

ALICJA BOROWIK

ALICJA.BOROWIK@DOCTORAL.UJ.EDU.PL

Uniwersytet Jagielloński

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

Polowania na czarownice w XVII-wiecznej Nowej Anglii w perspektywie koncepcji kolektywnego wrzenia Émile'a Durkheima

Witch Hunts in the 17th Century
New England in the Perspective of the Concept of Collective
Effervescence by Émile Durkheim

Streszczenie: Celem artykułu jest pokazanie, jak koncepcja kolektywnego wrzenia Émile'a Durkheima, kładąca nacisk na wzajemne relacje między ludzkim umysłem, ciałem i życiem społecznym, ułatwia dokonanie postulowanego przez Sebastiana Schülera zwrotu w kognitywnych badaniach nad religią. Koncepcja Durkheima została zastosowana w analizie procesów czarownic w XVII-wiecznym Salem. Artykuł kładzie szczególny nacisk na wymiar cielesny ludzkich zgromadzeń – aspekt interesujący dla współczesnych religioznawców kognitywnych nawiązujących do dorobku Durkheima i jego uczniów. Kolektywne wrzenie oraz jego elementy składowe – tj. tworzenie się zgromadzeń i załączków spontanicznych rytuałów oraz reprezentacje zbiorowe – posłużyły do analizy fenomenu oraz udzielenia odpowiedzi na pytanie o możliwe przyczyny wydarzeń, które miały miejsce w Salem.

Słowa kluczowe: Émile Durkheim, kolektywne wrzenie, wyobrażenia zbiorowe, rytuały zbiorowe, Salem, czarownice, polowania na czarownice, procesy o czary

Summary: The goal of the article is to show how the concept of collective effervescence by Émile Durkheim facilitates the shift in Cognitive Science of Religion (as postulated by Sebastian Schüller) by emphasizing the interrelationships between the human mind, body and social life. The concept is applied in the analysis of the witch trials of 17th century Salem, Massachusetts. Particular emphasis is placed on the bodily dimension of human gatherings – an aspect that interests contemporary scholars of Cognitive



Science of Religion who refer to the works of Durkheim and his students. Collective effervescence and its components – i.e. the formation of assemblies, creation of spontaneous rituals, and collective representations – are used to analyse the phenomenon and to answer the question about possible causes of the events that took place in Salem.

Keywords: Émile Durkheim, collective effervescence, collective representations, collective rituals, Salem, witches, witch hunts, witch trials

Wstęp

Celem artykułu jest przedstawienie oraz analiza wydarzeń i reprezentacji zbiorowych, które wystąpiły podczas procesów czarownic w Salem w 1692 r. Powołując się na badaczy, takich jak religioznawczy kognitywiści Sebastian Schüller i Dimitris Xygalatas, pragnę pokazać, że konieczne jest zastosowanie metodologicznego holizmu – podkreślenia wzajemnych relacji między ludzkim umysłem, ciałem i życiem społecznym w analizie zbiorowych fenomenów. Tego rodzaju analizę umożliwiała koncepcja kolektywnego wrzenia Émile'a Durkheima. Spojrzenie w sposób całościowy na społeczny proces, jakim były polowania na czarownice, pozwoli uzyskać najpełniejszy obraz opisanego fenomenu.

Koncepcja Durkheima otwiera wiele możliwości interpretacji polowań na czarownice. Kolektywne wrzenie oraz elementy składowe tej koncepcji – tj. tworzenie się zgromadzeń, załączków spontanicznych rytuałów oraz reprezentacji zbiorowych – posłużyły do analizy fenomenu oraz udzielenia odpowiedzi na pytanie o możliwe przyczyny wydarzeń, które miały miejsce w Salem.

Dodatkowo pokażę, że koncepcje Durkheima są wciąż, pomimo upływu lat i rozwoju nauki, relewantne i wartościowe, także dla przedstawicieli stosunkowo nowego nurtu, jakim jest religioznawstwo kognitywne. Owa adekwatność koncepcji francuskiego socjologa, ukazana w założeniach badawczych cytowanych kognitywistów, wzmacnia postawioną na początku tezę o konieczności zwrócenia się w stronę metodologicznego holizmu – uwzględnienia relacji umysłu, ciała i społeczeństwa w analizie człowieka i jego interakcji ze światem.

Początki wydarzeń, które miały miejsce w 1692 r. w Salem, Massachusetts, pozostają ze względu na niewystarczającą ilość danych niejasne. Z pracy Paula Boyera i Stephena Nissenbauma wynika, że młode dziewczyny z Salem Village zainteresowały się przepowiadaniem przyszłości, usiłując poznać tożsamość i status społeczny przyszłych małżonków¹. Aby ujrzeć przyszłość, jedna z nich stworzyła „kryształową” kulę ze szklanego naczynia i białka kurzego jaja. Ta sama dziewczyna, zdaniem Johna Hale'a, XVII-wiecznego pastora z Beverly (Massachusetts), zobaczyła w niej widmowy kształt

¹ Zob.: P. Boyer, S. Nissenbaum, *Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft*, Cambridge 2001, s. 1.

przypominający trumnę² – według Boyera i Nissenbauma był to moment, w którym dziewczęta odkryły, że magiczne praktyki wymykają im się spod kontroli.

Prawdziwe źródło okultystycznych zainteresowań u zaczarowanych³ pozostaje nieznane, tym bardziej że – jak podkreślają Boyer i Nissenbaum – pierwsze dziewczęta uznane za ofiary czarownic (*afflicted girls*) nigdy nie wyjaśniły, co działo się z nimi podczas omawianych wydarzeń, oraz początkowo nie oskarżały nikogo o czary⁴. Boyer i Nissenbaum zwracają uwagę na wiek dziewcząt i podkreślają, że oskarżenia były najpewniej skutkiem „presji intensywnego przepytywania przez dorosłych”⁵.

Nicholas Spanos, kanadyjski badacz hipnozy, stwierdza wspólnie z Jackiem Gottliebem, że opisywane objawy, z początku trudne do zaklasyfikowania, z czasem zaczęły się ujednoczać i dopasowywać do oczekiwań. Widać to na przykładzie pierwszych zaczarowanych, z których młodsza, Betty Parris, miała dziewięć lat, a starsza, Abigail Williams – jedenaście. Pod koniec 1691 r. dziewczynki zaczęły przejawiać zachowania opisywane jako chowanie się, wchodzenie pod krzesła i stoły, przyjmowanie osobliwych pozycji i wykonywanie osobliwych gestów, nieskładna mowa oraz konwulsje⁶. Cytując Spanosa i Gottlieba: „[P]oczątkowe objawy ofiar czarownic były raczej nieoczywiste i dopiero z czasem zaczęły coraz dokładniej odpowiadać popularnym stereotypom demonicznego zachowania, gdy dziewczęta znalazły się pod wpływem informacji dotyczących tychże stereotypów”⁷. Do bardziej stereotypowych zachowań zaliczyć możemy wstręt do *sacrum*, który rozwinął się zarówno u zaczarowanych, jak i przesłuchiwanym czarownic⁸.

2 Ibidem.

3 Termin „zaczarowani” odnosi się w niniejszej pracy do ofiar czarownic – osób, których niezwykle zachowania tłumaczono w XVII-wiecznym Salem wpływem czarów. Słowo „zaczarowanie” zostało zastosowane ze względu na historię, jaką posiada ono w polskich przekładach literatury antropologicznej – za przykład może posłużyć książka: E.E. Evans-Pritchard, *Czary, wyrocznie i magia u Azande. Wersja skrócona*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008.

4 P. Boyer, S. Nissenbaum, op. cit., s. 1–2.

5 Ibidem, s. 3.

6 Ibidem. Spanos i Gottlieb nie zgadzają się ze stwierdzeniem, jakoby Betty Parris i Abigail Williams doświadczały „konwulsyjnych ataków”. Stwierdzenie to możemy znaleźć w: L.R. Caporael, *Ergotism. The Satan Loosed in Salem?*, „Science” 1976, t. 192, nr 4234, s. 21. „Ich zachowanie charakteryzowała nieskładna mowa, osobliwe pozy i gesty oraz ataki konwulsji”.

