

Suchocki, Jerzy

Zmierzch Perkuna

Przegląd Historyczny 73/3-4, 317-325

1982

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

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

JERZY SUCHOCKI

Zmierzch Perkuna

(w związku z książką Marcelego Kosmana, *Zmierzch Perkuna czyli ostatni poganie nad Bałtykiem*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1981, s. 389)

Praca Marcelego Kosmana dotyczy synkretyzacji wierzeń. W ten sposób przynajmniej określony został jej zasadniczy cel, zakładający prześledzenie etapów przyjmowania wiary chrześcijańskiej przez ostatnich pogan „Europy właściwej” w dobie średniowiecza (por. s. 8; określenie „Europa właściwa” nie odnosi się do obszarów dalekiej północy). Otrzymałem mieliśmy więc kolejną książkę wyrosłą z tak popularnych zwłaszcza w ostatnich latach komparatystycznych badań nad religią społeczeństw przed- i wczesnochrześcijańskich, a w szczególności nad sposobami adopcji zasad nowej wiary w dotychczasowych systemach tradycyjnych wierzeń poszczególnych ludów¹. Studia porównawcze „szkoły” G. Dumézila nad kultami indoeuropejskimi² i formami ich przeobrażeń (zwłaszcza w kontaktach

¹ Nie będąc w stanie przedstawić choć znikomej części obszernej literatury przedmiotu, zasygnalizować warto z nowszych prac omawiających europejski krąg kulturowy cykl studiów: J. de Vries i P. Mac Cana poświęconych przemianom religii germańskiej i celtyckiej (J. de Vries, *La religion des Germains; Histoire des religions* t. I, Paris 1970; tenże, *La religion des Celtes*, Paris 1975; P. Mac Cana, *Celtic Mythology*, Pettham, Middlesex 1973), H. Biezaisa, M. Haavio, E. Haugena, czy I. Paulsona o północnej strefie nadbałtyckiej (H. Biezais, *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*, „Acta Universitatis Upsaliensis” t. I; tenże, *Die Himmlische Götter familie der alten Letten*, Uppsala 1972; tenże, *Lichtgott der alten Letten*, Uppsala 1976; E. Haugen, *The Mythical Structure of the ancient Scandinavians* t. I—II, The Hague 1967; M. Haavio, *Suomalainen mytologia*, Helsinki 1967; J. Paulson, *Die Wassergeister als Schutzwesen der Fische im Volksglauben der finnisch-ungarischen Völker*, Stockholm 1965, czy na temat przeobrażeń religii ludów słowiańskich i bałtyjskich (E. Gasparini, *Questioni di mitologia slava*, „Slovenski Etnograf” t. XIII, 1960; W. W. Iwanow, W. N. Toporow, *Issledowanija w oblasti słowiańskich drieruonstiej*, Moskwa 1974; R. Jakobson, *Slavic Mythology*, N. York 1950; J. Jurginist, *Pagonybes ir krikščionybes santykiai Lietuvoje*, Vilnius 1976; V. Pisani, *Il paganismismo balto-slavo*, [w:] G. Castellani, *Storia delle religioni* t. II, Torino 1962; P. Skardžius, *Dievas ir Perkunas*, Brooklynas 1964; W. N. Toporow, *K balto-skandinawskim mifologiczeskim swiaziam*, [w:] *Donum Balticum*, Uppsala 1970; B. A. Rybakow, *Jazyczestwo drieruonich Słowian*, Moskwa 1981; H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979; A. Gieysztor, *Mitologia słowiańska*, Warszawa 1982.

² Terminu „szkoła” nie należy traktować dosłownie. Obejmuje on bowiem zarówno samego twórcę nowej komparatystyki indoeuropejskiej jak i licznych zwolenników tej metody, bezpośrednio z nim jednak nie współpracujących. Por. G. Dumézil, *Les Dieux des Indo-européens*, Paris 1952; tenże, *Les Dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion Scandinave*, Paris 1939; szczegółowo omawia zaś problematykę C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology. An Antropological Assessment of the Theories of George Dumézil*, Berkeley—Los Angeles 1966.

z chrześcijaństwem) przyniosły cały szereg pozytywnych ustaleń dotyczących m.in. trójpodziału funkcji w zakładanym pierwotnym politeizmie indoeuropejskim³, czy związanym z tym w konsekwencji zróżnicowaniem wewnątrzspołecznym.

Nie wdając się obecnie w rozbudowaną teorię badań religioznawczych zasygnalizować warto jedynie istnienie materiału porównawczego, stwarzającego także spore możliwości analizy wierzeń ludów bałtyjskich. Jest to bowiem temat uznany (jak można sądzić) przez wielu badaczy, za wyczerpany, co zdaje się potwierdzać nie przekraczanie zakłętego kręgu osiągnięć krytycznych studiów A. Mierzyńskiego i A. Brücknera, przeprowadzonych jednak u schyłku XIX wieku⁴. Pojawiające się sporadycznie przyczynki na temat wierzeń ludności litewskiej czy staropruskiej również nie stanowią fragmentów kompleksowych badań religioznawczo-etnograficznych, ograniczając się na ogół jedynie do precyzowania tez postawionych przed blisko stuleciem⁵. Chlubny wyjątek stanowią tu co prawda prace H. Biezaisa nad relikdami pogaństwa w kultach chrześcijańskich świętych czczonych na Łotwie, bądź studia nad kosmogonią ludową i mitem prapoczątku, przeprowadzone przez W. N. Toporowa i W. W. Iwanowa⁶. Jest to jednak tylko kropla w morzu potrzeb, wskazująca tym niemniej na ogromne możliwości poznawcze drżące jeszcze w tej tematyce.

