

SEWERYN SZCZEPAŃSKI

Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, Olsztyn

Traktat dzierzgoński (1249 r.) a elementy religijności Prusów

Rozpoczęty w latach trzydziestych XIII w. krzyżacki podbój Prus był procesem wieloetapowym, przerywanym kilkoma powstaniem ludności pruskiej. Po początkowym etapie uzależniania ziem położonych między Wisłą a Łyną poddani władzy zakonu krzyżackiego autochtoni, wzmocnieni sojuszem z księciem pomorskim Świętopełkiem, próbowali zrzucić nałożoną na nich zależność, wzniesając powstanie, którego początek datuje się na 1242 r. Po odstąpieniu księcia Świętopełka od sojuszu z Prusami, i w konsekwencji załamaniu się ich wojskowego potencjału Prusów i ostatecznym stłumieniu powstania, zakon krzyżacki starając się unormować pozycję prawną podbitej ludności, w wyniku mediacji legata papieskiego Jakuba z Leodium, zawarł 7 lutego 1249 r. z pruskimi plemionami Pomezanów, Warmów i Natangów ugodę znaną w historiografii jako traktat dzierzgoński. Niewątpliwie był to akt pragmatyzmu ze strony Zakonu, wymuszony przez Stolicę Apostolską, której uwagi nie uszły skargi samych buntowników, jak i uwolnionego w 1238 r. przez Sambów biskupa Chrystiana, w których wręcz mnożyło się od informacji na temat szkodliwej dla dotychczasowego procesu chrystianizacji Prus działalności militarnej Krzyżaków. Nie był to zresztą przypadek jednostkowy, kiedy przedstawiciele plemion podbitych przez zakon krzyżacki lub ich duchowi protektorzy, zarówno w Prusach, jak i w Inflantach, wystosowywali skargi do papieża, przeciwstawiając się działalności polityczno-fiskalnej rycerzy w białych płaszczach¹.

¹ Przytoczyć można choćby bullę Grzegorza IX z 8 III 1238 r., w której papież napomina Krzyżaków, aby ci zajęli się ewangelizacją pogan w Liwonii i zapewnili im należyłą posługę, zamiast skupiać się na nakładaniu na nich świadczeń: *Liv-, Esth-, und Curländisches Urkun-*

Traktat dzierzgoński doczekał się wielu komentarzy w literaturze przedmiotu. Omawiano nie tylko jego ogólnoprawne postanowienia², ale też zajmowano się tematyką wybranych zagadnień, jak na przykład kwestią lokalizacji kościołów³, oraz – co szczególnie ważne dla naszych rozważań

denbuch nebst Regesten, Bd. I, red. F.G. von Bunge, Rewal 1853, nr CLVII. W podobnym tonie wybrzmiewają bulle tegoż samego papieża z 8 V 1237 r. i 11 IV 1240 r., w których wytyka on Krzyżakom, że ci nie dbają o ewangelizację Prusów, prześladują Prusów wiernych biskupowi Chrystianowi, przeszkadzają im w budowie kościołów, co jest powodem odstępstw od wiary neofitów, nie bronią ich przed agresją pogańskich pobratymców, że dokonali zabójstwa jednego z neofitów, za którego nie mogli otrzymać okupu, nadto szkodzą posiadłościom biskupa Prus Chrystiana i zagarnęli przynależne mu beneficja: *Codex Diplomaticus Prussicus. Urkunden-Sammlung zur älteren Geschichte Preussens*, Bd. I, red. J. Voigt, Königsberg 1836, nr XLVIII; *Preussisches Urkundenbuch* [dalej: PrU], Bd. I/1, red. R. Philippi, C.B. Woelky, Königsberg 1882, nr 134.

² Druk dokumentu, na którym opierał się autor niniejszego tekstu, w PrU, Bd. I/1, nr 218. Omówienia traktatu m.in.: J. Voigt, *Geschichte Preussens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens*, Bd. 1, Königsberg 1827, s. 620–633; A. Ewald, *Die Eroberung Preussens durch die Deutschen*, Bd. 2: *Die erste Erhebung der Preussen und die Kämpfe mit Swantopolk*, Halle 1875, s. 249–255; W. Kętrzyński, *O ludności polskiej w Prusiech niegdyś krzyżackich*, Lwów 1882, s. 283–284; I. Jonynas, *Christburgo taika, Lietuviškoji enciklopedija*, 1937, t. 5, s. 459–464; B.T. Пашуто, *Христбургский (Куупоркский) договор 1249 г. как исторический источник*, „Проблемы источниковедения”, Вып. VII, Москва 1959, s. 357–390 (V.T. Pašuto, *Hristburgskij (Kišporkskij) dogovor 1249 g. kak istoričeskij istočnik*, „Problemy istočnikovedeniâ”, Vyp. VII, Moskva 1959, s. 357–390); K. Forstreuter, *Zur Geschichte des Christburger Friedens von 1249*, „Zeitschrift für Ostforschung”, Jg. 12: 1963, s. 295–302; idem, *Über die Bedeutung des Christburger Vertrages für die Rechts- und Verfassungsgeschichte des Preussenlandes*, w: *Studien zur Geschichte des Preussenlandes*, Marburg 1963, s. 97–118; H. Patze, *Der Frieden von Christburg vom Jahre 1249*, w: *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der Deutschen Ostpolitik des Mittelalters*, red. H. Beumann, Darmstadt 1963, s. 416–485; Ł. Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*, Wrocław 1997, s. 359–364; A. Szorc, *Dzierzgoń od początku do dni naszych 1248—1998*, Dzierzgoń 1998, s. 26–27; R. Batūra, N. Vėlius, *Vokiečių ordino 1249 metų taikos sutartis su Pamedės, Varmės ir Notangos Prūsais*, w: *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. I: *Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos*, Vilnius 1996, s. 235–242 (tam też fragment tekstu traktatu). Analizy porównawczej traktatów (w tym traktatu dzierzgońskiego) zawieranych przez zakon krzyżacki z podbitymi ludami dokonała J. Wyźlic, *Czy tak zwany traktat dzierzgoński był fenomenem swoich czasów?*, „Meritum” (Olsztyn), T. IV: 2012, s. 15–35.

³ A. Kolberg, *Die von Papst Silvester II edierte Passio S. Adalberti Ep. Et Mart.*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”, 1907, Bd. 16, s. 637 i n.; R. Wenskus, *Zur Lokalisierung der Preussenkirchen des Vertrages von Christburg 1249*, w: *Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen 1*, Bad Godesberg 1967, s. 121–136; H. Wunder, *Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte der Komturei Christburg (13.–16. Jahrhundert)*, Wiesbaden 1968, s. 196–200; S. Szczepański, *Chomor Sancti Adalberti a możli-*

– spraw dotyczących religijności Prusów – tu jednakże uwaga autorów skupiała się głównie na problematyce adaptacji chrześcijaństwa przez Prusów i procesie ich ewangelizacji⁴. Nie brakuje jednak także i studiów związanych *stricto* z kwestią pogańskiej religijności pruskiej i jej poszczególnymi elementami wzmiankowanymi w rozpatrywanym źródle⁵.

wości lokalizacji terenowej wybranych kościołów Pomezanii, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1: 2013, s. 19–45; idem, *Traktat dzierzgoński (1249 r.) a początki organizacji parafialnej w Pomezanii*, w: *Parafie w średniowiecznych Prusach w czasach zakonu niemieckiego od XIII do XVI w.*, red. R. Biskup, A. Radziwiński, Toruń 2015, s. 273–295.

⁴ Poza wymienionymi wyżej można zwrócić uwagę na studium M. Brauera (*Die Entdeckung des 'Heidentums' in Preußen. Die Prußen in der Reformdiskursen des Spätmittelalters und der Reformation*, Berlin 2011), w którym problematyka traktatu omawiana jest niestety dość pobieżnie (s. 50–53), dając głównie wyjście ku rozważaniom nad religijnością Prusów w okresie późniejszym – niepozbowionych w wielu miejscach kontrowersji (patrz np. recenzje przytaczanej książki A. Radziwińskiego w: „Zapiski Historyczne”, T. LXXIX: 2014, s. 183–188; idem, *Uwagi na temat pogaństwa Prusów w późniejszym średniowieczu*, w: *Memoria viva. Studia historyczne pamięci Izabeli Skierskiej*, red. G. Rutkowska, A. Gąsiorowski, Warszawa–Poznań 2015, s. 436–444). Również w kontekście ewangelizacji Prusów nad tekstem ugody dzierzgońskiej pochylał się A. Radziwiński, *Chryścianizacja i ewangelizacja Prusów*, Toruń 2011. Autor ponadto przedstawia tłumaczenie obszernych fragmentów dokumentu: s. 81–89. Pełne tłumaczenie „wersji papieskiej”, niestety niepozbowione błędów, znajdujemy też w edycji M. Józefczyka, *Kościół i społeczeństwo w Prusach krzyżackich. Teksty źródłowe do dziejów chrześcijaństwa w Pomezanii i Pomezanii*, Elbląg 2017, s. 95–101.

⁵ Fragmentarycznie o kapłanach: A. Brückner, *Starożytna Litwa*, Olsztyn 1985, s. 43–44. Na uwagę zasługują natomiast wybrane rozdziały z rozprawy D.A. Sikorskiego, *Instytucje władzy u Prusów w średniowieczu (na tle struktury społecznej i terytorialnej)*, Olsztyn 2010 (rozdział *Kapłani*, s. 278–302). Ponadto problematykę tę poruszyli ostatnio P. Kawiński i S. Szczepański, *Szkice o religii Prusów*, Olsztyn 2016 (rozdział *Tulisz i ligasze z układu dzierzgońskiego (1249 r.) a bałtycki szamanizm*, s. 61–65). Por. też artykuł P. Cywińskiego, *Ślady szamanizmu w religijności wczesnośredniowiecznych Prusów*, „Przegląd Historyczny”, T. 92: 2001, z. 1, s. 85–92. W kontekście pruskich bóstw (a konkretnie bóstwa *Curche*), o których mówi traktat dzierzgoński: J. Powierski, *Bogini Kurkō i niektóre aspekty społeczno-gospodarcze wierzeń pruskich*, „Prace Komisji Historii w Bydgoszczy”, T. 16: 1975, s. 3–22; G. Białuński, *Bogini Kurko – główny kult Galindii*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1: 1993, s. 3–10. Znacznie lepiej w tym kontekście przedstawia się literatura niemiecka, do której nawiązują przytoczeni badacze, stąd też nie będzie ona w tym miejscu cytowana – zainteresowanych kieruję do powyższych studiów. Natomiast konieczne jest wskazanie najnowszej literatury litewskiej, w której pojawiają się interesujące nas problemy: G. Beresnevičius, *Trumpas lietuvių ir prūsų religijos žodynas*, Vilnius 2001, s. 103–104, 108–109, 182–183; R. Balsys, *Dėl 1249 metų Kristburgo sutartyje minimų „Tilussones vel Ligaschones“*, „Logos”, T. 65: 2010, s. 117–124; idem, *Lietuvių ir prūsų pagonybė: alkai, žyniai, stabai*, Klaipėda 2010, s. 74–98; R. Kregždys, *Prūsų dievybė Curche. Kultūrologija*.

