

Tomasz TULEJSKI*
Anna TOMZA-TULEJSKA**

JAKUB I (VI) STUART – ŁOWCA CZAROWNIC – CZĘŚĆ I

(Streszczenie)

Król Jakub VI (I) Stuart jest znany jako jeden z najważniejszych i najbardziej wyrafinowanych angielskich obrońców monarchii absolutnej i zjadły wróg purytanów. Jednakże nieliczni wiedzą, że Jakub był również sławnym łowcą czarownic i autorem *Demonologie* – rozprawy filozoficznej dotyczącej nekromancji, czarostwa i czarnej magii. W tej części autorzy dowodzą, że król Jakub nie zapoczątkował polowań na czarownice w Szkocji, lecz jego piarstwo wpłynęło na prawną stronę procesów czarownic poprzez określenie definicji czarostwa oraz sposobów identyfikacji wiedźmy. Pozycja króla sprawiła bowiem, że jego koncepcje stały się wpływowe i szeroko akceptowane. Zgodnie z przekonaniem autorów osobiste doświadczenia Jakuba w tym względzie wpłynęły również na rozwój jego koncepcji boskiego prawa królów.

Słowa kluczowe: Jakub VI (I); czarostwo; procesy czarownic; boskie prawo królów

– *Słyszę głos arcywiedźmy.*
– *Ropucha skrzeczy. Jedźmy!*
Szpetność upięknia, piękność szpeci;
Nuże przez mgły i par zamieci!

William Shakespeare, *Makbet*

* Dr hab., prof. UŁ, Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji, Katedra Doktryn Polityczno-Prawnych; e-mail: ttulejski@o2.pl

** Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji, Katedra Doktryn Historyczno-Prawnych, Zakład Polityki Prawa; e-mail: atomza@wpia.uni.lodz.pl

1. Wprowadzenie

W pierwszej scenie *Makbeta* dwaj szkoccy szlachcice, podróżując przez wrzosowiska, spotykają trzy wiedźmy, które przepowiadają im przyszłość, jednemu królestwo, drugiemu rządy jego potomków. To, co działo się później, jest wszystkim znane, lecz z pewnością nikt, oglądając dramat Shakespeare'a, nie widział w nim tyle, ile Jakub I (VI) Stuart król Anglii i Szkocji, któremu autor zadedykował swe dzieło. Moce diabelskie, czarownice, opisy magicznych rytuałów, duchy, spisek na życie monarchy, atmosfera grozy i strachu z pewnością przypominały mu wydarzenia sprzed piętnastu lat, gdy jako młody władca Szkocji znalazł się w centrum wydarzeń, które uczyniły zeń łowcę czarownic i specjalistę od czarostwa¹. Tym bardziej, że Shakespeare, wykazując się jak zawsze zmysłem politycznym, przeciwstawił – nie do końca zgodnie z *Kroniką Holinsheda* będącą pierwowzorem sztuki – ulegającego wpływom sił szatańskich Makbeta i szlachetnego, odpornego na ich wpływy Banko, który wiedźmy określa jako *instruments of darkness* i *juggling fiends* oraz nie waży się podnieść ręki na prawowitego króla. Przekaz dla Jakuba i dworskiej publiczności mógł być tylko jeden, skoro w powszechnej opinii tamtych czasów Banko był przodkiem Jego Wysokości². Oto panujący z Bożej łaski Jakub jako wybraniec Stwórcy odporny jest na zakusy diabła, który bezsilny jest wobec tego, kto dzierży tu na ziemi władzę pochodzącą wprost od Boga. Pochlebstwo Shakespeare'a sam król brał z pewnością na serio, gdy wspominał osobiste przesłuchania czarownic i nienawiść, jaką w jego mniemaniu darzył go szatan. Jakub był poza tym autorem *Demonologie* – traktatu traktującego o czarach, wiedźmach, czarostwie oraz metodach ich zwalczania i karania. Sam zresztą uważał się za intelektualistę, o którego szerokich zainteresowaniach powszechnie wiadomo w Europie. Nie bez przyczyny więc Johannes Kepler zadedykował mu swoje *Harmonices Mundi*³. Ponadto poza żylką uczonego to wyjątkowe zainteresowanie Jakuba czarostwem było elementem panującego wówczas w Europie klimatu religijnego i intelektualnego. Choć ta krótka analiza nie może rościć sobie prawa do wyjaśnienia powodów szalejących we wczesnej nowożytności polowań na cza-

¹ H.V. Calhoun, *James I and the witch scenes in „Macbeth”*, The Shakespeare Association Bulletin, October 1942/17/4, s. 184–189.

² J.F. van Dijkhuizen, *Devil Theatre. Demonic Possession and Exorcism in English Renaissance Drama, 1558–1642*, D.S. Brewer, Cambridge 2007, s. 142; C. Watts, *Introduction*, w: W. Shakespeare, *Macbeth*, Wordsworth Classics, London 2005, s. 10.

³ W.B. Patterson, *King James VI and I and the Reunion of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 126.

rownice, to nie może być wątpliwości, że jednym z ich katalizatorów była reformacja. Sam Jakub w swym traktacie dostrzega tę zależność, zastanawiając się nad przyczynami rozprzestrzeniania się czarostwa w jego czasach. Oczywiście jego opinia zakorzeniona jest głęboko w protestanckim paradygmacie i nie posuwa nas ani na jotę w rozpoznaniu prawdziwych przyczyn, lecz wskazuje na nastroje i motywację, jakie towarzyszyły protestanckim łowcom wiedźm. Według Jakuba bowiem odkąd Szkocja porzuciła błędy papizmu i wyznaje prawdziwą wiarę, wszelkie od niej odstępstwo karane jest przez Boga zezwoleniem na działalność wiedźm na skalę, z jaką wcześniej nie miała do czynienia. „Rozmaita natura naszych grzechów – pisze więc – skutkuje w Bożej sprawiedliwości różnorodnością odpowiadających im kar. I dlatego ponieważ w czasach katolickich⁴ naszych ojców, błędzących rażąco i przez ignorancję, mgła błędów zbyt spowiła Diabła, by poszedł bardziej poufale pomiędzy nich inaczej niż przez dziecinne i przerażające strachy, by wykpić ich i oskarżyć o dziecinne błędy. Dzisiaj przeciwnie, jesteśmy głosem religii i w naszych zbuntowanych życiach i wyznaniu [wiary], Bóg sprawiedliwie przez ten znak rebelii, jak nazywa go Samuel, oskarża nasze życia za rozmyślne występowanie przeciwko naszemu wyznaniu”⁵.

Rzeczywiście, mimo że wyjątkowe zainteresowanie czarami datuje się od czasów renesansu, a procesy o czary miały miejsce jeszcze przez całkowitym rozpadem *Christianitas*, to ich intensyfikacja i samo zjawisko polowań na czarownice zbiega się z powstaniem ruchów reformacyjnych, których teologiczne zapatrywania sprzyjały tropieniu i zwalczaniu ziemskich sług szatana⁶. O ile średniowieczne procesy były raczej produktem przesądu długi czas zwalczanego przez władze kościelne, to nowożytność przyniosła niebywałe zainteresowanie problemem wśród intelektualnej elity społeczeństwa i największych umysłów epoki. Przyczyną, która leży u podstaw radykalnej zmiany zapatrywań na problem czarów w świecie protestanckim, jest powrót do augustyńskiej antropologii. Istotą reformowanej teologii było bowiem przekonanie o radykalnym upadku i zepsuciu natury ludzkiej, która oddzielona jest od Boga. O ile więc w średniowieczu diabeł nie budził tak panicznego strachu, to reformacji towarzyszyła rozbudowana świadomość jego obecności w świecie, gdzie zwodzi i mami ludzi. Skoro więc są oni słabi i zepsuci, to tym bardziej narażeni są

⁴ Jakub używa w tym miejscu sformułowania *time of the Papistry*.

⁵ *The Demonology of King James I*, Llewellyn Publications, Woodbury 2011, s. 144 – później cytowane jako *Demonologie*.