Nic więc dziwnego, że biorąc do ręki ostatnią książkę Kosmana⁷ można się było spodziewać choć częściowego wypełnienia istniejącej luki. Zwiększać nadzieję pozwalał również wstęp, w którym sygnalizował autor szanse wykorzystania poza źródłami pisanymi także nowych danych z zakresu archeologii i etnografii, omawiając zarazem krytycznie zbudowany w poprzednim stuleciu świat mitologicznej fantazji (s. 9—19). Otrzymaliśmy tymczasem jedynie schematycznie nakreślony obraz synkretyzacji wierzeń, ginący niejednokrotnie w rozbudowanych partiach

³ Por. G. Dumézil, *L'ideologie tripartite des Indo-Européens et la Bible*, „Kratylos” 1959, nr 4; tenże, *Mythe et Epopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968; tenże, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977. Ostatnio częściową krytykę teorii G. Dumézila przeprowadził H. Łowmiański, op. cit., s. 37—41; dotyczy jednak ona nie tyle samego trójpodziału funkcji w społeczeństwach indoeuropejskich, co czasu, w którym się on wykształcił i zakładanego pierwotnego politeizmu tych ludów.

⁴ A. Brückner, *Beitrage zur litauischen Mythologie*, „Archiv für Slavische Philologie” t. IX, 1886; tenże, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi*, Warszawa 1904; A. Mierzyński, *Źródła do mitologii litewskiej t. I—II*, Warszawa 1892—1896; tenże, *Romowe. Rozprawa archeologiczna*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego” r. XXVII, 1900.

⁵ Por. np. J. Balys, *Lithuanian Mythology, Latvian Folklore and Mythology*, [w:] *The Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend t. II*, New York, 1952; tenże, *Die Sagen von litauischen Feen (Daivės, Laumės)*, „Die Nachbarn” t. I, Göttingen 1948; P. Dundulienė, *Namu židinio kultas Lietuvoje*, „Lietuvos TSR Aukštųjų mokyklų Mokslo darbai”. Istorija t. VI, Vilnius 1964, s. 125—151; teje, *Ginu Kernavės Perkuna „Svyturys”* 1966, nr 4; teje, *Senovės lietuvių religijos klausimai*, „Istorija” t. I, 1969, s. 181—207; V. Gobis, *Senovės lietuvių tikejimas*, [w:] *Religijos ir ateizmo klausimai*, Vilnius 1963; W. C. Jaskiewicz, *Study in Lithuanian Mythology. Juan Łasicki's Samogitian Gods*, Firenze 1952; K. Straubergs, *Die letto — preussischen Getreudefeste*, „Arv” t. V, 1949.

⁶ Zwłaszcza H. Biezais, *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*, Uppsala 1955; W. N. Toporow, *K rekonstrukcji mifa o mirowom jajce*, „Trudy po znakovym sistiemam” t. III, (Tartu) 1967 i cały cykl prac publikowanych tamże w tomach III—VI (Tartu 1967—1973). Por. też tenże, *Zamietki po baltiskoj mifologii*, [w:] *Baito-stavjanskij sbornik*, Moskwa 1972, czy W. W. Iwanow, *Otrażenie indjewropejskoj terminologii blizniecznogo kulta w baltijskich jazykach*, tamże, s. 193—205.

⁷ Wcześniej na ten temat: M. Kosman, *Drogi zaniku pogaństwa u Baltów*, Wrocław 1976.

gospodarczo-społecznych (por. dygresje na temat roli karczmy w średniowiecznej Europie, s. 192—193, 216—218), bądź w obszernych przedstawieniach polityki wyznaniowej instytucji kościelnych, wzajemnie się zwalczających w dobie kontrreformacji⁸.

Pojawia się tym samym pierwszy z kilku zarzutów, które postawić można omawianej pracy. Dotyczy on oczekiwań związanych z jej tytułem. „Zmierch Perkuna” to zdanie, które frapuje, pobudza wyobraźnię czytelnika mogącego liczyć na wprowadzenie w dynamicznie zmienny świat religii Bałtów. We wstępie już bowiem podpisuje się autor pod tezą, że wierzeń nie należy traktować statycznie, gdyż należą one do zjawisk stale podlegających ewolucji (s. 15).

Tym większe więc zdziwienie wywołać może fakt potraktowania świata bałtyjskiej mitologii w fazie przedchrześcijańskiej jako trwałego, niezmiennego systemu, którego przeobrażenia zapoczątkować miał dopiero kontakt z pierwszymi misjami chrystianizacyjnymi (s. 35). Tymczasem nieliczny nawet materiał pisany z okresu początkującego próby narzucenia ludności Inflant, Prus, bądź Żmudzi nowej religii, pozwala wnioskować o zmiennej wielofunkcyjności w sferze bałtyjskich wierzeń. Przykładów dostarczyć tu może zestawienie różnych cech (przymiotów kompetencjonalnych) przypisywanych tym samym bądź porównywalnym przynajmniej „demonom”⁹, lub — co chyba ciekawsze badawczo — próba analizy archaicznych nazw określających bóstwa (np. pruskie Curche) mogące sugerować wiązanie z nimi innych funkcji, niż poznawalne bezpośrednio z czasu spisania pierwszych źródeł¹⁰.

