of the East*, vol. 7, Oxford 1880, V, 191. Atharwaweda, jedna z czterech najstarszych i najświętszych Wed, powstała prawdopodobnie jeszcze przed 1800 r. p.n.e., ale przyjmuje się, że jej redakcja przypadła między 1500 a 500 r. p.n.e. Ta *śanhitā* zawiera właśnie formuły magiczne, zaklęcia i egzorcyzmy, przy czym stosowane były zasadniczo zaklęcia przeciwko siłom zła (demonom, wrogom), a także formuły uzdrawiające. Zob. F.J. Coffin, *The Third Commandment...*, s. 9. Odległy rodowód wierzeń, pochodzących sprzed inwazji Ariów na Indie, wyraźnie prowadzi nas do wspólnego dziedzictwa indoeuropejskiego.

<sup>71</sup> Zob. J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854–1960, X, szp. 1299 (<http://germazope.uni-trier.de/Projects/DWB>, 10.02.2010): *die „hexe” ist demnach die das landgut, feld und flur schädigende. zur stütze dieser etymologie darf daran erinnert werden, wie im uralten volksglauben die hexe stets nur als eine person erscheint, die durch übernatürliche mittel das besitzthum der nachbarn und einwohner eines bezirks schädigt, und namentlich ihre zerstörende thätigkeit auf korn und wein, auf das vieh, seine weide und seine mast, die eicheln* (por. J. Grimm, *Deutsche Sagen...* no. 251) *richtet*.

<sup>72</sup> Można przyjąć, że oprócz zielarzy i „bab” podejrzani o szkodliwe czyny byli przede wszystkim osobnicy, których zachowanie odbiegało od normy środowiskowej, ci, którym zazdrozczono powodzenia, a także „obcy” lub „nowi”. Zło, jak zauważa G. Veltri (*Magie und Halakha...*, s. 284), zawsze płynęło z zewnątrz. Rozpoznawano je przy tym po odmienności od standardu. Poszukiwanie odpowiedzialnych za nieszczęścia, dla których brakowało notoryjnych sprawców, musiało prowadzić do budowania związków przyczynowo-skutkowych, uzasadniających karanie odmienności w przekonaniu o sprawiedliwym działaniu w obronie grupy. Paradoksalnie normy prawa nie tylko sankcjonowały zwyczajową praktykę, ale także karały fałszywe oskarżenia o bycie czarownikiem, jak w najstarszym prawie sumeryjskim i babilońskim. Zob. *Edictum Rothari*, 379; *Leges Salicae*, 64.

wygnał czarownice (*magae mulieres*)<sup>73</sup>. Wykonywano jednak także wyroki śmierci. Wiadomo, że stosowano karę spalenia żywcem, która łączyła się w jakimś zakresie z rytualnym kanibalizmem, mającym niewątpliwie magiczne znaczenie<sup>74</sup>.

O dawnych wierzeniach słowiańskich można wnioskować raczej z późnych badań ludoznawczych (jeszcze późniejszych niż na terenach germańskich). Wydaje się, że charakter czarów, podobnie jak u ludów germańskich, też był dyktowany warunkami życia rolniczo-pasterskiego (magia pasterska, rolnicza), na obszarach rzadko zaludnionych, ale kary prawdopodobnie nie były okrutne<sup>75</sup>.

Wydaje się, że w społeczeństwach politeistycznych wierzenia religijne nie wpływały w sposób znaczący na ocenę czarów i praktyk magicznych. W niewielkim wymiarze możemy dostrzec w nich raczej ochronę opartego na wierze porządku społecznego, szczególnie jeśli elementy magii skierowane były przeciw powszechnie przyjętemu panteonowi lub jego członkom (czyli dominującemu światopoglądowi oraz utrwalonym wartościom duchowym). Kwestionowanie starych i odwoływanie się do nowych bogów (obrzędy, ofiary, modły) mogło być traktowane właśnie jako szkodliwa magia. Wydaje się zresztą, że tak podchodzono zarówno w Grecji, jak i w Rzymie do kultów, których wyznawcy nie mieścili się w ramach istniejącej postaci politeizmu. Dawało to asumpt do rozszerzenia „pierwotnego”, bazującego na szkodach materialnych, pojęcia przestępstwa.

Inaczej kwestia karalności czarów przedstawia się w prawach, które są częścią kultur kształtujących się pod wpływem religii monoteistycznych. Relacja Boga i człowieka, a także koncepcja losu indywidualnego i grupy, nakazywały traktowanie praktyk magicznych jako skierowanych przeciw Najwyższemu i jego prawu.

Karalność czarów, niezmienna w prawach bliskowschodnich, znajduje zatem swoje odzwierciedlenie także w prawie żydowskim, w nieco innym jednak ujęciu. Czyny zabronione obejmują w jednych źródłach starotestamentowych wywoływanie duchów i wróżbiarstwo, w innych – wszystkie formy magii pochodzące od obcych ludów<sup>76</sup>. Mocniej niż w innych prawach uwidacznia się dbałość o zachowanie własnej tożsamo-

<sup>73</sup> Jordanes, *de Getarum sive Gothorum origine et rebus gestis*, 24. *Haliurunnae*, czarownice wypędzone na odludzia, wspólnie ze złymi duchami spłodzić tam zresztą miały Hunów (co wyraźnie wskazuje na ich złowrogie właściwości). Jordanes podkreślał wprawdzie, że *relata refert*, można mieć jednak wątpliwości, czy wspomnienia plemienne nie uległy kontaminacji pod wpływem tradycji rzymskiej (wypędzanie magów) i chrześcijańskiej demonologii (Izydor z Sewilli w VIII wieku uważa, że *strigae* i *lamiae*, to kobiety, które miały relacje seksualne z demonami, zob. R. Thurston, *Polowania na czarownice...*, s. 77). Niezależnie od tego wyłączenie ze wspólnoty było istotną karą.

<sup>74</sup> Mówi o tym przepis wprowadzony wobec jeszcze pogańskich Sasów przez Karola Wielkiego ok. 785 roku. Zob. MGH, V (*Legum*), ed. K. de Richthofen et K.F. de Richthofen, Hanoverae 1875–1889, *Leges Saxonum, Capitula de partibus Saxoniae*, 6: *Si quis a diabulo deceptus, crediderit secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse ed homines comedere, et propter hoc ipsam incenderit, vel carnem eius ad comendendum dederit, vel ipsam comederit, capitis sententia punietur.*

<sup>75</sup> Zob. O. Kolberg, *Lud*, seria III, *Kujawy I*, Warszawa 1867, s. 98–104 (szkic o słowiańskich czarownicach, które nie czynią większej krzywdy niż tylko spowodowanie choroby czy rzucenie uroku).

<sup>76</sup> Stary Testament rygorystycznie zakazuje wszelkiej magii. Zob. Wj 22,18: „Nie pozwolisz żyć czarownicy” („Czarownicy nie pozostawisz przy życiu”), Kpł 20,27: „Jeżeli jaki mężczyzna albo jaka kobieta będą wywoływać duchy albo wróżyć, będą ukarani śmiercią. Kamieniami zabijecie ich. Sami ściągą śmierć na siebie” (kara śmierci przez ukamienowanie za nekromancję i dywinację). Por. Kpł 19,26 („Nie będziecie uprawiać wróżbiarstwa. Nie będziecie uprawiać czarów”), Pwt 18,9–14 (potępienie wszystkich praktyk wróżebnych, znachorskich, magicznych etc., pochodzących od obcych ludów). Przytoczenie za *Pismem Świętym Starożytności i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1999 (Pallotinum).

ści kulturowej wspólnoty, a szczególnie o przestrzeganie nakazów wiary. Praktykowanie czarów wyraźnie godzi bowiem w treść Przymierza i wyłączność jednego Boga (w pierwsze przykazanie). Norma zakazująca czarów nie jest więc spontaniczna, ale kulturowa. „Szkodliwość społeczna” wskazana jest przez elity, ale nie pokrywa się z potocznym przekonaniem. Dostrzec można z jednej strony potępienie magii kojarzonej z niewiarą w moc i cele działania Pana, a z drugiej jej ludową popularność<sup>77</sup>. Te same elity, które tępią czary, korzystają z nich zresztą<sup>78</sup>. Również w późniejszym prawie żydowskim (rabinicznym) występuje ogólna tendencja karania śmiercią za czary sprzeciwiające się Prawu, przynoszące społecznie negatywne skutki raczej na płaszczyźnie doktryny niż poczucia zagrożenia<sup>79</sup>. Zwraca przy tym uwagę, że w prawniczej doktrynie żydowskiej widoczne są poszukiwania interpretacji łagodzącej rygorystyczne zakazy – i konieczność bezwzględnej kary. Próbuje się oddzielić, nie osiągając jednolitego stanowiska, karalne formy magii od „niewinnych iluzji” czy od spekulacji filozoficznych<sup>80</sup>. Poza tym sama tradycja Prawa i proroków wskazywała na dopuszczalne środki poznania woli Pana, które miały charakter ponadnaturalny, a więc także magiczny w opinii zewnętrznej<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> Zob. *Słownik wiedzy biblijnej*, wyd. B.M. Metzger, M.D. Coogan, wyd. IV, Warszawa 2004, s. 495–496 (s.v. „magia i wróżbiarstwo”, H.C. Kee), s. 96–97 (s.v. „czarodziej/czarownica”, D. O’Donnell Setel). Była ona częścią religii ludowej, podobnie jak w pobiblijnej tradycji żydowskiej i tradycji chrześcijańskiej. Jednocześnie centralne władze religijne stanowczo dążyły do wyeliminowania praktyk przenikających z kultur ościennych i skupienia całości obrzędów religijnych we własnych rękach.

<sup>78</sup> Zob. 1 Sm 28. Król Saul wywołuje w przeddzień bitwy z Filistynami ducha proroka Samuela za pośrednictwem trudniącej się tym kobiety (7: „poszukajcie mi kobiety wywołującej duchy, a pójďte do niej i zapytam się jej”). Kobieta nie chce działać, przypominając, że (9) „Saul wytepił wywołujących duchy i wróżbitów w kraju [...] chcesz abym zginęła?”. Ustępuje jednak (21: „naraziłam swoje życie i usлуchałam twoich słów”), a król dowiaduje się o swojej śmierci w nadchodzącej bitwie na wzgórzu Gilboa. Czary aprobował król Manasses w VII w p.n.e. (2 Krl 21,6; 2 Krm 33,6), „który uprawiał wróżbiarstwo i czary [i magię], ustanowił zaklinaczy i wieszczków”. Zasłużył przez to na karę „sprowadzoną przez Pana” (ale nie w wymiarze prawa ludzkiego).

<sup>79</sup> G. Veltri, *Magie und Halakha...*, s. 46–49. Miszna odróżnia od czarów polegających na wywoływaniu iluzji czary wywołujące rzeczywiste skutki. Te pierwsze nie są karalne; zob. też poświęcony prawu karnemu materialnemu i procesowemu traktat (*Bavli Sanhedrin* 67ab–68a (część *Nezikin* Miszny, Talmud babiloński) – [http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin\\_67.html](http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_67.html), 10.02.2010; por. też *Sanhedrin* [w:] *Mishnayoth*, IV, *Order Nezikin*, ed. Ph. Blackman, London 1954, s. 272–274 (*Mishnah* 10–11)). W Gemarze rozważa się tu, czy drugi rodzaj czarów powinien być karany ukamienowaniem (najpoważniejsza kara, mająca sakralny charakter, wyłączająca ukaranego definitywnie ze społeczności Izraela), czy ścięciem (kara zalecana w związku z sugestią zewnętrznego wobec zwyczajów Izraelitów pochodzenia magii, głównie z Egiptu, i stosowana poza tym przy przestępstwach uznawanych za mniej ciężkie, jak zabójstwo). Po karę ścięcia sięga też prawo islamskie. Jakieś reminiscencje wyróżnienia „magii dla zabawy” widoczne są współcześnie w izraelskim kodeksie karnym z 1977 roku. Jego art. 417a przewiduje karę więzienia (2 lata) dla osób żądających korzyści finansowych za dokonanie czynności magicznych (w tym przepowiadania przyszłości i czarów) i otrzymujących je (3 lata), zaś art. 417b usuwa karalność, gdy czynności te służą rozrywce oraz są bezpłatne lub opłaca się jedynie bilet wstępu na spektakl.