Kulisy zawarcia traktatu dzierzgońskiego

Krzyżacki kronikarz Piotr z Dusburga, jakkolwiek w swojej *Kronice ziemi pruskiej* wiele o samym powstaniu pisał, to już w kwestii kończących je porozumień pokojowych był dość oszczędny. Pomijał w szczególności traktat z 1249 r., zadowolając się jedynie informacją o ostatecznym zawarciu pokoju z pomorskim księciem Świętopełkiem, który wciągnąć miał nowo ochrzczonych Prusów do wojny przeciwko Zakonowi. Choć autor przy opisie powstania charakteryzuje jego pruskich uczestników jako tych, „którzy odstąpili od wiary chrześcijańskiej”⁶ i zarzuca im powrót do pogaństwa („świeżo ochrzczeni, którzy z łatwością do dawnych błędów mają zwyczaj powracać, w jednym dniu we wszystkich krainach Prus wzgardzili wyznaniem i porzucili je, a następnie [...] podnieśli bunt przeciw wierze i przeciw braciom”)⁷, to z pewnością możemy wątpić w to, aby główny trzon pruskiej elity stający w opozycji przeciwko Zakonowi przy chrześcijańskim księciu pomorskim stanowić mieli poganie, a co gorsza apostości. Uczestnictwu Prusów w powstaniu przeciwko Krzyżakom przyświecały interesy nie tyle religijne, o których pisał Piotr z Dusburga, ile chęć wyzwolenia się spod ich władzy i powrót, jako chrześcijan, pod zwierzchnictwo Stolicy Apostolskiej. Powstanie i sojusz Pru-

Istorinës vietos, atmintys, tapatumai, Vilnius 2010, s. 90–106; idem, *Прусс. Curche: этимология теонима, функции божества; проблематика установления культовых соответствий на лочве обрядовой традиции восточно-балтийских, славянских и других индоевропейских народов* (*Pruss. Curche: etimologija teonima, funkcii božestva; problematika ustanovleniâ kul'tovyh sootvetstvij na ločve obrâdovoj tradicii vostočno-baltijskih, slavânskikh i drugih indoevropejskih narodov*), „Studia Mythologica Slavica”, T. XII: 2009, s. 249–320; idem, *Baltų mitologemų etimologijas žodynas*, t. I: *Kristburgo sutartis*, Vilnius 2012 (tu oprócz wyczerpującej analizy antropologiczno-językoznawczej występujących mitologemów i zagadnień związanych z religijnością Prusów znajdzie czytelnik także faksymile dokumentu traktatu dzierzgońskiego ze zbiorów Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem). Problematyka związana z traktatem dzierzgońskim pojawiła się w kontekście staropruskiej religii także w słowniku bałtyckiej mitologii, dwójga czeskich autorów: M.E. Běťákovéj, V. Blažka (*Encyklopedie baltické mytologie*, Praha 2012, s. 98–99).

⁶ *Petrus de Dusburgk Chronica terrae Prussiae*, Monumenta Poloniae historica. Nova Series, t. XIII, red. J. Wenta, S. Wyszomirski, Kraków 2007, lib. III, cap. 35: „Non longe postea idem Swantepolcus filius diaboli congregavit iterum neophytos apostatas [...]” (tekst polski tłum. S. Wyszomirski: Piotr z Dusburga, *Kronika ziemi pruskiej*, wstęp i komentarz J. Wenta, Toruń 2004, s. 63).

⁷ *Petrus de Dusburgk*, lib. III, cap. 34: „Odinavit enim, quod neophyti, qui de facili in errores pristinos relabuntur, uno die de omnibus finibus terrae Prussiae sprete et abiecta religione fidei fratribus movendo bellum rebellarent” (tekst polski tłum. S. Wyszomirski).

sów z Świętopelkiem mogły być na rękę także uwolnionemu z niewoli u Sambów i skonfliktowanemu z Krzyżakami biskupowi pruskiemu Chrystianowi⁸.

Jak było naprawdę, tego z uwagi na brak źródeł nie będziemy w stanie bezsprzecznie wykazać. Z pewnością możemy jednak stwierdzić, że w swym propagandowym przeciw dziele, wychwalającym zasługi Krzyżaków w nawróceniu Prusów⁹, Piotr z Dusburga konsekwentnie pomijał zasługi Chrystiana w dziele ewangelizacji, a mając przy tym świadomość, iż nadal pamięć o nim w niektórych kręgach była żywa, i być może nawet mając jakąś wiedzę na temat jego zaangażowania w działania Prusów i księcia pomorskiego, wolał temat ten przemilczeć.

Zaprzysiężony 7 lutego 1249 r. dokument już w preambule falsyfikuje bałamutnie podawane w kręgach krzyżackich kronikarzy powody przyłączenia się Prusów do powstania przeciwko Krzyżakom: „Niech wszystkim wam będzie wiadome, że między pruskimi neofitami z jednej i pobożnymi mistrzem i braćmi Zakonu Niemieckiego w Prusach z drugiej strony do poważnego sporu doszło. Owi neofici twierdzili, że uzyskali zapewnienie od papieży [...], że, skoro zostali wezwani do wolności dzieci Bożych, na nowo zrodzeni z wody i Ducha Świętego, stali się poddanymi jedynie Chrystusa i są zobowiązani do posłuszeństwa tylko Kościołowi Rzymskiemu. Wspomniani jednak bracia, występując przeciw tego rodzaju zapewnieniu, cały czas tak uciskali owych neofitów ciężkimi pracami, iż sąsiedni poganie, słysząc o ich trudnościach, bali się przyjąć na siebie słodkie jarzmo Pańskie”¹⁰. Niemalże słowo w słowo przyczyny wystąpienia Prusów znajdujemy w preambule wersji zakonu krzyżackiego. Widzimy zatem wyraźnie, że główne

⁸ E. Rozenkranz, *Wojna piętnastoletnia. Pomorze Gdańskie w wojnie z Zakonem Krzyżackim w latach 1238–1253*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne. Prace Pomoroznawcze”, R. X: 1967, nr 15, s. 217–218.

⁹ J. Trupinda, *Ideologia krucjatowa w kronice Piotra z Dusburga*, Gdańsk 1999.

¹⁰ PrU I/1, nr 218: „Noverit universitas vestra, quod cum inter neophitos Pruscie ex parte una et rel. viros magistrum et fratres dom. Theuton. in Pruscia ex altera graves discordie Orte essent super hoc, quod dicti neophiti dicebant, quod, licet a fel. rec. Innocentio papa tercio, Honorio et Gregorio, Romanis pontificibus, predecessoribus sanctissimi patris nostri Innocentii pape quatri, qui nunc in divina clementia providente preest ecclesie sancte dei, ipsis neophitis esset concessum, ut, cum vocati essent in libertatem filiorum dei, ex aqua et spiritu sancto renati, in libertate sua manentes, nulli alii essent quam soli Christo et obedientie ecclesie Romane subjecti, dicti tamen fratres contra concessionem huiusmodi venientes ipsos neophitos interim duris servitutibus opprimebant, quod vicini pagani, eorum gravamina audientes, tollere supra se suave jugum domini formidabant”.

powody wybuchu powstania, o których mówi dokument, nie były podyktowane chęcią apostazji. Prusowie występują tu głównie jako neofici, choć ugoda, jak wnioskujemy z dalszej części, miała również objąć tych, którzy jeszcze nie oddali się pod jarzmo chrześcijaństwa, zarówno wśród tych zamieszkujących obszar plemiennej Pomezanii, Warmii i Natangii, jak i zaozownie także tych, którzy mieliby w przyszłości znaleźć się pod zwierzchnością zakonu krzyżackiego.

Dokument, co widać w preambule, opierał się na wcześniejszych opiniach, które dotarły do Rzymu, przede wszystkim zaś wysłuchaniu stron konfliktu. W obecności Biskupa Rzymu przedstawiciele zarówno zbuntowanych Prusów, jak i zakonu krzyżackiego długo się ze sobą sprzeczali. Papież zaś wysłuchując obu stron, a nie mogąc wydać jednoznacznego werdyktu, wysłał w celu dokładniejszego zbadania sprawy do Prus swojego nuncjusza Jakuba z Leodium, dając mu listy apostolskie z rozkazem, aby ten zwoławszy strony konfliktu, zajął się zaprowadzeniem zgody między nimi. Mediacja papieskiego dostojnika była konieczna nie tylko ze względu na podnoszone kontrowersje i trudności w opracowaniu ustępstw. Zdawać sobie należy sprawę, że poddający się Prusowie mieli świadomość, iż nierzadko zawierane wcześniej przez Krzyżaków ugody z Prusami – traktowanymi jako „poganie”, nie były dla strony przeciwnej wiążące. Stąd też mediacja, a także występowanie ich w obliczu wysłannika Stolicy Apostolskiej w roli „neofitów” zatwierdzonych papieskim autorytetem dawało Prusom możliwość negocjacji i chroniło przed ewentualnym wiarołomstwem.