Pozostając nadal w kręgu uwag związanych z tytułem zastanawiająca jest pewność autora, uznającego Perkuna za „czołowe bóstwo występujące u wszystkich Bałtów” (s. 35). Jest to teza, przy której postawić można śmiało znak zapytania, gdyż nie znajduje potwierdzenia w materiale źródłowym. Żaden bowiem z przekazów nie zdradza kultu Perkuna wśród miejscowej ludności średniowiecznych Prus¹¹. Wzmianki zachowane zaś w późniejszych źródłach dotyczą kolonizacji litewskiej pojawiającej się zwłaszcza na obszarach Nardowii od schyłku XV stu-

⁸ Są to najobszerniejsze i najlepiej opracowane partie książki, zważywszy na wcześniejsze studia autora nad tą tematyką; por. M. Kosman, *Reformacja i kontrreformacja w W. Ks. Litewskim w świetle polityki wyznaniowej*, Wrocław 1973.

⁹ Np. autor *Livländische Reimchronik* (wyd. L. Meyer, Paderborn 1876) z XIII w. uważa Perkuna za sprawcę mrozów (A.D. 1219, s. 33); równoległe zaś czasowo wstawki z ruskiego przekładu greckiej kroniki Jana Malausa określają Perkuna jako grzmot; przedruk w: F. Dobrjanskij, *Opisanie rukopisiej Wilenskoj Publicznoj Biblioteki*, Wilna 1882, L. 27, s. 250. Oba przymioty mieszczą się jednak w sferze zjawisk atmosferycznych.

¹⁰ Por. wiadomości na temat „Curche” z traktatu chrystburskiego 1249 r: Pr. UB t. I, nr 218, s. 161 oraz próby etymologii: K. Būga, *Rinktiniai raštai t. I*, Vilnius 1958—1961, s. 448 (t. II, s. 117); E. Fraenkel, *Litauisches Etymologische Wörterbuch*, Heidelberg—Göttingen [b.r.w.], s. 316 nn.; H. Usener, *Götternamen*, Bonn 1896, s. 91, 94, 106, 280; W. Mannhardt, *Die Konndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*, Berlin 1868; Chr. Krollmann, *Das Religionswesen der alten Preussen*, „Altpreussische Forschungen” 1927, z. 2, s. 11; H. Bertuleit, *Das Religionswesen der alten Preussen mit litauisch-lettischen Parallelen*, „Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia” 1924, z. 25, s. 29—31.

¹¹ Na temat pruskich nazw miejscowości pochodzących od „percunis” — piorun (i ich chronologii) por. G. Gerullis, *Die altpreussischen Ortsnamen*, Berlin—Leipzig 1922, s. 120; ostatnio H. Łowmiański, *Elementy indoeuropejskie w religii Bałtów*, [w:] *Ars historica. Księga pamiątkowa Gerarda Labudy*, Poznań 1976, s. 149.

lecia¹². „Czołowe bóstwo” nie było więc znane przypuszczalnie wszystkim Bałtom. Co więcej nawet w gronie uznających je pobratymców trudno mówić o zdecydowanym prymacie Perkuna w skromnym bałtyjskim panteonie. Pojawia się on bowiem w wiarygodnym materiale tego czasu w otoczeniu kilku innych mitycznych postaci (Andaj, Teljavela, Žvoruna)¹³, nie występuje bynajmniej na pierwszym miejscu, lub nie wymieniany jest wcale, przypisywane mu zaś przymioty przysługują być może innym bóstwom (Curche bądź Diveriks, Patoll, Natrimpe?)¹⁴. Konkretny, osobowy kult Perkuna mógł mieć więc zakres regionalny, podobnie jak cześć oddawana słowiańskiemu Perunowi, nie uznawanemu w kręgu plemion zachodnich. Rodzi się stąd pytanie o możliwość południowo-wschodniej (grecko-scytyczkiej) genety tych kultów, uzasadnione zwłaszcza wobec ich terytorialnego ograniczenia (nie obejmowanie północno-zachodnich obszarów bałto-słowiańskich)¹⁵.

Już sam fakt postawienia takiej hipotezy, o dużym zresztą stopniu prawdopodobieństwa, podważać musi zaufanie do postaci Perkuna jako tworu mitologii bałtyjskiej. Wydaje się więc, że autor uległ pewnej schematyzacji wyrosłej na gruncie dawnych badań. Poczynając bowiem od dziewiętnastowiecznych interpretatorów późnych przekazów źródłowych, zwłaszcza z okresu odrodzenia i kontrreformacji, kojarzono nieodłącznie indoeuropejski kult nieba (uchwytny bez wątpienia w religii Bałtów) z osobą Perkuna, najbardziej oczywistym rzekomo symbolem jej rodzimego charakteru. Przedstawiany jako bóg gromu i błyskawic, władca piorunów uosabiać miał siłę najwyższą — pana niebios, w czym wzorowali się autorzy epoki renesansu, na rozbudowanych wierzeniach politeistycznych świata antycznego¹⁶. Przypisane mu zaś wówczas „klasyczne” atrybuty przeniesiono ahistorycznie w stulecia wcześniejsze pomijając cały mitotwórczy cykl rozwojowy postaci oraz zapominając o innych być może bogach jasnego nieba (Andaj, Teliavelis — kowal słońca)¹⁷.

