

Powierski, Jan

Wznowiony Brückner

Komunikaty Mazursko-Warmińskie nr 4, 567-582

1980

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jan Powierski

WZNOWIONY BRÜCKNER *

Ostatnie lata charakteryzuje u nas wyraźne ożywienie zainteresowań dawnymi wierzeniami i mitologią Słowian i ich sąsiadów. Stwierdzenie to odnosi się tak do badaczy i wydawnictw¹, jak i kręgu czytelniczego, o czym świadczy szybkie znikanie z półek księgarskich publikacji zwłaszcza syntetycznych. Pewne symptomy wskazują, że taki los czeka też omawianą publikację, wydaną w nakładzie 7 tysięcy egzemplarzy. Niemałe znaczenie ma tu zewnętrzna jej szata, nadana przez olsztyńskie „Pojezierze”: format mniejszy od ósemki, ułatwiający zmieszczenie książki na niskich półkach regałów w naszych skromnych mieszkaniach, wyraźny druk na nie najgorszym papierze, przyjemna kolorystyka oprawnej w płótno okładki, a zwłaszcza ładnie skomponowanej obwoluty.

Omawiana publikacja jest kolejną z serii reedycji, obejmującej dzieła dawne i nowsze, literackie i naukowe, w całości lub w części dotyczące regionów Warmii i Mazur, które z oczywistych względów są głównym obiektem zainteresowań „Pojezierza”. Tym razem mamy przed sobą nowe wydanie pracy naszego klasyka w zakresie historii kultury i języka, Aleksandra Brücknera, zmarłego w 1939 roku. Znaczenie badawczej spuścizny Autora znalazło wyraz w reedycji w poprzednich latach szeregu Jego prac, zawahano się jednak przed nową publikacją *Starożytna Litwa*. Dzieło to tymczasem, dawno wyczerpane i rzadko spotykane na aukcjach antykwarycznych, osiągalne było na ogół tylko w starszych bibliotekach². Z tym większym uznaniem należy przyjąć decyzję „Pojezierza”, zwłaszcza iż reedycja ukazała się w 75 lat po pierwszym wydaniu (1904) i w 40 lat po śmierci Autora.

Zadania naukowego przygotowania pracy do nowej publikacji podjął się białostocki archeolog, Jan Jaskanis, znany ze swych prac, dotyczących głównie ludów bałtyjskich, a zwłaszcza ich obrządku pogrzebowego, co wprowadziło

* Aleksander Brückner, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*. Opracował i wstępem poprzedził Jan Jaskanis, Pojezierze, Olsztyn 1979, ss. XVI, 239.

1 Por. np. H. Łowmiański, *Elementy indoeuropejskie w religii Baltów*, w: *Ars historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski*, Poznań 1976; A. Gleysztor, *Sprawca piorunów w mitologii słowiańskiej*, ibidem; *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976; tenże, *The Slavic Pantheon and Comparative Mythology*, Quaestiones Mediae Aevi, vol. 1, 1977; G. Labuda, *Mitologia i demonologia w stonictwie w: „Świat bajek, baśni i legend kaszubskich” (7–8 VI 1976)*, Wejherowo 1979; W. Szafranski, *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa 1979; J. Głosiński, *W kręgu Światowłta*, Warszawa 1979; S. Piekarczyk, *Mitologia germańska*, Warszawa 1978; H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1979.

2 Odnosi się to i do czytelników zagranicznych, chociaż np. pominięcie pracy Brücknera w studium V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledowanija v oblasti slawjańskich drevnostej. Lekstieskie i frazeologičeskie noproisy rekonstrukcii testov*, Moskwa 1974 (por. J. Powierski, *Z badań nad mitologią bałto-słowiańską*, *Slavia Antiqua*, t. 24, 1977, s. 305) raczej można przypisać istotnym różnicom metodologicznym niż niedostępności pracy.

go w dziedzinę badań nad dawnymi wierzeniami. Był więc Jaskanis w pełni kompetentnym badaczem do przygotowania reedycji, co zresztą wykazuje najlepiej ostateczny efekt jego pracy. Tekst brücknerowski został przedrukowany w zasadzie bez zmian, poza modernizacją pisowni, usunięciem usterek natury w zasadzie technicznej i niezbędnymi uzupełnieniami przypisów autorskich, oznaczonych gwiazdką i umieszczonych u dołu tekstu. Jest to zasada słuszna. Tekst autorski poprzedzony jest dwoma zdjęciami: Autora i strony tytułowej pierwszego wydania.

