

Możdzeń, Julia

Magiczne postrzeganie świata w Prusach u schyłku średniowiecza na przykładzie "Kroniki Pruskiej" Szymona Grunaua

Komunikaty Mazursko-Warmińskie 1, 51-60

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Julia Możdżeń

MAGICZNE POSTRZEGANIE ŚWIATA W PRUSACH U SCHYŁKU ŚREDNIOWIECZA NA PRZYKŁADZIE *KRONIKI PRUSKIEJ* SZYMONA GRUNAU

Kronika Pruska Szymona Grunau¹ to dzieło nadal mało znane, które dopiero niedawno doczekało się własnej monografii². Jej autor – dominikanin, żyjący w latach około 1455–1465/70 – w starszej literaturze nie cieszył się zaufaniem historyków. Wraz z pierwszym krytycznym omówieniem wiarygodności dzieła, przeprowadzonym przez Maxa Töppena³ Grunauowi na trwałe przypięto etykietkę bazarza i wielbiciela plotek oraz zasłyszanych w karczmach rubasznych historyjek⁴. Tymczasem owe „bajania”, obficie (w liczbie kilkuset) przeplatające kolejne etapy opisu dziejów Prus, to najczęściej bardzo cenne dla historyka mentalności exempla. Już Theodor Hirsch zwracał uwagę na potencjał badawczy tkwiący w kronice Grunau jako źródła przejawów świata wyobrażeń późnośredniowiecznych mieszkańców Prus⁵. Uwaga Jolanty Dworzaczkowej o „wybitnym zmyśle popularyzacyjnym” dominikanina znajduje potwierdzenie w trakcie lektury kroniki⁶, zdradzającej zamiłowania Grunau do różnorodnych przejawów kultury. Jako kaznodzieja mający na co dzień styczność z uczestnikami kultury ludowej, nie ukrywał swego osobistego zainteresowania dla sposobów życia i postrzegania świata przez mieszkańców Prus. Docenili to m.in. badacze zajmujący się kulturą pogańskich Prusów, dla których *Kronika Pruska* jest niewątpliwie ciekawym źródłem⁷. Szymon Grunau zdradza na kartach swego dzieła, używając współczesnego określenia – interdyscyplinarne wręcz zainteresowania szeroko pojętą kulturą. Cenne materiały znajdują w niej nie tylko historycy mentalności, lecz także paremiolodzy⁸, etnologowie, socjologowie,

¹ *Simon Grunau's Preussische Chronik*, wyd. M. Perlbach, R. Philippi, P. Wagner, t. 1–3, Leipzig 1876–1896 (dalej: Grunau).

² S. Zonenberg, *Kronika Szymona Grunaua*, Bydgoszcz 2009. Dotychczasowe analizy skupiały się głównie na krytyce źródłoznawczej. Por. *Ibidem*, ss. 35–47. Tam również dokładne omówienie problematyki badawczej.

³ M. Töppen, *Geschichte der Preussischen Historiographie*, Berlin 1853, ss. 122–201.

⁴ *Ibidem*, ss. 21, 24–25, przyp. 53.

⁵ T. Hirsch, *Die Oberpfarrkirche von St. Marien in Danzig*, Bd. 1, Danzig 1843, s. 261.

⁶ J. Dworzaczkowa, *Kronika*, pruska Szymona Grunaua jako źródło historyczne, *Studia Źródłoznawcze*, t. 2, 1958, ss. 119–120; K. Górski, *Grunau Szymon*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, pod red. Kazimierza Lepszego, t. 9, Wrocław–Warszawa–Kraków 1960–1961, s. 50; T. Oracki, *Grunau Szymon*, w: *Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla od połowy XV w. do 1945 roku*, Warszawa 1963, ss. 102–103; idem, *Grunau Szymon*, w: *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od poł. XV w. do końca XVIII wieku*, t. 1, Olsztyn 1988, s. 79; T. Borawska, *Grunau Szymon*, w: *Słownik biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, pod red. S. Gierszewskiego, t. 2, Gdańsk 1994, ss. 124–125.

⁷ J. Suchocki, *Mitologia bałtyjska*, Warszawa 1991, s. 49.

⁸ Szymon Grunau wyjaśnia bardzo dokładnie znaczenie i pochodzenie wielu popularnych przysłów, znanych zresztą do dziś. Na przykład niektóre dotyczące diabła – Grunau, t. I, VI, I, 3, ss. 106–108; t. I, IV, II, 2, s. 109; t. I, IX, IV, 6, s. 416; t. II, XV, IV, 2, s. 21; t. II, XV, IX, 3, s. 48; t. II, XVIII, I, 3, s. 317; t. II, XVIII, XI, 3, s. 362; t. II, XIX, IV, 4, s. 396; t. II, XXII, 5, s. 624; t. III, XXIII, 34, s. 65; t. III, XXIII, 43, s. 84.

a nawet archeolodzy⁹. Warto zatem na nowo odkryć kronikę Szymona Grunaua jako niezwykle interesującego źródła do badań nad późnośredniowieczną mentalnością mieszkańców ziemi pruskiej.

Przedmiotem zainteresowania w niniejszym artykule będą exempla mające w przystępny i barwny sposób wyjaśnić odbiorcy treść nauki kaznodziejskiej, odsłaniające zarazem elementy myślenia tożsame dla uczestników kultury ludowej¹⁰, do których były kierowane. Niejednokrotnie zabawne i wydawałoby się mało ważne wątki owych przykładów stają się bardziej jasne, gdy spoglądamy na nie przez pryzmat badań etnologicznych. Coraz częściej badacze obu dyscyplin (historii i etnologii) postulują badania interdyscyplinarne pozwalające na bardziej wnikliwe analizy świata wyobrażeń ludzi żyjących w późnym średniowieczu¹¹. Zważywszy na ograniczone rozmiary artykułu, posłużę się jedynie wybranymi przykładami, które w reprezentatywny sposób ukazują bogactwo wątków zawartych w kronice.