⁶ **R. Kiekhfer**, *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500*, University of California Press, Berkeley 1976, s. 16–18.

na jego knowania. Choć ostatecznie w walce dobra ze złem zwycięży dobro, to tymczasem jednak obowiązkiem wiernych jest przygotowanie ponownego przyjścia i Królestwa Bożego poprzez fizyczną walkę z szatanem i oczyszczenie świata z jego popleczników⁷. Nagła epidemia czarów wskazywała bowiem, że zbliża się Dzień Sądu, gdzie więdźmy są forpoczta szatana przygotowującego się do walki z Chrystusem⁸. Dlatego nasilone wówczas nastroje millenarystyczne i świadomość rychłego pojawienia się na ziemi Antychrysta również sprzyjały ściganiu jego zwolenników⁹. Sam Jakub głęboko wierzył, że zbliżają się czasy ostateczne, pisząc w 1588 r. *A Fruitful Meditation* na temat *Apokalipsy* św. Jana, a w *Demonologie* był przekonany o „wypełnieniu się świata i zbliżającym się naszym oswobodzeniu”. Temu właśnie przypisuje „wściekłość Szatana, który bardziej wykorzystuje swe narzędzia, mając świadomość, że jego królestwo bliskie jest końca”¹⁰.

Generalnie ojcowie reformacji, mimo że w wielu miejscach odeszli od katolicyzmu, w kwestii magii i czarów dalej tkwili w wyobrażeniach późnośrednio-wiecznych teologów i demonologów, choć zagadnienie to trudno uznać za istotne w ich argumentacji. Sam Luter był głęboko przekonany o istnieniu więdźm i czarnoksiężników oraz konieczności ich zwalczania. Jego tłumaczenie słynnego fragmentu *Księgi Wjścia* (22:18): *Die Zauberinnen sollst du nicht leben lassen* nie pozostawia w tym względzie wątpliwości, zwłaszcza, że termin *die Zauberinnen* – czarownice, ma wyraźny XVI-wieczny kontekst, odmienny od hebrajskiego oryginału¹¹ (Luter w tłumaczeniu posługiwał się tekstem greckim, gdzie użyty jest wieloznaczny termin φαρμακεία – pharmakeia). Sceptycznie odnoszący się do czarostwa Johann Weyer wskazywał dla przykładu, że w tym konkretnym przypadku termin קַשָּׁפִי (*kashaph*) oznaczać powinien *truciciela*¹², lecz w świecie reformacji było to jeden z nielicznych głosów rozsądku, będący

⁷ T. Herzig, *Flies, Heretics, and the Gendering of Witchcraft*, Magic, Ritual and Witchcraft 2010/5, s. 51–80.

⁸ J. Miller, *Men in Black: Appearances of the Devil in Early Modern Scottish Witchcraft Discourse*, w: J. Goodare, L. Martin, J. Miller (eds.), *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, New York 2008, s. 160.

⁹ P.G. Wallace, *The Long European Reformation. Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350–1750*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2004, s. 214.

¹⁰ *Demonologie*, s. 183; P.J. Croft, *King James*, Palgrave Macmillan, New York 2003, s. 27.

¹¹ A.C. Kors, E. Peters, *Witchcraft in Europe, 400–1700. A Documentary History*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2001, s. 261.

¹² J. Weyer, *De Praestigiis Daemonum*, w: G. Mora (ed.), *Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance: Johann Weyer; De Praestigiis Daemonum*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton 1991, s. 93–98.

w istocie wołaniem na puszczy. Luterkańska translacja była więc oczywistą, wynikającą z interpretowanego wprost *Pisma* zachętą do ścigania czarownic. Protestanci (a przynajmniej bardziej radykalne denominacje) twierdzili bowiem, że Prawo Mojżeszowe obowiązuje w pełni w tym zakresie, w jakim nie zostało uchylone przez Nowe Przymierze, a więc z wyłączeniem jedynie ceremoniału i uwarunkowań historycznych narodu żydowskiego¹³. Więc choć Luter uważał sabaty czarownic jako absurd, to był przekonany o możliwości kontaktów seksualnych wiedźm z szatanem, czego dowodem miało być istnienie odmieńców (*Wechselbälger*). Nie wykluczał także zawierania paktów z diabłem i odprawiania *maleficiów*. Szczególnie potępiał też apostazję wiedźm jako najcięższe przewinienie przeciwko Bogu i chrześcijaństwu¹⁴. Dlatego pochwalił spalenie w 1541 r. w Wirtembergii czterech kobiet uznanych za wiedźmy¹⁵. Podejście do tego problemu Kalwina było podobne, choć tak jak Niemiec nie przykładał to tego faktu przesadnej wagi. Miał jednak świadomość ciągłego działania diabła w świecie, stąd napisał *Advertissement contre l'astrologie judiciaire*, w którym potępiał astrologię i czarostwo, a doradzając władzom Genewy, zachęcał je do *wykorzenia rasy wiedźm*¹⁶, zaś archiwa miasta zawierają ślady prawie 500 procesów o czary w ciągu ćwierćwiecza od przybycia do niego Kalwina¹⁷.

Reformacyjnej idei powrotu do zasad pierwotnego Kościoła towarzyszyło też odrzucenie wszelkich przejawów wiary w zabobon i magię. Choć było to wymierzone przede wszystkim w katolickie *przesady*, to w efekcie wiele niegroźnych praktyk właściwych prostemu ludowi zrównanych zostało z działaniami szatańskimi. Budowie prawdziwie chrześcijańskiej wspólnoty służyć miał również protestancki ideał cnoty i świętości osobistej, która w kontekście predestynacji mogła być widowym dowodem obdarzenia łaską. W państwach protestanckich kształtowanie określonego wzorca moralnego stało się więc obowiązkiem władzy publicznej¹⁸, co skutkowało ściganiem rozmaitych

¹³ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 96.

¹⁴ G. Scholz Williams, *Demonologies*, w: B.P. Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 75–76.

¹⁵ B.A. Pavlac, *Witch Hunts in the Western World. Persecution and Punishment from the Inquisition through the Salem Trials*, Greenwood Press, Westport, London 2009, s. 58.

¹⁶ B. Ankarloo, S. Clark, W. Monter (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe. The Period of the Witch Trials*, The Athlone Press, London 2002, s. 20.

¹⁷ W. Monter, *Witchcraft in Geneva, 1537–1662*, *The Journal of Modern History*, Jun. 1971/43/2, s. 184, s. 179–204.

¹⁸ T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2006, s. 201–207.

występków obyczajowych jako przestępstw pospolitych. Stąd liczne wtedy w Europie ustawy przeciwko sodomii, rozpuście czy czarostwu właśnie. Przykład Szkocji wydaje się tu doskonały, ponieważ tam kalwińskie duchowieństwo od początku wywierało naciski na rządzących, by spełniali swe obowiązki stróżów moralności¹⁹. Przejęcie tego zadania od kościoła sprawiło, że władza zaczęła wykazywać wyjątkowe zainteresowanie prywatnym życiem człowieka oraz objęła swą jurysdykcją sprawy należące do tej pory do władz kościelnych²⁰.

Równocześnie protestanci odrzucili katolickie sposoby walki z demonami, traktując je jako przesady i zabobony, poszukując równocześnie własnych metod. Na terenach protestanckich nie można było więc stosować przeciw diabłu takich katolickich metod, jak znak krzyża, woda święcona czy wizerunku świętego²¹. Pozostały więc tylko oprócz postów i modlitw najbardziej radykalne środki obleczone oczywiście w szaty legalności. Wracając raz jeszcze do przykładu Szkocji, Kirk próbował zatem zbudować doskonałe, zdyscyplinowane chrześcijańskie społeczeństwo i wykorzenić wszystkie stare wierzenia i przesady, posługując się w tym celu świeckim ramieniem. Rzeczywiście, przed reformacją procesy o czary były w Szkocji rzadkością, po niej stały się o wiele częstsze i bardziej brutalne nawet w porównaniu z resztą kontynentu²². Miało to miejsce dopiero po uchwaleniu przez szkocki parlament w roku 1563, będącego częścią moralnej krucjaty przeciwko wrogom Boga²³, *Witchcraft Act* uznającego czarostwo za przestępstwo świeckie²⁴.

Jakub, jako zagorzały protestant, musiał więc dzielić tego typu zapatrywania, nie może więc dziwić, że ukształtowany w tym duchu z całą powagą traktował swe obowiązki obrońcy prawdziwej wiary²⁵. Przytaczany wcześniej fragment *Exodusu*, w wydany później przekładzie Jakuba *Biblii*, nie przez

¹⁹ P.J. Croft, *op. cit.*, s. 26.

²⁰ B. Ankarloo, S. Clark, W. Monter (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe...*, s. 72.

²¹ B.P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, przekł. E. Rutkowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991, s. 123.