<sup>80</sup> G. Veltri, *Magie und Halakha...*, s. 53 i n., 283–284. Autor zwraca uwagę, że pod tym względem podobna sytuacja panowała w literaturze rzymskiej. W każdym razie Talmud babiloński (*Sanhedrin*, 65 b) rozróżniał dodatkowo „dobrą magię”, która płynęła z aktów wiary i która była zgodna z prawem. W nurcie magii spekulatywnej, prowadzącej do poznania i wiążącej się z imieniem Boga, mieści się też niewątpliwie późniejsza kabała.

<sup>81</sup> Zob. *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 788–789 (s.v. „urim i tummim”, H.C. Spykerboer) – święte losy. Magiczne znaczenie miała także stosowana przy nich święta szata kapłańska – efod (*ibidem*, s. 140, 496). Problem rozróżnienia prawdziwych słów Bożych i fałszywych proroków głoszących objawienia nurtuje też chrześcijan (zob. 1 J 4,1–6). Wczesne i wczesnośredniowieczne chrześcijaństwo nie wyklucza też podobnej

W każdym razie karalne pozostaje samowolne wykorzystywanie mocy twórczych, których *haElohim* nie udostępnił ludziom, choć i tu literatura rabiniczna nie daje kryteriów odróżnienia objawionych prorocत्व od zwykłych przepowiedni. Występuje też wahanie między uznaniem czarów – wedle współczesnej typologii – za przestępstwa skutkowe (materialne) i bezskutkowe (formalne, zgodnie z literą Biblii). Powstaje też kwestia oceny usiłowania w razie uznania czarów za przestępstwo formalne. W każdym razie znane są w starożytności masowe procesy kobiet oskarżanych o czary w myśl prawa żydowskiego<sup>82</sup>. Na koniec mający źródła w tej samej tradycji Nowy Testament również zawiera sformułowania skierowane przeciw czarom i osobom praktykującym magię<sup>83</sup>. W tym wypadku nie są to jednak przepisy karne, ale ocena posługująca się kategorią grzechu (działania czy postawy sprzecznej z wolą Boga i jego nakazami; zerwaniem z nim jednościami). Konsekwencją potępienia w chrześcijaństwie czarów i magii z punktu widzenia doktryny religijnej nie jest bezpośrednio karanie ich sprawców przez ludzki wymiar sprawiedliwości. Jeśli jednak uznać, że jego powołaniem jest także walka ze złem jako takim (represja) i ochrona społeczeństwa przed nim (prewencja), nieuchronnie musi się skierować przeciw grzesznikom, którzy odstępując od Boga, stają się pomocnikami (sługami) szatana. Źródła nowotestamentowe nie pozostawiają wątpliwości, że praktyka magiczna jest rezultatem obecności złego ducha<sup>84</sup>. Ewolucja średniowiecznej „polityki karnej” na obszarze tradycji zachodniego chrześcijaństwa pójdzie wyraźnie w tym kierunku, szczególnie w czasach, gdy pojęcie apostazji i herezji w nowej rzeczywistości zajmie miejsce dawnej nieznamoścności prawdziwej wiary (pogaństwo). Apostazja i herezja były zaś karane zarówno w prawie hebrajskim, jak i w prawie rzymskim<sup>85</sup>.

Warto zauważyć, że również w trzeciej wielkiej religii monoteistycznej, w islamie, czary są przede wszystkim grzechem. Stosunek Proroka do nich jest pryncypialnie negatywny, mimo że w Koranie znajduje swój wyraz trwale nie tylko w ludowym islamie przekonanie o wpływie magicznych światów i istot na losy ludzi<sup>86</sup>. Przez sunnę czary są uznawane za jeden z siedmiu grzechów ciężkich, co powoduje ich zakaz. Kryminalizacja i penalizacja czarów wynika w szariacie z litery sunny. Tradycja mówi o karze śmierci poprzez ścięcie mieczem, ale hadisy, które tego dotyczą, dopiero łącznie są określa-

---

*divinatio* jak w religii żydowskiej, jeśli była dokonywana przez odpowiednio pobożne osoby (*sortes Sanctorum*). W innym wypadku była magią (*sortes diabolorum*).

<sup>82</sup> Znana jest np. aktywność Simeona ben Shetacha, faryzeusza, przewodniczącego Sanhedrynu, który około połowy I w. p.n.e. miał skazać w Aszkelon na śmierć w ciągu jednego dnia 80 kobiet oskarżonych o czary. W rezultacie negatywnych reperkusji zwiększono nacisk na wiarygodność dowodów (zob. należący do tej samej części Talmudu traktat *Pirkei Avot*, 1,9: *Shimon the son of Shetach would say: Increasingly cross-examine the witnesses. Be careful with your words, lest they learn from them how to lie*). Zob. też (*Yerushalmi Sanhedrin*, 23 b (Talmud jerozolimski). Por. G. Veltri, *Magie und Halakha...*, s. 69 i n.

<sup>83</sup> Zob. List św. Pawła do Galatów (Gal) 5,20 (czary wśród czynów wykluczających z Królestwa Bożego), Objawienie św. Jana (Ap) 21,8; 22,15 (czarownicy umieszczeni w jeziorze płonącym ogniem i siarką; niedopuszczenie ich po paruzji przed oblicze Chrystusa) oraz Dzieje Apostolskie (Dz) 8,9; 13,6 (potępienie czarnoksiężników, fałszywych proroków, Szymona Maga i Bar-Jezusa). To fałszywi mesjasze i prorocy posługiwali się będą magią, stwarzając wrażenie cudów (por. Mt 24,24).

<sup>84</sup> Zob. Dz 16,16 („niewolnica opętana przez ducha, który wróżył”): duch wyszedł z niej na wezwanie św. Pawła. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 274, sugeruje, że był to „duch pytyjski”, a więc „potężny demon”.

<sup>85</sup> Zob. E. Otto, *Recht im Antiken Israel* [w:] *Die Rechtskulturen...*, s. 175. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht...*, s. 595–601.

<sup>86</sup> *Koran*, sura 2 (*Al-Bakara*, „Krowa”) w. 102; sura 113 (*Al-Falak*, „Jutrzenka”).

ne jako wystarczająco wiarygodne (*hasan*)<sup>87</sup>. Wynika stąd pewna rozbieżność praktyki. Mimo zgodnego przyjęcia kary przez szkoły hanaficką, malikicką i hanbalicką, szkoła szaficka stosuje ją jedynie w odniesieniu do posługujących się magią o wysokim stopniu szkodliwości<sup>88</sup>. Przy wymierzaniu sprawiedliwości ma zatem znaczenie także ocena społecznie szkodliwych skutków czynów. Stopień szkodliwości zależy z reguły od oceny naruszonego dobra i charakteru naruszenia. Niezależnie od przesłanek doktrynalnych (religijnych), które narzucają ogólny stosunek do czynów tego rodzaju, praktykę kształtuje dalej w znacznym stopniu społeczna, ludowa, ocena szkodliwości. Interpretacja uczonych prawników muzułmańskich sama jej podlega.

Wydaje się, że podejście do karalności czynu w islamie jest podobne do tendencji występujących w judaizmie, a inne niż w społecznościach chrześcijańskich. Wynika to z odmiennego rozumienia prawa, które nigdy nie podlegało wpływowi rzymskiego laickiego racjonalizmu i które – jako boskie i świeckie zarazem – było skłonne penalizować grzech.

Symptomatyczne jest w tym kontekście podejście do czarów, które ewoluuje w Europie Zachodniej w średniowieczu i we wczesnej dobie nowożytnej i prowadzi, na skutek splotu różnych czynników społecznych i doktrynalnych, do ekstremalnej „polityki karnej” w wielu państwach („polowania na czarownice”). Podejście to zawiera w sobie wewnętrzne sprzeczności. Widoczne są w nim pierwiastki racjonalne w sposobie rozumienia zarówno czarów, jak i procesowej oceny czynów, wypełniających ich znamiona. Jednocześnie dominująca wśród grup tworzących i stosujących prawo wizja świata, wpływająca z wyobrażeń religijnych epoki, każe doszukiwać się w zachowaniach ludzkich elementów świadomej współpracy z szatanem, co w konsekwencji prowadzi do karania nie za same czary, lecz za przestępstwa herezji albo apostazji<sup>89</sup>. Nie samo bowiem ludzkie

<sup>87</sup> Al-Buchari przekazuje w kanonicznym zbiorze hadisów zalecenie drugiego z kolei kalifa Omara (Umar ibn al Khattab): „Wykonajcie wyrok śmierci na każdym czarowniku i na każdej czarownicy”. Jedną z przesłanek normy jest odnoszenie słów sury 4 (An-Nisa) w. 51 (o bóstwach pogańskich) do czarów, inną – zgodne stanowisko interpretatorów (idźma), kolejną – także treść Księgi Kapłańskiej.

<sup>88</sup> Zob. Muhammad Ibn Abdul-Wahhab, *Kitaab at-Tauhiid*, 24 (komentarz Abu Anasa – [http://www.planetaislam.com/wiara/magiaczary.html#\\_edn2](http://www.planetaislam.com/wiara/magiaczary.html#_edn2), 10.12.2008). Kara ścięcia miała być ustalona przez samego Proroka. Jest do tej pory wykonywana w niektórych krajach muzułmańskich. Głośny był zapadły w 2006 roku w Arabii Saudyjskiej wyrok na niepiśmienną czarownicę Fawzę Falih Muhammad Ali (niewykonany do jesieni 2008 r.). Warto też zwrócić uwagę, że w szkole malikickiej, do której należał Ibn Battuta, przy wyrokowaniu stosowano zasadę *istislahu*, która uznaje dobro ogółu za większą wartość i podporządkowuje mu dobro jednostki (w hanafickiej – *istihsanu*, nakierowaną na dobro pojedynczego muzułmanina). Ma to znaczenie właśnie w wypadku czarów zagrażających bezpieczeństwu wspólnoty.

<sup>89</sup> Tradycja św. Augustyna (nawiązująca zresztą do Iz 28,15) przyjmuje możliwość paktu z szatanem. W Kościele wczesnośredniowiecznym dominowało jednak przekonanie, że czary (a także przemiany w zwierzęta) są z reguły złudzeniem i grą wyobraźni, występującą szczególnie wśród kobiet (*Canon Episcopi* [*Capitulum Episcopi*], ok. 900 r.). Walka z dualistycznymi herezjami średniowiecza i idące z nią w parze opracowywanie teoretyczne zagadnień zła i jego wcieleń oraz pogłębianie demonologii prowadziły do stopniowego przesunięcia w poglądach opiniotwórczych elit. Zaczęło przeważać przekonanie, że źródłem magii (czy jej usiłowania) jest współdziałanie z szatanem (albo – jak u św. Tomasza – z demonami). Utrwały je, obok prądów intelektualnych, czynniki formacyjne. Miało to szczególne znaczenie wśród sprawujących wymiar sprawiedliwości – w pierwszej kolejności duchowny, a za nim również świecki. Symbolicznie ilustrują proces przejścia z płaszczyzny teologicznej do wymiaru karnego postanowienia synodu w Valence (Montelimar) w 1248 roku i bulle *Quod super nonnullis* Aleksandra IV z 1257 i *Summis desiderantes affectibus* Innocentego VIII z 1484 roku (por. pierwszy przepis w tym zakresie prowincjonalnego prawa polskiego ustanowiony na synodzie w Budzie pod przewodnictwem legata papieskiego Filipa z Fermo w r. 1279: „Ze społeczności

„czarowanie” przynosiło społecznie szkodliwe skutki, ale moce zła, którym odstępcy, zdradzający wartości i własną wspólnotę, otwierali bramy do chroniącej jej twierdzy ortodoksyjnej wiary. Stanowisko to miało daleko idące konsekwencje karne<sup>90</sup>.