7 N.P. Spanos, J. Gottlieb, *Ergotism and the Salem Village Witch Trials*, „Science” 1976, t. 194, nr 4272, s. 1392. Wszystkie cytaty, za wyjątkiem zaczerpniętych z oficjalnych tłumaczeń, podane są w przekładzie własnym autorki.

8 Podczas zbiorowej modlitwy w domu pastora Parrisa zaczarowana Abigail Williams doświadczyła ataku (*fit*), podczas którego jej ręce i nogi były „powykręcane w różne strony

Do 22 IX 1692 r. wykonano wyrok śmierci na dziewiętnastu osobach. Wszyscy skazani usiłowali dowieść swojej niewinności. Ci, którzy przyznali się do winy, nie zostali poddani egzekucji⁹. Podczas procesów oskarżono ponad dwieście osób, przy czym niewielu udało się uniknąć wyroku (za przykład może posłużyć Elizabeth Proctor, którą ulaskawiono ze względu na ciążę). Sprawa zaczęła przygasać – obrady sądu, jeszcze we wrześniu 1692 r. odroczone do dnia 2 listopada, nie odbyły się w wyznaczonym terminie. Linnda Caporael, według której kryzys w Salem spowodowało masowe zatrucie sporyzmem, zwraca uwagę na to, że wielu sędziów z Salem, a także jedna z zaczarowanych, Ann Putnam, po latach okazało skruchę i stwierdziło, że ich decyzje i oskarżenia podyktowane były diabelskim wpływem¹⁰.

Kryzys w Salem był objaśniany i interpretowany na wiele sposobów. Boyer i Nissenbaum zwracają uwagę na konflikt między zwolennikami i przeciwnikami lokalnego pastora Parrisa, ojca i wuja dwóch pierwszych zaczarowanych – oraz na korelację między zaangażowaniem politycznym mieszkańców a ich rolą w procesach. Powoływano się na czynniki psychologiczne, socjologiczne oraz biologiczne. Wielu badaczy – między innymi Caporael – przyznaje, że przyczyn kryzysu w Salem było wiele¹¹.

Potrzebę starannej analizy fenomenu podkreśla Spanos, pisząc: „Zrozumienie demonicznych zachowań oraz modelu i legitymizacji oskarżeń, które miały miejsce w Salem wymaga, aby te wydarzenia były postrzegane jako część dramatu społeczno-politycznego, który rozgrywał się [...] w zgodzie z konkretnymi przekonaniem religijnymi utrzymującymi się pośród XVII-wiecznych purytanów”¹². Do podobnego wniosku dochodzi Michel de Certeau w swojej książce dotyczącej siedemnastowiecznego opętania urszulanek we francuskim miasteczku Loudun¹³. W niniejszym artykule podejmuję próbę przeanalizowania fenomenu polowań na czarownice w Salem z perspektywy koncepcji kolektywnego wrzenia (*l'effervescence collective*) socjologa Émile'a Durkheima. Zakładam przy tym, że odniesienie się do niej pozwoli zrealizować postulat religioznawczego kognitywisty Sebastiana Schülera.

i bardzo sztywne”. Zob.: P. Boyer, S. Nissenbaum, op. cit., s. 3. W trakcie przesłuchania także oskarżona o czary Sarah Good wykazywała wstręt do *sacrum*, nie będąc w stanie wyrecytować psalmu i nie potrafiąc wymówić słowa *Bóg*. Zob.: ibidem, s. 12.

9 L.R. Caporael, op. cit., s. 22.

10 Ibidem, s. 26, „Wyznajemy, że sami nie jesteśmy w stanie zrozumieć ani nie jesteśmy w stanie oprzeć się tajemniczemu złudzeniu Mocy Ciemności i Księcia Powietrza”.

11 Ibidem, s. 23.

12 N.P. Spanos, *Ergotism and the Salem Witch Panic: a Critical Analysis and an Alternative Conceptualization*, „Journal of History of the Behavioral Sciences” 1983, t. 19, nr 4, s. 367.

13 M. de Certeau, *The Possession at Loudun*, tłum. M.B. Smith, Chicago 2000.

Według Schülera nauki kognitywne położyły zbyt duży nacisk na jednostkowe procesy umysłowe, co doprowadziło do sprzecznych rezultatów¹⁴. W jednym ze swoich tekstów badacz zauważa, że współczesne teorie kognitywne i ewolucjonistyczne dotyczące religii „przesadnie skupiają się na mózgu w celu wyjaśnienia myśli religijnej”¹⁵. Skutkiem jest umniejszenie, jeśli nie całkowite odrzucenie wpływu, jaki ludzkie ciało oraz społeczeństwo wywierają na procesy poznawcze i zachowania religijne. Tymczasem, według Schülera: „Dynamika społecznej synchronizacji może wywołać specyficznie zachowanie kolektywne [...], które nie daje się zredukować wyłącznie do indywidualnych właściwości psychologicznych. Wiedzeni wzajemnie napędzającą się dynamiką cielesnych interakcji ludzie często zmieniają swoje zachowanie i zaczynają postępować na korzyść grupy raczej, niż w zgodzie z własnymi przekonaniem i motywacjami”¹⁶.

Poniżej pokażę, w jaki sposób teoria Durkheima ułatwia dokonanie postulowanego przez Schülera zwrotu w kognitywnych badaniach nad religią. Aby tego dokonać, omówię koncepcję kolektywnego wrzenia – podkreślając relacje zwrotne między społeczeństwem a jednostkami – oraz zastosuję ją do analizy procesów z Salem. Omawiając teorię Durkheima, szczególny nacisk (za Randallem Collinsem) położę na wymiar cielesny ludzkich zgromadzeń – aspekt, na który zdają się również zwracać uwagę współcześni religioznawcy kognitywni nawiązujący do dorobku Durkheima i jego uczniów.

I

Na wstępie omówię wyobrażenia zbiorowe dotyczące czarownic i zaczarowania, jakie wyłaniają się z zeznań złożonych podczas procesów o czary w XVII-wiecznym Salem. Wyobrażenia te – reprezentacje zbiorowe¹⁷ – pragnę zestawić z poglądami autorytatywnych postaci odgrywających ważną rolę w rozwoju wydarzeń z 1692 r., zgodnie z założeniem, że osoby te miały decydujący wpływ na ukształtowanie się reprezentacji zbiorowych w Salem. Zilustrowanie przekonań XVII-wiecznych purytanów z Nowej Anglii dotyczących czarów jest przydatne dla późniejszej interpretacji fenomenu polowań na czarownice w perspektywie koncepcji francuskiego socjologa.

14 Zob.: S. Schüler, *Synchronized Ritual Behavior: Religion, Cognition and the Dynamics of Embodiment*, „Religion and the Body. Modern Science and the Construction of Religious Meaning” 2012, t. 138, s. 85–86.

15 Ibidem, s. 81.

16 Ibidem, s. 83.

17 Tłumaczenie Durkheimowskiego pojęcia *les représentations collectives*, z którego korzystam w niniejszej pracy.

Reprezentacje zbiorowe, jako konsekwencja wytworzenia się kolektywnego wrzenia, są z nim nierozzerwalnie połączone. Kolektywne wrzenie jest katalizatorem ich powstawania, ale też „wyraża się” w treści niektórych z nich, na przykład cielesnej imitacji zachowań czarownic i zaczarowanych.

Używając określenia „reprezentacje zbiorowe”, nawiązuję do koncepcji Luciena Lévy'ego-Bruhla, który zapożyczył to pojęcie od Durkheima. Według Roberta A. Segala: „Lévy-Bruhl utrzymuje, że mistyczne reprezentacje zniekształcają [*override*] zmysły, przez co ludzie prymitywni faktycznie postrzegają, a nie tylko wyobrażają sobie ogórka będącego jednocześnie mułem”¹⁸. Uznając – inaczej niż Lévy-Bruhl, który stosował termin „wyobrażenia zbiorowe” wyłącznie w odniesieniu do społeczności tradycyjnych – że umiejętność tworzenia reprezentacji zbiorowych jest uniwersalną cechą społeczeństw, oraz że wyobrażenia dotyczące czarów i czarownic są wytworzone przez zbiorowość, możemy posłużyć się koncepcją Lévy'ego-Bruhla w analizie reprezentacji zbiorowych mieszkańców XVII-wiecznego Salem.