Kronika Pruska prezentuje całą gamę najpopularniejszych motywów spotykanych w exemplach łacińskich. Wiele z nich Szymon Grunau zaczerpnął z wcześniejszych kronik opisujących dzieje ziemi pruskiej¹², zmieniając niejednokrotnie ich fabułę, dramatyzując akcję i czyniąc opisywane zdarzenia bardziej naturalistycznymi. Pozwala to uchwycić zmieniające się preferencje słuchaczy stających się coraz bardziej wymagającymi wobec swego kaznodziei. Tworząc poszczególne fabuły, Grunau wykorzystuje struktury myślenia typowe dla religijności ludowej¹³. Stają się one niejednokrotnie rdzeniem opowieści, jeszcze bardziej uwiarygodniając w oczach odbiorcy realność opowiadanego zdarzenia.

Pierwsza część artykułu porusza problematykę magii słowa, stanowiącej jeden z silnie zakorzenionych w religijności ludowej elementów myślenia, który w procesie chrystianizacji był akceptowany przez wielu kaznodziejów i z powodzeniem wykorzystywany w toku nauczania. W części drugiej zilustrowane zostanie wartościowanie przestrzeni w oparciu o symbolikę ciała – mikrokosmosu. Pojęcie magii sympatycznej, jednej z podstawowych kategorii magicznego postrzegania świata, omówione zostanie w kolejnej części artykułu. Następnie zilustruję wiarę uczestników kultury ludowej w możliwość odnawiania rzeczywistości. Przytaczane przeze mnie opowieści pozwolą na koniec dostrzec jeszcze jedno ciekawe zjawisko, jakim była tzw. magia Alkmeny.

⁹ Interesujący jest m.in. opis kurhanów i sposób postrzegania ich przez współczesnych Grunauowi mieszkańców Prus, którzy otwierali komory grobowe w poszukiwaniu skarbów. Kronikarz opisuje m.in. wyposażenie grobowe i tłumaczy obrządek ciałopalny. Zob. Grunau, t. II, XXII, 87, ss. 773–776.

¹⁰ B. Geremek, *Exemplum i przekaz kultury*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, pod red. B. Geremka, Wrocław 1978, ss. 53–77; A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII w.*, Warszawa 1997; T. Szostek, *Exemplum w polskim średniowieczu*, Warszawa 1997; J. Wenta, *Kazanie i późnośredniowieczne exemplum w późnośredniowiecznym Chelmnie*, w: *Ecclesia et civitas. Kościół i życie religijne w mieście średniowiecznym*, Warszawa 2002, ss. 473–482; W. Brojer, *Ewolucja exemplum w XII i XIII wieku*, w: *Źródło. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Bronisławowi Geremekowi*, red. W. Brojer, Warszawa 2003, ss. 39–80.

¹¹ S. Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992, ss. 4–5; M. Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa 2002, ss. 10–11; D. Simonides, *Średniowieczne korzenie folkloru*, w: *Czas zmiany, czas trwania. Studia etnologiczne*, pod red. J. Kowalskiej, S. Szymkiewicz, i R. Tomickiego, Warszawa 2003, ss. 105–114.

¹² Najwięcej wątków exemplifikacyjnych zaczerpnął z kronik – Jan z Posilge, *Chronik des landes Preussens*, w: *Scriptores rerum Prussicarum*, Bd. 3, Lipsk 1866, ss. 13–464; Piotr z Dusburga, *Kronika Ziemi Pruskiej*, tł. Śl. Wyszomirski, oprac. J. Wenta, Toruń 2005 oraz Maciej z Miechowa, *Chronica Polonorum*, Kraków 1521. Zob. także J. Dworzaczkowa, *Kronika*, ss. 124–127. Pelen wykaz źródeł Grunaua podaje S. Zonenberg, *Kronika*, ss. 55–76.

¹³ S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: idem, *Studia z historii kultury*, Warszawa 1956, ss. 88–107; R. Tomicki, *Religijność ludowa*, w: *EtnoGRAFIA POLSKI. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Wrocław 1981, ss. 29–68; L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, ss. 204–232.

„Więc przybądź diable!”¹⁴ – magia słowa w narracji Szymona Grunaua

Badaj najczęściej występującymi bohaterami exemplów zawartych w *Kronice Pruskiej* są postaci demoniczne¹⁵. Odnajdujemy na jej stronicach zarówno diabły, jak i złe duchy, trolle¹⁶, inkuby, sukuby¹⁷, żywe trupy¹⁸, poltergeisty¹⁹, a także upiory straszące na zamku w Dzierzgoniu²⁰. Najbardziej popularnym typem demona jest jednak diabeł („teuffel”) i zły duch („bose geist”). Prześledzenie kontekstów, w jakich pojawia się to ostatnie określenie, pozwala stwierdzić, że jest to zarówno termin stosowany dla zamiennego nazwania diabła, jak i innych postaci demonicznych, np. trolla czy poltergeista²¹. Niejednokrotnie tylko po sposobie działania oraz rzadkich wzmiankach dotyczących wyglądu, możemy zidentyfikować daną postać demoniczną. Należy zaznaczyć, że Grunau różnicuje „złego ducha” i „ducha”²² („geist”). Ten drugi jest wyraźnie typem ducha-pośrednika²³. Nie jest on postacią demoniczną, lecz wysłannikiem niebios pełniącym funkcję mediatora między górną a środkową sferą świata²⁴. Dlaczego więc kronikarz nie nazywa demonów po imieniu i każe domyślać się swojemu czytelnikowi, o jaki byt chodzi? Czy jest to zwykły zabieg filologiczny?