Z treści traktatu wiemy, że w czasie dyskusji nad warunkami pokoju Prusowie sami wysuwali własne propozycje. Choćby w kwestii prawa, jakie miało być wobec nich stosowane, dokument mówi wyraźnie, że „neofici, zapytani [...], jaki porządek prawny chcą wybrać oraz jakich sądów chcą przestrzegać, naradziwszy się między sobą, wybrali prawo i sądy swoich sąsiadów Polaków”¹¹. Ten niezwykle ważny fragment dowodzi dwóch istotnych zagadnień. Pierwsze to zezwolenie na recepcję obcego prawa, którego związku z Prusami do końca nie udało się wykazać, ale przekonująca jest teza o wczesnych kontaktach choćby z osadnikami z ziemi chełmińskiej, których obecność na obszarze Pomezanii dla okresu przedkrzyżackiego poświadczają źródła archeologiczne oraz toponomastyczne zawarte w średnio-

¹¹ PrU I/1, nr 218: „Postea dicti neophiti requisiti a nobis, quam legem mundanam vellent eligere, vel que vellent secularia iudicia observare, habito inter se consilio, pecierunt etelegertur legem mundanam et secularia iudica Polonorum vicinorum suorum”.

wiecznych źródłach pisanych¹². Tu uwagę zwrócić może także dystynktywność polskiego prawa wobec norm zwyczajowych Prusów, co ułatwiać mogło jego zrozumienie i adaptację, a w konsekwencji dość długie trwanie – szczególnie na obszarze Pomezanii¹³. Drugi jakże istotny problem dotyczy odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób dochodzono do porozumienia wśród przedstawicieli pruskich plemion? Dokument wyraźnie bowiem mówi o tym, że Prusowie naradzali się ze sobą w kwestii prawa, którym mieli być objęci. Czy czynili to wysłannicy poszczególnych ziem? Czy też w pierw radzono nad zaproponowanymi wcześniej punktami na wiecach lokalnych? Z uwagi na wyraźną siłę wiecu i zgromadzeń wśród Prusów, widocznych także podczas kolejnych pruskich powstań, a także w późniejszym zwodzie prawnym znanym jako *Iura Prutenorum*, ta druga ewentualność wydaje się bardzo prawdopodobna¹⁴. Jakkolwiek by nie było, poszczególne ziemie wchodzące

¹² J. Powierski, *Żuława Kwidzyńska i jej zaplecze osadniczo-własnościowe w Pomezanii na Pojezierzu Iławskim w średniowieczu w świetle źródeł pisanych*, cz.1: *Tereny nad średnią Liwą i w okolicach Postolina*, w: *Osadnictwo nad Dolną Wisłą w średniowieczu*, red. S. Gierszewski, Warszawa 1989, s. 73–161; W. Długokęcki, M. Haftka, *Między Santyrem a Malborkiem. Z dziejów osadnictwa wzdłuż północno-zachodniej krawędzi Poj. Iławskiego w XIII w.*, w: *Studia z dziejów średniowiecza*, t. 7: *Pomorze, Mazowsze, Prusy*, red. B. Śliwiński, Gdańsk 2000, s. 75–87; S. Wadył, *The usefulness of toponyms in settlement studies. Instructive Pomesanian-Lubavian example*, „Gdańskie Studia Archeologiczne”, 3: 2013, s. 51–58.

¹³ D. Makilla, *Prawo ludności pruskiej w państwie zakonnym w Prusach (XIII–XV w.)*, w: *Życie codzienne na dawnych ziemiach pruskich: Prawo i bezprawie*, red. J. Kiełbik, Olsztyn 2015, s. 14–18.

¹⁴ D.A. Sikorski, op. cit., s. 162–213. Podobnie rzecz się miała w przypadku poddawania się pod zwierzchnictwo nie tylko zakonowi krzyżackiemu, ale też prowadzącemu wcześniej misję chrystianizacyjną Chrystianowi. Dowodzą tego dwie bulle papieża Innocentego III wydane na Lateranie 18 II 1216 r. (PrU I/1, nr 9–10), w których mowa jest o tym, że dwaj Prusowie: Survabuno z ziemi lubawskiej (*terra Lubovia*) oraz Warpoda z ziemi Lanzania (*terra Lansania*) nawróceni zostali już wcześniej przez Chrystiana i przybyli do Rzymu w celu przyjęcia chrztu (być może odbył się on 6 I). Obaj przyjęli też chrześcijańskie imiona Paweł i Filip. Z treści bull dowiadujemy się, że owi dwaj Prusowie byli najpewniej reprezentantami szerszej grupy neofitów. W dokumencie mowa bowiem jest o tym, że ci dwaj oraz ich współtowarzysze (*consortes*) przekazali pod opiekę Stolicy Apostolskiej swoje ziemie, co najpewniej nastąpiło po wspólnej naradzie – bez wątplenia już w 1215 r., a owi współtowarzysze byli bezpośrednimi świadkami zaprzysiężenia układów z Chrystianem, jako reprezentantem Stolicy Apostolskiej, a gwarantami umów byli obecni w Rzymie Survabuno – Paweł i Warpoda – Filip. Te dwa ciekawe dokumenty pokazują starania o uniezależnienie się misji biskupa Chrystiana od władzy świeckich książąt, z drugiej strony wskazują nie na jednostkowe przyjmowanie chrztu przez pojedynczych nobilów, ale na to, że decyzje te obejmować mogły całe grupy mieszkańców danej ziemi, po wcześniejszej zgodzie zgromadzenia. Podobna sytuacja mogła mieć miejsce w Pomezanii i ziemi *Pozolucensem* (okolice

w skład obszarów plemiennych Pomezanii, Warmii i Natangii musiały przeciw wyekspediować swoich przedstawicieli (zapewne z kręgu cieszących się autorytetem lokalnych nobilów), którzy w ich imieniu zaprzysięgli umowę.

Prawo osobiste Prusów

Skupiając się na poszczególnych punktach traktatu, znajdziemy w nim szereg postanowień dotyczących wolności osobistej, prawa własności i zbywania jej, prawa spadkowego, w które włączono dzieci płci obojga, w przypadku braku potomstwa dziedziczyć mieli rodzice, w przypadku braku powyższych dziedzictwo przyznawano wnukom zmarłego, w dalszej kolejności byli bracia, później bratankowie. I choć traktat dzierzgoński nie wspomina o siostrach i siostrzeńcach, to przypadki dziedziczenia według kognatycznego systemu sukcesji, prawo spadkobierstwa przynależało też im, co pokazują XIII- i XIV-wieczne dokumenty z obszaru Warmii oraz Pomezanii, gdzie znajdujemy przy wspólnych nadaniach wujów i siostrzeńców¹⁵. Na końcu tej drabiny sukcesyjnej znajdował się zakon krzyżacki, który mógł przejąć dobra Prusa nieposiadającego nikogo, komu mógłby przypaść jego majątek, chyba że sporządził wcześniej w obecności urzędnika zakonnego odpowiedni testament. Miał też prawo pierwokupu ziemi. Ponadto bracia przyznali neofitom prawo swobodnego zawierania małżeństw ze wszystkimi osobami zgodnie z prawem do tego usposobionymi (wyłączając osoby ze sobą spokrewnione), prawo do wolnych sądów, zajmowania stanowisk kościelnych, a tym pochodzącym ze szlacheckiego rodu prawo (*de facto* obowiązek) służby wojskowej. Podsumowując, Krzyżacy przyznać mieli neofitom całkowitą wolność osobistą, jak długo będą oni dochowywać wiary chrześcijańskiej, pozostawać poddanyami i posłusznymi Kościołowi Rzymskiemu, a także zachowywać wierność w stosunku do mistrza, braci i ich zakonu. Neofici zaś zgodzili się, że jeśli jakikolwiek ród albo osoba odstąpi od wiary, wspomnianą wolność straci zupełnie. I rzeczywiście, kolejne powstania pruskie zniosły wprowadzone w 1249 r. prawo i wolności. Wyjątkiem była przez lata Pomezania, która nie uczestniczyła w kolejnych zrywach przeciwko władzy krzyżackiej.

Pasłęka), gdzie część Prusów przyjęła chrzest i została objęta opieką papieża, co potwierdza bulla Grzegorza IX z 9 VII 1231 r.: por. PrU I/1, nr 84.

¹⁵ G. Białuński, *Na pograniczu świata barbarzyńskiego i feudalnego. Rody staropruskie po podboju krzyżackim*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1: 2016, s. 17–18.

Odrzucenie pogańskich norm prawa karnego

Szczególnie dużo punktów ugody dotyczy pogańskich norm prawnych, które należało porzucić¹⁶. Być może wiązała się z tym prośba Prusów o uchylenie sądów, w których w celu wymuszenia zeznań można było przypalać żelazem. Czy miało to źródła w pogańskiej obyczajowości? Czy też stanowiło praktykowaną przez zdobywców metodę? Tego stwierdzić na pewno nie możemy¹⁷, choć dalsza część akapitu pozwala nam widzieć w tym zwyczaju elementy dawnego prawa plemiennego. Nawiązując bowiem do owego sposobu wymuszania zeznań, mowa jest, że na polecenie wysłannika papieża usunięto „wszystkie pozostałe w tym prawie przepisy przeciwne Bogu czy Kościołowi Rzymskiemu czy też wolności kościelnej”. Wśród nich znaleźć się mogło prawo wróżdy, które – jak wiemy choćby z *Iura Prutenorum* i innych źródeł, z powodzeniem zastąpiono opłacaniem główszczyzny¹⁸.

Z szeregu źródeł poprzedzających traktat dzierzgoński wiemy, że do takich „pogańskich” kar zaliczyć można także rozczłonkowanie i rozrzucanie części niepochowanego ciała, nabijanie głowy, ciała lub jego fragmentów na pal. Tego rodzaju penalizacja, związana najpewniej z naruszeniem porządku sakralno-prawnego, widoczna jest w potraktowaniu ciał biskupów Wojciecha Sławnikowica (w 997 r.) i Brunona z Kwerfurtu (w 1009 r.), którzy ponieśli śmierć z rąk Prusów¹⁹. Tu ponadto pojawia się także motyw wrzucenia zwłok do wody.