Reprezentacje czarownic i uprawianych przez nie czarów łączą się między innymi z wyobrażeniem diabła. Występuje on w różnych postaciach: ludzkich, zwierzęcych i pół-zwierzęcych¹⁹; najczęściej opisywaną postacią diabła jest „czarny człowiek”²⁰, odwiedzający czarownice w ich domach i obecny na sabatach.

Wyłaniający się z dokumentów sądowych obraz sabatów, podczas których miało dochodzić do inicjacji czarownic i czarowników, wpisuje się w schemat zaproponowany przez antropologa Michaela Harnera, który w swojej pracy, dotyczącej wpływu halucynogenów na europejskie czarownictwo, zwraca uwagę na motywy takie, jak powietrzna podróż (zwłaszcza na miotle) oraz przeświadczenie oskarżonych o czary o dokonywaniu niemoralnych aktów, do których zaliczałyby się szalone tańce, orgie, spotkania z nieludzkimi istotami i profanacja rytuałów religijnych²¹.

18 R.A. Segal, *Relativism and Rationality in Social Sciences*, „The Journal of Religion” 1987, t. 67, nr 3, s. 360.

19 O diable występującym we wszystkich tych postaciach można przeczytać między innymi w zeznaniach Tituby. Zob.: *Salem Witchcraft Papers*, ed. P. Boyer and S. Nissenbaum, New York, 1977. Digital edition – revised, corrected, and augmented by B.C. Ray, T.S. Wood, 2018. Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/category/swp.html> (dalej: SWP) No. 125: *Tituba*. Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/n125.html> [dostęp: 5 grudnia 2020].

20 O diable ukazującym się w postaci „czarnego człowieka: można przeczytać m.in. w zeznaniach Josepha Hutchinsona przeciwko Abigail Williams. Zob.: SWP No. 138: *Abigail Williams*. Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/n138.html> [dostęp: 5 grudnia 2020].

21 Zob.: M. Harner, *The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft*, [w:] *Hallucinogens and Shamanism*, red. M. Harner, Oxford 1972.

Farmer William Barker Sr, wspominając o odbywającym się na sabacie sakramencie przypominającym eucharystię, wskazuje George'a Burroughsa – byłego pastora Salem – jako przewodniczącego spotkań czarownic:

Spotkanie odbyło się na zielonej polanie nieopodal domu pastora. [William Barker Sr – A.B.] Powiedział, że spotkali się tam, aby zniszczyć to miejsce z tego względu, że ludzie są podzieleni i żyją w niezgodzie ze swoim pastorem. [...] Zamiarem Szatana było ustanowienie swojego własnego kultu i obalenie wszystkich kościołów w kraju, począwszy od Salem i rozszerzając wpływy na całe państwo. [William Barker Sr – A.B.] powiedział, że diabeł obiecał swoim ludziom [...], że wszyscy będą równi, że nie będzie dnia zmartwychwstania ani sądu, a także żadnej kary ani wstydu za grzech²².

Osiemnastoletni Richard Carrier, syn oskarżonej o czary Marthy Carrier, podkreśla w swoim opisie sabatu inny cel spotkań czarownic: planowanie i wyrządzenie fizycznej krzywdy ofiarom. W jego zeznaniach czytamy: „diabeł także tam był w postaci czarnego człowieka [...] i kazał nam przysiąc, że zabijemy Swana [...], i wbijaliśmy szpilki w jego wizerunek. [...] Pyt.: Czy go skrzywdziłeś? Odp.: Diabeł kazał swoim chochlikom [*imps*] to zrobić”²³.

Wspomnianą „krzywdę” czarownicy z Salem miały wyrządzać swoim ofiarom na różne sposoby. Przeważnie mamy do czynienia z zaczarowanymi osobami reagującymi bólem w odpowiedzi na gesty czarownic. Potwierdzające to stwierdzenie dane można podzielić na dwie kategorie: zeznania oskarżonych oraz opisy świadków.

Do pierwszej kategorii należą zeznania Mary Barker: „Powiedziała, że skrzywdziła [*afflicted*] trzy osoby poprzez zaciskanie własnych dłoni”²⁴, „[Krzywdziła zaczarowanych – A.B.] poprzez szczypanie i zaciskanie swoich dłoni, za co przeprasza”²⁵. Kolejna oskarżona, Mary Marston, „[z]apytana, co musi zrobić, aby skrzywdzić ludzi,

22 SWP No. 009: *William Barker, Sr.* Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/n9.html> [dostęp: 4 grudnia 2020]. Baza danych, z której korzystam, powstała w ramach „The Salem Witch Trials Documentary Archive and Transcription Project” działającego pod nadzorem prof. Benjamin C. Raya z Univeristy of Virginia oraz prof. Bernarda Rosenthala z University of Binghamton. Projekt czerpie ze zbiorów zgromadzonych przez biblioteki, archiwa i stowarzyszenia historyczne. Dokumenty z Salem zapisane są w sposób specyficzny i czasem trudny do zrozumienia dla współczesnego czytelnika ze względu na nietypową gramatykę, ortografię i interpunkcję. W tłumaczeniach usiłowalam, w miarę możliwości, zachować oryginalną gramatykę tekstów.

23 SWP No. 025: *Richard Carrier.* Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/n25.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

24 SWP No. 008: *Mary Barker.* Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/n8.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

25 Ibidem.

odpowiedziała, że musi uszczypnąć i zacisnąć razem swoje dłonie oraz pomyśleć o osobach, które zostaną skrzywdzone²⁶.

Do drugiej kategorii można zaliczyć opis przesłuchania Rebeki Nurse: „O Panie, dopomóż mi [powiedziała i – A.B.] rozłożyła ręce, a zaczarowani byli boleśnie dręczeni [*grievously vexed*]²⁷, „I znów, gdy zamachała dłońmi, zaczarowani doświadczały ataków podobnych torturom [*violent fits of torture*]²⁸. Bridget Bishop natomiast podczas swojego przesłuchania potrząsała głową, wskutek czego „zaczarowani cierpieli²⁹.

Nie tylko gesty czarownic miały wywoływać negatywne objawy. W dokumentacji z przesłuchania niewolnicy Mary Black czytamy: „[Mary Black przekłuła chustkę – A.B.] i część zaczarowanych krzyknęło, że czuje ukłucie. Mary Walcott została ukłuta w ramię aż do krwi, Abigail Williams została ukłuta w brzuch, a Mercy Lewis została ukłuta w stopę³⁰.

Gesty oskarżonych nie zawsze wywoływały ból i ataki u osób zaczarowanych. Równie często czytamy o sytuacjach, w których zaczarowane osoby imitują poruszenia ciał czarownic. Z opisu przesłuchania Bridget Bishop dowiadujemy się, że gdy oskarżona uniosła oczy ku górze, to samo zrobiły jej domniemane ofiary obecne na sali sądowej³¹. W zeznaniach Rebeki Nurse czytamy: „Przechyliła głowę i to samo zrobili zaczarowani³². W innych przypadkach fizyczne reakcje zaczarowanych zdają się występować z powodu samej obecności oskarżonej osoby czy też pod wpływem jej spojrzenia. Z tego rodzaju doniesieniami spotykamy się w dokumentacji procesu Mary Ireson: „Elizabeth Booth, Susan Sheldon i Mary Warren upadły, kiedy [Mary Ireson – A.B.] na nie spojrzała i wydobrzały, kiedy kilkakrotnie dotknęła ich dłońią³³

26 SWP No. 091: *Mary Marston*. Dostępny w Internecie: <https://saalem.lib.virginia.edu/n91.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

27 SWP No. 094: *Rebecca Nurse Executed: July 19, 1692*. Dostępny w Internecie: <https://saalem.lib.virginia.edu/n94.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

28 Ibidem.

29 SWP No. 013: *Bridget Bishop Executed, June 10, 1692*. Dostępny w Internecie: <https://saalem.lib.virginia.edu/n13.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

30 SWP No. 015: *Mary Black*. Dostępny w Internecie: <https://saalem.lib.virginia.edu/n15.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

31 Zob.: SWP No. 013: *Bridget Bishop Executed, June 10, 1692*. Dostępny w Internecie: <https://saalem.lib.virginia.edu/n13.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

32 SWP No. 094: *Rebecca Nurse Executed: July 19, 1692*. Dostępny w Internecie: <https://saalem.lib.virginia.edu/n94.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

33 SWP No. 075: *Mary Ireson*. Dostępny w Internecie: <https://saalem.lib.virginia.edu/n75.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

oraz Sary Wardwell: „W czasie swojego przesłuchania poraziła je [zaczarowane kołki – A.B.] wzrokiem i przywróciła do zdrowia dotykając ich rąk³⁴.