6. Kolejnym elementem, który budzi zainteresowanie czytelnika opowieści Ibn Battuty, jest posłużenie się w postępowaniu przeciw *kaftar* próbą wody. Jest wątpliwe, czy można widzieć w niej jedynie środek dowodowy albo jego surogat. Mamy bowiem do czynienia ze wskazaniem prawdy przez czynnik najwyższy i ponadludzki, z *iudicium Dei*. Wynik ordaliów, będących wezwaniem bóstwa do niezwłocznego i definitywnego stwierdzenia prawdy<sup>91</sup>, funkcjonuje na innej płaszczyźnie niż zwykle dowody. Jest to w istocie *reve-*

---

wiernych wyłączamy i wyklinamy wszystkich czarowników, którzy czynią czary przez wzywanie diabłów lub użycie rzeczy poświęconych, surowo zabraniając, aby nikt, prócz własnego ich biskupa, nie dawał im rozgrzeszenia, wyjąwszy w godzinę śmierci; inni zaś czarodzieje mogą być rozgrzeszeni przez miejscowych kapłanów, po naznaczeniu im odpowiedniej pokuty”; zob. Z. Gloger, *Encyklopedia Staropolska*, t. I, Warszawa 1974, s. 272–273). Złożony wpływ teologii i procesu rzymsko-kanonicznego, a instytucjonalnie także inkwizycji i jej praktyki, prowadził do wytworzenia standardów postępowania i orzekania wobec „odwiecznych” czarownic i czarowników, oskarżanych teraz o odstępstwo od wiary. Wyrządzenie szkód przez stosowanie czarów schodziło na plan dalszy i stało się tylko jednym ze znamion przestępstwa. Podstawowymi znamionami przestępstwa były: pakt z diabłem, nocne loty, zbiorowe uczestnictwo w sabatach i współżycie fizyczne z szatanem (dodatkowo także odrzucenie Chrystusa, profanacja hostii oraz – wyraźnie odzwierciedlające pierwotną sferę wierzeń – dzieciobójstwo i kanibalizm o magicznym znaczeniu). Postępowanie dowodowe zmierzało w kierunku wykazania tych właśnie elementów. Procesy o czary (o herezję) toczyły się wedle ówczesnych powszechnych norm procesowych, samych w sobie dosyć racjonalnych i zakładających optymalne metody dochodzenia do prawdy (również w wymiarze, który dziś nazywamy materialnym). Nawet osławiony *Malleus Maleficarum* (H. Kramera) reprezentuje w znacznym zakresie tendencję do ujednoczenia procedur, metod i środków dowodowych w celu ograniczenia arbitralności wyroków i zapewnienia ich większej „sprawiedliwości”. W procesach czarownic między XV a XVIII wiekiem dochodzi do paradoksalnego zderzenia wyrafinowanych środków zrationalizowanego w zasadzie procesu do przedmiotu istniejącego tylko w wyobraźni orzekających. Irracjonalność (ze współczesnego punktu widzenia) oskarżeń, uporczywość niehumanitarnych procedur dowodowych (akceptowanych wobec przestępstw pospolicich i adekwatnych do poziomu rozwoju ówczesnych społeczeństw), surowość wyroków (które nie mogły być inne, gdy udowodniono herezję) budzą dziś oczywiście negatywną, silnie emocjonalną, ale ahisteryczną ocenę. Niepowtarzalna, wyłumaczalna tylko w specyficznych historycznych warunkach, konstrukcja intelektualna ówczesnych elit, która leży u podstaw całego zjawiska, powoduje, że fala procesów czarownic pozostała fenomenem europejskim. Ujawniony przez nią mechanizm społeczny („polowanie na czarownice”) ma natomiast charakter uniwersalny.

<sup>90</sup> Traktowanie przez H. Kramera czarów jako apostazji, *crimen mixtum* (a nie herezji, jak wcześniej w praktyce inkwizycji), zaostrzało sposób ich traktowania procesowego, a także karania. Także uznanie w *Constitutio Criminalis Carolina* czarów za *crimen laesae maiestatis divinae* i zaliczenie do *crimina excepta* prowadziło do ograniczenia i tak nikłych uprawnień procesowych osoby oskarżonej. Już jednak Zwierciadło Saskie w jednym przepisie (II, 13, 7) przewidywało karę śmierci w płomieniach zarówno dla apostatów, jak i uprawiających czary oraz trucicieli (w czym dostrzec można także złożony wpływ różnych wcześniejszych źródeł połączony z germańską tradycją), CCC uzależniała natomiast karę za czary od ich „społecznej” szkodliwości. Jeśli miała ona miejsce (*jemandt den leuten durch zauberey schaden oder nachtheyl zufügt*), kara była identyczna; przy jej braku (*vnnd damit niemant schaden gethan hett*) była arbitralna (*nach gelegenheit der sache*), choć uzależniona od treści autorytatywnej porady prawnej (*darinnen die vrtheyler radts gebrauchten sollen*). Zob. art. 109 oraz art. 44 i 52. Ta sama tendencja widoczna jest też w *Constitutio Criminalis Bambergensis*, być może dzięki wpływowi J. Schwarzenberga. Europejska specyfika procesu o czary i ich karania w początkach czasów nowożytnych wykracza poza ramy niniejszego opracowania i jest przedmiotem osobnej pracy.

<sup>91</sup> Zob. M. Boulet-Sautel, *Aperçus sur le système des preuves dans la France coutumière du Moyen Âge*, „Recueils de la Société Jean Bodin pour l’Histoire Comparative des Institutions”, XVII, *La preuve*, Deux-

*latio*. Uzyskanie wskazania bóstwa wykluczało postępowanie dowodowe. Przez współczesną naukę sądy boże są jednak traktowane jako specyficzny środek dowodowy.

Ordalia miały zawsze dwa aspekty: magiczny i manticzny<sup>92</sup>. Oba były zakorzenione w sferze wierzeń religijnych. W pierwszym ujawniała się ochrona określonych podmiotów przez istoty nadprzyrodzone (boskie). Jeśli bóg (czy bogowie), biorący udział w publicznym sądzie nad oskarżonym, był strażnikiem dobra, słuszności i sprawiedliwości, z samej istoty porządku świata chronił niewinnego i wskazywał winnego. Ten, kto wychodził z sądu bożego bez szwanku, musiał posiadać boski immunitet. Wezwany bóg mógł wykonać na nim wyrok bezzwłocznie, w niektórych typach ordaliów przeznaczając mu śmierć. Jeśli zaś strzegł go, żaden śmiertelny nie mógł podważać własnymi ocenami jego wyroków. Drugi aspekt ordaliów prowadził człowieka do poznania tajemnicy ukrytej przed ludzkimi zmysłami, ale oczywiście dla istot wyższych. Zgadzały się one na ukazanie ludzkiej zbiorowości prawdy. Natura bogów niewidzialnych uniemożliwiała jednak bezpośredni przekaz informacji<sup>93</sup>. Dokonywał się on w sposób pośredni, obrazowy, a nie werbalny, poprzez zdarzenia o charakterze symbolicznym. W rozumieniu uczestników procesu były one odpowiedzią istoty nadprzyrodzonej na pytanie o winę podejrzanego, o naruszenie porządku prawnego. Z reguły wezwanie-prośba było formułowane za pomocą pewnego rytuału, odwołującego się do *sacrum*, prowadzonego z udziałem kapłanów (w ordaliach chrześcijańskich z modlitwą i wodą święconą)<sup>94</sup>.

Prawda ujawniana w ordaliach mogła mieć tylko dwie postacie – podejrzany był winny bądź niewinny. Aspekt magiczny i manticzny spajały się w nich z sobą<sup>95</sup>.

Ordalia przesuwają w specyficzny sposób uzasadnienie wyroku w kierunku strony podmiotowej przestępstwa. Jeśli sprawiedliwe bóstwo nie przyznawało człowiekowi opieki, tym samym nie był on niewinny. Skoro był winny, prawdziwe musiały być zarzucane mu fakty. Gdy przestępstwo, które mu przypisano, wyrażało się nie w incydentalnym zdarzeniu, lecz w zdarzeniu wynikającym z określonych cech osobniczych, będącym fragmentem dorozumianego przestępstwa ciągłego (a w każdym razie sprowadzania stałego zagrożenia relewantnego dla wspólnoty), pozytywny wynik ordaliów stawał się przesłanką mniejszą, doprowadzającą do skazania oskarżonego. W wydarzeniu opisanym przez Ibn Battutę sylogizm był sformułowany następująco: czary, przynajmniej czary *kaftar* zjadających serce mężczyzn, karane są śmiercią. Oskarżona jest czarownicą. Orzeczonego musi być wyrok śmierci. Ordalia nie ustalają charakteru i oko-

---

ième partie, Moyen Âge et temps modernes, Bruxelles 1965, s. 284. Wezwanie może pozostawać w związku z wcześniejszą przysięgą, dla której staje się weryfikacją (zob. też *ibidem*, s. 287).

<sup>92</sup> Zob. A. Erler, *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. I, Berlin 1971, s.v. Gottesurteil, szp. 1769.

<sup>93</sup> Nie pozostawało to w sprzeczności z przekonaniem o realnym uczestnictwie bogów w życiu ludzi, które tworzyło przesłanki do traktowania ordaliów jako środka w pełni skutecznego i racjonalnego w ramach tego światopoglądu (choć współcześnie, rzecz jasna, uznawane są za irracjonalny środek dowodowy). Co do wierzeń hinduskich zob. M. Polo, *Opisanie świata...*, s. 301, 307–308.

<sup>94</sup> Zob. formuły próby rozżarzonego żelaza oraz gorącej wody w E.F. Henderson, *Select Historical Documents of the Middle Ages*, London 1910, s. 314–317 (<http://www.fordham.edu/halsall/source/ordeals1.html>, 10.02.2010).

<sup>95</sup> Należy zwrócić uwagę na dodatkowy czynnik mający znaczenie psychologiczne. Ordalia zdejmowały z osadzających (sędziów) odpowiedzialność za wyrok. Błędne rozstrzygnięcie, które wobec ich niepełnej wiedzy mogło ze znacznym prawdopodobieństwem obciążyć ich sumienie, a także spowodować negatywne konsekwencje ze strony ludzi i bogów, w tej sytuacji nie wchodziło w rachubę.

liczności działania oskarżonego. W sądzie bożym przebieg konkretnego stanu faktycznego ustala się, idąc „od końca”, od ostatecznego orzeczenia. Taki mechanizm procesowy pojawia się zresztą w sądach nad czarownicami także wtedy, gdy zostają zmuszone do przyznania się przy braku „innych dowodów”.