²² J. Sharpe, *Witch-hunting and Witch Historiography. Some Anglo-Scottish Comparisons*, w: J. Goodare (ed.), *The Scottish Witch-hunt in Context*, Manchester University Press, Manchester 2002, s. 183.

²³ B. Ankarloo, S. Clark, W. Monter (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe...*, s. 65; M. Todd, *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*, Yale University Press, New Haven 2002, s. 183–190.

²⁴ B.P. Levack, *Polowanie na czarownice...*, s. 98.

²⁵ J. Goodare, *State and Society in Early Modern Scotland*, Oxford University Press, New York 1999, s. 173.

przypadek brzmi: „Thou shalt not suffer a witch to live”²⁶. Wzmocnieniu tego przekonania służyła wyznawana przez niego filozofia władzy, w myśl której nie był on tylko wykonawcą poleceń Kirku, lecz prawdziwym przywódcą religijnym i politycznym, wywodzącym swą władzę od Boga²⁷. Stąd celem niniejszej analizy jest wskazanie ideowych źródeł zaangażowania Jakuba w zwalczanie *maleficio* oraz zarysu jego poglądów na problematykę czarów.

I

Teoretycznym fundamentem postawy Jakuba Stuarta wobec *maleficio* była teoria boskiego prawa królów²⁸, której był nie tylko gorliwym wyznawcą, lecz jednym z najważniejszych fundatorów. Sformułował ją w opozycji do swoich kalwińskich wychowawców, przede wszystkim zaś Georga Buchanana, prominentnego przedstawiciela doktryny głoszącej ograniczony charakter władzy królewskiej i niezależność instytucjonalną kościoła²⁹. Odrzuca zatem Jakub wszelkie wywiedzione z koncepcji przymierza poglądy o kontraktualnym źródle i ograniczonym zakresie swej władzy, wywodząc ją wprost z boskiego nadania³⁰. Odwołując się do starotestamentowych argumentów, dowodził, że monarchia Izraelitów stanowi normatywny wzorzec ustrojowy monarchii chrześcijańskiej, określając relacje między ludem i władcą oraz pozycję tego ostatniego³¹. Już jako król Anglii Jakub I powie w swej słynnej mowie do Gmin, że „Monarchia jest najdoskonalszą rzeczą na ziemi. Jest tak, ponieważ królowie nie są jedynie boskimi oficerami na ziemi i zasiadają na boskim tronie, ale nawet przez samego Boga nazywani są bogami. [...] W Piśmie Świętym – kontynuuje – królowie nazywani są bogami, a zatem ich władza pod pewnymi względami porównywana jest do boskiej”³².

²⁶ Wszystkie cytaty z *Biblii Króla Jakuba* pochodzą z wydania z roku 1611 – *The Holy Bible*, Barker, London 1611.

²⁷ **K. Fincham, P. Lake**, *The Ecclesiastical Policy of King James I*, *Journal of British Studies* 24/2, *Politics and Religion in the Early Seventeenth Century: New Voices* (April 1985), s. 169–170.

²⁸ **H. Inozuka**, *Absolutism in the History of Political Thought. The Case of King James VI and I*, *Journal of Social and Information Studies* 2007/XIV, s. 206.

²⁹ **P.J. Croft**, *op. cit.*, s. 12–13.

³⁰ **J. Cramsie**, *The Philosophy of Imperial Kingship and the Interpretation of James VI and I*, w: **R. Houlbrooke** (ed.), *James VI and I. Ideas, Authority and Government*, Ashgate Publishing Ltd, Hampshire 2006, s. 43.

³¹ *I Sm* 8, 10–22.

³² **James VI (I)**, *A Speech to the Lords and Commons of the Parliament at White-Hall*, w: *The Political Works of James I*, Harvard University Press, Cambridge 1918, s. 307.

To przyrównanie władcy do Boga nie jest przypadkowe, ponieważ wynika z niego koncepcja zakresu władzy królewskiej. Zatem na Boże podobieństwo król tworzy i niszczy, daje i odbiera życie, czyni wszystko, czego zapragnie, sądzi wszystko i wszystkich, sam nie będąc nikim odpowiedzialnym, prócz samego Stwórcy. „W Piśmie – pisze Stuart – Królowie nazywani są Bogami, poprzez porównanie ich władzy z władzą Boską”³³, bowiem „mogą oni stwarzać i niszczyć swych poddanych, mają władzę wywyższania i poniżania, prawo życia i śmierci, sądzenia we wszystkich przypadkach swych poddanych, nie odpowiadając przed nikim, jak tylko przed Bogiem”³⁴. Ograniczeniem absolutnej i arbitralnej władzy nie jest nawet przysięga koronacyjna, nie oznacza ona bowiem poddania się jakimkolwiek ziemskiemu autorytetowi, papieżowi, Kirkowi, Kościołowi Anglii czy parlamentowi³⁵, lecz składana jest jedynie Bogu i tylko przed Nim władca ponosić będzie odpowiedzialność „ryzykując własną duszą”³⁶. Skoro jedynie Bóg ustanowił monarchów, dając im wyłączne prawo dokonywania sądów, to jedynie On, a nie nikt inny, ma prawo ich samych poddać osądowi. Gdyby poddani uzurpowali sobie to prawo, naraziliby państwo na niebezpieczeństwo rozpadu i anarchii. Nie ma przy tym różnicy pomiędzy chłopem, mieszczaninem czy lordem. Każdy jest bowiem tak samo podległy swemu panu – królowi, który może nim dowolnie rozporządzać, jakby był należąca do niego rzeczą. Monarcha jest więc w istocie poza wspólnotą polityczną, nie wiążą go z nią żadne relacje o charakterze kontraktualnym, przeciwnie, węzeł zależności łączy go bezpośrednio z Bogiem, czyniąc z niego niejako bezpośredniego przedstawiciela Stwórcy na Ziemi z prerogatywami przypisywanymi tradycyjnie Jemu. Dlatego dla Jakuba wszelka, nawet tyrańska władza pochodzi zatem wprost od samego Boga, wobec czego świętym obowiązkiem poddanych jest wierność, posłuszeństwo, miłość i modlitwa za ich legalnego władcę jako bożego pomazańca. Nawet gdy ten okaże się tyranem, poddani muszą cierpliwie, wzorem pierwszych chrześcijan, znosić przesładowania.

Wedle Jakuba władca jest więc, co prawda, człowiekiem, lecz także „małym Bogiem”³⁷, którego ustanowił Stwórca, by „panował nad innymi ludźmi”³⁸. Królowie – podkreśla – są nazywani bogami przez prorokującego króla

³³ *Speech of 1609–1610*, w: *ibidem*, s. 307.

³⁴ *Ibidem*, s. 308.

³⁵ *A Defence to the Right of Kings, against Cardinall Perron*, w: *ibidem*, s. 226.

³⁶ *The Trew Law of Free Monarchies*, w: *ibidem*, s. 56.

³⁷ **Jakub VI Stuart**, *Βασιλικὸν Δῶρον*, przekł. M. Misztal, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2006, s. 65.

³⁸ *Ibidem*.

Dawida, ponieważ zasiadają za zezwoleniem Boga na Jego ziemskim Tronie i mają udział w rządzeniu dany im ze względu na Niego”³⁹. Dlatego cała władza urzędników tak świeckich, jak i duchownych pochodzi od samego monarchy, by za ich pośrednictwem rządzić swymi chrześcijańskimi poddanymi na wzór Dawida, Salomona i Konstantyna. Zatem dla Jakuba panujący jest najwyższym autorytetem nie tylko w sprawach politycznych, ale i religijnych, odpowiedzialnym zarówno za doczesne, jak i duchowe potrzeby swoich poddanych. Dlatego w jego argumentacji ignorowane są wszelkie biblijne wątki negujące szczególną rolę monarchy i jego uprzywilejowaną pozycję w kontaktach z Bogiem, z których wynikać mogłyby ograniczenia jego władzy. Przeciwnie, z biblijnych argumentów wywodzi wniosek o immanentnym połączeniu władzy politycznej i kościelnej⁴⁰. W opinii Jakuba to właśnie on, na wzór biblijnego Dawida, ma przewodzić swemu ludowi w wychwalaniu Boga i wyprasaniu u niego wszelkich łask⁴¹, a także i dążyć do „zachowywania religii obecnie wyznawanej w całym kraju, zgodnie z jej prawami, gdziekolwiek jest to ustanowione, i karania tych wszystkich, którzy mogliby naciskać na [jej] zmianę albo zakłócać jej wyznawanie”⁴². W jego osobie, jako bożego namiestnika na Ziemi, skupić miała się zatem cała władza, tak świecka, jak i duchowa, której niczym Bóg nie dzielił się z nikim. Tak samo więc jak bluźnierstwem jest dyskusja o tym, czego może dokonać Bóg, tak „zarozumiałością i zniewagą ze strony Poddanych jest dyskusja o tym, co może uczynić Król, lub stwierdzenie, że Król nie może tego lub tamtego”.