Sygnalizując te wątpliwości związane z tytułem i hasłem przewodnim pracy M. Kosmana, myślałem szerzej o nie wykorzystanych tu możliwościach badawczych.

¹² Pierwszoplanowych danych na jej temat dostarczają siedemnastowieczne przekazy M. Praetoriusa, *Deliciae Prussicae*, wyd. W. Pierson, Berlin 1871 i Chr. Hartknocha, *Alt und Neues Preussen*, Frankfurt—Leipzig 1684. Cenne źródłowo, wbrew surowej krytyce mogą być również przekazy z wieku XVI S. Grunau, *Preussische Chronik* t. I—II, wyd. M. Perlbach, Leipzig 1875—1877 oraz M. Waisselius von Bartenstein, *Chronica alter Preuscher. Eifflendischer und Curlendischer Historien*, Königsberg 1599. Por. H. Łowmiański, op. cit., s. 149.

¹³ Por. np. interpolacja w tekście J. Malalasa, wyd. F. Dobrjanskij, L. 27, s. 250.

¹⁴ Pr. UB t. I, nr 218, s. 161; M. Waisselius, *Chronica*, k. 18; *Jpatiewskaja Letopis*, [w:] *Pečnoje Sobranije Russkich Letopisej* t. II, [cyt. dalej: PSRL], St. Petersburg 1843, s. 188 (pod 6760 g. — 1252 r.); *Callatio Episcopi Varmiensis*, wyd. Bender, *De Veterum Prutenorum diis, Brunsbergae*, s. 24, not. A.D. 1418; S. Grunau, *Preussische Chronik* t. I, s. 56 nn.; Chr. Hartknoch, op. cit., s. 129; por. też W. Gaerte, *Urgeschichte von Ostpreussen*, Königsberg 1929, s. 360; W. Mannhardt, *Letto-preussische Götterlehre*, Riga 1936, s. 233.

¹⁵ Ostatnio na ten temat: H. Łowmiański, *Elementy indoeuropejskie*, s. 148—153; tenże, *Religia Słowian*, passim; por. A. Gieysztor, *Sprawca piorunów w mitologii słowiańskiej*, [w:] *Ars historica*, s. 155—161 oraz P. Skardzius, op. cit., s. 41 nn.

¹⁶ Por. np. uchwały synodalne biskupów pruskich z 1530 r. wyd. W. Mannhardt, op. cit., s. 233, 235; przekazy S. Grunau'a, op. cit. czy D. Fabriciusa (wyd.) W. Mannhardt, op. cit., s. 156. Problematykę tę omawiają zwłaszcza H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, Uppsala 1972 oraz W. W. Iwanow, W. N. Toporow, op. cit., s. 4—30; W. N. Toporow, *Zamietki po bałtyjskiej mitologii*, s. 289—314.

¹⁷ W. N. Toporow, op. cit., s. 311—313.

„Zmierzch Perkuna” traktowany jako symbol zachodzących przeobrażeń skłaniać powinien raczej do poszukiwań nie tego jedynie co ginie (zanika) wraz z akceptacją zasad nowej wiary, lecz także tego co trwa, co się rozwija, a nawet zmusza ją do ustępstw. Mogą być to bowiem elementy świadomie kultywowanej przeszłości religijnej, celowo ekspansywne po to, aby zapewnić ich trwałość (por. przekazy J. Maleckiego i J. Łasicckiego na temat rozbudowanych zwyczajów pogrzebowych czy ślubnych w XVI w. na Żmudzi oraz uwagi D. Fabriciusa, Chr. Hartknochta, M. Praetoriusa i C. Steina o „rytuałach” współtowarzyszycy świętom kościelnym w Nadrewii-Prusach, na Żmudzi i Łotwie w ciągu XVII stulecia¹⁸). Te dane mogące poświadczać dopiero właściwy proces synkretyzacji wierzeń traktuje zaś autor marginalnie, bądź pomijając je milczeniem, bądź poprzestając na znanych powszechnie z wcześniejszej literatury opisach (np. czerwcowe święto ku czci bożka Ligo na Łotwie, s. 255). Takie spłylenie tematu w liczącej około 390 stron pracy, zmusza do zastanowienia nad jej faktyczną zawartością. Nieproporcjonalnie obszernie traktuje ona o polityce, ustroju, gospodarce oraz ideologii wyznaniowej, na tle których pojawia się sporadycznie właściwy wątek pogańskich relikwów.

Niestety można mieć również zastrzeżenia i do tych partii książki. Dokonując pobieżnej już tylko ich klasyfikacji podkreślić trzeba:

1. Niekonsekwencje w stosowaniu terminologii o charakterze etnicznym i terytorialnym, przejawiającą się w zamiennym używaniu przymiotnika „bałtyjski(e)-bałtycki(e)”. Tymczasem nie są to pojęcia równoznaczne, jak chce tego autor (s. 31 p. 7, s. 70, 73). Określenie „ludy i kraje bałtyckie” odnosi się do mieszkańców obszarów położonych w basenie Morza Bałtyckiego, poczynając od Skandynawii, poprzez Finlandię, Polskę, Niemcy po Danię; zaś „ludy i kraje bałtyjskie” to termin etniczny dotyczący jedynie ludności obszarów staropruskich, Jaćwieży, Żmudzi, Litwy, Kuronii i Łotwy w ich właściwym zasięgu plemiennym od Prypeci po Grzędę Smoleńską, z wyłączeniem zamieszkujących obszary nadmorskie elementów estofińskich. W tym dziale uwag odnotować więc trzeba również niedopuszczalną „zbitkę myślową” zestawiającą mieszkańców Inflant (Liwonii) z... Bałtami (s. 77) oraz zupełnie niezrozumiałe (w świetle każdego z funkcjonujących w literaturze przedmiotu podziałów) potraktowanie Litwinów i Łotyszy jako Bałtów zachodnich (s. 24).