Istnieje wiele symbolicznych sposobów, przez które bóstwo ujawnia prawdę uczestnikom postępowania. W jednostronnych sądach bożych (podlegał im tylko oskarżony lub podejrzany pragnący się oczyścić) najczęściej były wykorzystywane w różny sposób podstawowe elementy natury – woda i ogień<sup>96</sup>. W szczególności miało to miejsce w próbie zimnej wody (zanurzano całą osobę w beczce lub pławiono w zbiorniku wodnym), gorącej wody (czasem oleju, w którym zanurzano rękę, by wyłowić z dna kotła przedmiot – w „próbie kotła”) i próbie ognia, czyli rozżarzonego żelaza (trzymanego, przenieszonego lub po którym stapano) czy przejścia wśród płomieni albo po żarze. Znane były ponadto próba poświęconego chleba („poświęconego kęsa”, między innymi w Anglii za Ethelreda II i Kanuta Wielkiego)<sup>97</sup>, próba eucharystii (stosowana najczęściej wobec duchownych; winny dławił się w obu wypadkach), sąd boży na marach (*die Bahrprobe*; rany zabitego miały krwawić w obecności zabójcy)<sup>98</sup>. Wśród stosowanych w Europie ordaliów dwustronnych, w których Bóg potwierdzał stanowisko (twierdzenie, prawo) zwycięzcy, bardzo szeroko występował pojedynek sądowy, znany zresztą już pisańemu o Germanach Tacytowi, a później prawu Burgundów i Franków, oraz próba krzyża pochodząca z czasów Karolingów (trwanie z rozkrzyżowanymi ramionami). Z innych obszarów (Nawarra, ale także Birma) znane były próby świec (dwustronne; decydował czas zgaśnięcia), walki z dzikimi zwierzętami (np. z krokodylami w Egipcie) i próby (wyroczenie) trucizny<sup>99</sup>. Stosowane w postępowaniach wobec czarownic próby wagi (szatan czynił je lekkimi, także utrata duszy wywoływała ten skutek), znamion (igły; kłute nie odczuwały bólu) i łez (nie były zdolne do płaczu) nie miały w gruncie rzeczy charakteru sądu bożego, lecz innych irracjonalnych dowodów<sup>100</sup>.

Z kulturowego punktu widzenia ordalia mają ściśle powiązania ze skierowanymi głównie na poznanie przyszłości wyroczniami i podobny manticzno-magiczny charak-

<sup>96</sup> P. Dinzelbacher, *Das fremde Mittelalter: Gottesurteil und Tierprozess*, Essen 2006, s. 52, uważa, że pierwotnie, przynajmniej u Germanów, wzywano do wykazania prawdy same żywioły (*Zwingsauber auf die Elemente oder die Befragung derselben*).

<sup>97</sup> Podobna próba była stosowana także w starożytnym Rzymie. Według *Schol. Acron. ad Hor. Epist.* 1,1,10, niewolnicy podejrzani o kradzież dostawali od kapłana *crustum panis carmine infectum*. Ich nietypowa reakcja prowadziła do uznania za *manifestum furti reum*.

<sup>98</sup> Symboliczny zapis germańskiego wierzenia znajduje się w spisanej prawdopodobnie pod koniec XII wieku, lecz odnoszącej się do wydarzeń z V wieku, *Pieśni o Nibelungach*. Mowa jest w niej o broczących krwią w obecności Hagena zwłokach Zygryda.

<sup>99</sup> O próbach trucizn występujących w sprawach o czary i cudzołóstwo piszą antropologowie kultury. Zob. E.E. Evans-Pritchard, *Czary, wyroczenie i magia u Azande*, s. 121 („Sprawy o czary rozstrzygała wyłącznie wyroczenie, ponieważ nie było żadnej innej możliwości odkrycia mistycznego działania poza mistyczną mocą wyroczni trucizny”). W Afryce stosuje się śmiertelny w większych dawkach wyciąg z kory drzewa żelaznego *Erythrophleum judiciale* albo strączkowe *Physostigma venenosum Balf*. Próba czystości („wody gorzkiej”) wobec niewiernej żony, o której mowa w Starym Testamencie (Lb 5, 14–28), ma charakter magiczny i manticzny, nie jest jednak typowym sądem bożym, gdyż „wyrok” nie zapada natychmiast (o niewinności świadczyć będzie posiadanie w przyszłości potomstwa).

<sup>100</sup> Co do próby znamienia zob. J. Wijaczka, *Magia i czary*, Toruń 2008, s. 181–182. Pojawienie się zwierząt w czasie tych prób (szczególnie znamienia) miało świadczyć o obecności wcielonego w nie szatana, przychodzącego czarownicy z pomocą.



ter<sup>101</sup>. Występowały one prawdopodobnie we wszystkich społecznościach pierwotnych („od Islandii do Polinezji i od Japonii do Afryki”<sup>102</sup>), choć nie we wszystkich w równym stopniu. Zwiększał ich znaczenie niski stopień wiedzy, związane z tym przekonanie o niepoznawalności rzeczywistości bez udziału czynnika pozamysłowego oraz irracjonalizm wierzeń. Antropologowie społeczni zwracają uwagę, że w społeczeństwach pierwotnych ordalia pełniły w procesach nie tylko funkcję odkrywania prawdy, ale również wykonywania wyroku, szczególnie w przypadkach zastosowania trucizny<sup>103</sup>.

Wiadomości o ordaliach jednostronnych, najczęściej dokonywanych za pomocą wody i ognia, znajdujemy już w najdawniejszych pomnikach prawa, od czasów kodeksu Ur-nammu i kodeksu Hammurabiego<sup>104</sup>. Woda wielkiej rzeki wskazywała wyrok bóstwa także w starożytnym Egipcie<sup>105</sup>, Grecji, a nawet w Rzymie<sup>106</sup>. Również w okresie chrześcijańskim cud związany z uratowaniem skazanego na utopienie mógł być znakiem oceny przez Boga<sup>107</sup>. Najwcześniejsze dane źródłowe o stosowaniu sądów bożych w średnio-wiecznej Europie pochodzą z terenów zasiedlonych przez ludy germańskie. W państwie Franków znane są w VI wieku, w VII wieku w Anglii i Irlandii, a w kolejnym dowiadujemy się o nich z praw Fryzów, Longobardów i Wizygotów<sup>108</sup>. Władcy Franków roz-

<sup>101</sup> Por. E.E. Evans-Pritchard, *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, s. 123. Zob. też w odniesieniu do *ordalie-preuve* A. Dorsinfang-Smets, *Réflexions sur le modes de preuve dans l'action judiciaire des sociétés dites primitives*, XVIII, *La preuve*, troisième partie, Civilisations archaïques, Islam et Orient, Bruxelles 1965, s. 32.

<sup>102</sup> Tak R. Bartlett, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, 2. ed., New York–Oxford 1988, s. 2–3 i przyp. 4 (z literaturą dotyczącą ordaliów w krajach pozaeuropejskich). Zob. A. Dorsinfang-Smets, *Réflexions sur le modes...*, s. 29–33 (s. 31 w związku z czarami), także w jeszcze odleglejszych społecznościach.

<sup>103</sup> Zob. E.E. Evans-Pritchard, *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, s. 121: „w dawnych czasach zastępowała [sc. wyrocznia trucizny] na ogół znane nam zasady dowodu, sędziego, ławę przysięgłych, świadków”; s. 136–137, z ewentualnym zastosowaniem odtrutki, przy czym przyjmowanie trucizny przez ludzi wychodziło już w I połowie XX wieku z użycia, najpóźniej na „sądzie księżęcym” (ordalia dokonywane były głównie za pomocą podtruwania drobiu, zob. *ibidem*, s. 117–118; 129–131); M. Douglas, *The Lele of the Kasai*, London–Ibadan–Accra 1963, s. 239–241 (z terenu Konga): *A few scrapings in a man's drink, he said, would cause him to vomit if he was innocent, and to die if guilty of sorcery. 'Ipome could not lie. It was God's medicine (nengu), and above any question [...]. If people kill, they must die. Ipome is God's thing, it cannot deceive us'*. A. Dorsinfang-Smets, *Réflexions sur le modes...*, s. 32, wyróżnia w związku z tym typ *ordalie-paine*, spełniający bezpośrednio dodatkową funkcję *pour rendre la sentence*.

<sup>104</sup> Por. wyżej przyp. 47 i 48 (§§ 13–14 kodeksu Ur-nammu oraz §§ 2 i 132 kodeksu Hammurabiego: próba wody w wypadku czarów i cudzołóstwa; odwoływano się do boga rzeki). Zob. H. Neumann, *Recht im antiken Mesopotamien*, s. 91 (ordalia), s. 103 (także w VII w. p.n.e. ordalia są istotną metodą ustalania wyroku).

<sup>105</sup> Bóg Nilu ratował dzieci wyższego stanu, których pochodzenie było nieznanne. Ciekawe, że podobną działalność przejawiał bóg Renu (ustalający prawe pochodzenie potomstwa – a więc orzekający także w kwestii cudzołóstwa), co potwierdzają źródła starożytne odnośnie do Germanów. Zob. P. Dinzelbacher, *Das fremde Mittelalter...*, s. 46–47.

<sup>106</sup> W Grecji mity i literatura mówiły o w tym kontekście o wodzie Styksu. Zob. P. Dinzelbacher, *Das fremde Mittelalter...*, s. 49. W Rzymie co do przypadku westalki Tucci zob. Val. Max., 8,1,5. Wydaje się, że wrzucany do rzeki worek skórzany ze zwierzętami i związanym człowiekiem, stosowany później w *poena cullei*, był używany początkowo zgodnie z tradycją etruską jako metoda sądu bożego. Jeśli udawało się z niego uwolnić, świadczyło to o niewinności.

<sup>107</sup> *Gregorii Turonensis Historia Francorum*, I, 35 (kwestia dotyczyła za czasów Dioklecjana biskupa Siseii, Quirinusa, który wolał jednak zostać męczennikiem).

<sup>108</sup> Zob. R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 4–9. Przepisów dotyczących ich nie zawierają prawa innych ludów germańskich. Tradycja irlandzka jest niezależna od frankijskiej. Ta ostatnia od czasów Karola Wielkiego obejmuje ordaliai całe terytorium cesarstwa.

szerzali stosowanie ordaliów na zajętych przez siebie obszarach, a Kościół aprobował je również, przynajmniej od VIII wieku, w szerszej instytucjonalnie skali.

Z państw germańskich mamy z tego okresu, a także z następnych stuleci, przede wszystkim wiadomości o ordaliach wykorzystujących ogień – nie tylko w postaci rozżarzonego żelaza, ale także gorącej (wrzącej) wody. *Iudicium aquae ferventis* wiązane jest jednak w typologiach z innym żywiołem<sup>109</sup>. O próbie tej mówi w początkach VI wieku *Lex Salica*<sup>110</sup>. Poszukiwania prawdy, wykorzystujące ogień, znane są zresztą ze źródeł mówiących o innych ludach, nie tylko indoeuropejskich<sup>111</sup>. Odgrywają na przykład istotną rolę w najdawniejszej tradycji hinduskiej<sup>112</sup>. Pozytywne rezultaty prób ognia wyraźnie wskazują na opiekę boską, niekiedy na cud (element magiczny), co pośrednio daje wiedzę o boskim osądzie spornej kwestii, nie zawsze w wymiarze sądowym<sup>113</sup>. Możliwe,

<sup>109</sup> W tym ostatnim wypadku o niewinności miał świadczyć nie tylko całkowity brak uszkodzeń ciała, ale nawet ich szybkie zaleczenie.