Zapewnienie odpowiedniego pochówku miało w przekonaniu Prusów szczególnie wymiar w kontekście przejścia w zaświaty i to niezależnie od tego, skąd wywodził się zmarły. Kapitalnie ukazuje to notabene najwcześniejsza (bo z około 890 r.) relacja na temat obrzędów pogrzebowych Estów – Prusów zamieszkujących okolice Truso, której autorem był anglosaski kupiec i żeglarz Wulfstan. Znajdujemy tam informacje o tym, że Estowie palą swoich zmarłych wraz z uzbrojeniem i darami. Wulfstan kładąc nacisk na

¹⁶ Na temat pogańskiego prawa Prusów: W. Maisel, *Prawo karne Prusów na tle porównawczym*, w: *Słowianie w dziejach Europy. Studia historyczne ku uczczeniu 75 rocznicy urodzin i 50-lecia pracy naukowej Profesora Henryka Łowmiańskiego*, Poznań 1974, s. 121–130.

¹⁷ Wiedzieć jednak trzeba, że legat papieski pracujący przy ustalaniu warunków ugody z 1249 r. mógł znać podobne polecenie papieża Honoriusza III, który w 1222 r. zakazał stosowania próby żelaza właśnie wśród nawróconych Liwów. Patrz: J. Wyźlic, op. cit., s. 28.

¹⁸ G. Białuński, „*Gerichte und Gerechtigkeit, auch andere gute Policey und Ordnung*”. *Studia z dziejów prawa i ustroju na ziemiach pruskich*, Olsztyn 2016, s. 124–135.

¹⁹ G. Białuński, *Misja prusko-litewska biskupa Brunona z Kwerfurtu*, Olsztyn 2010, s. 88–96.

zwyczaj kremacji ciała, dodatkowo wzmacnia to stwierdzeniem: „Jest wśród Estów zwyczaj, że człowiek każdego języka/mowy (każdej narodowości) musi zostać (po śmierci) skremowany”²⁰. Według Wulfstana, nakaz ten obejmował więc nie tylko miejscową ludność estyjską/pruską, ale również każdego człowieka, obojętnie z jakiego kraju pochodził i obojętnie jaką religię wyznawał, a zamieszkiwał lub przebywał czasowo w Witlandzie i tam umarł. Podlegał on bowiem miejscowym prawom i zgodnie z nimi po śmierci jego ciało musiało zostać spalone. Niespalenie zwłok zmarłego, jak czytamy w następującym zaraz za omawianym fragmentem zdaniu, niesło za sobą konsekwencje: „a jeśli pojedyncza kość pozostaje niespalona, muszą za to wielce odpokutować”²¹. Stąd też liczyć się można z tym, że takie potraktowanie ciał, o jakich wspominają żywoty świętych Wojciecha i Brunona, w myśl pruskiego systemu wierzeniowego łączyć się mogło z celowym zamknięciem duszy zmarłego możliwości dojścia w zaświaty. Podobnie też czynić mieli Natangowie, którzy podczas pierwszego powstania pruskiego porzucali na żer zwierzętom ogołoczone ciała pobitych rycerzy wspierających Krzyżaków²².

Topienie ciał, które wiązało się z rytualnym unicestwieniem, ale i zamknięciem duszy drogi przejścia w zaświaty, wiązać się mogło z pogańskim prawodawstwem. W kręgu pruskim ciekawym nawiązaniem do wiary w destrukcyjną moc wody jest późny, bo sięgający dopiero XVII w., przekaz Mateusza Praetoriusa, który pisał, że znani mu Prusowie lękać się mieli śmierci przez utonięcie w jeziorze, rzece lub bagnie. Według niego, szczególnie Nadrowowie uznawali, że śmierć przez wrzucenie ciała do wody lub bagna była nieporównywalnie gorsza od choćby powieszenia. Miał to być jeden z głównych argumentów przedstawiania mąk piekielnych stosowanych przez kapłanów chrześcijańskich, którzy chcąc namówić grzesznika do poprawy, grozili mu, że jeżeli nie zmieni on swego życia, to ciało jego po śmierci zostanie wrzucone lub zatopione w bagnie. Używać mieli przy tym słowa *per-klantits*, które w dosłownym tłumaczeniu oznacza „być wrzuconym do straszego bagna i w nim zgnić”, od słowa *klana*, czyli „grząskie bagno, do którego zostanie wrzucony”²³. Jest to jedyny znany nam przekaz, który tak

²⁰ R. Panfil, *Þæt is mid Estum þeaw þæt þær sceal ælces geðeodes man beon forbaerned. Co właściwie powiedział Wulfstan o paleniu zmarłych przez Estów we fragmencie swojego sprawozdania z podróży do Truso?*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 4: 2015, s. 557–578.

²¹ Ibidem.

²² *Petrus de Dusburgk*, lib. III, cap. 66.

²³ Matthäus Praetorius, *Deliciae Prussiae oder Preussische Schaubühne*, T. III/lib. IV, cap. 9, § 26, wyd. I. Lukšaitė, Vilnius 2006, s. 302–304.

dosłownie mówi o strachu Prusów przed utopieniem, być może mający związek z dawnym przekonaniem o unicestwieniu ciała i zamknięciu duszy przejścia w dalszy etap pozaziemskiego istnienia, a który być może wiązał się z dawnym prawodawstwem. Topienie lub też wrzucanie do wody czy bagien poćwiartowanych ciał złoczyńców i występujących przeciwko prawu plemiennemu znamy z szerokiego kręgu indoeuropejskich społeczeństw plemiennych²⁴. Również na obszarze Prus znajdujemy szereg depozycji ludzkich ciał – zarówno w całości, jak i w postaci szczątków (w tym także głów) odnajdywanych w bagnach, jeziorach lub rzekach²⁵. Niestety fragmentaryczność tych danych nie pozwala nam na pewne stwierdzenie, z jakiego rodzaju śmiercią należałoby je łączyć.

Inną karą, którą stosować mieli Prusowie, a która też uznana może być za mającą źródło w pogańskim prawodawstwie, jest opisana przez Piotra z Dusburga i powtórzona w *Kronice Oliwskiej* tzw. kara kiszek²⁶. Według

²⁴ K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 24. Szczegółowe omówienie w związku z misjami w obszarze Bałtyku: G. Białuński, *Misja prusko-litewska...*, s. 88–96. Ostatnio też S. Wadyl, *Znaczenie głowy w kulturze i religii Prusów*, w: *Motyw głowy w dawnych kulturach w perspektywie porównawczej/The Head Motif in Past Societies in a Comparative Perspective*, red. L. Gardela, K. Kajkowski, Bytów 2013, s. 265–270. Na niektórych ze zdeponowanych w bagnach ciałach widoczne są ślady detrunktacji w okolicy klatki piersiowej, nóg oraz dekapitacji, wskazujące na wcześniejsze ćwiartowanie. Część z nich mogło być jednak wynikiem uszkodzeń mechanicznych podczas wydobywania. Tak zwane „ofiary bagienne” nie zawsze jednak łączyły się z rytualną śmiercią. Ich rozpiętość chronologiczna również sięga od mezolitu aż po pierwszą połowę pierwszego tysiąclecia naszej ery. Napotyamy je przede wszystkim na obszarze Irlandii, Wielkiej Brytanii, Holandii, Skandynawii, w północnych Niemczech, ale także wśród Indian Ameryki Północnej: W.A.B. van der Sanden, *Bog bodies: underwater burials, sacrifices and executions*, w: *The Oxford Handbook of Wetland Archaeology*, red. F. Menotti, A. O’Sullivan, Oxford 2012, s. 402–404.

²⁵ R. Grenz, *Die Moorleichenfunde aus Ostpreussen (Ganz- und Teilfunde)*. *Aus der Katalogisierungsarbeit*, w: *Tolkemita Texte*, nr 60, hrsg. von Prussen-Freundeskreis Tolkemita, Dieburg 2001, s. 55–70. Występujące w „katalogu” Rudolfa Grenza informacje należy traktować jedynie jako materiał wstępny. Autor tworząc swoiste *silva rerum* znalezisk bagiennych, wykorzystał wiele informacji niepotwierdzonych naukowo, pochodzących z relacji, sprawozdań archeologicznych czy notatek prasowych. Informacje te mogą jednak posłużyć jako materiał do dalszych badań. Por. choćby: V.I. Kulakov, *Water sacrifices in the country of the Prussians (A code of data)*, „Slavia Antiqua”, t. LII: 2011, s. 35–59; W. La Baume, *Der Moorleichenfund von Dröbnitz, Kr. Osterode Ostpr.*, „Altpreussen”, T. 5, Königsberg 1940, s. 17–22; M.J. Hoffmann, K. Madela, *Drwęck 1939 – ofiara złożona bóstwom czy morderstwo doskonałe?*, „Biuletyn Oddziału Warmińsko-Mazurskiego Stowarzyszenia Konserwatorów Zabytków”, 4: 2006, s. 13–20.

²⁶ *Petrus de Dusburgk*, lib. III, cap. 66; *Kronika Oliwska. Źródło do dziejów Pomorza Wschodniego z połowy XIV wieku*, tłum. D. Pietkiewicz, wstęp i komentarz B. Śliwiński, Malbork 2008, s. 56.

pierwszego źródła, Natangowie schwytać mieli jednego z braci krzyżackich, skępowawszy go, wycięli mu pępek, do którego przytwierdzone były jelita i przybili je do drzewa, po czym przeganiali go wokół pnia do czasu, aż wnętrzości nie wyszły i nie opłotły drzewa. Taką też śmierć ponieść miał według źródła oliwskiego Pomezkańczyk Pipin, który czasowo okupował grody w ziemi chełmińskiej, choć tu wykonawcami wyroku byli rycerze stojący przy Krzyżakach.