2. Posługiwanie się nadmiernie uproszczonymi schematami przy interpretacji opisywanych sytuacji. Uderza tu wprowadzanie terminologii podziałów klasowych, w dobie wczesnego średniowiecza faktycznie mało istotnych (s. 23, 304). Razi to zaś zwłaszcza w odniesieniu do ludów na przedpaństwowym etapie rozwoju. Co więcej linie podziału między klasą a stanem nie zawsze się pokrywają, „uprzywilejowanie klasowe” (s. 204) więc jest wręcz sformułowaniem błędnym, bo nie przywilej jest dla nas wyróżnikiem klasowej segregacji, lecz stosunek do środków produkcji. Efektem przyjętych uproszczeń będzie operowanie schematem: walczącym z chrystianizacją „masom ludowym” przeciwstawia się pozytywnie biernych, bądź kolaborujących wręcz z najeźdźcą „feudałów” (s. 73, 233, 249).

Ze stanowiskiem tym nie można się zgodzić, kontrargumentów zaś dostarcza sam autor, opisując np. wcześniej bardzo niski stopień zróżnicowania społecznego plemion łotewskich. Przywódcy (a więc potencjalne grono uprzywilejowanych)

¹⁸ J. Maeletius, *Libellus De Sacrificiis et Idolatria Veterum Borussorum, Liouonum, aliarumque uicinarum gentium*, „Mitteilungen der Literarischen Gesellschaft Mazovia” 1902, z. 2, s. 177—196; J. Lasicki *Polonii De diis Samagitarum*, wyd. W. Mannhardt, Riga 1868, s. 14 n., 22—24; D. Fabricius, op. cit.; Chr. Hartknoch, op. cit., s. 175—188, 167—168; M. Praetorius, op. cit., *passim*; C. Stein, *Memorabilia Prussica*, [w:] *Acta Borussica* t. I, Königsberg 1724.

wybijani byli spośród wszystkich członków grupy, zawdzięczając to wyróżnienie zwłaszcza swym przymiotom osobistym, tj. predyspozycji do walki z obcymi, czy do walki „z nowym” — co umacniano przysięgą (s. 66). Po zakończeniu wyprawy (walk obronnych) wracali zaś do grona równej im reszty społeczeństwa. Wychodzili więc z „mas ludowych” i byli przez nie wchłaniani. A zatem mamy tu do czynienia z etapem rozwoju, na którym operowanie terminem klas antagonistycznych może chyba budzić wątpliwości. „Przychylny stosunek przywódców plemiennych do obcych i ich wiary” (s. 73) stanowi uogólnienie nie do przyjęcia, tym bardziej, że zbliżony do sytuacji w Inflantach brak jasnych linii podziałów uwidoczni się również w czasie powstań pruskich¹⁹.

Na marginesie dotychczasowych zastrzeżeń dotyczących niekonsekwentnej terminologii oraz tendencji do upraszczania panujących stosunków społecznych, zasygnalizować trzeba podkładanie niewłaściwych chyba treści pod termin „bojar”, stosowany przez autora w odniesieniu do wyróżnionych społecznie mieszkańców ziem litewskich (s. 162, 188, 195, 207). Jest to pojęcie wywodzone z Rusi — faktycznie funkcjonujące tam na oznaczenie uprzywilejowanej góry feudalnej, wraz z grupą kniaziów wyraźnie dominującej nad „czarnym ludem”. Przeniesione jednak w granice Litwy właściwej uległo ono znacznej degradacji odnosząc się do ludności nie posiadającej (po schyłek XIV, a właściwie po lata trzydzieste XV stulecia) uprzywilejowanego stanowiska, nie wyróżnianej bogactwem, bądź prestiżem²⁰. Dopiero przeobrażenia związane z cyklem unii Wielkiego Księstwa z Koroną Polską doprowadzą do koniecznego (bo wynikającego z tworzenia stanów) krystalizowania się płynnych dotychczas linii podziałów społecznych. Stąd dojdzie z czasem (XV/XVI w., pocz. XVI w.) do pewnej identyfikacji pojęć bojar-szlachcic, wynikającej właśnie z potrzeby istnienia porównywalnych stanów²¹.

Zdanie M. Kosmana „pominięto szlachtę wyznania ruskiego uprzywilejowując bojarstwo” (s. 207) jest więc merytorycznie błędne. „Szlachta wyznania ruskiego” to bowiem właściwe bojarstwo. Akt przywileju zaś (chodzi o dokument Jagiełły z lutego 1387 r.) nadany został katolikom, owym litewskim bojarom i kniaziom, trwającym dotychczas w większości przy dawnej religii i nie wyróżnianym prawnie (w sensie grupy, stanu) z płynnej masy społecznej W. Księstwa.