<sup>110</sup> Zob. źródła cytowane przez R. Bartletta, *Trial by Fire and Water...*, s. 5 przyp. 2 i świadectwo Grzegorza z Tours (*ibidem*, s. 4–5). O próbie kotła zastosowanej przy podejrzeniach o *adulterium* mówi m.in. islandzka Edda starsza (poetycka) z IX wieku (zob. *ibidem*, s. 18). Por. też P. Dinzelbacher, *Das fremde Mittelalter...*, s. 53–54. Także *Leges Ribuarie, Thuringorum, Frisionum, Francorum Chamavorum* i *Lex Visigothorum vulgata* mówią o wykorzystywaniu ognia do sądów bożych.

<sup>111</sup> Mogły być to testy trzymania rozżarzonego żelaza i przejścia po nim, potwierdzające niewinność w związku z przysięgą na bogów. Ich znajomość w starożytnej Grecji potwierdza w V w. p.n.e. Sofokles (*Antygone* I,3; w. 264 i n.). Próba żelaza (niezależnie od próby wody) była stosowana również na Rusi (*Пространная Правда*, 21, 22; przy zabójstwie, w braku *нослухов* potwierdzających prawdopodobność obwinionego). Zob. też R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 29. Znano ją, jak również próbę gorącej wody, w różnych epokach u Celtów, Litwinów, Persów, Osetyńców, a nawet Malgazy (zapewne z Indii) i Papuasów. Zob. A. Kaegi, *Alter und Herkunft des germanischen Gottesurteils* [w:] *Festschrift zur Begrüssung der vom 28 September bis 1. Oktober 1887 in Zürich tagenden XXXIX. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, dargeboten von der Universität Zürich*, Zürich 1887, s. 55–57. Użycie przez Tatarów ognia weryfikującego złe zamiary (w tym czary i trucicielstwo), a także jako elementu oczyszczającego, znajduje się w opisie podróży franciszkanina Giovanniego da Pian del Carpine, jednego z pierwszych towarzyszy św. Franciszka, a potem legata papieskiego, wysłanego w latach 1245–1247 do Batuchana i Gujukchana, Zob. *Historia Tartarorum*, 7: *Et ut breviter dicam, omnia purificari credunt per ignem. Unde quando veniunt ad eos nuncios, vel Principes, aut qualescunque personae, oportet ipsos et munera sua per duos ignes, ut purificentur, transire, ne forte veneficia fecerint, aut venenum seu aliquid mali attulerint, i 22: quod inter duos ignes transire deberemus [...]; ignis auferat omne malum; ne de tali re suspectos redderemus nos, transiremus* (<http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hakluyt/voyages/carpini/complete.html#section6> oraz 21, 10.02.2010). Tekst jest zapisem opowieści uczestnika legacji, Benedykta Polaka.

<sup>112</sup> Należy zwrócić uwagę na próbę ognia (*Agni-pariksha*) opisaną w sanskryckim eposie *Ramajana* (w ostatecznej postaci datowanym na II w. p.n.e.–II w. n.e.). Oskarżona o skalenie przez demona (a więc w związku z zarzutem cudzołóstwa) żona Ramy Sita przechodzi ją pozytywnie, wedle zasadniczych wersji eposu, krocząc przez ogień, i jako niewinna zostaje przez boga ognia Agni (będącego też pośrednikiem między ludźmi i innymi bogami) oddana mężowi. Bóg ognia niszczy grzechy i nieczystość, nie tyka prawych i niewinnych. Zob. R. Menon, *The Ramayana. A Modern Retelling of the Great Indian Epic*, New York 2003, s. 496–498. Można przypomnieć, że Karol Gruby, król wschodniofrankoński, tak jak Rama uwierzył w niewinność swojej żony (Richardis), gdy przeszła przez ogień w nawoskowanej koszuli (czy też po rozżarzonych lemieszach, zob. R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 16–18). Później Emma z Normandii, żona króla Anglii Ethelreda II, a następnie Kanuta Wielkiego, w podobny sposób oczyściła się z identycznych zarzutów (*ibidem*, s. 17). Mit żony niesprawiedliwie oskarżonej o cudzołóstwo i cudownie uwolnionej od zarzutu dzięki interwencji sprawiedliwego boga jest w różnych wersjach wspólnym dziedzictwem, wykorzystywanym także w literaturze pięknej.

<sup>113</sup> Przynajmniej od czasów Grzegorza z Tours (opisującego w VI wieku współzawodnictwo św. Hiacyntha z biskupem ariańskim za pomocą próby kotła) pojawiają się w żywotach świętych i w kronikach motywy prób sądowych, wykorzystujących żywioł ognia do wykazania w okolicznościach nieprocesowych słusność

że *iudicium aquae frigidae* jest w Europie późniejsze niż gorącej wody i że zaczęło się szerzyć dopiero za sprawą Karola Wielkiego (mimo istnienia wcześniejszych tradycji)<sup>114</sup>. Trzeba wziąć pod uwagę, że mechanizmy władzy świeckiej i duchownej w kształtujących się państwach terytorialnych wykluczają powoli wymierzanie sprawiedliwości poza ich organami, a co za tym idzie stosowanie nieautoryzowanych środków (nawet jeśli były znane „ludowej sprawiedliwości”). Zakres, w którym rzeczywistość wykraczała poza wskazane zjawisko, pozostanie nieznaną, gdyż władze te miały także monopol na źródła, z których czerpiemy dziś swą wiedzę.

Z tego względu o stosowaniu jednostronnych ordaliów (wody i ognia) w innych częściach Europy, w szczególności poza Cesarstwem, dowiadujemy się ze źródeł pisanych w późniejszym okresie (w zasadzie od XI wieku). Powstawały one po przyjęciu chrześcijaństwa lub w związku z nim<sup>115</sup>. W XI wieku ordalia są poświadczane w Czechach i na Węgrzech, w XII wieku w Italii (najpierw chyba pod wpływem Normanów), w Ziemi Świętej (wraz z krzyżowcami), w Skandynawii, w Szkocji, na Islandii, w Holsztynie (u podbitych Obodrytów), na Rusi Kijowskiej. W XIII wieku, niedługo po soborze laterańskim IV, dochodzą poświadczenia źródłowe z Epiru i cesarstwa nicejskiego (w późnobyzantyjskim świecie wydają się wpływem Cesarstwa Łacińskiego), z Rygi i z ziem polskich<sup>116</sup>.

Pierwszym źródłem mówiącym o ordaliach w prawie czeskim jest przekazany w kronice Kosmasa „dekret” księcia Brzetysława („ustanowiony” w Gnieźnie, przy grobie św. Wojciecha)<sup>117</sup>. W dokumentach polskich najstarsza, jak się wydaje, wiadomość o or-

---

sprawy i mocy prawdziwego Boga. Widukind (*Res Gestae Saxonicae*, 3,65) pisał o wykazaniu przewagi Chrystusa nad pogańskimi bożkami przez próbę rozpalonego żelaza, wykonaną na życzenie władcy Danii Haralda Sinozębego (dziadka Kanuta Wielkiego) przez niemieckiego duchownego (*clericus quidam* [...], *nomine Poppa*). Skutkiem było przyjęcie chrześcijaństwa: *Mane facto, ingentis ponderis ferrum igne succendi iubet, clericumque ob fidem catholicam candens ferrum portare iussit. Confessor Christi indubitanter ferrum rapit, tandiuque deportat quo ipse rex decernit; manum incolumem cunctis ostendit, fidem catholicam omnibus probabilem reddit. Ad haec rex conversus*. Bruno z Kwerfurtu miał nawracać Rusinów, przechodząc nietknięty przez ogień (dwie płonące ściany, podobnie jak u Tatarów). Zob. *Petri Damiani Vita Sancti Romualdi*, 26 (wydaje się jednak, że chodziło o Prusów, por. I.N. Wood, *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050*, London 2001, s. 239). Tego typu próba znana była w prawie fryzyjskim, zob. A. Kaegi, *Alter und Herkunft...*, s. 51. Podobny zamiar według św. Bonawentury miał św. Franciszek wobec sułtana Egiptu (*Legenda maior*, 9,8). Zob. R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 4–5, 21, 44.

<sup>114</sup> R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 10–11, uważa stosowanie gorącej wody (i próby kotła) za ordalia starsze niż sądy zimnej wody. Obok Karola Wielkiego miał je wprowadzać także papież Eugeniusz II w trzeciej dekadzie IX wieku. Wniosek wynika z braku wcześniejszych źródłowych potwierdzeń (zob. *ibidem*, s. 4). Niezależna od praktyki z IX wieku tradycja indoeuropejska jest potwierdzona w prawie hinduskim (*Narada-smṛti*, *Yajñavalkya-smṛti*). Nie jest ona pewna w prawie słowiańskim (czeskim, polskim, ruskim), zob. niżej.

<sup>115</sup> Cały czas są dokumentowane w Anglii i Irlandii (w Szkocji dopiero w XII wieku), na terenie Hiszpanii od X wieku, w miarę rekonkwisty coraz bardziej na południe. Zob. R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 43.

<sup>116</sup> Zob. R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 36, 43–47, 56, 69, 131. Autor zwraca uwagę (*ibidem*, s. 36–37) na stosowanie przez sąd książęcy Bolesława Wstydlwego (i sądy kasztelańskie, według dokumentu z 1252 roku) prób wody, żelaza i pojedynków sądowych (tak jak na Rusi).

<sup>117</sup> Kosmas, II, 4 (s. 85–89). Kronikarz pokazuje zgodne współdziałanie przy stanowieniu prawa biskupa praskiego Severusa (Šebířa) i księcia Brzetysława. Treść niektórych norm (i sposób ich przedstawienia) przypomina wczesną tradycję Karolingów, przetworzoną później przez Kościół (tak R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 45–46, w odniesieniu do prawa małżeńskiego: *detur inter eos iudicium Dei*). O próbie ognia i wody jest mowa w odniesieniu do sprawców zabójstw (s. 86–87: *qui homicidiis infamantur, archipresbiter comiti illius civitatis nomina eorum ascribat, et comes eos conveniat; et si sunt rebelles, in carcerem redigat*,

daliach pojawia się w 1222 roku w przywileju Konrada Mazowieckiego, potwierdzającym immunitet sądowy dla wsi Łomna, nadany opactwu augustianów z Czerwińska w czasach Bolesława Krzywoustego i Kazimierza Sprawiedliwego. Do panowania tych władców odnosi się prawdopodobnie terminus *a quo* wskazanego w dokumencie uprawniającym do sprawowania sądów bożych<sup>118</sup>. Dość szczegółowe informacje o ordaliach przynosi następnie Księga Elbląska<sup>119</sup>. Mowa jest w niej o pojedynku sądowym, jako podstawowym sądzie bożym, stosowanym przy braku przysiężników (świadców), gdy ten, przeciw któremu wniesiono skargę, oświadcza swoją niewinność. Jeśli wezwany przez sędziego do pojedynku wykaże jednak niezdolność do walki, wówczas musi się poddać próbie żelaza. Dokonuje jej albo przez przejście trzech kroków po rozżarzonych kawałkach żelaza, albo przeniesienie jednego, położonego na kamieniu lub na zimnym żelazie, na taki sam dystans. Próbę wody może zastosować sędzia wobec oskarżonego zaprzeczającego oskarżeniu i nieposiadającego przysiężników, jeśli „chce skończyć sprawę w tym samym dniu”. Próba polega na pławieniu osoby związanej w kij (pod kolanami i ramionami), z rękami przywiązanymi do goleni, opatrzonej znakiem na głowie, żeby można było poznać czy tonie (wtedy uznawano ją za niewinną) i przepasaną powrozem, by można ją było wyciągnąć podtopioną. Księga Elbląska podkreśla, że do spraw o zabójstwo próbę wody stosuje się wyjątkowo („sędziowie niechętnie ją nakazują”)<sup>120</sup>. Oznacza to, że pochodzi ona z czasów, w których zaufanie do ordaliów stosowanych w sprawach ludzkich (niedotyczących bezpośrednio Boga i wiary) było już ograniczone.