Średniowieczne umysły reprezentowały tzw. magiczno-mityczny typ myślenia. Oznaczał on m.in. wiarę w sprawczą moc słowa. Tak zwana magia słowa była głęboko zakorzeniona w świadomości człowieka przez wiele stuleci, a i do niedawna można było spotkać się z nią w społecznościach wiejskich. Słowo w kulturze magicznej ewokowało – uobecniało nazwany byt. Nie pojawiał się on jako zwykle wyobrażenie czy też rodzaj wizji. Znając nazwę-imię posiadało się wiedzę, a czasem także władzę nad nazywanym bytem. Warto przypomnieć, że to właśnie Słowo leży u początków mitów kosmogonicznych wielu kultur, nie tylko chrześcijańskiej²⁵. Słowa mają moc kreującą rzeczywistość w sensie materialnym. Nic zatem dziwnego, że kiedy wymawiano słowo „wilk”, krwiożercza bestia nagle pojawiała się w pobliżu – żywa i prawdziwa, tak samo niebezpieczna, jak wilk napotkany przypadkiem w lesie. Jeśli więc tak łatwo było przywołać każdy najstraszniejszy byt na świecie, to nazwanie diabła „po imieniu” było tym bardziej przerażające, że dawało czasem niezamierzony, mimowolny efekt. Dlatego posługiwano się eufemizmami²⁶. Stąd w kulturze ludowej tak

¹⁴ Szerzej na ten temat – J. Moźszeń, *Zjawiska demoniczne w późnośredniowiecznych Prusach. W świetle kroniki Szymona Grunaua*, Toruń 2010 [w druku].

¹⁵ Grunau t. 1, XI, V, 6, ss. 494–495.

¹⁶ Grunau, t. 1, VII, V, 1, ss. 208–209.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Grunau, t. 1, XII, VI, 4, ss. 576–577; XII, VII, 1, ss. 577–578; XII, XII, 2, s. 596.

¹⁹ Grunau, t. 3, XXIII, 134, s. 233. Autor nie używa terminu „poltergeist”. Określenie to było już jednak znane w średniowieczu. Por. R. H. Robbins, *Encyklopedia czarów i demonologii*, Warszawa 1998, s. 249. Działalność opisywanej przez kronikarza demona pozwala jednoznacznie zidentyfikować go jako typ „halaśliwego ducha”.

²⁰ Grunau, t. 1, T. XIV, C. XVII, p. 3, ss. 753–754; t. 2, XV, III, 3, ss. 16–17; t. XV, C. III, p. 4, s. 18.

²¹ Grunau, t. 3, XXIII, 134, s. 233.

²² Grunau, t. 2, XII, XII, 3, ss. 596–597.

²³ Grunau, t. 1, VI, V, 3, ss. 185–186; VIII, XII, 2, ss. 251–252; XI, II, 1, s. 479; XII, II, 2, s. 553.

²⁴ Zgodnie z trójpodziałem świata postrzeganym przez średniowieczne umysły, a będącym również typowym dla uczestników kultury ludowej jeszcze w XX w., gdzie sfera ziemską jest nieustanną areną ingerencji mocy nadprzyrodzonych – boskich i demonicznych. Zob. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, ss. 76–77; J. i R. Tomicy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1977, ss. 67–80.

²⁵ K. Bracha, *Magia słowa. Świadectwa teologów i wierzenia popularne w XV wieku*, Kwartalnik Historyczny, 1991, t. 3, s. 29; A. Chudzik, *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków 2002, ss. 8–9.

²⁶ A. Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000, s. 78; P. Kowalski, *Leksykon znaki świata: omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 1998, s. 296 (nowe wydanie pod zmienionym tytułem – idem, *Kultura magiczna. Omen – przesąd – znaczenie*, Warszawa 2007, s. 296).

liczne określenia diabła – Zły, Bies, Kusy, Czarny itd. Szymon Grunau stosuje ten sam apotropaiczny zabieg. Określenie „zły duch” jest właśnie takim eufemizmem mającym zarazem nazwać, jak i nie przywołać demona.

Ewokująca moc słowa wykorzystana została przez Szymona Grunau do skonstruowania exemplum piętnującego pijaństwo i pychę²⁷. Opowiada ono o pewnym mężczyźnie imieniem Sebold von Tirschaw, który miał niedobry zwyczaj ciągłego nazywania diabła jego imieniem. Wymieniał je dziesięć, dwadzieścia, pięćdziesiąt i wreszcie tysiąc razy²⁸. Pewnej nocy mężczyzna wracał kompletnie pijany do domu i nie był w stanie rozebrać się, by opróżnić pęcherz. Jego sługa z upojenia zasnął i nie mógł mu, niestety, pomóc. Wreszcie Sebold wściekł się i wrzasnął: „Więc przybądź diablu i mnie rozbiierz!”²⁹. Nagle zagrzmiął diabelski głos, oznajmiając, że chętnie spełni życzenie Sebolda. Demon zdjął mężczyznę spodnie, zdzierając przy tym całe ciało z nóg nieszczęśnika. Sebold leżał chory przez dwadzieścia jeden tygodni, wydzielając trudny do zniesienia zapach, po czym umarł. Zbytne zuchwalstwo i lekkomyślność przyniosły makabryczne skutki, a wszystko za sprawą sprawczej mocy wypowiedzianych słów. Wszechobecny diabeł bacznie śledził poczynania Sebolda. Nieprzypadkowo kronikarz zwraca uwagę na notoryczność popełnianego przez mężczyznę grzechu, podając dokładne liczby mówiące, ile razy nieszczęśnik wezwał demona. Niektóre diabły bardzo skrupulatnie wykonywały powierzone im przez Stwórcę zadania³⁰. Być może mamy tu zatem do czynienia z typem demona notującego ludzkie grzechy. Motyw ten był szczególnie popularny w późnym średniowieczu i stał się częstym tematem przedstawień malarskich w kościołach³¹.