Wszelkie tego rodzaju dyskusje muszą być zabronione, ponieważ, jak przekonuje Jakub, „torują drogę do słabości Książąt i pozbawienia ich mistycznego szacunku, należnego tym, którzy siedzą na Tronie Boga”⁴³. Ponieważ król „jest ponad prawem, zarówno jako jego autor, jak i dawca jego siły” i nic nie może go zmusić do jego przestrzegania, chyba że „jego dobra wola lub dobry przykład dawany poddanym”⁴⁴. Odwołując się do patriarchalnej wizji państwa, w której król jest *Pater Patriae*, przekonuje, że „Ponieważ z głowy, będącej miejscem

³⁹ *The Trew Law of Free Monarchies*, s. 54.

⁴⁰ **J.P. Sommerville**, *James I and the Divine Right of Kings. English Politics and Continental Theory*, w: **L.L. Peck** (ed.), *The Mental World of the Jacobean Court*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 55 i n.

⁴¹ **James VI**, *A Meditation upon the xxv, xxvi, xxvii, xxviii and xxix verses of the XV Chapter of the First Booke of the Chronicles of the Kings*, George Olms Verlag, New York 1971, s. 84.

⁴² *The Trew Law of Free Monarchies*, s. 55.

⁴³ *Speech in the Star Chamber, 1616*, w: *The Political Works of James I...*, s. 333.

⁴⁴ *The Trew Law of Free Monarchies*, s. 63.

Osądu, wypływa troska i przezorność kierowania i zapobiegania wszelkiemu złu. Głowa troszczy się o ciało, tak jak Król o swój lud. Jako że osąd wypływa z głowy, jako jedynej mogącej poruszać resztę członków, każdym zgodnie z jego funkcją, tak długo, jak są do tego zdolne, tak podobnie, gdy ktoś z nich dotknięty są jakąś słabością musi dostarczyć im remedium w uleczalnym przypadku, a jeśli jest inaczej powinna odciąć je w obawie zainfekowania reszty; tak też jest pomiędzy Księciem a jego ludem”⁴⁵. To powiązanie głowy i ciała skutkuje w ostatecznej konsekwencji tym, że „głowa będzie musiała odciąć zgniłe członki”⁴⁶, stąd król, troszcząc się o dobro poddanych, zmuszony jest wyeliminować tych, którzy na nie nastają. Działanie takie ma bezpośrednią boską legitymację, gdyż zadaniem władców jest wymierzanie sprawiedliwości i karanie występnych w imieniu Stwórcy. Król jest bowiem „szafarzem Boga dla dobra tych, którzy czynią dobro, i szafarzem Boga, aby zemścić się na tych, którzy czynią zło”⁴⁷.

Z erastiańskiej perspektywy Jakuba obowiązek posłuszeństwa ma więc charakter religijny, a bunt przeciw monarsze jest w rzeczy samej buntem przeciw samemu Bogu, którego władca jest ziemskim funkcjonariuszem⁴⁸. I *vice versa*, bunt przeciwko Bogu poprzez popadnięcie w herezję lub wyrzeczenie się Go staje się zbrodnią przeciwko ziemskiemu porządkowi, na straży którego stoi monarcha – strażnik ładu politycznego i religijnego⁴⁹. Stąd czarownica służąca szatanowi – pierwszemu buntownikowi przeciwko Bogu – staje się synonimem buntu wymierzonego w króla i religię chrześcijańską⁵⁰. Potwierdzeniem tego stanie się później angielski przekład *Biblii*, w której *1 Sm. 15:23*, brzmieć będzie: *For rebellion is as the sin of witchcraft, and stubbornness is as iniquity and idolatry*. A zatem zwalczanie czarów staje się obowiązkiem chrześcijańskiego monarchy⁵¹ wzmacniającym przy okazji jego legitymację, na co Jakub zdaje się mocno liczyć, wobec jego niepewnej pozycji w Szkocji, zagrożonej

⁴⁵ *Ibidem*, s. 64–65.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 66.

⁴⁷ *Ibidem* s. 55.

⁴⁸ S.I. Spoto, *Jacobean Witchcraft and Feminine Power*, *Pacific Coast Philology* 2010/45, s. 55.

⁴⁹ B.P. Levack, *State-building and Witch Hunting in Early Modern Europe*, w: J. Barry, M. Hester, G. Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 98.

⁵⁰ B.P. Levack, *Polowanie na czarownice...*, s. 74.

⁵¹ S. Clark, *King James's Daemonologie. Witchcraft and Kingship*, w: S. Anglo (ed.), *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, Routledge & Kegan Paul, London 1985, s. 156.

przez radykalnych presbiteriańskich pastorów widzących w nim niebezpieczeństwo dla władzy Kirku.

Zatem jego poglądy na czary uznać należy za istotny element misternej argumentacji składającej się na boskie prawo królów⁵² i odpowiedź Knoxowi, Buchananowi i innym radykałom wskazującą, że władza królewska pochodząca wprost od Boga znajduje się ponad parlamentem, Kirkiem i szlachtą. Nie bez powodu zatem przestrzegał swego następcę: „Strzeż się przeto (Synu mój) takich Purytan, istnych Kościoła i rzeczpospolitej szkodników, których żadna nagroda nie zobowiązuje, ni przysięga, ni obietnica nie przymusza, buntem i oszczerstwem jedynie tchnących, aspirujących bez umiaru, pomstujących bez powodu i własną swą wyobraźnię (bez żadnego w słowie oparcia) wykładnią sumienia swego czyniących. Przed Bogiem ci zaręczam najwyższym, a ponieważ tekst ten niczym Testament jest mój, kłamać się w nim nie godzi, że nigdy ze strony żadnego ze złodziei, co z Pogórza lub Pogranicza się wywodzą, większej nie zaznasz niewdzięczności, więcej kłamstw i krzywoprzysięstw nikczemyńskich, niżli z tych właśnie fanatycznych ludzi strony”⁵³. Jest też *Demonologie* okazją od rozprawienia się z wieloma katolickimi *przesądami*, dotyczącymi istot duchowych i uderzenia przez to w sam katolicyzm i jego teorię ziemskiego zwierzchnictwa papieża. Teoria Jakuba zastępuje bowiem w istocie boskie prawo papieża boskim prawem królów w zakresie władzy świeckiej i kościelnej. Z kręgów katolickich pochodziło także wiele koncepcji, by wspomnieć chociażby Bellarmina i Suáreza, które nie dały się pogodzić z absolutną i arbitralną monarchią, której intelektualnym uzasadnieniem było boskie prawo królów. Choć zatem argument Jakuba jest bez wątpienia antykatolicki, to jest również antypresbiteriański, gdy przyznaje sobie rolę najwyższego sędziego tak w sprawach państwa, jak i religii.

Dlatego zaangażowanie Jakuba w zwalczanie *maleficioń* postrzegać należy także przez pryzmat wewnętrznej sytuacji Szkocji, gdzie jego absolutystyczne dążenia spotkały się z oporem kalwińskich duchownych pragnących wprowadzić w kraju teokrację wzorem z Genewy lub co najmniej ograniczyć władzę monarszą. Sprzeciwiali się również dążeniom Jakuba ustanowienia kościoła episkopalnego. Szczególnie prominentną postacią tego ruchu był, zmarły jeszcze w 1572 r., wspomniany John Knox. Punktem wyjścia jego rozważań jest założenie, że każda władza pochodzi od Boga, lecz jest umieszczona nie tylko w królu, lecz także w jego *urzędnikach*. Knox pisze, że urzędy ich mają również charakter

⁵² B. Ankarloo, S. Clark, W. Monter (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe...*, s. 140.