---

*donec aut penitentiam dignam agant aut, si negant, ignito ferro, sive adiurata aqua* (nie wystarczy zwykła!), *utrum culpabiles sint, examinentur*). Kosmas sugeruje wyraźnie, że z inspiracji Kościoła zostaje wprowadzona nowa procedura. Por. *Kosmova kronika česká*, wyd. Z. Fiala, M. Bláhová, přel. K. Hrdina, M. Bláhová, 2. vyd., Praha 1975, s. 81.

<sup>118</sup> AGAD, zbiór dokumentów pergaminowych, sygn. 6425 (*et quod ibidem sancta Maria habet ab antiquo iudicium ferri et aque*).

<sup>119</sup> Przedstawione jest w niej prawo zwyczajowe z drugiej połowy XIII wieku, ale nie wiadomo, jakie zwyczaj ów miał źródła w poszczególnych przypadkach. Warto zwrócić uwagę na informację z *Chronica Slavorum* Helmolda (von Bosau), I, 84 (MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, 32, *Helmolds Slavenchronik [Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica]*, ed. B. Schmeidler, Hannover 1937, s. 164), dotyczące utrwalenia w holsztyńskim Oldenburgu (Aldinburg, Starigrad) niemieckiej (hrabia Adolf II) i biskupiej (Geroldus) władzy nad ochrzczonymi już wcześniej, ale utrzymującymi obrządku pogańskie Obodrytami (Wagrami), określanymi zresztą jako *nacio prava et perversa*. Autor wspomina o nałożonym zakazie składania przysięg na drzewa, źródła i głązy i zastąpieniu ich próbami ognia (*Et inhibiti sunt Slavi de cetero iurare in arboribus, fontibus et lapidibus, sed offerebant criminibus pulsatos sacerdoti ferro vel vomeribus examinandos*). Oznacza to, że ordalia tego typu były obce przed przyjęciem chrześcijaństwa (niezależnie od kwestii technicznych: zamiast nieznanymi lemieszami stosowane mogły być bowiem też radlice). Jacob Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, Bd. II, 3. Aufl., Leipzig 1881, s. 600, pisze wprawdzie o stosowaniu *Feuer- und Wasserprobe* przez Słowian jako powszechnym zjawiskiem (nawet w Serbii), ale podaje późne przykłady (od XIII wieku). K. Modzelewski (*Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 156, s. 200) widzi z drugiej strony podobieństwo do społecznej funkcji przysięgi u Słowian i Germanów.

<sup>120</sup> Księga w § 23,1–14 mówi o pojedynku sądowym (dokonywanym także przez zastępcę). W § 24,1–14 przedstawiona jest próba żelaza, a w § 25,1–10 próba wody. Przepisy omawiają szczegółowo procedury ordaliów, w tym sposoby oceny stanu poparzenia (na trzeci dzień), zawierają formuły modlitw i zasady udziału duchownych w czynnościach oraz użycia święconej wody, wosku i soli, a także wielkość wynagrodzenia dla kapłanów (tłumaczenie *Najstarszy zwód prawa polskiego. Das älteste polnische Gewohnheitsrechtsbuch*, wyd. i oprac. J. Matuszewski, J.S. Matuszewski, Łódź 1995; zob. <http://www.krzyze.pl/index.php?strona=4&archiw=20>, 10.02.2010).

O ile wydaje się pewne, że u północnych ludów germańskich sądy boże były tak samo powszechną tradycją, jak na obszarze objętym przez monarchię Karola Wielkiego (tak można interpretować świadectwo Widukinda), to nie jest jasny ich wcześniejszy zakres u ludów słowiańskich. Tak samo nie jest jasna droga, którą przejęli je nieindoeuropejczy Węgrzy<sup>121</sup>. Czy były na ich terenach własną tradycją równoległą do germańskiej? Czy były importem wprowadzanym przez władze duchowne i świeckie po przyjęciu chrześcijaństwa? A może stanowiły przejaw dyfuzji wzorów pochodzących od sąsiadów?<sup>122</sup>. Być może były tym wszystkim jednocześnie, a także wyrazem średniowiecznej duchowości.

Los, który spotkał *kafar* z Delhi, każe sięgnąć do norm prawa hinduskiego i do miejscowej kultury prawnej. Ordalia odgrywały w nich od czasów najdawniejszych niezmiernie ważną rolę, porównywalną zapewne z tą, którą sądy boże odgrywały w procesie w średniowiecznej Europie. Hinduskie źródła prawa poświadczają stałe stosowanie ordaliiów jednostronnych w postaci próby zimnej wody i próby ognia już w najstarszym i najważniejszym zbiorze zasad życia zbiorowości – *Manu-smrti*, jak wiadomo, datowanym między 200 r. p.n.e. i 200 r. n.e.<sup>123</sup>. Oczyszczająca siła wody i ognia stanowi zresztą ważny czynnik wyobrażeń właściwych kulturze Indii<sup>124</sup>. Późniejsze zbiory praw hindu-

<sup>121</sup> Możliwa jest jakaś własna tradycja ugrofińska, niewątpliwy jest wpływ Kościoła, ale nie można zapominać o udziale ludności słowiańskiej w państwie węgierskim. Może nie być przypadkiem, że reformujący państwo król Koloman, ograniczając w 1100 roku stosowanie ordaliiów do siedzib biskupstw (a bez elementu sakralnego związanego z obecnością duchowieństwa nie miały one mocy prawnej, przy czym wiązały się też z opłatami na rzecz kościołów, więc monopol był wymuszany), wymienia w tym kontekście także kolegiaty w Posonium (Pożoniu, czyli Bratysławie) i w Nitrze (było tam zresztą biskupstwo). Zob. R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 92–93.

<sup>122</sup> Na południu Europy brak raczej nawiązywania do miejscowej tradycji. Stąd też może szybki zanik sądów bożych po soborze laterańskim IV. W wypadku ordaliiów na Rusi można wykluczyć wpływy duchowieństwa czy sądownictwa kościelnego (rzymskiego) i zapewne państw związanych z zachodnim chrześcijaństwem, ale należy brać pod uwagę wpływy germańskie (wareskie). W każdym razie *Ruska prawda* (*Пространная*) przewiduje ordalia jednostronne (a także opłaty za nie). Zob. R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 93. Ordalia były stosowane na sądach książęcych, po upadku Kijowa trwały aż do XVI wieku (w obecności wyznaczonego bojara i diaka), nie tylko przy zabójstwach, ale również w wypadku kradzieży i innych przestępstw, przy czym próbę ognia stosowano przy większych wartościach przedmiotu przestępstwa, wody – mniejszych, a przy najmniejszych wystarczyła przysięga, należąca ewidentnie do tej samej kategorii „dowodowej” (również traktowana jako *revelatio*). Zob. wersję w redakcji Troickiej z II połowy XV wieku: (art. 17: *Искавше ли послуха не налезуть, а истыця начнетъ головою клепати, то имь правду железо. Тако же и во всехъ тяжахъ, в татбе и в поклепе; оже ли не будетъ лица, то тогда дати ему железо из неволи до полугривны золота; аже ли мне то на воду, оли то до дву гривень; аже мене, то роте ему ити по свое куны; Хрестоматия по истории СССР с древнейшихъ времен до 1861 года*, П.П. Епифанов и О.П. Епифанова, Москва 1987, s. 53; <http://www.hrono.info/dokum/pravda72.html>, 10.02.2010). Sądownictwo ruskie zna też pojedynki sądowe.

<sup>123</sup> *Manu-smrti* VIII, 114,115. Obwiniony jest niewinny, jeśli żywiły nie wyrządzą mu krzywdy. Por. też *Institutes of Hindu Law: or, the ordinances of Menu, according to the Gloss of Culluca. Comprising the Indian System of Duties, religious and civil*, transl. W. Jones, Calcutta–London 1796, s. 204.

<sup>124</sup> W odniesieniu do wody zob. *Manu-smrti* V, *passim* (np. 99, 106, 108 – rzeka). Znaczenie tych żywiołów, oczyszczających ze zła, ale także niosących śmierć, wyraża się w powszechnej symbolice, obecnej również przy wykonywaniu kary śmierci (stos, *poena cullei*) i także w innych kręgach kulturowych (np. zniszczenie Sodomy, potop). Zob. J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2007, s. 281–283 (ogień); s. 456–459 (wody). Por. Rdz 6–8; Wj 14,21–31; Ez; 36,25; Jon 1,13–16; *Apokryfy Starego Testamentu*, wyd. IV, Warszawa 2000, s. 427–435 (apokalipsa Barucha), s. 448–449 (apokalipsa Abrahama). W każdym razie spalenie *kafar* niszczy bezpowrotnie zło w grupie społecznej i oczyszcza ją rytualnie.

skich rozwijają katalog ordaliów<sup>125</sup>. *Narada-smrti* (z lat 100 p.n.e.–400 n.e.) formułuje ogólne zasady przeprowadzania siedmiu rodzajów ordaliów i omawia je szczegółowo. Są to próby wagi, ognia, wody, trucizny, rytualnego napoju (*sacred libation*), ryżu (w obu wypadkach podobne do próby „poświęconego kęsa”) i osobno gorącej wody (kotła)<sup>126</sup>. Brihaspati-smrti (z lat 200–400 n.e.) rozszerza zakres próby ognia (na przejście po rozżarzonych lemieszach)<sup>127</sup>. *Yajnavalkya-smrti* (z lat 200–500 n.e.) w szczegółowej procedurze (*Vyavahara*) normuje pięć typów prób. Podobny ich katalog zawiera *Visnu-smrti* (z lat 700–1000 n.e.). Obok ogólnych zasad proceduralnych mowa jest w zbiorze o próbie wagi, ognia, wody, trucizny i rytualnego napoju<sup>128</sup>. Charakter ordaliów, ich funkcja oraz miejsce w procesie hinduskim wykazują uderzającą zbieżność do przekazanych w tradycji europejskiej. Sposób ich wykonywania także wykazuje znaczne podobieństwa. Różnice wynikają przede wszystkim z lokalnej specyfiki środków i warunków<sup>129</sup>.

Pytanie o ich wspólny rodowód jest jak najbardziej zasadne, nasuwa się też pozytywna odpowiedź na nie. Nie pada ono jednak między innymi z powodu rezerwy współczesnej nauki wobec koncepcji „indoaryjskich”<sup>130</sup>. Jednoznaczne wnioski wymagają oczywiście kompleksowych badań porównawczych, gdyż mamy w tym wypadku do czynienia niewątpliwie z jednoczesnym trwaniem pierwotnych elementów kulturowych, z konwergencją w równoległym rozwoju w podobnym środowisku i w podobnym świecie wartości oraz z procesami dyfuzji stymulowanymi przez różne ośrodki<sup>131</sup>.

Rzucmy jeszcze okiem na dalsze losy ordaliów w Europie. Częstotliwość sięgania do rozstrzygnięć sądów bożych zależała od specyfiki poszczególnych społeczności<sup>132</sup>, brak też dostatecznej dokumentacji źródłowej. Wydaje się jednak, że w Europie utwier-

<sup>125</sup> Zob. A. Kaegi, *Alter und Herkunft...*, s. 45.

<sup>126</sup> Zob. *Narada* I, 19–26, *The Minor Law-books*, transl. J. Jolly, I, *Narada. Brihaspati*, Oxford 1889, s. 100–120 (szczegółowe zasady dotyczące przeprowadzania próby wody mieszczą się w przepisach I, 22, 1–14). Zob. też inną redakcję *Narady* – Quotations from *Narada-smrti*, gdzie o ordaliach mowa jest w VI, 1–86 (*ibidem*, s. 247–263).