Odrzucenie pogańskich obrzędów pogrzebowych

Niewątpliwie jednym z najważniejszych nakazów, jakie postawiono neofitom w ugodzie, było zarzucenie zwyczaju palenia zmarłych i grzebania ich razem z końmi, ludźmi, zbroją, szatami albo innymi drogocennymi rzeczami. Swoich pobratymców od tego czasu mieli grzebać wedle chrześcijańskiego zwyczaju na cmentarzach, a nie poza nimi. Wspomniane w dokumencie ciałopalenie było oczywistym wyróżnieniem pogan od chrześcijan, tym bardziej że łączyło się z szeregiem towarzyszących mu rytuałów. Niektóre z nich znajdujemy w traktacie. Chyba najczęściej zajmującą badaczy była kwestia rozpatrzenia roli zagadkowych *Tulissiones vel Ligaschones*, wspomnianych akapit niżej pod zakazem pogańskiego zwyczaju ciałopalenia. Obiecali bowiem Prusowie, że „między sobą nie będą już mieli *Tulissonów* czy *Ligaschonów*, którzy są fałszywymi prorokami i niczym kapłani pogańscy podczas pogrzebów zmarłych nazywają zło dobrem i wychwalają zmarłych za ich kradzieże, rabunki, nieczystość i porwania oraz inne przewinienia i grzechy, których się dopuszczali za życia, przez co zsyłają na siebie nieszczęścia mąk piekielnych. Oni też, wzniosłszy oczy do nieba i wykrzykując, fałszywie zapewniają, że oto widzą zmarłego, jak leci po niebie na koniu, błyszcząc lśniąco zbroją, trzymając w ręku krogulca i przechodząc w wielkim orszaku do innego wieku. Takimi i tym podobnymi kłamstwami zwodzą lud i wzywają do powrotu do zwyczaju przodków”²⁷.

²⁷ PrU I/1, nr 218: „Promiserunt eciam, quod inter se non habebunt de cetero Tulissiones vel Ligaschones, homines videlicet mendacissimos histriones qui quasi gentilium sacerdotes in exequiis defunctorum veterumtorum infernalium promerentur, dicentes malum et bonum et laudantes mortuos de suis furtis et spoliis, immundiciis et rapinis ac aliis viciis et peccatis, que, dum viverent, perpetrarunt; ac erectis in celum luminibus exclamantes, mendaciter asserunt, se videre presentem defunctum per medium celi volantem in equo, armis fulgentibus decoratum, nisum in manu ferentem et cum comitatu magno in aliud seculum procedentem; talibus consimilibus mendaciis populum seducentes et ad ritus gentilium revocantes”.

²⁷ R. Kregždys, *Baltų mitologemų etimologijas žodynas*, s. 215.

Ustęp ten od dawna wzbudzał szczególne zainteresowanie badaczy. Zgodnie uważany jest za jak najbardziej wiarygodny, także w kwestii możliwości poznania ówczesnych realiów związanych ze sferą religijności Prusów. Podobnie też występujące w nim nazwy własne: *Tulissones vel Ligaschones*, uznawane są za rodzime określenia osób związanych z kultem²⁸. W tym też kontekście szczególne zainteresowanie skierowano ku próbom rozpatrzenia etymologii nazwy tuliszów i ligaszów w celu poznania ich kompetencji, choć tu metoda językoznawcza, pełna różnych interpretacji i często pozbawiona kontekstu historyczno-antropologicznego, nie zawsze może okazywać się wartościowa²⁹. Trudno więc opierając się na jednostkowym materiale źródłowym, jakim jest traktat dzierzgoński, jednoznacznie wyjaśnić rolę, jaką pełnili owi „niby kapłani” pogańscy (*quasi gentilium sacerdotes*), nie znamy ich bowiem z późniejszych źródeł. Tym niemniej próby udzielenia konkretnej odpowiedzi podejmowano już w XIX w. Przykładowo Antoni Mierzyński poddając językowej, lecz jak wspomniał „służącej za początkowy materiał”, analizie tytuły, zwrócił uwagę na możliwość etymologizowania *tulisha* z pruskim *tulis* (-*onis*) od *tulkas* – „tłumacz”, czyli „tłumaczący znaki”, względnie od *patalas* – „łóże”, co miało wskazywać na jego kompetencje znachorskie; natomiast *ligas* (-*onis*) badacz wywodził od *liga* – „choroba” lub *lig* – „sądzić”, czyli rozumiał go jako „sądzącego znaki”³⁰, co poniekąd było w zgodzie z przekazem źródła o widzeniu zmarłego unoszącego się ku niebiosom. Aleksander Brückner wyszukując kontekst w źródle, stwierdził, że w obu przypadkach mamy do czynienia ze „śpiewakami”. Opierając się na pruskim liczebniku nieokreślonym *tūlan*, wywodził ich nazwę od rekonstruowanego *tulisz* – „szerzyciel”, „mnożyciel”, a w konsekwencji „głosiciel sławy”, zaś *ligasz* analogicznie, jak proponował Mierzyński, to „rozstrzygacz”, „sędzia”³¹. Tym tropem pokierował się także Gerard Labuda, proponując etymologię od pruskiego *lig*, *ligan* – „słuszny”, „wyrok sądowy”, „sąd”, zwracając przy tym uwagę na występowanie wśród Prusów imion takich, jak Tule, Tole, Dullit³². Wilhelm Manhardt wysuwał pro-

²⁸ Por. choćby analogiczny pogląd N. Ostrowskiego (*Historia w świetle danych językowych – życie społeczne Baltów*, „Pruthenia”, T. IX: 2014, s. 147–159). Szeroka, kompetentna analiza językoznawcza patrz m.in.: R. Kregždys, *Baltų mitologemų etimologijas žodynas*, s. 215. i n.; В.Н. Топоров, *Прусский язык. Словарь (Prusskij ázyk. Slovar’)*, t. V [L], Москва 1990, s. 227–230.

²⁹ A. Mierzyński, *Źródła do mytologii litewskiej od Tacyta do XIII w.*, t. I, Warszawa 1892, s. 97.

³⁰ A. Brückner, op. cit., s. 44.

³¹ M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Gospodarka – społeczeństwo – państwo – ideologia*, Gdańsk 1988, s. 66.

³² Omówienie badań: R. Kregždys, op. cit., s. 218–220; N. Vēlius, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. I, op. cit., s. 237.

pozycję tłumaczenia obu określeń jako „pocieszających”, widząc w nazwie *tulis* – staropolskie *tulicznyne*, zaś *ligas* miał być oznaczającym to samo alternatem pomezzańskim. Kazimieras Būga *tulisonis* łączył m.in. z pruskim *tulldisnan* – „radość”, podobnie inni badacze³³. Interesujące jest także to, co zaproponował swego czasu węgierski badacz Endre Bojtár, który zwrócił uwagę na podobieństwo, nie tylko pod względem językowym, ale przede wszystkim pod względem działalności, wspomnianych *tulissiones* m.in. ze staroislandzkim *tulr* – „pieśniarz” czy staroangielskim *tyle* – „mówca podczas świąt”³⁴.

Każda z tych prób etymologizacji, choć wydają się one różne, może mieć umocowanie źródłowe. Warto jednak pogodzić próby językoznawczych rekonstrukcji z rzeczywistą wymową traktatu dzierzgońskiego, w którym wyraźnie widzimy związek owych funkcjonariuszy kultu (bo odmówiono im w źródle funkcji kapłańskich) z odprawianiem zmarłych w zaświaty oraz wystawianiem ich czynów. Ta cecha wskazuje na związek z przekazywanymi ustnie staropruskimi opowiadaniem i pozwala identyfikować ich z występującymi w źródłach wczesnonowożytnych wajdelotami. Tulisze i ligasze mieli, jak wynika z traktatu, zapewniać także zgromadzonych, że wraz z dymem unoszącym się ponad stosem w zaświaty wędruje majestatycznie dusza zmarłego. Tu towarzyszyły temu pieśni pochwalne, które nie tylko powielały zasługi zmarłego mające zapaść w pamięci potomnych, ale też pozwalały mu na wejście jako godnemu do krainy zmarłych. Musieli oni zatem w świadomości ówczesnych obserwatorów posiadać jakąś moc ułatwiającą zmarłym drogę w ostatnim na ziemi rytuale przejścia. Niebagatelna w tym kontekście zdaje się teza litewskiego językoznawcy Rolandasa Kregždysa, który w rekapitulacji swych erudycyjnych rozważań wiąże tuliszów jako tych, którzy „otaczają opieką dusze (pomagając im dokonać metempsychicznej transformacji)”, łącząc ich ze staropruskim słowem **d/tulinōsīs* – „władca dusz”. Ligaszów zaś określał konkretnie jako „kapłanów umarłych” względnie „kapłanów śmierci”, rekonstruując ich nazwę ze staropruskim **gali-šōnīs* – „kapłan umarłych”³⁴. Mając na uwadze szerokie spektrum analogicznych zachowań notowanych w innych kulturach, które przywodzą na

³³ E. Bojtár, *Foreword to the Past: A Cultural History of the Baltic People*, Budapest 1999, s. 329: „The meaning of *tuliss* was probably ‘dirge, singer, poet’, hence the Latin expression *histriones*, cf. Pruss. *tuldisnan* ‘joy’, Old Icelandic *tulr* ‘poet’, and OEngl. *Tyle* ‘orator at festives’. The last word can be related to the Slavic *tblk*, the Russ. *tolk* ‘meaning, opinion’, from which > Latv. *tulks*, Lith. *tulkas* ‘interpretater’”.

³⁴ R. Kregždys, op. cit., s. 156–229.

myśl „krzykliwe” i „aktorskie” przekazywanie jakiejś narracji przez wzmiankowanych w 1249 r. „niby kapłanów” (por. zwroty: *histriones* i *exclamantes*), pogrzeb – jako główne pole działań oraz rzekomą umiejętność dostrzegania tylko przez nich momentu przejścia duszy zmarłego w zaświaty, pozwala nam widzieć w nich postaci analogiczne do szamanów³⁵. Tego rodzaju przewodnicy zdolni byli, po wprowadzeniu się w odpowiedni trans, do ekstazy podróży w zaświaty, czy to przeprowadzając dusze zmarłych, czy też podejmując inne działania związane z duchami zmarłych, dla dobra ich samych blokując im możliwość powrotu jako groźne demony, a w konsekwencji też dla swojej wspólnoty bądź jej poszczególnych członków.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę jeszcze na to, że Piotr z Dusburga w swojej charakterystyce pruskiego kapłana Kriwe wzmiankował, że wśród jego kompetencji znajdowało się także doradzanie w dysponowaniu majątkiem zmarłego – zapewne dotyczyło to rozsądzania sporów o schedę. Kronikarz pisał, że „[K]iedy rodzice (*parentes*) zmarłego przychodzili do wspomnianego Kriwego i pytali go, czy tej nocy lub tego dnia widział kogoś, kto przyszedł do jego domu, ów Kriwe bez jakiegokolwiek wahania wyjawiał wolę zmarłego (*dispositionem mortus*) wobec odzieży, broni, koni i służby i dla większej pewności powiadał, że tamten na nadprożu jego domu pozostawił taki a taki ślad po włócznie lub po jakimś innym narzędziu”³⁶. Fakt możliwości kontaktu ze zmarłym stawiał go, podobnie jak wspomnianych w traktacie dzierzgońskim tuliszów i ligaszów, w roli mediatora między światami żywych i duchów oraz jako interpretatora woli zmarłych, co wskazywać może na pewien łącznik kompetencyjny między pojawiającymi się w ugodzie funkcjonariuszami kultu a wspomnianym w XIV-wiecznej kronice kapłanem.