⁵³ *Βασιλικὸν Δῶρον*, s. 91.

boży, a ich władza wypływa z tego samego źródła co władza króla i tak jak on mają obowiązek zreformować religię zgodnie z prawem bożym. Takimi *urzędnikami* w Szkocji jest dla Knoxa szlachta (oczywiście kalwińska), która ma legalną władzę ustanowioną przez Boga⁵⁴. Im także powierzył Bóg prawo miecza, by ochraniać niewinnych i karali złoczyńców⁵⁵. Na równi z księciem dzierżą więc miecz sprawiedliwości i wykonywać muszą swą funkcję, nawet gdy zaniedbuje ją władza zwierzchnia. Książęta i urzędnicy państwowi są bowiem powołani nie po to, by sprawować tyrańską władzę nad ludem, lecz są ustanowieni przez Boga, by dbać o jego pomyślność i pożytek. Gdy władca sprzeniewierzy się tej funkcji, gdy zwalcza prawdziwą religię, działa przeciwko bożej chwale i swoim braciom, jego działania nie mają już boskiej sankcji, a poddani zwolnieni są z obowiązku posłuchu⁵⁶. Gdy tak się dzieje, niżsi urzędnicy powinni bronić bożego prawa, wykonując boży rozkaz, który nakazuje wypowiedzenie posłuszeństwa i nagradza przeciwstawienie się bezbożnemu tyranowi⁵⁷. Dlatego Knox wzywał szlachtę i posiadaczy ziemskich Szkocji do obrony ludu przeciwko „wściekłości tyranów”⁵⁸. Było to możliwe dzięki wprowadzeniu przez Knoxa do swej argumentacji koncepcji *covenant* – przymierza między ludźmi a Bogiem⁵⁹. To jednak, co w *Piśmie Świętym* odnosi się do problematyki religijnej, Knox przenosi na płaszczyznę polityczną, a wspólnota wiernych jest u niego tożsama ze wspólnotą państwową. Określenie jej genezy w kategoriach kontraktu powoduje, iż przyjmuje ona na siebie zobowiązanie zapewnienia pobożnych rządów i staje się wrogiem każdego, kto wzbudza boży gniew. Każdy członek wspólnoty został tym samym zobowiązany do oporu i obalenia bałwochwalców i tyrańskich władców. Jest to zatem nie tyle uprawnienie, co święty obowiązek, który wierni przyjęli na siebie na mocy przymierza⁶⁰. Spoczywa on już nie tylko na *urzędnikach*, lecz już na całym ludzie bożym. Nie każdy władca zatem posiada boską legitymację, boską mocą obdarzona jest wspólnota, która będąc zbrojnym ramieniem Pana, jest powołana do zapewnienia panowania na ziemi prawdziwej wiary.

⁵⁴ J. Knox, *On Rebellion*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 72.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 85.

⁵⁶ J. Knox, *History of the Reformation in Scotland*, Blackie & Son, Glasgow 1841, s. 203–205.

⁵⁷ T. M’Crie, *John Knox: containing Illustrations of the History of the Reformation in Scotland*, William Balckwood, Edinburgh 1831, s. 123–124.

⁵⁸ J. Knox, *On Rebellion...*, s. 102.

⁵⁹ D.G. Mullan, *Scottish Puritanism, 1590–1638*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 177–180.

⁶⁰ W.S. Reid, *John Knox: The First of the Monarchomachs?*, w: D.J. Elazar, J. Kincaid (eds.), *The Covenant Connection: From Federal Theology to Modern Federalism*, Lexington Books, Lanham 2000, s. 127.

Taka argumentacja skierowana była pierwotnie przeciwko katolickiej Marii Stuart – matce Jakuba, lecz w czasach panowania jej syna stanowiła wygodne uzasadnienie dla Kirku wysuwania wobec króla kolejnych roszczeń, zwłaszcza że jego koncepcja boskiego prawa królów była przez niego nie do zaakceptowania. W czasach Jakuba prominentnym przedstawicielem doktryny głoszącej podporządkowanie władcy Kirkowi i kontynuatorem dzieła Knoxa był Andrew Melville – przyjaciel Bezy, autor koncepcji dwóch królestw. Podczas spotkania z Jakubem w pałacu Falkland w 1596 r. miał podobno wypowiedzieć do króla, którego nazwał „głupim wasalem Boga”⁶¹, słynne słowa: „Dlatego Panie, tak jak powiedziałem ci to przy innych okazjach, tak teraz znowu muszę to powiedzieć, że są dwaj królowie i dwa królestwa w Szkocji. Jest król Jakub, głowa wspólnoty i jest Jezus Chrystus, Król Kościoła, którego poddanym jest Jakub VI i który nie jest królem tego królestwa, ani lordem, ani głową, lecz członkiem. To, które Chrystus zwołał i rozkazał mu, by pilnowało jego kościoła i rządziło jego duchowym królestwem ma dostateczną władzę zarówno nad całością, jak i nad jednostkami, a którego żaden chrześcijański król nie może kontrolować ani rozwiązać, lecz wzmacnia je i wspiera; inaczej nie jest on wiernym poddanym Chrystusa i członkiem jego kościoła. Będziemy oddawać ci szacunek i całe należne ci posłuszeństwo, lecz powtarzam, nie jesteś głową kościoła: nie możesz dać nam życia wiecznego, którego szukamy dla siebie nawet na tym świecie i nie możesz też nas go pozbawić”⁶². Choć Jakub podziwiał jego wszechstronną wiedzę, to potraktował to jak groźbę i nie zapomniał tego kaznodziei, a gdy został królem Anglii, osadził go w Tower. Dlatego przed rokiem 1590 Jakub skupiał się przede wszystkim na tego typu zagrożeniach swej władzy i nie wykazywał nadzwyczajnego zainteresowania magią. Oczywiście Szkocji nie ominął klimat kontynentalnej Europy i król, jako człowiek o szerokich intelektualnych zainteresowaniach znał z pewnością opinie teologów na temat czarów i czarnoksięstwa, lecz była to wiedza, która jeszcze nie zawładnęła jego wyobraźnią i w żaden sposób nie przekładała się na praktykę rządzenia. Jednak już od XV w. uczone umysły dokonały na nowo teoretycznego opracowania kwestii czarów, wiążąc je bezpośrednio z aktywnością diabła. Ich cechą były: pakt z diabłem, utrzymywanie z nim kontaktów seksualnych, loty wiedźm, sabaty połączone z wynaturzonymi praktykami seksualnymi, uprawianie szkodliwych czarów oraz morderstwa dzieci⁶³.

⁶¹ T. M’Crie, *Life of Andrew Melville*, William Blackwood, John Murray, Edinburgh, London 1818, vol. II, s. 66.

⁶² *Ibidem*, s. 66–67.

⁶³ C.S. Mackay, *Introduction*, w: *The Hammer of the Witches*, transl. C.S. Mackay, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 19.

II

W części pierwszej przedstawiony został historyczny i polityczny kontekst zainteresowania króla Jakuba I (VI) problematyką czarów i czarostwa. W części niniejszej zajmujemy się bezpośrednim udziałem monarchy w procesach o czary i wpływem jego doświadczeń na prawodawstwo szkockie i angielskie.

Bezpośrednią przyczyną głębokiego zainteresowania Jakuba czarostwem i osobistego zaangażowania w jego zwalczanie były wydarzenia z lat 1589–1590. Wtedy statek płynący do Szkocji Anny Duńskiej – jego przyszłej żony, zaatakowany został przez silną burzę. Podobne wydarzenia towarzyszyły jego podróży do Danii, a sytuacja powtórzyła się pół roku później, podczas jego powrotu, gdy na skutek sztormu flota musiała szukać schronienia w Norwegii. Dowódca floty duńskiej o spowodowanie tych wydarzeń oskarżył żonę jednego z duńskich urzędników, która czarami miała przywołać silny wiatr⁶⁴. Dlatego w lecie 1590 r. w Kopenhadze miało miejsce wielkie polowanie na czarownice, podczas którego kilkoro oskarżonych przyznało, że za pomocą praktyk magicznych próbowało wywołać katastrofę statku duńskiej księżniczki. Także osobiste przejścia Jakuba wywołały u niego podejrzenie, że na jego życie nastają już nie tylko szkoccy możni i pastorzy, lecz także sam szatan, chcący zgładzić prawdziwie chrześcijańskiego monarchę⁶⁵. Dlatego polowanie na czarownice przeniosło się na drugą stronę Morza Północnego, rozpoczynając sekwencję wydarzeń, które doprowadziły do tego, że Jakub stał się nie tylko wybitnym teoretykiem monarchii absolutnej, lecz również znawcą w kwestii ścigania czarostwa.