<sup>127</sup> *Brihaspati-smrti* X, 1–33 (*ibidem*, s. 315–319; przepis X, 5 mówi o lemieszach). Zbiór ten jest zrekonstruowany.

<sup>128</sup> *Visnu-smrti* IX–XIV (*The Institutes of Vishnu*, s. 52–61; w sumie 77 przepisów). Interesujące jest zastrzeżenie, że próby rytualnego napoju, połączonej z samoprzekleństwem, nie stosuje się wobec niewierzących w bogów (IX, 31).

<sup>129</sup> A. Kaegi, który przeprowadza porównanie ordaliów hinduskich i germańskich, dostrzega duże podobieństwa w formułach inwokacji bogów i procedurach w odniesieniu do próby żelaza (*Alter und Herkunft...*, s. 46–48; m.in. ten sam czas na gojenie poparzeń, potwierdzony też w arabskich źródłach z IX wieku, różnice dotyczą liczby kroków do przejścia z żelazem, substancji izolujących – ryżu i liści figowych), także w formie przechodzenia po żelazie i przez ogień (*ibidem*, s. 50–51; występują w komentarzach, w literaturze i w praktyce; o lemieszach mówi zresztą *Brihaspati-smrti* X, 5), próby gorącej wody (*ibidem*, s. 52–53, w postaci kotła z monetą lub pierścieniem), próby zimnej wody (*ibidem*, s. 53–54; występującej we wszystkich źródłach i powszechnie w praktyce, por. *Yajnavalkya-smrti* II, 108–109, z wezwaniem boga wody Waruny), jak również próby „poświęconego kęsa” (*ibidem*, s. 54–55).

<sup>130</sup> A. Kaegi, uznający wspólne korzenie, podsumowując dziewiętnastowieczną dyskusję jeszcze przed eksplozją nacjonalizmu w nauce, zwraca uwagę, że o wspólnotcie indoeuropejskiej w tym zakresie chętniej mówili filologowie i przedstawiciele porównawczej historii prawa niż historycy praw germańskich (*ibidem*, 40–42; 56). Por. negatywnie, ale z błędnej perspektywy, P. Dinzlacher, *Das fremde Mittelalter...*, s. 50.

<sup>131</sup> Zob. zdanie J. Grimma z 1828 roku (*Deutsche Rechtsaltertümer*, Bd. II, s. 599): *Solche pruefungen sind der kindlichen rohheit des altertums so nahe gelegt, dass es verwundern wuerde, ihnen nicht bei andern volkern und selbst bei den wilden zu begegnen.*

<sup>132</sup> Por. P. Dinzlacher, *Das fremde Mittelalter...*, s. 30.

dzającą się zasadą było traktowanie ich jako środków ostatecznych, w braku innych dowodów, a także ograniczanie do pewnego rodzaju przestępstw<sup>133</sup>. Niewątpliwie miało to związek z ewolucją świadomości religijnej i stosunku do Boga. Mimo że przez kilka stuleci Kościół pomagał wprowadzać i popierał ordalia, chrześcijaństwo stosunkowo wcześniej zaczęło się od nich dystansować. Znajdowało to swój wyraz zarówno w piśmiennictwie, jak i źródłach prawa, od Kasjodora po papieży Stefana V i Mikołaja I w IX wieku<sup>134</sup>. Główna przyczyna nieufności leżała w interpretacji zakazu *divinatio*, sprzeczności sądów z zakazem magicznego używania imienia Bożego (czy „wodzenia na pokuszenie” przez oczekiwanie cudu), a także z zakazem przelewu krwi czy narażania życia ludzkiego<sup>135</sup>. Poza tym, bliskie Germanom, były one raczej obce tradycji łacińskiej. Rozpoznawano w nich „pogański” rodowód, a w dodatku wątpiono z biegiem czasu w ich skuteczność<sup>136</sup>. Renesans prawa rzymskiego w średniowiecznych uniwersytetach, który odcisnął swoje piętno w prawie kanonicznym, był jednym z czynników, który przesądził ostatecznie o ich zakazaniu przez władzę kościelną. Postanowiono o tym na soborze laterańskim IV w 1215 roku, potwierdzono w Dekretalach Grzegorza IX, ale jeszcze w XIV wieku przypominały o nim uchwały prowincjonalnych synodów<sup>137</sup>. Zakazy władców świeckich postępowały za nimi w parze, niekiedy z pewnym opóźnieniem<sup>138</sup>. Praktyka była natomiast trudniejsza do wykorzenia, szczególnie na obszarach, gdzie żywe były elementy zwyczajowego prawa germańskiego i (abstrahując od rodowodu zwyczaju) słowiańskiego. Wydaje się, że zaznaczał się tam dalej przedchrześcijański aspekt schryścianizowanych następnie sądów bożych. Rudymenty rozpowszechnionej ludowej kultury prawnej pokonuje dopiero ogólny wysoki poziom

<sup>133</sup> R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 26. Na jedną wzmiankę o ordaliach w przepisach *Lex Salica* przypada sześć o świadkach. Por. też Zwierciadło Saskie, *Lehnrecht 40,3* (Eike von Repgow, *Sachsenspiegel. Lehnrecht*, ed. H.Ch. Hirsch, Halle 1939, s. 142): *Ein gottesurtheil darf man aber wegen irgendeiner sache nur andwenden, wenn man die wahrheit durch keinen anderen beweis erkunden kann.*

<sup>134</sup> Zob. Dekret Gratiana C.II q.5 c. 20 i 22. Zauważano, że pojedynek sądowy miał w Piśmie Świętym odwołanie w walce Dawida z Goliatem. Ponadto usankcjonowana w nim była próba czystości (gorzkiej wody). O innych możliwościach interpretacji tego źródła dla uzasadnienia sądów bożych (w praktyce jednak niewykorzystywanych) zob. P. Dinzelbacher, *Das fremde Mittelalter...*, s. 48–49.

<sup>135</sup> Zob. J.Ph. Lévy, *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du moyen-age depuis la Renaissance du Droit Romain jusqu'à la fin du XIVe siècle*, „Annales de l'Université de Lyon”, Troisième série, Droit 1939, fasc. 5, s. 149–159; M. Boulet-Sautel, *Aperçus sur le système...*, s. 289–290; R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 127–135.

<sup>136</sup> Wprawdzie Karol Wielki nakazywał w 809 roku, *ut omnes iudicio Dei credant absque dubitatione* (MGH, *Capitularia Regum Francorum*, I, ed. A. Boretius, Hannoverae 1883, 62,20, s. 150), ale po kilku stuleciach Iwo z Chartres wycofywał się z tego stanowiska w *Epistulae* (205): *Cum [...] multos videamus nocentes liberatos, multos innocentes saepe damnatos* (cyt. za J.Ph. Lévy, *La hiérarchie des preuves...*, s. 151).

<sup>137</sup> Zakazywano ordaliów jako *purgatio vulgaris*. Pozostawała *purgatio canonica* (przysięga). Zob. Dekret Gratiana C.II q.5 c.7 § 1 oraz w Dekretalach III,50,9 i tytuły (X.) V,14 i V, 35. R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 63 i s. 128–130, przedstawia statystyki sądowe z węgierskiego Varad (Oradea), wskazujące na spadek liczby wyroków opartych na ordaliach po 1215 roku (z 75% całości do ok. 25% w 1235 roku).

<sup>138</sup> Przeciw jednostronnym ordaliom wydano zakazy w Danii już w 1216 roku, a w Anglii w 1219. Pojedynki sądowe zostały zakazane przez Fryderyka II w 1231 roku, Ludwika IX w 1258 i ostatecznie Filipa IV w 1306 roku. Zob. R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 120, a także s. 107. Autor ten zwraca uwagę (*ibidem*, s. 137–140), że wraz z eliminacją ordaliów z praktyki sądowej wzrasta znaczenie sądownictwa kolegialnego (ław sądowych), a także tortur. Przemiany społeczne późnego średniowiecza każą dostrzegać w tych procesach także inne czynniki sprawcze (wpływ prawa rzymskiego w drugim wypadku dostrzega zresztą sam autor).

wykształcenia, doprowadzający w istocie rzeczy do zakwestionowania tradycji niemieszczącej się w aktualnym paradygmacie elit. W kontekście rozwoju jurysprudencki nie dziwi nieufność, którą nie tylko z powodu nowego podejścia do czarów żywił do ordaliów autor *Malleus Maleficarum*<sup>139</sup>. Nie żywiono jej natomiast w okresie „polowań na czarownice” tam, gdzie słabiej dochodził wpływ „prawa uczonego” i gdzie znaczną rolę w ludowym rozumieniu sprawiedliwości odgrywały archetypiczne reakcje na podobnie archetypiczne przestępstwa – takie jak szkodliwe czary<sup>140</sup>. Można nawet mówić o pewnym odrodzeniu ordaliów w tym okresie<sup>141</sup>.

W procesach czarownic ordalia, a od XVII wieku właściwie już tylko próba zimnej wody, były stosowane jeszcze na obszarze Europy Środkowej, gdzie, poza tą jedną formą sądów bożych, pozostałe w zasadzie zanikły w XIV wieku<sup>142</sup>. O pławieniu czarownic dowiadujemy się ze źródeł XVII- i XVIII-wiecznych, a nawet w wieku XIX<sup>143</sup>. Później zjawisko znika.

<sup>139</sup> Zob. *Malleus Maleficarum*, III, 3,17. Wbrew obiegowym poglądom, Kramer nie potrzebuje ordaliów, gdyż środkiem dowodowym są dla niego zeznania i *confessio* (stąd użycie tortur). Ani pojedynek, ani próba żelaza (ognia) nie powinny być dopuszczane z przyczyn religijnych, z powodu formalnego zakazu oraz wątpliwej skuteczności. W świecie wyobrażeń i logiki autora próba może uchodzić także za nieracjonalną, gdyż diabeł pomaga czarownicom zafałszować prawdę (a zatem nie daje ona miarodajnego wyniku). Por. R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 145–146.

<sup>140</sup> Pewnym ewenementem jest „dzieło” króla Jakuba I Stuarta *Daemonologie* (Edinburgh 1597), w którym autor, przez pewien czas osobiście zaangażowany w walkę z czarownicami, przyjmuje powszechną obecność szatana, wierząc w *revelatio* prawdy dzięki pławieniu czarownic, których woda poświęcona nie przyjmuje (s. 20, s. 80–81; <http://www.gutenberg.org/files/25929/25929-h/25929-h.html>, 10.02.2010).

<sup>141</sup> R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 145–147. W kontekście powszechnie występującej instytucji sądów bożych i ich jednolitej z antropologicznego punktu widzenia natury z pewną rezerwą można traktować poglądy R. Jacoba o wpływie ordaliów na kształtowanie się sakralności wymiaru sprawiedliwości i jego oddzielenie od władz innego rodzaju w tradycji europejskiej. Niewątpliwie charakter Boga chrześcijańskiego, który sam jest najwyższym sędzią (a nie tylko pomocnikiem w ustalaniu prawdy), odgrywał poważną rolę, ale przesycający wymiar sprawiedliwości religijny światopogląd ukazywał się także na inne sposoby i w innych instytucjach (np. przysięgi). Ordalia były znacznie bardziej jego wyrazem niż czynnikiem kształtującym. Zob. R. Jacob, *Le jugement de Dieu et la formation de la fonction de juger dans l'histoire européenne*, „Archives de Philosophie du Droit” 1995, t. 39, s. 87–104.