Ustalenie, czym dokładnie były „ataki” (*fits*), których miały doświadczać ofiary czarownic, jest trudne. Nie ma w ich kwestii zgody między badaczami – to, co dla Caporael jest atakiem konwulsyjnym, nie jest interpretowane w taki sposób przez Spanosa i Gottlieba. Do tego dochodzi fakt, że objawy zaczarowania, początkowo nieoczywiste, z czasem zaczęły ulegać coraz większej stereotypizacji. Możemy założyć, że pod określeniem „ataki” kryją się różne zachowania, które mieszkańcy XVII-wiecznego Salem łączyli z wpływem czarownic. Na kwestię tę nieco światła rzuca opis procesu autorstwa odwiedzającego Salem pastora Deodata Lawsona, który pokazuje przebieg przesłuchania, reakcje zgromadzonych na obecność oskarżonej i atmosferę panującą na sali sądowej:

[Siedemdziesięciodwuletnia Rebecca Nurse – A.B.] została przyprowadzona przed sędziów: Pana Hathorne’a i Pana Corwina, około godziny dziesiątej [...] w celu przesłuchania w Domu Spotkań. Wielebny Pan Hale zainicjował modlitwę, a po odczytaniu oskarżenia zadano pytanie, dlaczego [Rebecca Nurse – A.B.] zaczarowała te osoby? [...] Żona Thomasa Putnama, a także Abigail Williams i córka Thomasa Putnama, oskarżyły ją o to, że ukazała się im i sprowadziła na nie ataki. Ale niektórzy powiedzieli, że chociaż ją widzieli, to nie uważają, żeby to ona ich skrzywdziła. Jedną z takich osób była Mary Walcott, która natychmiast po swoim oświadczeniu „została ugryziona” [chodzi tu o wrażenie bycia ugryzioną – A.B.] i krzyczała głośno w Domu Spotkań, wytwarzając ślady zębów na swoim nadgarstku [*producing the marks of teeth on her wrist*]. [...] [N]ie miałem chęci uczestniczyć w całym przesłuchaniu, ale zarówno sędziowie jak i pastory powiedzieli mi, że [ruchy Rebeki Nurse – A.B.] wywoływały efekty takie jak ugryzienia, uszczyplnięcia, siniaki i dręczenie [*tormenting*]. Gdy się pochylała lub gdy wyginała się do tyłu, klatki piersiowe albo plecy [zaczarowanych – A.B.] sprawiały wrażenie złamanych³⁵. [...] Żona Thomasa Putnama doświadczyła strasznego ataku w czasie przesłuchania, do tego stopnia, że opadła z sił [...] i ledwie mogła poruszyć ręką albo nogą gdy ją wynoszono. Inni również byli zaczarowani, toteż panował tam taki ohydny wrzask i hałas (który słyszałem, idąc niedaleko od Domu Spotkań), że zdumiałem się [...]. Ludzie obawiali się, że osoby siedzące obok nich są pod wpływem czarów³⁶.

34 SWP No. 134: Sarah Wardwell. Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/n134.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

35 „Klasycznym objawem ataku histerycznego jest wyginanie w łuk całego ciała ku przodowi (*opisthotonus*)”. Zob.: W. Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Warszawa 1994, s. 277.

36 SWP No. 094: Rebecca Nurse Executed: July 19, 1692. Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/n94.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

W liście do londyńczyka Nathaniela Higginsona pastor dodał:

[Podczas przesłuchania – A.B.] oskarżyciele byli czasami jak oglupiali, ogarniała ich głuchota, ślepotą, a czasami leżeli przez chwilę tak, jakby byli martwi [...]. Pośród zaczarowanych były dwie dziewczęta, około dwunasto- i trzynastoletnie, które przewidywały wszystko, co miało się stać, i dlatego nazywano je Wizjonerkami. Mówiły one: teraz on lub ona lub oni ugryzą albo uszczypną [Johna – A.B.] Indiana. I wszyscy obecni w sądzie mogli zobaczyć widoczne ślady na rękach Indiana. [Wizjonerki – A.B.] wołały też: teraz patrzcie, patrzcie, oni zegną czyjeś nogi, i wszyscy obecni zobaczyli wspomnianą osobę, jak upada z nogami powykręcany w nie-naturalny sposób. I mówiły: upadniemy wszyscy, i natychmiast siedmiu lub ośmiu zaczarowanych upadło, krzycząc i piszcząc przeraźliwie³⁷.

Ze wstępu do niniejszego artykułu wiemy, że zaczarowane dziewczęta znajdowały się pod presją wywieraną przez dorosłych – w tym przez lokalne autorytety religijne. Warto zwrócić uwagę zarówno na przebywających w Salem pastorów (lokalnego pastora Samuela Parrisa oraz przyjezdnych duchownych z okolicznych miejscowości – takich jak Deodat Lawson), jak i na Mary Sibley, sąsiadkę Parrisa, która wyszła z inicjatywą upieczenia ciasta czarownic (*witch cake*) – wypieku z żytniej mąki i moczku zaczarowanych, mającego potwierdzić lub podważyć diagnozę, zgodnie z którą Abigail Williams i Betty Parris zostały zaczarowane³⁸.

Parris, chociaż zalecano mu ostrożne podejście do sprawy zaczarowanych³⁹, swoimi kazaniem mógł przyczynić się do stworzenia atmosfery strachu sprzyjającej rozwojowi wydarzeń w Salem. Pierwsze zdanie jego przemówienia z 27 III 1692 r. głosiło: „Chrystus wie, jak wiele istnieje diabłów”⁴⁰. W kazaniu z maja 1692 r. przestrzegał przed wchodzeniem w jakiegokolwiek układy z diabłem⁴¹.

Kolejnymi przykładami autorytetów religijnych są wspomniani wcześniej pastor Lawson oraz bostoński teolog Cotton Mather, obaj zaangażowani w procesy. W cytowanym wcześniej liście Lawsona czytamy: „[O]koło czterdziestu osób zostało

37 SWP, *Letter of Deodat Lawson*. Dostępny w Internecie: https://salem.lib.virginia.edu/letters/lawsons_london_letter.html [dostęp: 4 grudnia 2020].

38 Wiemy, że ciastem czarownic nakarmiono psa – ale ostateczne efekty tego eksperymentu nie są znane.

39 Pastorzy z sąsiednich parafii radzili Parrisowi „oddać się pod opiekę Bożej Opatrzności i patrzeć, co przyniesie przyszłość”. Zob.: L.R. Caporalet, op. cit., s. 21.

40 SWP, *Sermons of the Rev. Samuel Paris. March 27, 1692*. Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/sermons/parris16920327.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

41 Zob.: ibidem.

zaczarowanych i cierpi strasznie pod wpływem Złych Mocy [*Evil Spirits*], i ci zaczarowani oskarżyli sześćdziesiąt lub siedemdziesiąt osób o czary, podpierając się dowodami spektralnymi”⁴², zaś Cotton Mather pisał w liście do Johna Fostera: „[Wciąż twierdzą, że – A.B.] diabły posiadają moc, dzięki której są w stanie przybrać jakąkolwiek postać, w co, jak sądzę, nikt nie wątpi”⁴³.