Magia słowa wykorzystywana była przez Grunau w wielu innych opowieściach w sposób równie świadomy, mimo że literatura antysuperstycyjna nagminnie pouczała, że słowo nie może oddziaływać za pomocą swej materii – powietrza³². Podobne racjonalizowanie wywodziło się już z innego typu myślenia, właściwego węższemu gronu teologów. Potępienie wiary w magiczną moc słów zasadzało się na naukach św. Augustyna (354–430) i św. Tomasza z Akwinu (1225–1274) doszukujących się w sprawczej mocy słowa pomocy diabelskiej³³. Tymczasem ewokująca moc słów w kulturze ludowej nie wiązała jej z ingerencją demoniczną³⁴. Ciągłe ponawianie napomnień i tłumaczeń diabelskiej natury owych praktyk w literaturze antysuperstycyjnej jednoznacznie wskazuje na szeroką skalę zjawiska. Duchowni, którzy sami wyrosli z kultury typu magicznego, nie do końca wyzyli się przynależnych jej sposobów kategoryzowania świata³⁵. Jak łatwo było im się nimi posługiwać, pokazała przytoczona historia Sebolda. Nie odnajdujemy w niej najmniejszego śladu potępienia wiary w sprawczą moc słowa, a jedynie w nierozsądne posługiwanie się imieniem.

²⁷ Grunau, t. 1, XIII, IX, 3, s. 644.

²⁸ Ibidem – „er vor und vor den teuffel nant, so 10, 20, 50, tausent”.

²⁹ Ibidem – „so kom teuffel unnd zeuch mich aus”.

³⁰ W. Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*, Wrocław 2003, s. 592.

³¹ E. Potkowski, *Książka, pismo i diabeł w średniowieczu*, w: *Książka i pismo w średniowieczu. Studia z dziejów kultury piśmiennej i komunikacji społecznej*, Pułtusk 2006, ss. 286–288.

³² M. Olszewski, op. cit., s. 57; K. Bracha, *Magia*, s. 23.

³³ K. Bracha, op. cit., ss. 24–25.

³⁴ Ibidem, ss. 27–30; P. Kowalski, *Kultura*, s. 296.

³⁵ S. Bylina, *Licitum – illicitum. Mikołaj z Jawora o pobożności masowej i zabobonach*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, pod red. B. Geremka, Wrocław 1978, s. 139; A. Guriewicz, *Kultura elitarna i kultura ludowa w średniowiecznej Europie*, w: *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa i kultury ofiarowane B. Geremkowi w 60. rocznicę urodzin*, pod red. M. Aymarda, Warszawa 1992, ss. 211–212; G. Ryś, *Pobożność ludowa na ziemiach polskich w średniowieczu. Próba typologii*, Szczecin 1995, ss. 31–45.

Innym exemplum wartym uwagi jest opowieść oparta na bardzo znanym motywie przemiany chleba w kamień³⁶. Ważna jest w tym wypadku nie tyle ewokująca moc słowa, co okoliczności jego użycia. Nie zawsze bowiem moc słowa objawia się sama przez się, jak w przypadku tak silnego oznaczenia, jak „diabeł”. Niejednokrotnie o skuteczności magii słownej decydują w równej mierze czas i miejsce, w którym zabrzmiały, a także stan osoby je wypowiadającej. Exemplum opowiada o historii pewnego pielgrzyma, który w okresie wielkiego głodu przybył do klasztoru w Oliwie. Jako jałmużnę odpowiednią dla swego stanu otrzymał chleb, który schował w fałdach włosiennicy, po czym wyruszył w stronę Gdańska. Podróżując, spotkał biedną kobietę z małym dzieckiem na ramieniu, błagającą o kawałek chleba. Odpowiedział jej: „wie Bóg, że żadnego nie mam”³⁷. Kobieta wiedziała jednak, że mężczyzna chowa chleb w ubraniu i nie ustępowała. Na to pielgrzym odparł: „ja mam kamień na piersi przeciw psom”³⁸. I tak odszedł. Ciąg dalszy jest znany – chleb rzeczywiście zamienił się w kamień. Wyjątkowy status pielgrzyma i jego symboliczne postrzeganie przez religijność ludową, często utożsamiającą wędrowców ze spacerującym po świecie Bogiem, Jezusem lub świętymi³⁹, poddawał bohatera opowieści dodatkowej próbie. Został on ukarany za brak miłosierdzia dla matki z dzieciątkiem, będącej symbolem Najświętszej Maryi Panny. Może rzeczywiście była to sama Najświętsza Pani z małym Jezusem na ręku? Szymon Grunau nie zdradza tej tajemnicy, określa ją jedynie jako „biedną kobietę” bądź po prostu „matkę”⁴⁰. Konstrukcja opowieści sugeruje jednak analogię do bardzo rozpowszechnionego wątku wędrującej świętej, której obecność w przestrzeniach wiejskich dokumentowana była m.in. przez fenomen tzw. bożych stópek. Z treści tej historii wylania się więc kolejny element religijności ludowej, jakim była sakralizacja przestrzeni, objawiająca się m.in. w stałym przebywaniu świętych w sferze ziemskiej⁴¹ – tzw. chronotopem – momentem czasu przenikania się świata ludzi ze światem transcendentnym⁴². Święci żyli i działali na terenie danej wioski jeszcze za życia najstarszych jej mieszkańców, a wśród lokalnych społeczności krążyły opowieści o spotkaniach z nimi. Pamiętano, że zawsze mogli zawitać do niej ponownie, na przykład w postaci samotnego wędrowca, pielgrzyma, żebraka bądź też proszącej o jedzenie matki z dzieckiem. Zaliczani byli do kategorii obcych przybyszów zza granic utożsamianych z zaświatami, przestrzeniami niebezpiecznymi, których mediacyjność umożliwia łatwiejszą ingerencję sił nadprzyrodzonych. Każdy przybysz „stamtąd” mógł być postrzegany jako postać boska bądź demoniczna. Napotkanie takiej osoby stawiało człowieka przed swoistą próbą weryfikującą postawę dobrego chrześcijanina. Dlatego też wędrowcom nigdy nie odmawiano schronienia czy też jałmużny. Zbyt wiele opowieści świadczyło o bliskiej i namacalnej wręcz obecności świętych wśród zwykłych ludzi. Przydrożne kapliczki, figury, krzyże nierzadko upamiętniały właśnie hierofaniczne zdarzenia w dziejach danej okolicy. Dowodząc nieustannego ingerowania sił nadprzyrodzonych w sferę ziemską, wyznaczały zarazem granice życia danej społeczności. Exemplum o przemianie chleba w kamień ilustruje takie właśnie wystawienie na próbę człowieka, który sam był pielgrzymem i korzystał z gościnności oraz miłosierdzia innych ludzi. Po przemianie chleba w kamień