3. Stawianie wniosków mogących budzić wątpliwości, to zresztą cały, osobny dział zastrzeżeń. Do zakwestionowania (polemiki) są bowiem tezy autora:

— o monogamii panującej wśród Białych (używa się tu terminu „jednożeństwo” s. 37, 98), podważalne w kilku przekazach źródłowych²²;

— o braku warstwy kapłańskiej, której funkcje spełniać mieli przywódcy plemienni i państwowi (Mendog, Kiejstut, Jagiełło, s. 134, 194). Argumentacja autora czerpana w przypadku Mendoga z „Latopisu hipackiego” jest niewystarczająca

¹⁹ A. Ewald, *Die Eroberung Preussens durch die Deutschen* t. I—II, Halle 1972; K. Górski, *Zakon Krzyżacki a powstanie państwa pruskiego*, Wrocław 1977, s. 37—41, 46—51.

²⁰ Por. O. P. Backus, *Die Rechtsstellung der litauischen Bojaren 1387—1506*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” t. VI, 1958, z. 1, s. 1—32; por. też klasyczne monografie przedmiotu: M. K. Ljubawskij, *Litowsko-russkij sejm*, Moskwa 1900; tenże, *Oczerk istorii Litowsko-Russkogo gosudarstwa do Ljublinskoj unii wključitielno*, Moskwa 1910; W. Kamieniecki, *Spoczeństwo litewskie w XV wieku*, Warszawa 1947; H. Łowmiański, *Studia nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego* t. I, Wilno 1931, s. 324—329.

²¹ O. Halecki, *O początkach szlachty i heraldyki na Litwie*, KH r. XXIX, 1915, s. 177—207; W. Semkowicz, *W sprawie początków szlachty na Litwie i jej ustroju rodowego*, KH r. XXIX, 1915, s. 214—256; W. Kamieniecki, op. cit., s. 40—62.

²² Por. np. traktak chrystburski 1249; Pr. UB, nr 218, s. 161; M. Waisselius, op. cit., k. 7, 12; Chr. Hartknoch, op. cit., s. 176—177.

(s. 134). Zamieszczona bowiem po 1252 r. wzmianka o fałszywym chrzcie kniazia, który składać miał nadal ofiary swym bogom, nie precyzuje bynajmniej by czynił on to w imieniu poddanych²³. Uzupełnienie tych danych przekazem o funkcji Kiejstuta jako głównego ofiarnika w zawartym z Ludwikiem Węgierskim porozumieniu (wyprawa 1351 r.) oraz o osobistym zaangażowaniu Jagiełły w niszczeniu ognisk kultowych na Litwie w czasie akcji chrystianizacyjnej 1387 r., także nie stwarza przesłanek pod tak dalekie wnioski. Uprawnienia Jagiełły wynikające zdaniem M. Kosmana z wcześniejszych, najwyższych funkcji kapłańskich pogańskiego władcy, wcale nie musiały stanowić o jego udziale w „formalnej likwidacji ognisk starej wiary” (s. 194). Prostszy i bardziej przemawiającym tłumaczeniem mogła być kwestia prestiżu nowego króla, bądź chęć udokumentowania swej dobrej woli jako neofity. Zakładając zaś nawet, że każdy z przywódców plemiennych funkcjonował wśród Bałtów jako *pontifex maximus* swej grupy, plemienia, państwa, istnienie funkcji naczelnej nie przeczy bynajmniej (a wręcz przeciwnie może potwierdzać) wyodrębnienie z czasem osobnej warstwy kapłańskiej²⁴.

Zastanawiająca jest więc pewność autora, z którą uogólnia on (i tak hipotetyczne) fakty jednostkowe. Oto bowiem przy wzmiankach o porozumieniach zawieranych w Liwonii między rycerstwem zakonnym, a zwalczanymi ludami napotykanymy na dokładny opis (obowiązującego ponoć) rytuału pokojowego, znany z nieudanej wyprawy Kiejstuta przeciw Ludwikowi Węgierskiemu w 1351 r. (a więc blisko 150 lat później w stosunku do relacjonowanych zdarzeń!; s. 71 n.). Różnica w czasie i przestrzeni (rzecz dzieje się na Wołyniu) nie przeszkodziła jednak autorowi w utożsamieniu kilku enigmatycznych zdań o przysiędze „na krew przelaną” („Heinrici Chronicon Livoniae”) z jedynym znanym przekazem o formie umowy zawartej między Ludwikiem a kniazem litewskim. Mógł to być zaś np. jeden z wielu wariantów składanych przyrzeczeń, których wiarogodność umacnianą ofiarą z akcentowaniem elementu krwi.

Co więcej podany przez M. Kosmana przykład dobrany został szczególnie nieszczęśliwie, gdyż przeczy stawianej tezie. Autor stwierdza bowiem, że taka forma przysięgi (w której odwoływano się do swych bogów) gwarantować miała jej dotrzymanie przez „pogańskiego kontrahenta” s. 72). Tymczasem jak wiemy Kiejstut w niespełna trzy dni złamał zawarte porozumienie, nie zważając bynajmniej na ewentualne konsekwencje religijne²⁵. Nie jest to zresztą jedyny przypadek chybionej argumentacji (por. powoływanie się na karierę Wojdyłły, jako przykład przywilejów dawanych bojarom, s. 195)²⁶. Nieufnie patrzeć więc może czytelnik również na te wnioski, przy których brak jest dokumentacji źródłowej, mogącej je uzasadniać (np. s. 230 n.).