Uffe Schjoedt wraz ze współpracownikami, zgodnie z myślą zawartą w tej pracy, podkreślają rolę ekspertów religijnych w kształtowaniu się wspomnień i narracji osób uczestniczących w rytuałach kolektywnych. Autorzy zauważają, że większość sieci neuronowych, a zwłaszcza czołowa sieć wykonawcza, odpowiada za różne zadania – w zależności od kontekstu i sytuacji⁴⁴. Obszary grzbietowo-boczne i przyśrodkowe kory przedczołowej i przedniej kory obręczy odgrywają ważną rolę w funkcjonowaniu pamięci roboczej, kontroli poznawczej i hamowaniu kognitywnym, a także w działaniu wyższych funkcji poznawczych, takich jak regulacja emocji, kontrola myśli i ruchów, monitorowanie konfliktu, postrzeganie działań, pamięć autobiograficzna i podejmowanie decyzji⁴⁵. Badacze wnioskuje z tego, że: „Ponieważ funkcje wykonawcze i uwaga korzystają z tych samych obszarów przedczołowych, obszary te [...] rywalizują o kognitywne zasoby w sytuacjach krytycznych [...]. Zwiększone obciążenie uwagi [...], upośledza skuteczność wykonawczych testów kontroli [*executive control tests*] [...]. Nazywamy ten fenomen wyczerpaniem zasobów kognitywnych”⁴⁶.

Zdaniem autorów, rytuały kolektywne to sytuacje krytyczne, podczas których dochodzi do wyczerpania zasobów kognitywnych – w związku z czym utworzenie epizodycznych wspomnień, które mają sens narracyjny, może okazać się trudne. Spowodowane byłoby to dwoma właściwościami kolektywnego rytuału: degradacją celu (*goal demotion*) i przyczynową nieprzejrzystością (*causal opaqueness*). Autorzy uważają, że uczestniczenie w działaniach posiadających te cechy przeciąża sieć wykonawczą ulokowaną w korze czołowej, w efekcie „ograniczając zdolność rozumienia czynności poprzez wyczerpanie zasobów, co z kolei sprawia, że znaczące

42 SWP, *Letter of Deodat Lawson*. Dostępny w Internecie: https://salem.lib.virginia.edu/letters/lawsons_london_letter.html [dostęp: 4 grudnia 2020]. Dowody spektralne [*spectral evidence*] oznaczają zeznania zaczarowanych, którzy twierdzą, że widzieli czarownicę w miejscu, w którym nie mogła fizycznie przebywać.

43 SWP, *Letters Written by the Reverend Cotton Mather: To John Foster, August 17, 1692*. Dostępny w Internecie: https://salem.lib.virginia.edu/letters/to_foster.html [dostęp: 4 grudnia 2020].

44 Zob.: U. Schjoedt i in., *Cognitive resource depletion in religious interactions*, „Religion, Brain & Behavior” 2013, t. 3, nr 1, s. 41.

45 Ibidem.

46 Ibidem.

reprezentacje działań powstają [dopiero – A.B.] po rytuale⁴⁷. Potrzeba interpretacji połączona z trudnością utworzenia własnych wspomnień epizodycznych sprawia, że jednostki zwracają się do religijnych ekspertów. W późniejszej części pracy pokażę, że w świetle koncepcji kolektywnego wrzenia wydarzenia w Salem mogą być interpretowane jako rytuały kolektywne (skutkujące wyczerpaniem zasobów kognitywnych).

Nie tylko autorytety religijne, ale też członkowie rodzin oskarżonych i sędziowie w procesach o czary mogli wpływać na treść zeznań, przyczyniając się do powstania określonych reprezentacji zbiorowych. Increase Mather, pastor z Bostonu (i ojciec cytowanego wcześniej teologa, Cottona Mathera), odwiedził część skazanych na więzienie czarownic. Spisane przez niego wyznania dostarczają interesującego materiału do analizy przyczyn, dla których niektórzy oskarżeni o czary mogli przyznać się do winy. W podsumowaniu rozmowy z Mary Osgood czytamy: „Pani Osgood [...] powiedziała, że jej wyznanie winy [...] było całkowicie fałszywe i że została naprowadzona na wyżej wspomniane wyznanie poprzez agresywne przekonywanie [...], które wobec niej zastosowano; powiedziała, że [...] nigdy nie została ochrzczona przez diabła, nigdy nie skrzywdziła żadnego z oskarżycieli ani nie wyraziła zgody na ich skrzywdzenie⁴⁸. Podobnie prezentuje się historia Marthy Tyler:

Pani Tyler powiedziała, że kiedy została wezwana, niczego się nie obawiała i myślała że nic nie mogłoby jej przekonać, aby przyznała się do winy; [...] powiedziała, że kiedy została sprowadzona do Salem, jej brat Bridges jechał razem z nią i że przez całą drogę z Andover do Salem powtarzał jej, że musi być czarownicą, skoro zaczarowani ją oskarżyli, i skoro jej dotyk uśmierzał ataki. Przekonywał ją, żeby przyznała się do bycia wiedźmą. Ona mówiła mu, że nie jest czarownicą, że nie wie nic o czarach i błagała go, żeby nie kazał jej się przyznawać. Kiedy przybyła do Salem, została zaprowadzona do pokoju, gdzie jej brat z jednej i pan John Emerson z drugiej strony powtarzali jej, że z pewnością jest czarownicą, i że widziała diabła na własne oczy [...], i tak wymuszali na niej przyznanie się do winy, że wolała znajdować się w jakimkolwiek lochu raczej niż być traktowaną w taki sposób⁴⁹.

47 Ibidem, s. 45.

48 SWP No. 096: *Mary Osgood*. Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/n96.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

49 SWP No. 131: *Martha Tyler*. Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/n131.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

Oba zeznania są do siebie podobne i zdają się potwierdzać hipotezę Marvina Harris, według której czarownicy przyznawały się do zarzucanych im czynów pod wpływem manipulacji lub tortur albo w nadziei na złagodzenie kary⁵⁰. Fragmenty zeznań Sary Wilson Sr i Mary Bridges Sr prezentują się jednak nieco inaczej – zdają się pokazywać wpływ reprezentacji zbiorowych na myślenie jednostki. W zeznaniach Sary Wilson Sr czytamy: „[Sarah Wilson Sr – A.B.] nie miała pewności [w trakcie przesłuchania – A.B.] czy jest czarownicą, a zapytana [później – A.B.], dlaczego nie była pewna, odpowiedziała że krzyki zaczarowanych osób sprawiły, że zaczęła bać się samej siebie [...]”⁵¹. Mary Bridges Sr twierdziła natomiast, że „zeznała przeciwko sobie rzeczy kompletnie fałszywe i że doprowadzono ją do przyznania się przez wmańnięcie jej, że jest czarownicą, co sprawiło że w to uwierzyła – nawet jeśli nie miała żadnych innych powodów, by w to wierzyć”⁵².

Najważniejszymi reprezentacjami zbiorowymi, dotyczącymi czarownic w XVII-wiecznym Salem, są w kolejności: istoty nadprzyrodzone, model sabatów, sposoby wyrządzania krzywd przez czarownice, zaraźliwość zaczarowania oraz cielesna imitacja zachowań czarownic i zaczarowanych, a także wpływ ekspertów religijnych na ich wytwarzanie i rozprzestrzenianie się. Dalej przeanalizuję przytoczone dane historyczne, wykorzystując w tym celu koncepcję kolektywnego wrzenia Durkheima.

II

W wydanych w 1915 r. *Elementarnych formach życia religijnego* francuski socjolog opisał proces tworzenia rzeczywistości społecznej rozumianej jako nieredukowalna do niespołecznych elementów składowych. Według niego byt społeczny jest jakościowo odmienny od indywidualnych stanów jednostek tworzących społeczeństwo – i jako taki nie może być do nich zredukowany. Powstanie nieredukowalnego bytu społecznego jest warunkiem niezbędnym dla zaistnienia zjawiska kolektywnego wrzenia, którego wytwarzanie Durkheim opisuje następująco:

[S]am fakt zgromadzenia się ludzi działa jak wyjątkowo silny bodziec. Bliskość zgromadzonych ludzi wyzwała pewien rodzaj energii, która błyskawicznie wynosi ich do poziomu wyjątkowej egzaltacji. Jakikolwiek wyraz uczuć bez przeszkód

50 M. Harris, *Krowy, świnie, wojny i czarownice. Zagadki kultury*, tłum. K. Szerer, Warszawa 1985, s. 198.

51 SWP No. 139: *Sarah Wilson, Sr.* Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/n139.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

52 SWP No. 017: *Mary Bridges, Sr.* Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/n17.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

znajdzie oddźwięk w tych wszystkich umysłach, szeroko wtedy otwartych na doznania zewnętrzne i każdy z nich zadźwięczy echem innych. A więc początkowy impuls rozchodzi się, potężniejac dzięki odbiciom, tak jak potężniejsze sunąca lawina⁵³.