³⁶ Grunau, t. 1, XIII, XI, 3, ss. 655–656.

³⁷ Ibidem – „und es weist got, ich keins habe”.

³⁸ Ibidem – „nein fraw, sonder ich hab ein stein im busen vor die hunde”.

³⁹ Z. Benedyktowicz, „Gość w dom, Bóg w dom” i obcy jako bogowie, *Polska Sztuka Ludowa, Konteksty*, 1987, nr 1–4, ss. 185–195; M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000, ss. 304–340.

⁴⁰ Grunau, t. 1, XIII, XI, 3, s. 655 – „Auff dem wege im begegnet eine arme fraw, ein kindt sie trug auff dem arme und eins ir nach folgete und bitterlich weinte unnd schry umb brott. Die mitter disen Jacobsbruder hochlich umb gots willen bath umb ein stickle brot dem kinde”.

⁴¹ Ibidem, ss. 37–38.

⁴² A. Guriewicz, *Kultura elitarna*, ss. 209–210.

wędrowiec był tak samo głodny, jak napotkana kobieta, i kto wie, jak długo musiał jeszcze podróżować, by znów napotkać kolejne miejsce na swojej drodze, gdzie mógł się posilić.

Wartościowanie przestrzeni

W poprzedniej części artykułu wspomniałam o zjawisku sakralizacji przestrzeni. Jest to tylko jeden z aspektów porządkowania i kategoryzowania świata przynależny religijności ludowej. Otaczający człowieka Kosmos orientowany był według symboliki ciała ludzkiego⁴³. Szymon Grunau bardzo wyraźnie przedstawia to zjawisko w exemplum⁴⁴ zaczerpniętym z *Kroniki Ziemi Pruskiej* Piotra z Dusburga⁴⁵. Dominikanin czyni akcję opowieści bardziej komiczną, wręcz groteskową, zmieniając punkt ugryzienia przez diabła z palca u nogi na miejsce między pośladkami („arszkerbe”). W wersji Dusburga mężczyzna, kładąc się spać, uczynił za krótki znak krzyża⁴⁶. Grunau natomiast piętnuje przesadnie apotropaiczne zabiegi mężczyzny, który przed zaśnięciem kreślił znaki krzyża wokół miejsca swego spoczynku. Warto bliżej przyjrzeć się czynności nieszczęsnika: „uczynił krzyż nad sobą, jeden przed sobą i jeden pod sobą i wtedy tak się położył”⁴⁷. Nic złego zapewne by się nie stało, gdyby nie nieuwaga mężczyzny. Czynione przez niego znaki apotropaiczne wykonywane były poprawnie, poczynając od pozytywnie wartościowanych kierunków przestrzeni. Najpierw ruch w górę i przód, w kierunku sfery boskiej, ku słońcu, wszystkiemu, co jasne i przyjazne, znane i widzialne. Następnie w kierunku negatywnym – w dół, ku sferze piekielnej, groźnej, nieczystej i ciemnej⁴⁸. Prowadząc swe ruchy w dół, skierował wszelkie czyhające na niego demony ku ich własnej sferze – *infernum*, tym samym odganiając je od siebie. Niestety, jak zwrócił uwagę sam diabeł⁴⁹, w tyle nie było znaku krzyża, a więc mógł mieć do mężczyzny swobodny dostęp.