Na marginesie sygnalizowanych problemów warto jeszcze zapytać, czy rzeczywiście słusznie posługuje się często literatura przedmiotu tezą o „tolerancji religijnej” panującej w Wielkim Księstwie przed chrztem 1387—1417 (s. 141). Nie negując bynajmniej swobody współistnienia na tych terenach różnych systemów religijnych (bałtyjski politeizm, chrześcijaństwo dwu wyznań, islam Tatarów, mo-

²³ *Ipatievskaja Lëtopis*, PSRL t. II, s. 188.

²⁴ Nie zajmując jednoznacznego stanowiska za istnieniem bądź brakiem wyodrębnionej warstwy społecznej zajmującej się tylko obsługą kultu zaszygnalizować warto, że rzymski *pontifex maximus* stał na czele stanu kapłańskiego.

²⁵ *Chronicon Dubnicense*, wyd. M. Florianus, [w:] *Historiae Hungaricae Fontes Domestici* t. III, Leipzig 1884, s. 143—167.

²⁶ Wojdyłło awansował od niewolnego parobka — do roli męża księżnej Marii (siostry Jagiełły). Nigdzie, w żadnym z przekazów źródłowych omawiających tę sytuację, nie występuje jako bojar (!); por. *Scriptores Rerum Prussicarum* t. II, Leipzig 1863, s. 712 nn.; PSRL t. XVII, St. Petersburg 1907, s. 72 n., 155, 316 n., 442 n., 501, 575.

załzm Karaimów etc.) zastanawia właśnie słuszność operowania terminem „tolerancji”.

Oficjalną religią państwa Gedymina był politeistyczny kult pogański. Politeizm *ex definitione* zakłada mityczną współegzystencję wielu bogów. Wobec zróżnicowania etnicznego panującego w Wielkim Księstwie, wywołanego m.in. (poza rozległym terytorium) także napływem obcych, naturalnym było utrzymywanie się wielu wierzeń. Nie musiało to razić panujących kniaziów (i zmuszać do ich „tolerancji”), gdyż być może traktowano w sposób zwykły współistnienie obok panteonu rodzimego, także świata obcych bogów (np. Bóg ojciec, Chrystus wraz z katalogiem świętych chrześcijańskich)²⁷. Jest to rzecz jasna hipoteza, wydaje się jednak, że termin „tolerancja” pasuje do modelu religii ekspansyjnych (monoteizm chrześcijański) dążących do objęcia swym systemem całej społeczności ludzkiej i tolerujących ewentualne odstępstwa doktrynalne w swych ogólnych ramach. Bałtyjskie pogaństwo zaś tej cechy nie przejawiało. Stąd postawione pytanie. Mieści się w tym nurcie rozważań także sprawa stosunków wyznaniowych panujących w Wielkim Księstwie przed chrystianizacją. M. Kosman stwierdza bowiem, że w rozległym państwie Jagielly „zdecydowana większość ludności wyznawała katolicyzm lub prawosławie, spośród zaś Litwinów góra feudalna była stosunkowo dobrze zaznajomiona z chrześcijaństwem” (s. 161 n.). Niepokoić mogą w tej myśli proponowane proporcje. Określenie „zdecydowana większość” (z którego wyłącza się Litwinów) odnosić się ma zatem do obcych i Rusinów. Obcy element ludnościowy to głównie Niemcy, Polacy, Tatarzy, Ormianie i Żydzi. Jedynie pewną ich część uznać należy za katolików. W gronie mieszkańców Wielkiego Księstwa przed chrystianizacją stanowią oni mały procent w stosunku do prawosławnej Rusi, czy bałtyjskich wyznawców politeizmu. O ile więc zgodzić się trzeba z ogólną akceptacją władców pogańskich dla swobody szerzenia wiary katolickiej na swym terytorium o tyle efekt tych nauk przed przywilejem dla neofitów z 1387 r. był chyba niewspółmiernie niski.

Nie wdając się już szczegółowo w dyskusję nad kilku innymi tezami, zwróćmy jeszcze uwagę na pewne błędy rzeczowe pojawiające się w pracy²⁸.

1. Termin „Cesarstwo rzymskie narodu niemieckiego” pojawia się dopiero w XV stuleciu, nie mógł więc funkcjonować na oznaczenie państwa dynastii saskiej, zasiadającej na tronie w X i XI w. (s. 27, 131)²⁹.

2. „Liwońska Kronika Rymowana” („Livländische Reimchronik”) nie była przypuszczalnie dziełem Ditleiba von Alnpeke, jak twierdzi M. Kosman (s. 11, 119). Teza ta postawiona u schyłku XIX w. została wkrótce potem zarzucona po krytycznych studiach historiografii niemieckiej³⁰.

²⁷ Por. np. edycja listów Gedymina: *Gedimino laiškaī*, par. V. Pašuta, I. Štal, Vilnius 1966, nr 14, s. 129, 30; na ten temat pisze też autor w recenzowanej pracy (s. 148).

²⁸ Pomijam tu błędy drukarskie (nie zamieszczone w erracie): m.in. s. 105 — Długosz (w. XV — nie XVI); s. 358 (anty/papież Jan XXIII, rok 1414 (a nie 1514).