Wynikałoby z tego, że zgromadzenie ludzkie – rozumiane jako grupa osób znajdujących się fizycznie blisko siebie – wytwarza rodzaj energii, która następnie oddziałuje na jednostki w ramach sprzężenia zwrotnego, wywołując podzielany przez członków zgromadzenia stan emocjonalny.

Do powyższych wywodów nawiązuje Randall Collins, zauważając, że Durkheim, opisując proces tworzenia się rzeczywistości społecznej, akcentuje cielesność zgromadzeń:

Problem nie jest aż tak banalny, że interakcje najlepiej zachodzą pomiędzy ludźmi, kiedy są oni razem; istnieje znacznie ważniejsza implikacja, że społeczeństwo jest przede wszystkim pewnym rodzajem cielesnej aktywności. Kiedy ciała ludzi znajdują się razem w jednym miejscu, pojawia się fizyczne dostrojenie: prądy uczuć, poczucie ostrożności lub zainteresowania, ewidentna zmiana atmosfery. Ciała zwracają na siebie nawzajem uwagę [...]. Takie cielesne wzajemne orientowanie się jest punktem wyjścia dla późniejszych wydarzeń⁵⁴.

Oprócz zwrócenia uwagi na cielesny aspekt ludzkich zgromadzeń, Collins porusza też inne istotne kwestie. Pierwszą z nich jest to, że kształtujące się zgromadzenie wcale nie musi być duże, aby doszło do emocjonalnego i cielesnego dostrojenia pomiędzy jego uczestnikami. „Zgromadzeniem” może być dwóch mijających się na ulicy znajomych lub rodzina zasiadająca do stołu w porze obiadu⁵⁵. Drugą kwestią jest spostrzeżenie, że wzajemne skupienie uwagi – które może potencjalnie stać się załączkiem rytuału – często pojawia się spontanicznie i „bez wyraźnego zainteresowania tym, że tak się dzieje”⁵⁶. Zebrane razem jednostki potrafią improwizować nowe, niesformalizowane rytuały: nie tylko „małe rytuały interakcyjne codziennej towarzyskości”⁵⁷, ale też publiczne rytuały o większej skali.

53 É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 2010, s. 188.

54 R. Collins, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, tłum. K. Suwada, Kraków 2011, s. 50.

55 Zob.: ibidem, s. 71–72.

56 Ibidem, s. 66.

57 Ibidem. Powołując się na socjologa Ervinga Goffmana, Collins zauważa, że rytuałem takiego rodzaju może być nawet zwrócenie się do drugiej osoby w określony sposób, na przykład po imieniu.

Przesłuchania w Domu Spotkań w Salem – zgodnie z przytoczonym opisem pastora Deodata Lawsona – odbywały się w obecności dużej liczby osób: oprócz oskarżonych i sędziów uczestniczyli w nich także pastory, zaczarowane osoby i świadkowie. Wiemy, że Rebecca Nurse została wprowadzona na salę przez dwóch sędziów, po czym pastor zainicjował modlitwę, po której zaczęto zadawać pytania, a oskarżyciele złożyli zeznania. Przesłuchania w Domu Spotkań są więc przykładem dużych publicznych zgromadzeń, podczas których uwaga zebranych osób skupia się na wspólnym obiekcie zainteresowania, a emocje (zwłaszcza te bardzo gwałtowne) są podzielane. Obiektami skupienia były dla członków zgromadzenia czarownice (wywołujące u swoich ofiar dolegliwości oraz usmierzające owe dolegliwości dotykaniem) oraz zaczarowane osoby i nastoletnie Wizjonerki, pełniące formalną funkcję czarownika przepowiadającego przyszłość. Obecność silnych emocji – strachu, podekscytowania, konsternacji – wyrażanych „ohydnyymi wrzaskami” została dokładnie opisana przez Lawsona. Cieleśna synchronizacja niektórych uczestników procesów jest, zgodnie z teorią Durkheima, przejawem zjawiska kolektywnego wrzenia, które wytworzyło się podczas zaimprovizowanego rytuału: „[Członkowie zgromadzenia – A.B.] [c]zują łączącą ich harmonię, gdy wydają ten sam okrzyk, wypowiadają to samo słowo, wykonują ten sam gest związany z tym samym przedmiotem”⁵⁸.

Eksperyment Dimitrisa Xygalatasa i współpracowników – religioznawców kognitywnych powołujących się na koncepcję kolektywnego wrzenia – stanowi przykład współczesnego wykorzystania teorii Durkheima i rzuca nowe światło na kwestię cieleśnej i emocjonalnej synchronizacji. Autorzy ci zauważają, że chociaż wielu kontynuatorów myśli Durkheima twierdzi, że zbiorowe rytuały pomagają wytworzyć i podtrzymać więzi społeczne i solidarność grupową, to jednak niewiele jest danych empirycznych, które mogłyby poprzeć tę teorię⁵⁹ – ich badania miały na celu pozyskanie takich właśnie danych.

Obiektem badań empirycznych zespołu Xygalatasa byli uczestnicy oraz widzowie hiszpańskiego rytuału chodzenia po ogniu, opisanego przez autorów w następujący sposób: „W kluczowym momencie rytuału kilka tuzinów tubylców staje w samym środku miejsca spotkania i, jeden po drugim, przechodzi przez ścieżkę gorących węgli, niosąc ukochaną osobę na swoich plecach”⁶⁰. Eksperyment opisany w omawianym artykule polegał na zmierzeniu i porównaniu tętna zarówno chodzących po ogniu jak i członków publiczności. Formułując hipotezę roboczą badacze spodziewali

58 É. Durkheim, op. cit., s. 200.

59 Zob.: D. Xygalatas, I. Konvalinka, J. Bulbulia, A. Roepstorffi, *Quantifying collective effervescence. Heart-rate dynamics at a fire-walking ritual*, „Communicative & Integrative Biology” 2011, t. 4, nr 6, s. 735.

60 Ibidem.

się odnotować podzielany stan pobudzenia zarówno pomiędzy uczestnikami rytuału, jak i pomiędzy uczestnikami a widownią. Zbadano dwunastu uczestników rytuału, dziewięciu obserwatorów spokrewnionych lub zaprzyjaźnionych z przynajmniej jedną chodzącą po żarze osobą, oraz siedemnastu obserwatorów niespokrewnionych z żadnym uczestnikiem rytuału⁶¹. Na podstawie uzyskanych danych Xygalatas z zespołem doszli do wniosku, że efekty kolektywnych rytuałów są bardziej skomplikowane niż zakładał Durkheim:

[A]naliza wykazała silne dopasowanie tętna uczestników rytuału i spokrewnionych z nimi widzów, ukazując asocjacyjną odpowiedź empatyczną [*associative empathetic response*], która działa niezależnie od osobistej aktywności i [ewentualnego – A.B.] doświadczenia chodzenia po ogniu [...]. Ta odpowiedź nie obejmowała jednak widzów niespokrewnionych [z chodzącymi po ogniu – A.B] [...]. Co ciekawe, widzowie, którzy byli spokrewnieni z co najmniej jednym uczestnikiem rytuału, wykazywali wspólne wzorce pobudzenia także z tymi uczestnikami, z którymi nie byli blisko spokrewnieni. Sugeruje to, że rytuał rozszerza granice empatycznej troski w ramach efektu podobnego do siatki, od spokrewnionych do niespokrewnionych wykonawców⁶².