Zarówno strona dolna, jak i tylna, zważywszy na ich niebezpieczne i negatywne konotacje, ułatwiała wartościowanie mediacyjne. Niebezpieczeństwo czające się w ciemnych i nieczystych (związanych przecież z defekacją i żądzami cielesnymi) miejscach ułatwiała znacznie przekraczanie granicy ze światem demonów. Na tej zasadzie opierają się również rytuały czarnomagiczne, gdzie ruchy wykonywane są na zasadzie synonimicznych ciągów myślowych: tył – dół – zachód – lewo – śmierć⁵⁰ (analogicznie przeciwstawnym ciągiem jest: przód – góra – wschód – prawo – życie). Przejawy owej binarnej kategoryzacji świata, wartościującej rzeczywistość na dobrą i złą – boską i demoniczną, odnajdujemy także w sztuce sakralnej. Doskonałym przykładem są sceny Sądu Ostatecznego, gdzie potępieni udają się w lewą stronę, ku czeluściom piekielnym, a zbawieni w prawą – ku światłości boskiej. Po prawej stronie nieboskłonu – na wschodzie codziennie rodzi się na nowo słońce dające życie, pokonując siły ciemności. Jednakże każdego dnia również ono umiera – po lewej stronie nieboskłonu, na zachodzie. Powyższe wertykalne waloryzacje przestrze-

⁴³ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1999, s. 142; A. Paluch, *Etnologiczny atlas ciała ludzkiego i chorób*, Wrocław 1995, s. 157.

⁴⁴ Grunau t. 1, XI, V, 6, ss. 494–495.

⁴⁵ Piotr z Dusburga, op. cit., 315, ss. 215–216.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Grunau, t. 1, XI, V, 6, s. 494 – „so macht er ein creutz uber sich, eines vor sich und eins under sich unnd danne sich so legte”.

⁴⁸ A. Paluch, op. cit., ss. 157–170; P. Kowalski, *Kultura*, ss. 213–219.

⁴⁹ Grunau, t. 1, XI, V, 6, s. 495 – „wan forne, obene und undene hattestu ein creitz, sonder hindene war keins, und da mocht ich zu dir”.

⁵⁰ P. Kowalski, *Kultura*, s. 214.

ni mają swoje korzenie jeszcze w wierzeniach przedchrześcijańskich, bardzo często będąc osadzone w mitach kosmogonicznych⁵¹, opisujących mityczny czas *in illo tempore*.

Wróćmy jednak do omawianego exemplum – diabeł nie omieszkiał wykorzystać sytuacji i ugryzł dotkliwie nieszczęśnika, a rana bardzo długo nie chciała się zagoić, stanowiąc swoiste *memento* dla grzesznika. Za co jednak demon ukarał mężczyznę? Znaki krzyża kreślone przez pachołka stawiane były z niezachwianą pewnością co do ich skuteczności apotropaicznej. Prawdopodobnie bohater opowieści postępował tak nieraz, zabezpieczając miejsce swojego spoczynku, by spokojnie przespać niebezpieczną przecież porę nocną. Tę niezachwianą pewność dotyczącą skuteczności ochronnych środków chrześcijańskich potępiali bardzo teolodzy i kaznodzieje⁵². Postawa ta uznawana była wręcz za zabo-bonna, gdyż przejawiała mechanizmy pojmwania *sacrum* charakterystyczne jeszcze dla czasów pogańskich. Analogiczne i bardzo znane było zjawisko ilościowego odmawiania modlitw⁵³ w celu zbawienia dusz – wymagano od Boga natychmiastowego i pewnego rezultatu, nie wyrażano nadziei na skuteczność modlitwy, żądano wręcz natychmiastowego efektu, ingerowano zatem w kompetencje samego Stwórcy. Ta tzw. pobożność arytmetyczna⁵⁴ została potępiona przez samego diabła, który tak oto pouczył nieszczęśnika: „Zaniechaj grzechu słabości, a najlepszym krzyżem jest, gdy Bóg nie znajdzie niczego w twojej sprawiedliwości i chętnie pomoże przy grzechu w swym miłosierdziu”⁵⁵.

Późnośredniowieczny diabeł z przytaczanej opowieści, wrzęgnięty w dzieło nawracania i zbawiania grzeszników⁵⁶, napiętnował nietykalność i zbytne poczucie bezpieczeństwa ugryzionego mężczyzny. Potępił także nieufność w miłosierdzie boże. Takie też pouczenie przekazał mężczyźnie⁵⁷, który odtąd wiódł przykładne i pobożne życie.

Magia sympatyczna – „podobne powoduje podobne”⁵⁸

Exempla prezentowane przez Szymona Grunaua pozwalają uchwycić także mniej uświadamiane elementy magicznego postrzegania świata. Jednym z nich jest zjawisko tzw. magii sympatycznej. Doskonale objaśnił je James George Frazer⁵⁹, wyróżniając dwa podstawowe zjawiska – magii homeopatycznej, opierającej się na zasadzie: „podobne czyni podobne” oraz magii przenośnej – „rzeczy, które raz były ze sobą w styczności, pozostają w styczności na zawsze”⁶⁰. Przedmioty zatem mogą wpływać na siebie na odległość dzięki związkom, jakie się kiedyś między nimi wytworzyły. Szymon Grunau umieścił w swej kronice historię dziewczyny⁶¹ porywanej co noc przez demona, będącego na usługach pewnego nekromanty⁶². Dziewczyna nie wiedziała, co się z nią do-

⁵¹ J. i R. Tomicczy, op. cit., ss. 28–94.

⁵² S. Bylina, *Licitum*, ss. 143–145.

⁵³ *Ibidem*, s. 143.

⁵⁴ Ł. Bracha, *Teolog, diabeł i zabobony: świadectwo traktatu Mikołaja Mapni z Jawora „De superstitionibus” (1405 r)*, Warszawa 1999, ss. 165, 176–178; S. Bylina, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999, s. 412; idem, *Licitum*, ss. 141–143.