Kontakt ze zmarłymi w czasie obrzędu pogrzebowego, a następnie łączenie się z nimi i kontrolowanie, czy dopełniono wszelkich koniecznych obrzędów, to motyw nader powszechny w archaicznych mitologiach³⁷. Często łączy się on z umiejętnościami takiego przewodnika wejścia do

³⁵ P. Cywiński, op. cit., s. 85–92; P. Kawiński, S. Szczepański, op. cit., s. 62–63.

³⁶ *Petrus de Dusburgk*, lib. III, cap. 3: „Circa istos mortuos talis fuit illusio diaboli, quod, cum parentes defuncti ad dictum Criwe venirent quaerentes, utrum tali die vel nocte vidisset aliquem domum suam transire, ille Criwe et dispositionem mortui in vestibus, armis, equis et familiasine haesitatione aliqua ostendebat et ad maiorem certitudinem ait, quod in suppreliminari domus suae talem fixuram cum lancea vel istrumento alio dereliquit” (tekst polski tłum. S. Wyszomirski).

³⁷ Szeroko na ten temat: M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 2001.

krainy umarłych. Motywy, które można pogodzić w przedstawionej koncepcji, a które łączą się z obcowaniem żywych ze zmarłymi i jak się może wydawać są chronologicznie najbliższe przekazowi traktatu dzierżgońskiego, zauważamy w bałtyckim – zapewne litewskim – micie o Sowiju. Mit ten znajdujemy w pochodzącej z 1261 r. wstawki w ruskim przekładzie Kroniki Jana Malalasa, jednakże znanej dopiero z późniejszej – XV-wiecznej kopii tzw. archiwalnego rękopisu moskiewskiego³⁹. Ta jakże barwna opowieść rysuje przed odbiorcą szereg rytuałów, które miały ułatwić zmarłemu wejście do krainy duchów. W tłumaczeniu z języka oryginału czytamy: „Sowij był człowiekiem. Gdy ułowił dzikiego wieprza, wyjął z niego dziewięć śledzion i dał je upiec synom; ci zjedli je. I rozgniewał się na nich, i kusił się o zejście w otchłań; przez ośmioro wrót nie trafił, dopiero przez dziewiąte dopełnił swej woli za pomocą syna (co mu drogę wskazał). Gdy na tego bracia się o to gniewali, wyprosił się u nich: pójdę i odszukam ojca mego. I przyszedł w otchłań. Gdy ojciec z nim wieczerał, sporządził mu łoże i pogrzebał go w ziemi. Gdy nazajutrz wstali, zapytał, czy miał dobry pokój, lecz on odstękał: och, objadły mnie robaki i gady. Na drugi dzień sporządził mu znowu wieczerę i włożył go w drzewo i położył go. Nazajutrz opytał; on zaś rzekł: wiele pszczoł i komarów zjadło mnie, biedaź, jak spałem! W następny dzień uczynił wielki stos i wrzucił go na ogień; nazajutrz opytał, czy dobrze spoczywał, a on rzekł: spałem słodko, jak dziecię w kolebce”. Jak czytamy dalej w tym samym tekście: „o wielka obłuda diabła, jaką wwiódł w litewski ród i do Jaćwięgów, i Prusów, i Jemów, i Liwów, i do wielu innych szczepów, zwanych Sowicą, wierzących, jakoby Sowij był przewodnikiem dusz ich do otchłani [...] – ci to i teraz palą martwe ciała swe na stosach”⁴⁰. W micie tym widzimy problemy, z jakimi spotkał się główny bohater, gdyż jego synowie nie dopilnowali odpowiedniego przygotowania mu pochówku, zjadając przeznaczone na dar grobowy śledziony dzika – zapewne przynależną nieboszczykowi część stypy, pozbawiając go w konsekwencji wkładu w odwieczną

³⁹ H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1986, s. 92; R. Jasas, N. Vēlius, *Jono Malalos Kronikos intarpe*, w: *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. I, op. cit., s. 263–266 (tu też tekst w języku oryginału). W szerokim kontekście porównawczym problematykę tę rozpatrywali: P. Walter, *The Ditty of Sovijus (1261). The Nine Spleens of the Marvellous Boar: an Indo-European Approach to a Lithuanian Myth*, *Archaeologia Baltica*, Vol. 15: 2011, s. 72–77; R. Valaitytė, *The Myth of Sovijus and its Relation to Lithuanian Cultural Memory*, „Tarpdalykiniai kultūros Tyrimai”, T. 1: 2013, nr 1, s. 14–30.

⁴⁰ Tłumaczenie mitu przedstawia A. Brückner, op. cit., s. 72.

uczcie zmarłych. Z tegoż to powodu musiał on później błąkać się po podziemiach, nie mając widocznie czym wkupić się w łaski ich mieszkańców. Sowijowi dopiero jeden z synów wskazał drogę do krainy umarłych, utrzymując z nim stały kontakt w celu dopilnowania spokojności jego duszy. Widać tu zatem motyw „przewodników dusz” analogiczny do tego, co wykazano wyżej w kontekście występujących w ugodzie dzierzgońskiej tuluszów i ligaszy, co jeszcze umacnia wiarygodność przekazu analizowanego źródła. Mit o Sowiju opisuje także trzy różne formy praktyk pogrzebowych: inhumację, pochówek w drzewie i kremację. Jak już wiemy – obrzęd szczególnie preferowany przez pogańskich Prusów.

Traktat dzierzgoński poświęca zagadnieniu kremacji szczególną uwagę. To oczywiste, że zakazano tego proceduru, ale ponadto nakazano Prusom, by ci chowali swoich zmarłych wedle chrześcijańskiego zwyczaju na cmentarzach, a nie poza nimi. Tym samym starano się ukrócić zwyczaj urządzania pochówków na dawnych pogańskich cmentarzyskach. Jak pokazują źródła, w wielu miejscach nie udało się zmusić Prusów do zaprzestania tego proceduru. Przykładowo na obszarze najszybciej poddanej chrystianizacji Pomezanii, na jednym z rozpoznanych archeologicznie cmentarzysk pruskich (mowa o Krekach⁴¹) znajdujemy zarówno pochówki ciałopalne z XI w., jak i późniejsze chrześcijańskie pochówki szkieletowe datowane na XIII i XIV w. Także w konstytucjach synodu ryskiego z 1428 r. zapisano, aby walczyć ze starymi zwyczajami wśród Prusów, którzy „gardząc poświęconymi cmentarzami, wołają grzebać się ze zwierzętami na leśnych polanach, a także w pewnych świeckich miejscach, gdzie ich rodzice i przyjaciele za czasów swego pogaństwa pochowani zostali”⁴². Tam też znajdujemy informacje, że na tych to cmentarzyskach pogańskich Prusowie składają różne potrawy zmarłym i „wykonują tam różne inne przeniewierstwa”. O podobnych zwyczajach wspominają także postanowienia biskupa sambijskiego Michaela Junge z 1425 r., w których znajdowały się zakazy gromadzenia się i organizowania uczt przy „pagórkach i grobach,

⁴¹ C. Engel, *Die Tätigkeitsbericht der vorgeschichtlichen Abteilung des Prussia Museums in Königsberg Pr.*, „Nachrichtenblatt für deutsche Vorzeit“, Bd. 7 (1931), s. 10–11; S. Szczeptański, *Surkapurn – Kremen: the phenomenon of a name – the phenomenon of a place The organisation of sacred space in Prussia using archaeology and other sources*, w: *Ecologies of Crusading, Colonisation, and Religious Conversion in the Medieval Baltic: Terra Sacra 2*, ed. A. Pluskowski, Turnhout 2018 (w druku).

⁴² *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomeziańskie, Chełmińskie oraz Prowincjonalne Ryskie. Z braniewskiego wydania księdza Franciszka Hiplera 1899 roku oraz pierwodruków 1922 i 1932 roku przełożył biskup Julian Wojtkowski*, Olsztyn 2010, s. 287.

które Geten lub Cappyn według ich języka są nazywane⁴³. Pamięć o dawnych cmentarzyskach tkwiła u Prusów aż po XVII w. Nierzadko też informacje o nich znajdujemy w opisach granic, gdzie oprócz staropruskich toponimów typu *caporn / kapurna* – identycznych ze wspomnianym w statucie biskupa Junge, oznaczających „cmentarzysko” lub „kurhan”⁴⁴, znajdujemy dosłowne określenia, jak: *pruthenicali Cimiterio* czy wręcz *Brandstat*. Nadal też do grobów wkładano różnego rodzaju drobne dary, czy to pieniądze, czy to jajka, czy amulety – z pazurów i kłów zwierząt, niekiedy też broń⁴⁵.