Sprzyjało temu zapoznanie się przez Jakuba, podczas jego półrocznego pobytu w Danii, z bogatymi w tej kwestii doświadczeniami swych gospodarzy doskonale zaznajomionych z osiągnięciami kontynentalnych demonologów⁶⁶. To tu nauczył się wiele na temat sabatów i paktów z diabłem, które były dla wielu europejskich demonologów jednym z najważniejszych sposobów czczenia diabła⁶⁷. Miał bowiem między innymi okazję spotkać prominentnego duńskiego teologa – Nielsa Hemmingsena, autora *Admonito de superstitionibus magicis vitandis* – traktatu o czarach i praktykach magicznych⁶⁸. To właśnie prawdopodobnie podczas pobytu w Danii Jakub zetknął się z ideą paktu z diabłem,

⁶⁴ B. Ankarloo, S. Clark, W. Monter (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe...*, s. 79.

⁶⁵ D. Tyson, *Introduction*, w: *The Demonology of King James I...*, s. 3.

⁶⁶ P.J. Croft, *op. cit.*, s. 26.

⁶⁷ S. Clark, *King James' Daemonologie. Witchcraft and Kingship...*, s. 158.

⁶⁸ L.N. Kallestrup, *Agents of Witchcraft in Early Modern Italy and Denmark*, Palgrave Macmillan, London 2015, s. 40–42; L. Normand, G. Roberts, *Witchcraft in Early Modern*

którą przywiózł ze sobą do Szkocji i która stała się najważniejszym elementem jego refleksji na temat *maleficio*ów⁶⁹. Kontynentalni chrześcijanie, szczególnie protestanci, wierzyli bowiem, że wiedźma stała się wiedźmą na mocy osobistego porozumienia z diabłem i w ten sposób zerwała wszystkie więzi z Bogiem, powstałe podczas chrztu⁷⁰. Dlatego w demonologicznych wizjach sabaty były odwróceniem chrześcijańskich rytuałów, w których wiedźmy stawiały się sługami diabła poprzez perwersyjne praktyki seksualne, wypowiedanie modlitw od tyłu, profanowanie Eucharystii, beczczenie świętych przedmiotów czy mordowanie nieochrzczonych niemowląt⁷¹. Szczególną rolę w rozpowszechnieniu tych wierzeń miała praca arcybiskupa Uppsali Olaus Magnusa *Historia de Gentibus Septentrionalibus*⁷², w której przekonywał, że północne wiedźmy w pewnych porach roku gromadzą się w Blakulli, by uprawiać się w sztuce czarostwa. Wpłynęła ona na nieciekawą reputację północy jako siedliska wiedźm i czarodziejów. Pod jej wpływem Bodin uznał Norwegię, Finlandię i Laponię oraz inne północne regiony za szczególnie upodobane przez złe moce⁷³. Te przerażające opisy musiały z pewnością oddziaływać na wyobraźnię Jakuba, widzącego w sobie pobożnego chrześcijanina i monarchę z bożej łaski, zwłaszcza że Szkocja bez wątpienia zaliczona została przez demonologiczne autorytety do krajów szczególnie zagrożonych.

Iskrą zapalną było oskarżenie o czary pokojówki Gelles Duncan, która wzbudziła podejrzenia swą zdolnością leczenia rozmaitych dolegliwości. Zadenuncjowana przez swego pana podczas tortur przeprowadzonych wbrew prawu przez samego wiceburmistrza przyznała się do uprawiania czarów. Podczas badania przed sądem za pomocą wymyślnych tortur zadenuncjowała równocześnie liczne inne wiedźmy, w tym Agnes Samson. Ta przesłuchiwana

Scotland. *James VI's Demonology and the North Berwick Witches*, University of Exeter Press, Exeter 2000, s. 34–35.

⁶⁹ **S. Clark**, *King James' Daemonologie. Witchcraft and Kingship...*, s. 157; przeciwnie: **J. Goodare**, *The Scottish Witchcraft Act*, Church History March 2005/74/1, s. 58–59.

⁷⁰ **S.-M. Olli**, *The Devil's pact: a male strategy*, w: **O. Davies**, **W. de Blécourt** (eds.), *Beyond the Witch Trials. Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*, Manchester University Press, Manchester 2004, s. 101; **R. Kieckhefer**, *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1976, s. 87.

⁷¹ **G.K. Waite**, *Sixteenth-Century Religious Reform and The Witch-Hunts*, w: **B.P. Levack**, *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America...*, s. 502.

⁷² **C. Zika**, *The Appearance of Witchcraft*, Routledge, London 2013, s. 220–222.

⁷³ **J. Bodin**, *On the Demon-mania of Witches*, transl. R.A. Scott, Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto 1995, s. 145.

była już przez samego Jakuba na zamku Hollyrood. W wyniku tortur zadawanych w obecności monarchy opisała w końcu ze szczegółami sabat czarownic w North Berwick w Halloween roku 1590, podczas którego sam diabeł miał pomstować przeciwko Jakubowi, nazywając go swym największym wrogiem na świecie. Wyznaczył równocześnie Agnes, by uśmierciła króla za pomocą jadu ropuchy, zgniłego płótna i przeklętych kotów⁷⁴. Podczas dalszego badania przyznała, że chciała zamordować króla i jego narzeczoną podczas ich podróży do Szkocji⁷⁵. Początkowy sceptycyzm Jego Wysokości ustąpił wkrótce miejsca pewności, gdy Agnes „wypowiedziała słowa, które padły między Jego Wysokością w Oslo w Norwegii w pierwszą noc ich małżeństwa”⁷⁶. Było to dla niego dowodem szerokiego spisku diabelskiego wymierzonego w życie jego i małżonki. Był to więc zupełnie nowy wątek, nieobecny we wcześniejszych przypadkach czarostwa, który nadał temu przypadkowi aspekt polityczny, czyniąc z niego *expressis verbis* przypadek zdrady i buntu. Jakub przypomniał sobie z pewnością przypadek Janet Douglas, Lady Glamis, spalonej w 1537 r. za odprawianie czarów przeciwko Jakubowi V⁷⁷. Zbrodnie bowiem, o które podejrzewane były wiedźmy, wymierzone były wprost w monarchę, a przez to w cały porządek państwowy⁷⁸. Ostatecznie uwięzionych zostało ponad sto osób obojga płci, którzy na torturach opisali swoje kontakty z diabłem, nieprzyzwoite praktyki i przede wszystkim ujawnili istnienie spisku, którego celem miało być zatopienie statku Jakuba lub otrucie króla i członków jego rodziny. Przebieg wydarzeń znamy tylko z opublikowanego jeszcze w roku 1591 anonimowego, ilustrowanego sugestywnymi rycinami, pamfletu *Newes from Scotland*, będącego zapewne elementem królewskiej propagandy, dlatego nie sposób oddzielić w nim warstwy faktograficznej i politycznej. Niemniej jednak daje on wyobrażenie o klimacie panującym w Szkocji i poglądach na sprawę samego Jakuba.

Polowania na jeszcze większą skalę przyniosła panika z roku 1597, kiedy to oskarżono ponad 400 osób, spośród których połowa spłonęła na stosie. Tym razem sprawami zajmowały się specjalne królewskie komisje, które w różnych

⁷⁴ E.J. Cowan, *Witch Persecution and Folk Belief in Lowland Scotland. The Devil's Decade*, w: J. Goodare, L. Martin, J. Miller (eds.), *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland...*, s. 72.

⁷⁵ S. Macdonald, *The Devil in Fife Witchcraft Cases*, w: J. Goodare, *The Scottish Witch-Hunt in Context...*, s. 35.

⁷⁶ *Newes from Scotland*, w: *The Demonology of King James I...*, s. 194.