⁵⁵ Grunau, t. I, XI, V, 6, s. 495 – „Lasz ab von der sunden molliciei, und es ist das beste creiz, wen got es nit finder in seiner gerechtigkeit, und er helffen mad zu sunden in seiner barmhertzigkeit”.

⁵⁶ W. Brojer, op. cit., s. 592.

⁵⁷ Grunau, t. I, XI, V, 6, s. 495.

⁵⁸ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, t. I, Warszawa 1971, s. 42.

⁵⁹ *Ibidem*, ss. 42–89. Zob. także M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 15; P. Kowalski, *Kultura*, ss. 296–297.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 43.

⁶¹ Grunau, t. 2, XVIII, I, 3, ss. 317–318.

⁶² Szerzej – J. Możdżeń, *Nekromancja w Prusach w I połowie XVI stulecia (na przykładzie „Kroniki Pruskiej” Szymona Grunaua)*, okolice. Rocznik Etnologiczny”, t. 7, 2009, ss. 219–236.

kładnie wtedy dzieje. Zaniepokojony opowieściami córki ojciec dał jej kłębek nici, który miała rozwijać kolejnej nocy podczas uprowadzenia. Tak też zrobiła. Następnego dnia mężczyzna z łatwością trafił do domostwa miejscowego nauczyciela. Nekromanta został skazany na stos. W drodze do miejsca kaźni, skruszony, prosił dziewczynę o wybaczenie. Otrzymał je, lecz dane słowo nie wystarczyło. Prosił ją, by dała mu dowód swego słowa („wortzeichen”). Dziewczyna wyjęła z torby kłębek nici i podała nekromancie. W tym momencie mężczyzna jedną ręką podrzucił kłębek nici w powietrze, wypowiadając niezbrane słowa, drugą ręką porwał dziewczynę i „polecieli oboje do wszystkich diabłów”⁶³.

Szymon Grunau nieprzypadkowo szczegółowo opisuje moment przekazania kłębka nici nekromancie. Dziewczyna podarowała mężczyźnie przedmiot należący do niej, a więc posiadający także część jej samej. Przez całą noc rozwijała nici podczas porwania i miała z nimi bezpośredni kontakt. Idąc tropem topiki mitologii klasycznej wykorzystanej w tym miejscu przez dominikana, warto wspomnieć o trzech greckich Mojrach tkających nić ludzkiego żywota⁶⁴. Dziewczyna, wkładając w ręce nekromanty kłębek nici, podarowała mu nie tylko symbol swojego życia – przekazała mu część siebie, którą czarownik mógł od tej chwili dowolnie rozporządzać, mając bezpośredni wpływ na życie swej wybranki (elementy magii weselnej). Co więcej, jak informuje Grunau⁶⁵, dziewczyna zrobiła to za przyzwoleniem rodziców. Dzięki temu czarownik mógł bez skrpułów porwać ją jako swoją żonę. Oboje wykorzystali tutaj prawo styczności, charakteryzujące drugi z członów magii sympatycznej. Nekromantyczny nauczyciel jako znający zasady rządzące magią z premedytacją skorzystał z prawa sympatii dla swoich celów.

Apotropaiony – czyli jak obronić się przed złem

Zgodnie z cyklicznym pojmowaniem czasu, Kosmos odradza się na nowo każdego roku. Religijność ludowa utwierdzała uczestników kultury w przekonaniu, że trzeba mu pomóc, gdyż co roku w czasie przesilenia wiosny i zimy istniała możliwość, że okres życia i dostatku może nie nadejść. Wierzone zatem w konieczność ingerencji człowieka w jakość rzeczywistości, w jej przemianę. Przyrodzie trzeba było pomóc się odnowić, o czym świadczy bogata obrzędowość odnosząca się do tej pory roku. Przejaw tego typu myślenia odnajdujemy w exemplum Szymona Grunaua o pewnej szynkarce⁶⁶, której popsuł się miód. Zmartwiona kobieta poszukała pomocy u przyjaciela, który podarował jej ziele mające uczynić miód ponownie zdatnym do picia. Tak też uczyniła. Rzeczywiście, miód smakował gościom bardzo, niestety, nad ranem okazało się, że kany są pełne małych robaków. Następnego dnia kobieta powiesiła nad naczyniami z miodem krzyż i za każdym razem, gdy po niego sięgała – żegnała się. W przytoczonej historii możemy doszukać się elementów omawianej wcześniej magii sympatycznej, choć zaprezentowanej nie tak bezpośrednio. Ziele, które otrzymała szynkarka, naprawiło miód tylko dlatego, że wykorzystując zasadę sympatii, przekazało swoje właściwości napojowi. Kronikarz nie informuje nas o rodzaju wrzuconego do kany ziela ani też o tym, czy jego właściwości były wzmocnione poprzez zebranie go w odpowiednim miejscu i czasie, co, jak wiadomo, miało ogromne znaczenie dla skuteczności rośliny. Trudno zatem wyrokować o rodzaju magii zastosowanej w tym wypadku – demonicznej czy też tzw. białej, wykorzystywanej w lecznictwie na analogicznych zasadach. Nic więcej nie możemy powiedzieć także

⁶³ Ibidem – „unnd fliegen alle bede zu allen teuffeln”.

⁶⁴ R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1982, ss. 57–58.

⁶⁵ Grunau, t. 2, XVIII, 1, 3, s. 318.