Odrzucenie kultu *Curche* i innych bóstw

Niezwykle ważnym punktem zawartym w traktacie dzierzgońskim była przysięga, że Prusowie „nie będą więcej składać ofiar bałwanowi, którego raz w roku po zbiorach zwykli tworzyć i czcić jak boga, któremu nadali imię *Curche*, oraz innym bóstwom określanym rozmaitymi imionami, które nie stworzyły ani nieba, ani ziemi”⁴⁶. Bóstwo to pojawia się w źródłach średnio-wiecznych w takiej formie tylko raz – właśnie w 1249 r. Później znika na prawie 300 lat, by pojawić się w XVI-wiecznej kronice Szymona Grunaua jako bóg pokarmu i napojów, któremu miano też składać pierwociny oraz pierwsze złowione ryby. Bardziej jednak prawdopodobne jest łączenie *Curche* z bóstwem wegetacyjnym. Na taką interpretację naprowadza nas przede

⁴³ A. Radziwiński, *Chryścianizacja i ewangelizacja Prusów...*, s. 99.

⁴⁴ V. Mažiulis, *Prūsų kalbos etimologijos žodynas. Antrasis pataisytas ir papildytas leidimas*, Vilnius 2013 (wyd. II poprawione), s. 359–361.

⁴⁵ Takie przykłady znajdujemy na chrześcijańskich cmentarzyskach w Równinie Dolnej (R. Odoj, *Sprawozdanie z prac wykopaliskowych przeprowadzonych w Równinie Dolnej, pow. Kętrzyn w 1956 i 1957 r.*, „Rocznik Olsztyński”, T. 1: 1958, s. 117–156; N. Gossler, Ch. Jahn, *Die archäologischen Untersuchungen am spätmittelalterlichen Gräberfeld und am Burgwall von Unterplehnen, Kr. Rastenburg (Równina Dolna, pow. kętrzyński) zwischen 1827 und 1940 – Ein Rekonstruktionsversuch anhand der Materialien im Berliner Bestand der Prussia-Sammlung (ehem. Königsberg/Ostpreußen)*, „Acta Praehistorica et Archaeologica”, Bd. 45, 2013, s. 217–278), dawnym Alt-Wehlau (A. Voluev, *Alt-Wehlau – „Pogańskie” cmentarzysko na obszarze chrześcijańskich Prus, w świetle badań archeologicznych*, w: *Archeologia ziem pruskich. Nieznane zbiory i materiały archiwalne. Międzynarodowe Konferencja. Ostróda 15–17 X 1998*, red. M.J. Hoffmann, J. Sobieraj, Olsztyn 1999, s. 397–400) czy Bezlawkach (za informacje dotyczące znalezisk skorupki jajek w jamach grobowych dziękuję dr. Arkadiuszowi Koperkiewiczowi z Uniwersytetu Gdańskiego).

⁴⁶ PrU I/1, nr 218: „Ydolo, quod semel in anno, collectis frugibus, consueverunt confingere et pro deo colere, cui nomen *Curche* imposuerunt, vel aliis diis, qui non fecerunt celum et terram, quibuscunque nominibus appellentur, de cetero non libabunt”.

wszystkim wzmianka o tym, że Prusowie mieli zwyczaj tworzyć podobiznę bóstwa po żniwach, co może poniekąd wiązać się z informacją, którą znajdujemy w przywoływanych już statutach z 1425 r., gdzie nakazano pilnować, aby Prusowie nie czcili *Kresze*⁴⁷. Tu z pewnością przekaz nie dotyczy bóstwa, lecz święta związanego z okresem dożynkowym lub sianokosami, czego związek widzimy w owym *kresze* i staropruskim słowem **krais* – „siano”, **kraisī* – „żdźbło, łądyga, słoma”, **kraisevisē* – „słoma owsiana”⁴⁸. Być może święto to było związane właśnie z obrzędami dożynkowymi lub młócką, przy okazji których tworzono figurę *Curcho*, zapewne z ostatniego snopa zboża. Podobny zwyczaj zanotowano także u XIX-wiecznych Mazurów, ale nie był to zwyczaj odosobniony, gdyż tworzenie zbożowego „dziada” lub „baby” podczas uroczystości dożynkowych znane było także w folklorze litewskim⁴⁹. Zwyczaj wiązał się z wiarą, że w trakcie koszenia „duch zboża” umyka przed żniwiarzami i ostatecznie znajduje schronienie właśnie w ostatnim snopie.

Prób etymologii teonimu podejmowano się już wielokrotnie i właściwie trudno cokolwiek pewnego w tym kontekście stwierdzić. Tym niemniej warto zwrócić uwagę na związki *Curche* z ziarnem i opieką nad zbożem, co proponowało wielu badaczy⁵⁰, ale także kompetencji tegoż bóstwa funkcjonującego w wyobraźni Prusów jako bóstwo lunarne, którego świętym zwierzęciem miała być krowa lub wół w powiązaniu ogólnie z kultem płodności i wegetacji⁵¹. Jakkolwiek by nie patrzeć, kult pruskiego *Curche* wydaje się być bardzo archaiczny. Wskazywać mogą na to zapożyczenia językowe, które nawiązują najpewniej do tegoż bóstwa, a notowane w języku fińskim, gdzie wyraz *kurki*, *kurkko*, *kurko* oznacza „złego ducha, diabła, zjawę”. Nie jest to zresztą jedyne zapożyczenie. Języki fińskie przechowały także imię Perkuna, utrwalone w fińskim *perkele* – „diabeł”⁵².

⁴⁷ A. Radziwiński, op. cit., s. 98; A. Matulevičius, N. Vėlius, *Sambos Vyskupo Michaelio Junge š įsakas*, w: *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. I, s. 481: „et eorum Kresze ampilius non celebrent”.

⁴⁸ V. Mažiulis, op. cit., s. 452–453.

⁴⁹ M.E. Běřáková, V. Blažek, op. cit., s. 165–166.

⁵⁰ J. Balys, *Lithuanian mythology*, w: *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, vol. II, New York 1950, s. 632–634; N. Vėlius, *The World Outlook of the Ancient Balts*, Vilnius 1989, s. 170, 224; G. Białyński, *Bogini Kurko...*, s. 3–10; J. Powierski, op. cit., s. 3–22.

⁵¹ Szerzej na ten temat por. szczególnie prace R. Kregždysa – przyp. 5.

⁵² S.F. Kolbuszewski, *Apr. Curcho ≈ Fin. kurki²: Lett. kurciemi = Liv. kūr ťši-pāva*, „Lingua Posnaniensis”, T. XXVI: 1983, s. 105–125.

Jak wyżej wspomniano, poza traktatem dzierzgońskim o bóstwie *Curche* wspomina dopiero w XVI w. Szymon Grunau. Pisał on w swej kronice, że w Świętomiejscu (zwanym też dawniej Świętą Siekierką, niemieckie Heiligenbeil, obecnie Mamonovo) znajdował się dąb, pod którym Prusowie co roku palili przed figurą tegoż bóstwa ofiary z żyta, pszenicy, mąki, mleka i miodu. Na wschód zaś od Tolkmicka, niedaleko osady Święty Kamień, około 40 m od brzegu Zalewu Wiślanego znajduje się potężny głaz narzutowy (o obwodzie 14 m i wysokości 2,3 m), który identyfikować można z opisywanym w kronice Szymona Grunaua „świętym kamieniem”. Na nim to pruscy rybacy składali *Curche* ofiary w postaci pierwocin ze złowionych ryb⁵³.

Poza nowożytnymi wzmiankami, szczególnie interesujące są znane ze średniowiecznych dokumentów nazwy, które być może mają związek z teonimem *Curche*⁵⁴. Przykładem może być dzisiejsze niewielkie jezioro Korek, położone dawniej na obszarze puszczy stanowiącej pogranicze Barcji i Natangii, a obecnie między wsiami Wipsowo i Droszewo. W 1365 r. zostało wymienione w opisie granic wsi Biesowo jako *Kurken*, a w 1389 r. w zniekształconej formie jako *Korkyn See*. Być może jezioro to poświęcone było znanemu nam już bóstwu o nazwie *Curche* lub też znajdowało się przy nim sanktuarium poświęcone bóstwu? Raczej trudno uznać za dzieło przypadku to, że w opisie granic warmińskiego dominium biskupiego z 1254 r. pojawia się pruskie pole osadnicze o nazwie *Curhsadel* – dosłownie „Siedziba *Curche*”, a zaraz przy nim, choć prawie sto lat później, mamy poświadczone w źródłach jezioro zwane Święte (1351: *sehe Swentein genant*). Jezioro to oraz osada we wczesnym średniowieczu znajdowały się na pograniczu plemiennej Galindii i Sasinii. W 1346 r. nad Łyną, na południe od Dobrego Miasta, założony został młyn *Kurken*, być może nawiązujący swą nazwą do dawnego uroczyska lub pola.

Oczywiście oprócz *Curche* Prusowie czcili także innych bogów, o których dokument nie wspomina, traktując ich zdawkowo, jako tych, którzy nie stworzyli nieba i ziemi, ale których znamy z późniejszych źródeł, jak choćby wymienione przez Jana Malalasa zantropomorfizowane postacie boskie jak Perkun, Saule czy kowal Telawel. Z kilku innych niezależnych źródeł wczesnonowożytnych obok Perkuna (w Prusach też teonim ten ukryty jest w kilku hydro- i toponimach) znajdujemy także Potrimpa i Patolla.

⁵³ R. Klimek, *Miejsca kultu Prusów na Warmii biskupiej*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 3: 2015, s. 373–376.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 365–386.

Odrzucenie pogańskich zwyczajów rodzinnych

Pozostawiając już rozważania na tematy związane z pogańskim kultem, jakie objawiły się w omówionych wyżej akapitach, zwróćmy jeszcze na koniec uwagę na kwestie wyplenia pogańskich obyczajów w sprawach rodzinnych, a konkretnie związanych z małżeństwem. Rzecz jasna za jedyny legalny związek uznano ten, który zawarty zostanie przy odpowiednich świadkach i ogłoszony w kościele w odpowiednim czasie z należytą czcią. Kategorycznie zakazano wielożeństwa. Zakazano też sprzedaży córek oraz macoch – gdyż te drugie po śmierci ojca przechodziły na utrzymanie i opiekę żyjących dzieci⁵⁵. Neofici obiecali też, że bez dyspensy papieża i jego specjalnego zezwolenia nikt z nich z jakiegokolwiek przyczyny nie poślubi już ani swojej macochy, ani bratowej, ani jakiegóż innej niewiasty związanej z nim w pierwszym, drugim, trzecim, a nawet czwartym stopniu więzami krwi czy powinowactwa. Nie uznają także żadnego spadkobiercy obojga płci za prawomocnego i nie dopuszczają go do przejęcia spadku, jeśli nie został on zrodzony z prawomocnego małżeństwa w świetle postanowień Kościoła Rzymskiego. Obowiązki te przez kolejne wieki co rusz podnosiły statuty synodalne.