„Efekt podobny do siatki” najprawdopodobniej występował również w Salem: oskarżenia skierowane przeciwko matkom zwykle obejmowały też ich dzieci – dobrym przykładem jest skazana na więzienie Dorcas Good, czteroletnia córka jednej z pierwszych oskarżonych o czary, Sary Good. Richard Carrier, osiemnastoletni syn Marthy Carrier, przyznał w trakcie przesłuchania, że matka, przebywając w więziennej celi, ukazała mu się pod postacią kota⁶³. „Siatka” oskarżeń rozprzestrzeniła się dalej – sięgając nie tylko członków najbliższej rodziny. W rodzinie Barkerów oskarżono zarówno Mary Barker, jak i Williama Barkera Sr, wuja Mary. Mamy powody, by sądzić, że nie tylko oskarżenia, ale też zaczarowanie przechodziło na członków rodziny. Matka Ann Putnam była jedną z pierwszych zaczarowanych dorosłych⁶⁴ i brała udział w opisanym przez pastora Lawsonsą przesłuchaniu razem ze swoją córką, zaczarowaną Ann – gdzie doświadczyła wyjątkowo silnego ataku. Dwie pierwsze zaczarowane, Abigail Williams i Betty Parris, mieszkały razem w domu pastora Parrisa. Wydaje się, że na przestrzeni miesięcy zarówno objawy zaczarowania,

61 Ibidem, s. 736.

62 Ibidem, s. 736–737.

63 Zob.: SWP No. 025: *Richard Carrier*. Dostępny w Internecie: <https://salem.lib.virginia.edu/n25.html> [dostęp: 4 grudnia 2020].

64 P. Boyer, S. Nissenbaum, op. cit., s. 3.

jak i oskarżenia o czary rozprzestrzeniały się w Salem według wzorca opisanego przez zespół Xygalatasa – od najbliższych członków rodziny do dalszych krewnych, znajomych i sąsiadów uczestniczących w zbiorowych rytuałach.

Analizując procesy czarownic – i uwzględniając uwagi Collinsa dotyczące małych oraz nieformalnych rytuałów interakcyjnych – należy wziąć pod uwagę inne przykłady ludzkich zgromadzeń w Salem, podczas których mogło dojść do wytworzenia się wspólnych, silnych stanów emocjonalnych. Oprócz dużych, publicznych procesów, odbywały się tam też przesłuchania takie, jak opisane przez Marthę Tyler, która została zmuszona do przyznania się do winy podczas rozmowy z dwiema osobami: jednym z sędziów i własnym bratem. Musimy wymienić też grupowe modlitwy i posty w domu pastora Parrisa – wiemy, że przynajmniej jedno z tych wydarzeń przerwał atak (*fit*) z czarowanej Abigail Williams. Dodatkowo, formalne spotkania takie jak msze, grupowe modlitwy i przesłuchania w obecności sędziów to nie jedyne formy zgromadzeń, w trakcie których potencjalnie wytwarzało się kolektywne wrzenie. Takimi zgromadzeniami, zgodnie z koncepcją Collinsa, mogły być wszelkie interakcje społeczne, do jakich dochodziło w Salem: nieformalne sąsiedzkie spotkania, rozmowy, plotki⁶⁵.

Przejdźmy do omówienia procesu powstawania reprezentacji zbiorowych, które – według Durkheima – są jedną z konsekwencji wytworzenia się stanu kolektywnego wrzenia. Reprezentacje zbiorowe rozumiem jako generowane przez społeczeństwo wyobrażenia, które – zgodnie z koncepcją kolektywnego wrzenia – dominują nad wyobrażeniami indywidualnymi. Cytując Durkheima:

[W]szystkie te nasze wyobrażenia [zbiorowe – A.B.]⁶⁶ [...] osiągną takie natężenie, jakiego nie mogłaby uzyskać świadomość stanów wyłącznie osobistych. W nich bowiem zawarła się siła nieskończenie wielu wyobrażeń indywidualnych, będących ich tworzywem. [...] głos ogółu ma taką siłę, jakiej nie mógłby mieć głos pojedynczego człowieka⁶⁷.

Marcel Mauss, opisując zgromadzenie skupione wokół czarownika, pisze o kształtowaniu się reprezentacji zbiorowych w sposób następujący: „Zgromadzenie całej, tak podnieconej grupy kształtuje nastawienie umysłowe, które umożliwia błędne

65 Tych ostatnich było najprawdopodobniej wiele od samego początku opisywanych zdarzeń – wiemy na przykład, że niektórzy mieszkańcy Salem nie pochwalali początkowej ostrożności pastora Parrisa, co ostatecznie skłoniło jego sąsiadkę, Mary Sibley, do przygotowania ciasta czarownic. Zob.: *ibidem*.

66 „Wyobrażenia zbiorowe” to alternatywne tłumaczenie „reprezentacji zbiorowych”.

67 É. Durkheim, *op. cit.*, s. 181.

postrzeganie, natychmiast rozpowszechniane złudzenia i stwierdzenia wynikłych stąd cudów”⁶⁸. Jego zdaniem w „podekscytowanych tłumach” – a więc tłumach ogarniętych kolektywnym wrzeniem – „zgoda powszechna może tworzyć elementy rzeczywistości”⁶⁹. Reprezentacje zbiorowe opisane wcześniej – istoty nadprzyrodzone, model sabatu, sposoby wyrządzania krzywd przez czarownice itd. – stanowią elementy rzeczywistości stwarzanej wspólnie przez uczestników procesów.

Działania czarownika są w ujęciu Maussa podyktowane oczekiwaniami społecznymi: „[Czarownik – A.B.] nie jest wolny, musi grać rolę, albo tradycyjną, albo taką, która zaspokoi oczekiwania społeczne”⁷⁰. Nie jest jednostką odizolowaną od społeczeństwa – podziela jego reprezentacje zbiorowe pomimo tego, że, z racji swojej profesji, dokonuje stałej ewaluacji własnych magicznych działań. Według Maussa, czarownik, nawet jeśli nie wierzy w skuteczność swoich czarów, aby rozwiązać problem, udaje się do innego czarownika, ufając jego umiejętnościom⁷¹. Można założyć, że zaczarowane osoby w Salem, nawet jeśli symulowały swoje objawy, wierzyły w prawdziwość symptomów pozostałych ofiar czarownic.

Koncepcja reprezentacji zbiorowych umożliwia również interpretację fenomenu przyznawania się do winy w trakcie przesłuchań. W przytoczonych zeznaniach Sary Wilson Sr i Mary Bridges Sr widać, jak jednostki, z początku pewne własnej niewinności, przyznają się do winy pod wpływem zbiorowych emocji i przekonań tłumu. Sarah Wilson Sr powiedziała, że udzielił jej się lęk, jaki odczuwało wobec niej zgromadzenie, w efekcie czego uznała siebie za czarownicę. Mary Bridges Sr stwierdziła, że przekonano ją do przyznania się poprzez wmawianie jej, że jest czarownicą – co sprawiło, że uwierzyła we własną winę. Te same reprezentacje zbiorowe dotyczące czarownic pojawiały się w zeznaniach kolejnych oskarżonych na skutek presji i oczekiwania sędziów – a kolektywne wrzenie ułatwiło proces replikacji, wspierając rozprzestrzenianie się wyobrażeń, złudzeń i przekonań.

Powszechne w XVII w. wyobrażenia na temat czarownic manifestowały się w zachowaniach oskarżonych i zaczarowanych. Stało się to najprawdopodobniej na skutek obcowania z ekspertami religijnymi, którzy narzucili mieszkańcom Salem określone wyobrażenie na temat tego, czym powinno przejawiać się zaczarowanie. Stereotypizację objawów obrazuje fragment listu teologa Cottona Mathera: „Nie będę sprzeciwiał się sprawdzaniu, czy oskarżone osoby potrafią powtórzyć Modlitwę Pańską albo inne chrześcijańskie modlitwy [*systems of Christianity*], które, jak się zdaje, za sprawą

68 M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973, s. 182.

69 Ibidem, s. 184.

70 Ibidem, s. 128.

71 Ibidem, s. 127.

diabłów często stają się niemożliwe do powtórzenia bez idiotycznych zmian czy skrótów [*ridiculous depravations or amputations*]⁷².