⁷⁷ G.R. Quaife, *Godly Zeal and Furious Rage. The Witch in Early Modern Europe*, Routledge, London 2012, s. 151

⁷⁸ B.P. Levack, *Witch-Hunting in Scotland: Law, Politics and Religion*, Routledge, New York 2008, s. 41.

częściach kraju badały domniemane przypadki uprawiania czarów. Pod wpływem tych wydarzeń Jakub zdecydował się na opublikowanie napisanego wcześniej traktatu *Demonologie*, w którym wyłożył, będące owocem doświadczeń własnych i sędziów z lat 1590–1591, poglądy na temat nekromancji, czarnoksięstwa, czarów i spisku czarownic z diabłem, które uzasadnić miały dobiegające końca procesy i przedstawić Jakuba jako monarchę dzielnie walczącego z wrogami królestwa i chrześcijaństwa. Od czasu bowiem sprawy z North Berwick zainteresowanie Jakuba problematyką czarów znacznie wzrosło. Jako osobisty wróg szatana zaczął zgłębiać literaturę fachową, chcąc dowiedzieć się jak najwięcej o swym przeciwniku i znaleźć metody jego neutralizacji. Dlatego zaznajomił się prawdopodobnie z *Malleus Maleficarum* Kramera, a na pewno z *Discours des Sorciers* Henri Bogueta, *Dialogus de veneficiis* Lamberta Daneau, pracami wspomnianego Nielsa Hemmingsena oraz z *De la Demonomanie des Sorciers* Bodina – swego mistrza także w dziedzinie polityki, na którego autorytet powoła się później w *Demonologie*, a który osobiście rozstrzygał jako sędzia sprawy o czary⁷⁹. Najważniejszym jednak bez wątpienia źródłem jego wiedzy teoretycznej było *Pismo Święte*, Jakub istnienie bytów niematerialnych szkodzących człowiekowi wyprowadza bowiem wprost z jego autorytetu, ilustrując obficie swą narrację w *Demonologie* biblijnymi przykładami⁸⁰. „Wiedźmy – bowiem – były i są, pierwsze twierdzenie wyraźnie jest udowodnione w Piśmie Świętym, drugiego dowodzi codzienne doświadczenie i wyznania (wiedźm)”⁸¹.

Jego osobiste zaangażowanie w procesy, a także autorstwo traktującego o tych zagadnieniach traktatu było jednak wydarzeniem bez precedensu. Co prawda, Jakub wielokrotnie z dobrym skutkiem sięgał za pióro, by wyklądać swe poglądy na państwo, lecz nawet w tym kontekście była to aktywność co najmniej oryginalna. Jest bowiem jedynym monarchą, który poddał to zagadnienie teoretycznej analizie⁸². Jednak jeśli zestawić to z jego niepewną sytuacją kraju i ciągłą opozycją prezbiteriańskiego Kirku, można zrozumieć, że i w ten niecodzienny sposób pragnął wzmocnić swoją władzę i pokazać, że jako absolutny chrześcijański monarcha z bożej łaski dba o sprawy doczesne i duchowe poddanych. Ponadto było to pretekstem, by pokazać nieposłusznym duchow-

⁷⁹ K. Baschwitz, *Czarownice. Dzieje procesów o czary*, przekł. T. Zabłudowski, PWN, Warszawa 1971, s. 112.

⁸⁰ L. Normand, G. Roberts, *Witchcraft in Early Modern Scotland. James VI's Demonology and the North Berwick Witches...*, s. 329.

⁸¹ *Demonologie*, s. 56.

⁸² E. Mack, *The Malleus Maleficarum and King James: Defining Witchcraft*, *Voces Novae: Chapman University Historical Review* 2009/1/1, s. 186.

nym, że w istocie niewiele różnią się od czarownic, spiskując przeciwko królowi i podważając jego pozycję, a przy okazji zwiększyć u nich także swój autorytet. W roku 1585 został bowiem zmuszony do wyrzeczenia się ambicji stanięcia na czele kościoła, a rok później w wyniku kompromisu duchowni zaakceptowali jedynie bardzo ograniczoną i właściwie symboliczną formę episkopatu. W 1592 r. zmuszony był do wydania tzw. *Golden Act*, w którym potwierdzał wszystkie przywileje, immunitety i wolności Kirku⁸³. Tymczasem jego wizja państwa, jak wspomniane zostało wcześniej, bliska była starotestamentowej teokracji, w której król był najwyższym sędzią i autorytetem także w sprawach wiary. Stąd jego bezpośredni udział w zwalczaniu *maleficio*ów mógł tylko wzmocnić jego pozycję i zademonstrować skuteczność w obronie prawdziwej religii⁸⁴. Poza tym borykać musiał się z niezadowolaniem i oporem katolickich lordów na północy oraz z wpływami dwóch supermocarstw – Hiszpanii i Anglii. *Demonologie* jest zatem nie tylko traktatem o czarach, lecz także w dużym stopniu traktatem politycznym mającym przedstawić Jakuba jako dobrego protestanta zwalczającego zarówno radykalizm współwyznawców, wpływy papizmu, jak i diabelskie spiski. Przy jego pomocy chciał skonsolidować swą władzę tak, by ani Kirk, ani parlament, ani lordowie nie mogli mu rzucić wyzwania. O politycznych pobudkach króla świadczyć może fakt, że oskarżenia o czary nie ominęły Francisa Stewarta Hepburn, 5. hrabiego Bothwell, cieszącego się popularnością wśród prezbiterian arystokraty, który wcześniej wdał się w zatargi z królem, a który będąc odpowiedzialnym za flotę, mógł, zdaniem Jakuba, brać udział w diabelskim spisku podczas jego podróży do Danii⁸⁵. Zwłaszcza gdy jedna z oskarżonych kobiet wyznała, że celem spisku było osadzenie na tronie Szkocji kogoś innego, przypuszczalnie właśnie Bothwella⁸⁶. Dlatego hrabia, zdając sobie sprawę z metod śledczych, uciekł ze Szkocji, po czym oczywiście ogłoszony został zdrajcą⁸⁷. Spalono jednak na stosie jego przyjaciółkę, katoliczkę Lady Maclean.

⁸³ P.J. Croft, *op. cit.*, s. 27–28.

⁸⁴ C. Lerner, *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*, Chatto & Windus, London 1981, s. 58.

⁸⁵ L. Normand, G. Roberts, *Witchcraft in Early Modern Scotland. James VI's Demonology and the North Berwick Witches...*, s. 35.

⁸⁶ W. Woods, *A Casebook of Witchcraft. Reports, Depositions, Confessions, Trials, and Executions for Witchcraft During a Period of Three Hundred Years*, G.P. Putnam's Sons, New York 1974, s. 98.

⁸⁷ W roku 1593 został ostatecznie uwolniony od wszelkich zarzutów, lecz dwa lata później za poparcie katolickich lordów na północy został ekskomunikowany przez Kirk i wygnany ze Szkocji – L. Normand, G. Roberts, *Witchcraft in Early Modern Scotland. James VI's Demonology and the North Berwick Witches...*, s. 48–49.

Jednak przypisywanie Jakubowi czysto politycznych motywacji wydaje się być zbyt dużym uproszczeniem. Jako żarliwy protestant był świadomy ciągłej obecności diabła w świecie i nieustającej walki, którą toczy o dusze człowieka. Świadczy o tym wściekłość, jaką wywołało u niego uniewinnienie przez sędziów Barbary Napier⁸⁸. W stanowczym tonie zwrócił się bowiem do sędziów w następujący sposób: „Jesteśmy pouczani zarówno przez prawo Boże, jak i ludzkie, że grzech ten jest najwstrętniejszy i przez prawo Boże karany jest śmiercią. Przez prawo ludzkie nazywany jest malefictum lub venefictum, czyn szkodliwy lub czyn zatruty i karany również przez śmierć”⁸⁹. Tymczasem niezależnie od przyczyn zapału króla faktem jest, że wydarzenia z lat 1589–1591 stanowiły punkt zwrotny w jego karierze łowcy czarownic. *Newes from Scotland* podkreślał bowiem szczególnie fakt, że Jakub przez samego diabła uważany jest za swego największego wroga na ziemi⁹⁰. Nietrudno się domyślić, że z uwagi na jego szczególny status boskiego wybrańca. Wspieraniu królewskiej doktryny boskiego prawa królów służyło też przedstawienie Jakuba, który osobiście jako „prawdziwy chrześcijanin, pokładający zaufanie w Bogu” przesłuchiwał groźne wiedźmy, nie bojąc się czarów „sług Diabła”, ponieważ jako „dziecko i sługa Boga” cały czas pozostawał pod opieką Stwórcy. „Jego Wysokość – czytamy na zakończenie – mając wspaniałomyślny i nieustraszony umysł, nie bał się ich czarów, lecz był niezachwiany w tym, że o ile Bóg jest z nim, nie musi się bać, niezależnie kto jest jego przeciwnikiem. Gdyby nie Jego osobista ochrona jego Wysokość nigdy nie wróciłby żywy z podróży do Danii, więc nie może być wątpliwości, że Bóg doskonale bronił go tak na lądzie, jak i na morzu”⁹¹. A wobec kogo mógł tak uczynić, jeśli nie wobec swego ziemskiego namiestnika? Potwierdzeniem tego był dla Jakuba fakt, że jednym z nielicznych statków, który nie doznał żadnego uszczerbku podczas jego duńskich wojaży, był ten, który wiozł króla i jego świeżo poślubioną małżonkę. Widać zatem, że Jakub jako przywódca religijny, polityczny i wojskowy swojego ludu chętnie przyjął rolę głównego przeciwnika diabła, rozpoczynając osobistą krucjatę przeciwko czarostwu. Z perspektywy boskiego prawa królów był bowiem wybrańcem samego Boga, powołanym do tego, by walczyć z diabłem. Zatem tak jak później w *Trew Laws of Free Monarchies* i *Βασιλικὸν Δῶρον* wskazał swych doczesnych wrogów, tak *Demonologie* poświęcona jest zagrożeniu ze strony wrogów nadprzyrodzonych, zwłaszcza że jak wskazane zostało wcześniej nie był tylko teoretykiem, lecz posiadał także pewną wiedzę praktyczną.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 212.