Co ważne – pod surowymi karami zabroniono w tekście traktatu dzierzgońskiego także porzucania i zabijania swoich dzieci. Zwyczaj ten, jak potwierdzają niezależne od siebie źródła, był wśród Prusów praktykowany. Pierwsze informacje, oparte na relacjach biskupa Chrystiana, pochodzą z bulli papieża Honoriusza III z 15 maja 1218 r., i wskazują na występujący u Prusów (najpewniej z objętej misją Pomezanii lub Sasinii) proceder zabijania dzieci płci żeńskiej⁵⁶. Pewne echa zwyczaju zabijania dzieci zawiera także przytoczona przez Piotra z Dusburga legenda „O spustoszeniu ziemi galindzkiej”⁵⁷. Ani bulle papieskie, ani traktat dzierzgoński nie przedstawiają konkretnych powodów zabijania dzieci. Dusburg tłumaczy natomiast dzieciobójstwo chęcią ograniczenia populacji potomków płci żeńskiej w momentach zagrożenia głodem. Niewykluczone, że było to doraźne działanie, które faktycznie mogło mieć miejsce. Innym motywem mogło być eliminowanie dzieci słabych fizycznie, względnie kalekich lub upośledzonych. Papież nakazywał prowadzącym misję cystersom wykupowanie przeznaczonych na śmierć dzieci

⁵⁵ Podobne napomnienia wobec pruskich neofitów wysuwał papież w swojej bulli z 1216/1217 r. Por. PrU I/1, nr 13.

⁵⁶ PrU I/1, nr 24.

⁵⁷ *Petrus de Dusburgk*, lib. III, cap. 3.

i przysposabianie ich do chrześcijaństwa, a także jako pomocnych w krzewieniu wiary chrześcijańskiej⁵⁸.

Nakaz chrztu i budowy kościołów

Traktat dzierzgoński nakazywał również, aby nowo narodzone dzieci w przeciągu ośmiu dni zostały ochrzczone w kościele, zaś w razie zagrożenia śmiercią ochrzcić mógł dziecko jakkolwiek chrześcijanin, trzy razy zanurzając je w wodzie i wypowiadając słowa: „Dziecko, ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Obowiązek chrztu dotyczył zresztą od tego momentu wszystkich – zarówno dzieci, jak i dorosłych w przeciągu miesiąca. Opornym miały zostać skonfiskowane dobra rodziców, którzy w przeciągu tego czasu umyślnie nie ochrzczą swoich dzieci, a także dobra tych, którzy, będąc już dorosłymi, mimo wezwania uparcie będą odmawiali przyjęcia chrztu. Oni sami, odziani tylko w spodnie, zostaną wygnani poza ziemię chrześcijańskie.

Aby ułatwić posługę, Prusowie z Pomezanii, Warmii i Natangii do najbliższej Pięćdziesiątnicy⁵⁹ mieli wznieść dla siebie kościoły i wyposażyć je tak wspaniale i pięknie, by jasnym było, że znajdują w nich większą przyjemność w modlitwie i składaniu ofiar niż w lesie. Zaś neofici obiecali, że będą uczęszczali na msze przynajmniej w niedziele i święta. Jak się okazuje, Prusowie dość opornie stosowali się do tego obowiązku, o czym mówią poszczególne regulacje kościelne. Jeszcze w XV stuleciu, kiedy sieć parafialna w porównaniu z poprzednimi dwoma wiekami była już stosunkowo rozwinięta, biskupi wymuszać musieli na Prusach uczestnictwo w świątecznej liturgii różnego rodzaju przewidzianymi karami. Dla przykładu w diecezji pomezjańskiej tym, którzy uchylali się od chodzenia do kościoła, grozono naganą plebana, a nawet odmową kościelnego pogrzebu. Na Warmii jeszcze w drugiej połowie XIV w. Prusowie delegowali z każdej wsi należącej do parafii po dwóch przedstawicieli, aby ci uczestniczyli we mszy⁶⁰. Spotykało się to z karami pieniężnymi oraz kościelnymi, w których wykonywanie angażowała się także władza świecka.

⁵⁸ Papież Honoriusz III wspierał też ideę biskupa Chrystiana wybudowania szkoły dla chłopców w Prusach, w której mieli być oni kształceni w celu pomocy w nawracaniu pogan: PrU I/1, nr 23.

⁵⁹ W 1249 r. Niedziela Wielkanocna przypadała na 4 IV, zatem kościoły miały zostać wzniesione nie później niż do 22 V 1249 r. Następnego dnia (23 V) przypadała bowiem niedziela pięćdziesiątnicy, a z nią wiązać się mogła uroczysta msza wraz z poświęceniem kościołów. Na temat kościołów: patrz przyp. 3.

⁶⁰ A. Radziwiński, *Chryścianizacja i ewangelizacja Prusów...*, s. 47–49.

* * *

Traktat dzierzgoński, który stanowił, jak zaznaczyłem na wstępie, akt pragmatyzmu ze strony zakonu krzyżackiego, miał uregulować życie społeczne i religijne podbitej ludności pruskiej, która w wielu miejscach aktywnie uczestniczyła w dyskusji nad jego treścią. Miał też ostatecznie wyrugować wszelkiego rodzaju pogańską obrzędowość i choć informacje na jej temat są dość wybiórcze – paradoksalnie nawet nie wiadomo, czy zjawiska w nim opisane charakterystyczne były dla wszystkich plemion zaprzysięgających warunki pokoju (Pomezanów, Warmów, Natangów), czy też były to wyjątki charakterystyczne dla co poniektórych. Przykładowo, brak na obszarze Pomezanii jakichkolwiek miarodajnych śladów kultu choćby *Curche*, inaczej sytuacja wygląda na Warmii oraz w Natangii, z obszarem których wiązać można szereg toponimów nawiązujących do tego bóstwa i późną co prawda, ale jednak jakąś tradycję. Powszechna natomiast wydaje się instytucja funkcjonariuszy kultu, jakimi byli tulusze i ligasze, którzy uczestniczyli w odprowadzaniu duszy zmarłego w zaświaty. Dzięki traktatowi dzierzgońskiemu (chyba najbardziej wyczerpująco ujmującym prawa i obowiązki podbitej ludności spośród znanych układów) zapoznać możemy się nie tylko z wymaganiami, jakie stawiano przed neofitami – te zresztą są dość podobne do choćby stawianych przed ludnością Kuronii, ale też poznać możemy przepisy rodzimej wiary pogańskich Prusów. Truizmem będzie stwierdzenie, że wiele z tych postanowień trudno było wdrożyć. Prusowie powierzchownie schryścianizowani nadal w zaciszu praktykowali dawne obrzędy. Wspominają o tym konstytucje synodalne, późniejsze kroniki, a także zachowana aż po XVIII w. tradycja. Co ciekawe, nawet w oficjalnym pruskim prawie zwyczajowym jeszcze w XIV w. zachowały się „tradycyjne” – quasi-pogańskie elementy. Warto w tym miejscu przytoczyć pewien przykład, zamieszczony w *Iura Prutenorum*, związany z formułą gajenia pruskiego sądu ziemskiego przez wolnych z okolic Olsztynka. Mieli oni zaczynać go od formuły: „Gaję ten nasz pruski sąd głęboko jak Gilbing, wysoko jak dąb, mocno jak kamień, czy to będzie słuszne czy niesłuszne”⁶¹. Wydaje się nieprzypadkowe, że lokalizowane w okolicy Gietrzwałdu jezioro *Gilbing* (Giłwa – Rentyńskie) może mieć związek z pobliskim średniowiecznym miejscem kultu maryjnego, które zastąpiło najpewniej wcześniejsze miejsce kultu pogań-

⁶¹ *Iura Pruthenorum*, oprac. J. Matuszewski, Toruń 1963, s. 60–61 – *Ich hege diese unser Preussische ding tiff als Gilbing, hoc hals ein Eichelbaum, fest als ein sten, es sey recht oder unrecht.*

skiego⁶². Niebagatelne jest tu także występowanie dębu (symbol świętego drzewa) i kamienia (symbol trwałości przysięgi).

Summary

The Treaty of Christburg (1249) and the Elements of Prussians Religiosity

The Treaty of Christburg, concluded in 1249, ended the Prussian uprising which began in 1242. At this time, the Prussians opposed to the politics of the Teutonic Order which had forced them to pay taxes, decided to unite with the prince of Pomerania, Świętopełk, and begin the fight. The tribes of the Pomezanians, Warmians and Natangians took part in the uprising. The treaty was concluded thanks to the mediation of the papal envoy and contained many compromising solutions. It is important to note that the Teutonic Order had already admitted in the preamble that the Prussians had accused them of ignoring the evangelical care of neophytes and the build of churches. The original document contradicted what the chronicler Peter of Dusburg wrote 80 years later, that the Prussians began the uprising, abandoned Christianity and returned to paganism. In the treaty of 1249, it was written that the Prussians were to accept Christian law – they established amongst themselves that it would be Polish law. They were to forsake the habit of having multiple wives and purchasing them, forsake the habit of killing children, cremating the dead and not professing faith in gods other than the Christian god. Thanks to the document, we know that one of their main deities was *Curcho* – the god of fertility. The Prussians were also to abandon the custom of the participation of “false priests” during funerals, called *tulissones* and *ligassones* who acted as guides of the souls of the dead cremated on pyres. In the article, this problem is described in a broad religious, linguistic and historical context. The author discusses Prussian religiosity and funerary customs in the context of the many problems concerning Prussian society during the pagan period and the early years of Christianisation.

⁶² P. Kawiński, *Organizacja pogańskiej przestrzeni sakralnej Prusów na tle osadnictwa w okresie plemiennym – przykład Pomezanii, Pomezanii i Warmii*, „Pruthenia”, T. VI: 2011, s. 108; R. Klimek, op. cit., s. 371.