Dodajmy, że Durkheim uważał, iż kolektywne wrzenie wywołuje emocje bardzo silne, ale raczej nietrwałe – a przynajmniej o ile zgromadzenie nie wytworzy symboli zapewniających im trwałość. Gdy zgromadzenie się rozchodzi, jednostki wracają „na poziom zwykłości”⁷³, a zbiorowe emocje i wspomnienia słabną. Owa krótkotrwałość może uzasadnić zarówno nagły koniec procesów w Salem, jak i okazywaną przez niektórych uczestników wydarzeń skrucę.

Dziewczynki, które na początku wydarzeń rozgrywających się w Salem oskarżały sąsiadki o czary i zachowywały się w sposób wzbudzający niepokój dorosłych, z perspektywy klasycznej, obliczeniowej kognitywistyki, mogły podlegać innym mechanizmom niż sędziowie zaangażowani w procesy czarownic. W przypadku dzieci możemy mieć do czynienia z presją rówieśniczą porównywalną do tej, którą w powieści *Władca much* opisał William Golding. Dziewczynki mogły dopasowywać swoje – narastająco osobliwe – zachowania do siebie nawzajem, a także do oczekiwania i obaw dorosłych. Ich znajomość reprezentacji zbiorowych występujących w purytańskim świecie Nowej Anglii była, ze względu na wiek, ograniczona – a zatem dziewczynki w kwestii rozumienia swoich doświadczeń były całkowicie zależne od dorosłych. Sędziowie z kolei nie tylko podlegali owym reprezentacjom zbiorowym, ale też byli istotnym czynnikiem ich trwania. Widać to dobrze na przykładzie zeznań Marthy Tyler, Sary Wilson i Mary Bridges. Każda z kobiet, będąc obiektem presji wywieranej przez autorytet sędziów, stopniowo odchodziła od własnych przekonań i realizowała wzorzec czarownicy narzucany przez społeczność i podtrzymywany przez sędziów.

Z perspektywy nowej, ucieleśnionej kognitywistyki jednak, dziewczynki, oskarżenia i sędziowie podlegali tym samym procesom opisywanym już przez Durkheima, którego koncepcję eksperymentalnie potwierdził zespół Xygalatasa, pokazując jej aktualność i przydatność do analizowania zjawisk transowych takich jak rytuały chodzenia po ogniu czy kolektywne polowania na kozły ofiarne. Koncepcja Durkheima głosi istnienie ogólnego mechanizmu zwanego „kolektywnym wrzeniem” i polegającego na stopniowym dostrajaniu się do siebie uczestników rytualnych zgromadzeń, na których oddziałują te same reprezentacje zbiorowe. Pokazałam to nie tylko na przykładzie powyższych trzech kobiet, ale również pozostałych, wspomnianych w tym artykule uczestników procesów w Salem.

72 SWP, Cotton Mather, *To John Richards IV Coll 8; Levin/MHS (not in Mather's hand) May 31, 1692*. Dostępny w Internecie: https://salem.lib.virginia.edu/letters/to_richards1.html [dostęp: 5 grudnia 2020].

73 É. Durkheim, op. cit., s. 183.

Bibliografia

Źródła drukowane

- Salem Witchcraft Papers*, ed. P. Boyer and S. Nissenbaum, New York, 1977. Digital edition – revised, corrected, and augmented by B.C. Ray, T.S. Wood, 2018, <https://salem.lib.virginia.edu/category/swp.html>
- Cotton Mather, To John Richards IV Coll 8; Levin/MHS (not in Mather's hand) May 31, 1692*, https://salem.lib.virginia.edu/letters/to_richards1.html
- Letter of Deodat Lawson*, https://salem.lib.virginia.edu/letters/lawsons_london_letter.html
- Letter of Deodat Lawson*, https://salem.lib.virginia.edu/letters/lawsons_london_letter.html
- Letters Written by the Reverend Cotton Mather: To John Foster, August 17, 1692*, https://salem.lib.virginia.edu/letters/to_foster.html
- Sermons of the Rev. Samuel Paris. March 27, 1692*, <https://salem.lib.virginia.edu/sermons/paris16920327.html>
- Sermons of the Rev. Samuel Paris. May 5, 1692*, <https://salem.lib.virginia.edu/sermons/paris16920508.html>
- SWP No. 125: *Tituba*, <https://salem.lib.virginia.edu/n125.html>
- SWP No. 138: *Abigail Williams*, <https://salem.lib.virginia.edu/n138.html>
- SWP No. 009: *William Barker, Sr.*, <https://salem.lib.virginia.edu/n9>
- SWP No. 025: *Richard Carrier*, <https://salem.lib.virginia.edu/n25.html>
- SWP No. 008: *Mary Barker*, <https://salem.lib.virginia.edu/n8.html>
- SWP No. 091: *Mary Marston*, <https://salem.lib.virginia.edu/n91>
- SWP No. 094: *Rebecca Nurse Executed: July 19, 1692*, <https://salem.lib.virginia.edu/n94.html>
- SWP No. 013: *Bridget Bishop Executed, June 10, 1692*, <https://salem.lib.virginia.edu/n13.html>
- SWP No. 015: *Mary Black*, <https://salem.lib.virginia.edu/n15.html>
- SWP No. 013: *Bridget Bishop Executed, June 10, 1692*, <https://salem.lib.virginia.edu/n13.html>
- SWP No. 094: *Rebecca Nurse Executed: July 19, 1692*, <https://salem.lib.virginia.edu/n94.html>
- SWP No. 075: *Mary Ireson*, <https://salem.lib.virginia.edu/n75>
- SWP No. 134: *Sarah Wardwell*, <https://salem.lib.virginia.edu/n134.html>
- SWP No. 094: *Rebecca Nurse Executed: July 19, 1692*, <https://salem.lib.virginia.edu/n94.html>
- SWP No. 096: *Mary Osgood*, <https://salem.lib.virginia.edu/n96.html>
- SWP No. 131: *Martha Tyler*, <https://salem.lib.virginia.edu/n131.html>
- SWP No. 139: *Sarah Wilson, Sr.*, <https://salem.lib.virginia.edu/n139.html>
- SWP No. 017: *Mary Bridges, Sr.*, <https://salem.lib.virginia.edu/n17.html>
- SWP No. 025: *Richard Carrier*, <https://salem.lib.virginia.edu/n25.html>

Literatura

- Boyer P., Nissenbaum S., *Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft*, Cambridge 2001.
- Caporael L.R., *Ergotism. The Satan Loosed in Salem?*, „Science” 1976, t. 192, nr 423.
- Certeau M. de, *The Possession at Loudun*, tłum. M.B. Smith, Chicago 2000.
- Collins R., *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, tłum. K. Suwada, Kraków 2011.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System тотемiczny w Australii*, tłum. A. Zadrozńska, Warszawa 2010, s. 188.
- Evans-Pritchard E.E., *Czary, wyrocznie i magia u Azande. Wersja skrócona*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008.
- Harner M., *The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft*, [w:] *Hallucinogens and Shamanism*, red. M. Harner, Oxford 1972.
- Harris M., *Krowy, świny, wojny i czarownice. Zagadki kultury*, tłum. K. Szerer, Warszawa 1985.
- Mauss M., *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973.
- Schjoedt U., Sørensen J., Nielbo K.L., Xygalatas D., Mitkidis P., Bulbulia J., *Cognitive resource depletion in religious interactions*, „Religion, Brain & Behavior” 2013, t. 3, nr 1.
- Schüler S., *Synchronized Ritual Behavior: Religion, Cognition and the Dynamics of Embodiment*, „Religion and the Body. Modern Science and the Construction of Religious Meaning” 2012, t. 138.
- Segal R.A., *Relativism and Rationality in Social Sciences*, „The Journal of Religion” 1987, t. 67, nr 3.
- Spanos N.P., *Ergotism and the Salem Witch Panic: a Critical Analysis and an Alternative Conceptualization*, „Journal of History of the Behavioral Sciences” 1983, t. 19, nr 4.
- Spanos N.P., Gottlieb J., *Ergotism and the Salem Village Witch Trials*, „Science” 1976, t. 194, nr 4272.
- Szumowski W., *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Warszawa 1994.
- Xygalatas D., Konvalinka I., Bulbulia J., Roepstorffi A., *Quantifying collective effervescence. Heart-rate dynamics at a fire-walking ritual*, „Communicative & Integrative Biology” 2011, t. 4, nr 6.