²⁹ W. Müller, *Deutsches Volk und deutsches Land in späten Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des nationalen Namens*, „Historische Zeitschrift” t. 132, 1925, s. 450—465; G. Landwehr, „Nation” und „Deutsche Nation”. *Entstehung und Inhaltswandel zweier Begriffe unter besonderer Berücksichtigung norddeutscher und hansischer Quellen vornehmlich des Mittelalters aus Hamburger Rechtsleben. Walter Reimers zum 65. Geburtstag*, Berlin 1979, s. 17: pierwszy raz 3 stycznia 1474 w dokumencie Landgraфа Hermana heskiego jako zarządcy arcybiskupstwa kolońskiego *heiliges Romisches rych d̄r Duytschen nacion* — w wersji łacińskiej rezolucji Reichstagu w Ratyzbonie z 1471 r., pochodzącej z 1474 r. *sacrum Romanum imperium nationis Germanicae*; potem częściej.

³⁰ Por. *Livländische Reimchronik*, W. Mannhardt, Lettopreussische Götterlehre, s. 70—82.

3. Na soborze w Konstancji (1414—1418) Europa nie mogła przyjąć do wiadomości „oficjalnej likwidacji kultu pogańskiego przez Jagiellonów” (s. 169), gdyż takowych nie było. Jagiełło nie posiadał wówczas jeszcze dziedzica, trudno więc mówić o Jagiellonach. Wewnętrzna chrystianizacja zapoczątkowana została przez drugie pokolenie Gedyminowiczów (synów Kiejstuta i Olgierda).

Innego typu wątpliwości związane są z twierdzeniami autora, że sposób zabójstwa św. Wojciecha, tj. poćwiartowanie zwłok i wbicie głowy na pal, zgodne być miało z prawodawstwem pruskim (s. 48); że wasal w okresie średniowiecza zależny był jedynie od bezpośredniego seniora (s. 114); czy też, że określenie „Aesti” służyło pisarzom starożytnym i sagom skandynawskim na oznaczenie plemion indoeuropejskich osiadłych nad Bałtykiem (Bałtów, s. 24). We wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia z jednostronną, bądź niepełną prezentacją danych. Na temat prawodawstwa pruskiego w X w. nie można powiedzieć nic pewnego³¹. Przytoczona zasada hierarchii feudalnej jest jedną z dwu obowiązujących w tym czasie. „Model angielski” zaś zakładał bezpośrednią zależność wszystkich poddanych od najwyższego seniora (tj. władcy)³². Wreszcie terminem „Aesti” opisywano ludy być może w kluczu geograficznym (zamieszkujące na wschód od ujścia Wisły), nie segregując etnicznie indoeuropejskich Bałtów od Estów (Finów). Przytoczony zaś pogląd, to tylko jedna z hipotez wiążąca tę nazwę z etnicznym desygnatem³³.

Wyraźnie nie dbał więc autor by precyzować myśli. Nie unikał też „skróatów pojęciowych”, mogących wypaczać ich tok. I stąd w opisie kolejnych chrystianizacji, rozpoczętym od Franków i chrztu Chlodwiga w 496 r., znajdują się wzmianki na temat przyjęcia nowej wiary wśród Wizygotów i Longobardów w VI i VII stuleciu (s. 26). Oba te ludy zaś były już od blisko dwu wieków schryścianizowane, tyle że wyznawały arianizm. Nie można jednak zmiany wyznania traktować na równi ze wstępną chrystianizacją.

Szereg przytoczonych zastrzeżeń podkreślać miał jedynie nierówny charakter pracy M. Kosmana. Zdecydowanie lepsze są partie chronologicznie najpóźniejsze, omawiające lata kontrreformacji po wiek XIX. Jest to zapewne efektem pogłębionych studiów autora, związanych z wieloletnimi badaniami. Ciekawe uwagi, które traktować należy jako ciąg postulatów badawczych zawarte są zwłaszcza w jej trzeciej części, omawiającej „pogaństwo uchrześcijanione” (s. 279—384).

Spornym niedociągnięciem zaś całości pozostał niekonsekwentnie stosowany aparat naukowy. Operuje bowiem autor jakby od niechcenia podawanymi przypisami, zawierającymi czasem literaturę mało istotną; pomija zaś wiele przekazów źródłowych mogących ewentualnie ułatwić krytyczne poruszanie się czytelnika w prezentowanym materiale. Wymogów tych nie spełnia na pewno skrótowy przegląd źródeł zamieszczony na końcu pracy, oscylującej niejasno na krawędzi popularyzacji i literatury naukowej.

³¹ Por. S. Mielczarski, *Misja pruska świętego Wojciecha*, Gdańsk 1967; H. Łowmiański, *Religia Słowian*, s. 190—207; tenże, *Prusy pogańskie*, Toruń 1935, s. 23—44; A. Fischer, *Etnografia dawnych Prusów*, Gdynia 1937, s. 30 n.; por. też na temat kodyfikacji W. T. Paszuto, *Pomezania. Pomezanskaja Prawda kak istoriczeskij istocznik izuczenija obszczestwiennogo i političeskogo stroja Pomezanii XIII—XIV w.*, Moskwa 1955 oraz *Jura Prutenorum*, wyd. J. Matyszewski, Toruń 1963.

³² Por. np. G. G. Coulton, *Panorama średniowiecznej Anglii*, Warszawa 1976, s. 57—70.

³³ Problem ten posiada olbrzymią literaturę; częściowego jej zestawienia, wraz z własnym komentarzem dokonał J. Powierski, *Najdawniejsze nazwy etniczne z terenu Prus i niektórych obszarów sąsiednich*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1965, nr 2 (88), s. 163—183.