⁸⁹ *The Tolbooth Speech of 1591*, w: *The Demonology of King James I...*, s. 304.

⁹⁰ *Newes from Scotland*, s. 194.

⁹¹ *Ibidem*, s. 202–203.

Bibliografia

- Anglo Sydney** (ed.), *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, Routledge & Kegan Paul, London 1985.
- Ankarloo Bengt, Clark Stuart, Monter William** (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe. The Period of the Witch Trials*, The Athlone Press, London 2002.
- Barry Jonathan, Hester Marianne, Roberts Gareth** (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Baschwitz Kurt**, *Czarownice. Dzieje procesów o czary*, przekł. Tadeusz Zabłudowski, PWN, Warszawa 1971.
- Bodin Jean**, *On the Demon-mania of Witches*, transl. Randy A. Scott, Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto 1995.
- Calhoun Howell V.**, *James I and the witch scenes in "Macbeth"*, The Shakespeare Association Bulletin, October 1942/17/4, s. 184–189.
- Croft Pauline J.**, *King James*, Palgrave Macmillan, New York 2003.
- Davies Owen, Blécourt Willem De** (eds.), *Beyond the Witch Trials. Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*, Manchester University Press, Manchester 2004.
- The Demonology of King James I*, Llewellyn Publications, Woodbury 2011.
- Dijkhuizen Jan Frans van**, *Devil Theatre. Demonic Possession and Exorcism in English Renaissance Drama, 1558–1642*, D.S. Brewer, Cambridge 2007.
- Elazar Daniel J., Kincaid John** (eds.), *The Covenant Connection: From Federal Theology to Modern Federalism*, Lexington Books, Lanham 2000.
- Fincham Kenneth, Lake Peter**, *The Ecclesiastical Policy of King James I*, Journal of British Studies, April 1985/24/2, Politics and Religion in the Early Seventeenth Century: New Voices, s. 169–207.
- Goodare Julian**, *The Scottish Witchcraft Act*, Church History March 2005/74/1, s. 39–67.
- Goodare Julian** (ed.), *The Scottish Witch-hunt in Context*, Manchester University Press, Manchester 2002.
- Goodare Julian**, *State and Society in Early Modern Scotland*, Oxford University Press, New York 1999.
- Goodare Julian, Martin Lauren, Miller Joyce** (eds.), *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, New York 2008.
- The Hammer of the Witches*, transl. Christopher S. Mackay, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Herzig Tamar**, *Flies, Heretics, and the Gendering of Witchcraft*, Magic, Ritual and Witchcraft 2010/5, s. 51–80.
- The Holy Bible*, Barker, London 1611.
- Houlbrooke Ralph** (ed.), *James VI and I. Ideas, Authority and Government*, Ashgate Publishing Ltd, Hampshire 2006.
- Inozuka Hajime**, *Absolutism in the History of Political Thought. The Case of King James VI and I*, Journal of Social and Information Studies 2007/XIV, s. 205–220.
- Jakub VI Stuart**, *Βασιλικὸν Δῶρον*, przekł. Mariusz Misztal, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2006.
- James VI**, *A Meditation upon the xxv, xxvi, xxvii, xxviii and xxix verses of the XV Chapter of the First Booke of the Chronicles of the Kings*, George Olms Verlag, New York 1971.

- Kallestrup Louise N.**, *Agents of Witchcraft in Early Modern Italy and Denmark*, Palgrave Macmillan, London 2015.
- Kiekhefer Richard**, *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500*, University of California Press, Berkeley 1976.
- Knox John**, *History of the Reformation in Scotland*, Blackie & Son, Glasgow 1841.
- Knox John**, *On Rebellion*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Kors Alan C., Edward P.**, *Witchcraft in Europe, 400–1700. A Documentary History*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2001.
- Larner Christina**, *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*, Chatto & Windus, London 1981.
- Levack Brian P.** (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Levack Brian P.**, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, przekł. Edward Rutkowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991.
- Levack Brian P.**, *Witch-Hunting in Scotland: Law, Politics and Religion*, Routledge, New York 2008.
- Mack Elizabeth**, *The Malleus Maleficarum and King James: Defining Witchcraft*, *Voces Novae: Chapman University Historical Review* 2009/1/1, s. 181–203.
- M’Crie Thomas**, *John Knox: containing Illustrations of the History of the Reformation in Scotland*, William Balckwood, Edinburgh 1831.
- M’Crie Thomas**, *Life of Andrew Melville*, William Blackwood, John Murray, Edinburgh, London 1818.
- Monter William**, *Witchcraft in Geneva, 1537–1662*, *The Journal of Modern History*, Jun. 1971/43/2, s. 179–204.
- Mora George** (ed.), *Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance: Johann Weyer, De Praestigii Daemonum*, *Medieval & Renaissance Texts & Studies*, Binghamton 1991.
- Mullan David G.**, *Scottish Puritanism, 1590–1638*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Normand Lawrence, Roberts Gareth**, *Witchcraft in Early Modern Scotland. James VI’s Demonology and the North Berwick Witches*, University of Exeter Press, Exeter 2000.
- Olli Soili-Maria**, *The Devil’s pact: a male strategy*, w: Owen Davies, Willem De Blécourt (eds.), *Beyond the Witch Trials. Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*, Manchester University Press, Manchester 2004.
- Patterson William B.**, *King James VI and I and the Reunion of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Pavlac Brian A.**, *Witch Hunts in the Western World. Persecution and Punishment from the Inquisition through the Salem Trials*, Greenwood Press, Westport, London 2009.
- Peck Linda L.** (ed.), *The Mental World of the Jacobean Court*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- The Political Works of James I*, Harvard University Press, Cambridge 1918.
- Quaife Geoffrey R.**, *Godly Zeal and Furious Rage. The Witch in Early Modern Europe*, Routledge, London 2012.
- Shakespeare William**, *Macbeth*, Wordsworth Classics, London 2005.
- Spoto Stephanie I.**, *Jacobean Witchcraft and Feminine Power*, *Pacific Coast Philology* 2010/45, s. 53–70.
- Szczech Tomasz**, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Wydawnictwo UE, Łódź 2006.
- Todd Margo**, *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*, Yale University Press, New Haven 2002.

Wallace Peter G., *The Long European Reformation. Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350–1750*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2004.

Weber Max, *Szkice z socjologii religii*, przekł. Jerzy Prokopiuk, Henryk Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984.

Woods William, *A Casebook of Witchcraft. Reports, Depositions, Confessions, Trials, and Executions for Witchcraft During a Period of Three Hundred Years*, G.P. Putnam's Sons, New York 1974.

Zika Charles, *The Appearance of Witchcraft*, Routledge, London 2013.

Tomasz TULEJSKI
Anna TOMZA-TULEJSKA

JAMES VI (I) STUART – THE WITCH HUNTER – PART I

(Summary)

King James VI (I) Stuart is known as one of the most important and sophisticated English defenders of absolute monarchy and a furious enemy of the Puritans. However a few know that James was a famous hunter of witches and the author of *Daemomologie* – the philosophical dissertation on contemporary necromancy, witchcraft, and black magic. In this part the Authors argue King James did not start the witch-hunts in Scotland, but his writings profoundly influenced on the politicization of legal trial of witchcraft by outlining the definition of witchcraft and the manner how to identify and accuse witches. The king's position of authority allowed his ideas to be highly regarded and widely accepted. According to the Authors James' personal experiences also determined the development of his views on divine right of a kings.

Keywords: James VI (I); witchcraft; witch trials; divine right of kings