<sup>142</sup> Decydowała o tym peryferyjność kulturowa, odporność dawnego prawa na reformy i nowe prądy intelektualne, niski poziom wiedzy sędziów, a także całego społeczeństwa. Uważano także, że o ile ordalia zostały wyeliminowane ze spraw dotyczących samych ludzi, o tyle sprawy o czary dotyczyły bezpośrednio Boga walczącego z szatanem.

<sup>143</sup> Zob. B. Chmielowski, *Nowe Ateny albo Akademia Wszelkiej Scyencyi Pełna*, Lwów 1745, „Próba bywa czarownic przez topienie w wodzie. Ale ta przez Prowincjalne zakazana Synody; bo częstokroć czart choć na osoby najniewinniejsze wkłada kalumnię; alias niedopuszcza im utonąć w wodzie, trzymając je na wierzchu wody, skąd karane bywają i miane za czarownice. Czasem też, czy winne, czy niewinne, swą chytrością topią czarci w stawach”. Zob. J. Wijaczka, *Magia i czary...*, s. 176–181 (zakaz pławienia wprowadzono w Prusach Elektorskich w 1679 roku, lecz się do niego nie w pełni stosowano); J. Glissen, *La preuve en Europe du XVIe siècle au debut du XIXe. Rapport de synthèse*, „Recueils de la Société Jean Bodin pour l'Histoire Comparative des Institutions”, XVII, *La preuve*, Deuxième partie, Moyen Âge et temps modernes, Bruxelles 1965, s. 779 (próba wody występuje w czasach nowożytnych także w Rosji); L.A. Muratori (1672–1750), *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, II, Milano 1837, diss. 38, nota 2 ([http://www.classicitaliani.it/muratori/dissert38.htm#\\_ftn2](http://www.classicitaliani.it/muratori/dissert38.htm#_ftn2), 10.02.2010) wspomina o informacjach uzyskanych o pławieniu czarownic (niezwykle licznych) w Siedmiogrodzie; R. Bartlett, *Trial by Fire and Water...*, s. 147, przytacza podobne wydarzenie z 1706 roku z amerykańskiej Wirginii; J.H. Böhmer, *Ius ecclesiasticum Protestantium. Usus modernum iuris canonici juxta seriem decretalium ostendens*, Halle 1714–1737, V, s. 608, wspomina o ostatnim procesie czarownic z sądem bożym w węgierskim Szegecinie w 1728 roku. W 1775 roku, po uprzednim zastoso-



Dla Indii brak podobnej pointy. Znajdujemy inną: 10 października 2008 roku „The Times of India” opublikował artykuł pod nagłówkiem: *Branded Witch, Tribal Woman Forced to Dip Hands in Hot Oil*<sup>144</sup>. W wiosce w południowo-zachodnim Radżastanie, na obszarze dawnego występowania *kaftar*, około 400 km od Delhi, poddano próbie kotła trzydziestodwuletnią kobietę oskarżoną przez miejscową społeczność o spowodowanie czarami śmierci dwóch osób. Próbę (*pariksha*) zarządziły miejscowe władze. Kobietę zmuszono do wyciągnięcia z wrzącego oleju srebrnej monety. Uległa przy tym poparzeniom i została uznana za winną. Pobita rozżarzonymi żelaznymi prętami, potraktowana magicznymi przekleństwami, odrzucona przez męża i najbliższą rodzinę, została wygnana z wioski na zawsze. Podobne wydarzenia są w Indiach w dalszym ciągu dość częste.

7. Uwagi powyższe uświadamiają, jak mocny, powszechny i trwały w zmiennych warunkach wpływ mają na publiczne prawo karne, zarówno w wymiarze materialnym, jak i procesowym, oraz na politykę karną czynniki tkwiące w najgłębszej, najdawniejszej warstwie ludzkiej kultury. Historia *kaftar*, opowiadająca o sprawach, w których świadomość uczestników obraca się w sferze wszechobecných mitów, a ich zachowanie przybiera formy archetypiczne, sama staje się mitem i archetypem. Mieszczą się one we wspólnej części kultury ludzkiej, której czas i cywilizacja nie odmieniają, albo którą odmieniają tylko w niewielkim zakresie, w formach wyrazu. Ludzi dawnych i obecnych, niezależnie od miejsca w przestrzeni, od poziomu wykształcenia i bytu, łączy u podstaw tej wspólnej kultury podobna, częściowo mroczna i irracjonalna, częściowo szukająca racjonalnych i pozytywnych rozwiązań, wspólna strona natury człowieka. Łączy także podobna relacja do żywiołów – elementów zewnętrznego świata, od którego zależy ich istnienie. Patrząc na różne epoki, religie, światopoglądy, wszędzie dostrzegamy człowieka zagrożonego przez nieznaną i przez innych, odmiennych od niego, i szukającego ochrony w czymś potężnym, nadludzkiem, pozarozumowym. A jednocześnie dążącego do prawdy, która musi być jednoznaczna.

Historia *kaftar* rzuca dodatkowo światło na funkcjonowanie pojęcia „szkodliwości społecznej”, podstawowego pojęcia prawa karnego. Człowiek zawsze będzie spontanicznie bronił swojej egzystencji, której zagrożenie odczuwa subiektywnie, w sposób dyktowany instynktem i kulturą właśnie na tym archetypicznym i przesyconym mitami poziomie. Aparat publicznego wymiaru sprawiedliwości, przejmując jego obronę, nie zabezpiecza go w pełni, nie tylko dlatego, że nie działa wystarczająco szybko i skutecznie. Nie broni go także przed tym, co jest odczuwane jako zagrożenie, ale czego racjonalny ustawodawca za takie nie uznaje. Spontaniczne reakcje na subiektywne, ale wspólne dla grupy, poczucie „szkodliwości społecznej” zderzają się z ich zakazem ze strony władzy, obiektywnie wykluczającej „szkodliwość” w ramach tych samych kryteriów. Paradoksalny rozdźwięk między nimi zaburza prawidłowość polityki karnej. Nie jest to bynajmniej problem teore-

---

sowaniu próby zimnej wody, spalono podobno na stosie w Doruchowie koło Ostrzeszowa 14 czarownic, zob. W. Przybyła, R. Mazur, *Historija doruchowskich czarownic*, Ostrzeszów 2008, s. 7 i n. (J. Tazbir, uważa, że procesu nie było, a informacje o nim, pochodzące z 1835 roku, są dziennikarską inwencją K. Majeranowskiego); Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska...*, t. I, s. 269, pisze o próbach pławienia sprowadzającej suszę czarownicy wiejskiej w 1860 roku na Podlasiu, podobne fakty znane są też z Kresów Wschodnich z końca XIX wieku. Znana jest też historia Kaszubki Krystyny Ceynowiny z Chałup (noszących dawniej nazwę Ceynowa), oskarżonej w 1836 roku o rzucenie uroku na rybaka Kąkōła, pławionej i zabitej przez mieszkańców wsi.

<sup>144</sup> <http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/msid-3578363,prtpage-1.cms>, 10.02.2010.

tyczny. Stoją przed nim prawodawcy państw, w których systemy importowanego z Europy nowoczesnego, racjonalnego prawa funkcjonują obok dawnego prawa zwyczajowego nasyconego mitami i archetypami<sup>145</sup>.

### The Witch Subjected to the Ordeal of Water and Burned at the Stake in the City of Delhi in 1340. The Study of the Cultural Universals and Their Role in Penal Law

#### Summary

Among the historians there are often disputes about the origin of a legal norm. The establishing of this origin is particularly significant when the norms that are binding in the given communities resemble those that are known to have been binding in other periods of time and on other territories. The resemblance of the norms results from various forms of legal culture diffusion (including the resemblance resulting from the reception of law provisions). Likewise, the resemblance may result from the parallel evolution (cultural convergence). What plays an essential role in a certain field of law are also the primeval common elements or the cultural universals, derived from the most remote stages of the development of mankind. What offers interesting examples in this respect is the analysis of the principles of penalizing the magic practices as well as the analysis of types of evidence designed to prove the truthfulness of facts presented at the trial whenever the reality of witchcraft and its effects are acknowledged. In the present paper the starting point is the story told by Arab traveller Ibn Battuta about the trial of the witch accused in 1340, in India, of putting on a form of the hyena and killing a young boy. In the evidentiary proceedings the ordeal of water was applied and the accused, when found guilty, was condemned to death by being burned at the stake. The description in question includes numerous elements characteristic of the trial of witches in Europe at the beginning of modern era. It may be found that the belief that human beings may be transformed into animals and that women, while putting on a magic form, may kill young men, was widely spread in all remote cultures and is confirmed by numerous sources. The penalizing of witchery appears in the oldest relicts of law, those that are four thousand-year old story. This penalizing has survived until now in the customary law of many peoples of Africa, Asia and Oceania. This is not witchery as such that is penalized (the useful magic is accepted) but only such practices which – according to the opinion of the groups and communities – cause harm and are “socially noxious”. In the oldest communities the “spontaneous primeval norms” protect above all life and health of human beings as well as the basis of their existence. As the structures of state power develop the norms of the law impose the punishments also for the witchery that hits the basic system and doctrinal values (including the penalties for behaviour challenging the recognized religion).

In the medieval trials of witches, Christianity and the late Roman understanding of the crime of apostasy were invoked as justification. In Hindu law, in its turn, the primeval values (life) were pointed

<sup>145</sup> Problem, czy w ogóle karać za czary, jaką formułę przyjąć wobec osób wywołujących za pomocą zabiegów magicznych negatywne zjawiska społeczne, jak oceniać dowody, w szczególności skutków, które obiektywnie nie mogły nastąpić, i kto ma to czynić (wykształcony sędzia czy ekspert czarownik), jest przedmiotem trudnej debaty m.in. w Papui-Nowej Gwinei i na wyspach Melanezji. Zob. M. Forsyth, *Sorcery and Criminal Law in Vanuatu*, „Lavasias Journal” 2006, s. 15–18. Oprócz Indii dotyczy on zresztą także wielu państw afrykańskich.

to as what was mostly defended. The need to arrive at the national establishing of the trial facts, visible in all cultures, contrasted, in case of crime of witchcraft, with the irrationality of matter and the impossibility of applying the objective criteria for the evaluation of fact situations. Hence the evidence that was commonly applied in the trials was the one that is considered irrational today (ordeals as well as the oath). Also the ordeals were to the varying extent applied in all known cultures of the past and they are still applicable in the present day cultures that are of traditional nature. The ordeals however were alien to the Roman law and they in fact contradicted also the Christian doctrine. In Europe their origin was Germanic. The medieval influential position of the Germanic states, and the Church which cooperated with them, led to the spreading of ordeals within the orbit of Western Christianity. The renaissance of Roman law and the development of Canon law as well as the strengthening of theology, were responsible for the withdrawal of the Church's acceptance of them. This is what eventually happened after Lateran Council IV. The Roman-Canonical trial provided for further possibility of penalizing witchcraft in the context of the crime of apostasy. In its evidentiary proceedings this trial therefore resorted later to witnesses and to *confessio* extorted by tortures. In this respect the evident attempts at turning the evidentiary proceedings into the rational ones had paradoxically its source in Roman law. It is striking however that from the most remote time the ordeals of the same type as those detectable among the Germanic peoples were applied – in similar matters – also in India. In this respect it is hard to avoid the association of the discussed phenomenon with the “proto-Indo-European community”. Yet it should be remembered that the loss of contact between the Germanic peoples and the Aryan ancestors of the Hindu population is what occurred 5–6 thousand years ago.

What is interesting is that the “legal culture universals” are found above all in the area of penal law, both substantial and procedural. These universals are bound with the deep areas of human subconsciousness that, on a large scale, are common among the present day communities despite the differences in their cultures. These universals continue their existence, arousing surprise. The present day witchcraft trials in which ordeals are still applied and which are detectable in India, testify to this.