⁶⁶ Grunau, t. 1, XII, XII, 5, ss. 599–600.

o osobie, która wręczyła kobiecie roślinę, oprócz tego, że była „dobrym przyjacielem”⁶⁷. Nie doszukawszy się elementów czarnomagicznych zabiegu „naprawienia miodu”, należałoby sądzić, że Grunau zaprezentował czytelnikowi czynność dla uczestnika kultury ludowej jak najbardziej naturalną, lecz dla teologów zabobonna. Dlatego miód zamienił się w robaki, zatruwając wszystkich, którzy go pili. Ingerencja, w rzeczywistość próba jej naprawienia, była wkraczaniem w kompetencje boskie i łamaniem pierwszego przykazania.

Dwie z prezentowanych powyżej historii ujawniają jeszcze jeden rodzaj zachowania magicznego, który warto podkreślić. Zarówno w exemplum o gryzącym diable, jak i zepsutym miodzie Szymon Grunau podkreśla wagę zachowania apotropaicznego. Apotropaiony to wszelkiego rodzaju środki ochronne wyznaczające granicę przed nieuprawnionymi kontaktami z obcym światem *sacrum*, najczęściej przed ingerencją sił demonicznych⁶⁸. Znając i odpowiednio wykorzystując właściwości gestów i różnego typu przedmiotów, można było skutecznie zabezpieczyć się przed złem, jak i odgonić je. Kładący się spać mężczyzna wykorzystał sakralną moc znaku krzyża, będącego najbardziej podstawowym środkiem ochronnym dla każdego chrześcijanina. Mężczyzna rytualnie zamykał przestrzeń wokół siebie i z pewnością zabieg by się powiódł, gdyby nie jego własna niedokładność. Szynkarka również użyła krzyża, wieszając go nad kanami z miodem i błogosławiąc napój przed każdym podaniem go gościom⁶⁹. Oboje zamknęli przestrzeń przed szkodliwą działalnością demonów bądź też czarownic. Czynność zamykania, zawiązywania, to znane już od starożytności gesty apotropaiczne, dziś określane mianem magii Alkmeny⁷⁰. Najczęstsze zastosowanie miała ona przy wszelkiego typu obrzędach przejścia, pomagając opuścić jeden stan przez czynność otwierania, by następnie zatrzymać człowieka w nowej jakości, inicjując gesty zamykania. Magia ta wspomagała niejednokrotnie rodzące kobiety, obłożnie chorych, których choroba nie chciała opuścić. A także umierających, których dusze, dzięki zastosowaniu magii Alkmeny przez ich bliskich, mogły łatwiej opuścić swe ciało i udać się prosto ku przeznaczoną sobie sferze zaświatów.

Exempla zaprezentowane w powyższych rozważaniach prezentują tylko niektóre aspekty magicznego postrzegania świata, które dzięki wykorzystaniu dorobku etnologii ukazują swój „głębszy” sens. Względna „stałość” i niezmiennosc kultury ludowej pozwala przy zachowaniu pewnej dozy rezerwy z powodzeniem wykorzystywać szczegółowe opisy rytuałów i struktur myślowych pochodzących z XIX i XX w. do badań nad kulturą ludową epok wcześniejszych. Dla uczestników omawianej kultury każda zmiana istniejącego ładu Kosmosu narażała go na rozpad i śmiertelną katastrofę⁷¹. Ten aspekt światopoglądu pozwolił przetrwać w niezmienionej postaci wielu przejawom kultury ludowej jeszcze do połowy ubiegłego stulecia⁷².

Kronika Pruska Szymona Grunaua, dzięki wszechstronnym zainteresowaniom jej autora, pozwala w szerokim zakresie zaobserwować wiele aspektów magiczno-mitycznego typu myślenia. Prezentowane powyżej magia słowa, magia sympatyczna, magia Alkmeny czy też wertykalne

⁶⁷ Ibidem – „Sie raffragte gute freunde, und sie rietten ir ein kraut darein zu legen, und sie es teth”.

⁶⁸ Szerzej patrz P. Kowalski, *Kultura*, ss. 22–25.

⁶⁹ Grunau, t. 1, XII, XII, 5, s. 600 – „Und da geboten sy, man solte ein creutz aushangen, da man mette schenckte und sich zum ersten vor griffit segnen solten”.

⁷⁰ L. Stomma, *Magia Alkmeny, czyli grecka księżniczka i polskie demony*, w: idem, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981, ss. 24–44; R. Tomicki, op. cit., s. 48; P. Kowalski, *Kultura*, ss. 300–302. Nazwa pochodzi od mitu o narodzinach Heraklesa, w którym służka Hery, chcąc opóźnić poród Alkmeny, krzyżowała nogi, zawiązywała węzły na ubraniu i splatała palce. Por. R. Graves, op. cit., ss. 411–412.

⁷¹ L. Stomma, *Antropologia*, ss. 104–110.

⁷² M. Olszewski, op. cit., ss. 10–11.

porządkowanie przestrzeni, są wyrazem postrzegania otaczającej go rzeczywistości jako żywego organizmu integralnie współgrającego z ludzkim życiem. Warto zatem na nowo odkryć dzieło Szymona Grunaua dla badań nad mentalnością mieszkańców średniowiecznych Prus. Zarzucana dominikaninowi od dziesięcioleci „zbyt bujna wyobraźnia” jest raczej zaletą jego kroniki, pozwalającą na analizy antropologom historii. Bogactwo i różnorodność tematyczna opowieści kronikarza pozwala wszechstronnie pogłębić naszą wiedzę dotyczącą życia codziennego mieszkańców Prus – ich sposobu postrzegania i wartościowania świata, stosunku do przyrody oraz wszechobecnych mocy nadprzyrodzonych.