Wstępna *Nota wydawnicza* pióra Jaskanisa (ss. V—XVI) ukazuje z godnym uznaniem wyważeniem poglądów znaczenie dorobku Brücknera a zwłaszcza *Starożytnej Litwy*. Należy zgodzić się ze zdaniem, że tak ta praca, jak opracowania o mitologii słowiańskiej i polskiej, stanowiły bardzo ważny etap w rozwoju polskich (i nie tylko) badań nad pogańskimi wierzeniami Słowian i ludów bałtyjskich. Z charakterystycznym dla siebie pozytywistycznym krytycyzmem zaatakował Brückner romantyczne zaufanie do dosłownego wykorzystywania informacji pisarzy, wczesnonowożytnych, interpretujących wierzenia słowiańskie i bałtyjskie w duchu mitologii antycznej, zaufanie charakterystyczne aż do czasów Autora. Poważnie krytykując wiarygodność tych informacji oraz dowolność wykrzyskiwania danych folklorystycznych Brückner uczył ostrożności, a zarazem dzięki swemu autorytetowi wywarł decydujący wpływ na następne pokolenia badaczy aż do czasów najnowszych. Dodajmy, że ostatnim znanym recenzentowi przykładem stosowania generalnych metodologicznych zasad naszego Autora może być (mimo różnic, dzielących językoznawcę i historyka kultury od rasowego mediewisty) obszerna praca Henryka Łowmiańskiego³. Słusznie jednak też Jaskanis stwierdził, że postęp badań w takich dziedzinach, jak archeologia, językoznawstwo, folklorystyka i etnografia w pewnym stopniu zdezaktualizował, a w każdym razie poważnie uzupełnił poglądy Brücknera o wierzeniach i mitologii słowiańskiej i bałtyjskiej. Stąd wyniknęła potrzeba opatrzenia reedycji *Starożytnej Litwy* obszernym komentarzem, ujętym w formę przypisów edytorskich, w których pokrótce ukazano nowsze wyniki badań z obfitą i kompetentnie podaną literaturą przedmiotu do poszczególnych zagadnień (ss. 181—238). W tychże przypisach uzupełniono też pracę Brücknera o informacje dokumentacyjne, dotyczące wykorzystanych przez Autora źródeł i opracowań przedmiotu, czego brakowało w pierwszym wydaniu, a co znakomicie podnosi wartość naukową całości i jej użyteczność dla badaczy. Umieszczone na końcu przypisy nie mogą nużyć czytelnika, szukającego w *Starożytnej Litwie* przyjemnej lektury, (który też pod tym względem nie powinien się zawieść), a ułatwiają naukowe jej wykorzystanie. Przypisy wraz ze wstępem są zarazem świadectwem ogromnej erudycji Jana Jaskanisa na polu badań nad dziejami i kulturą ludów bałtyjskich.

Znaczenie studiów brücknerowskich i walory uzupełnień Jaskanisą są najlepszym dowodem słuszności decyzji „Pojezierza” co do reedycji *Starożytnej Litwy* i to w takiej formie, jaką otrzymaliśmy. Jak wspomniano, recenzent podtrzymuje zdanie o dużej roli tej pracy, jak i całego dorobku Brücknera w zakresie dziejów wierzeń. Był to przysłowiowy „kubel zimnej wody” na głowy zapalonych romantyków, usiłujących szczegółowo, ale bezkrytycznie, rekonstruować dawne wierzenia Słowian i Bałtów. Współczesnym badaczom wytknąłbym także pomijanie tego brücknerowskiego „kubla”, dającego

3 Por. wyżej przypis 1.

naukę trzeźwości. Z drugiej jednak strony trzeba podkreślić, że nie tyle może nawet krytycyzm tegoż badacza, momentami stający się hiperkrytycyzmem (równym hiperkrytycyzmowi prekursora nowoczesnych badań nad dziejami Prus, nieco starszego Wojciecha Kętrzyńskiego, lecz wówczas na równi potrzebnym), ile brak z kolei krytycyzmu wobec zastosowanych przez niego metod, zubożył znacznie dalsze polskie studia nad dziejami wierzeń w następnych pokoleniach. Z kąpielą wylano dziecko. Na polu badań nad wierzeniami polskimi ostrożna, lecz znakomita obrona zaatakowanego przez Brücknera przekazu Długosza, oparta na danych historyczno-etnograficznych, ze strony Karola Potkańskiego⁴, nie znalazła kontynuacji metodycznej. Z milczenia źródeł wczesnych wyciągano a priori wnioski o ubóstwie słowiańskich, a szczególnie polskich, wierzeń, mitologii, organizacji kultu pogańskiego. W dziedzinie studiów nad wierzeniami bałtyjskimi, dla których dysponujemy sporą liczbą źródeł, starannie już przed Brücknerem zebranych przez Antoniego Mierzyńskiego (także bardzo krytycznego)⁵, nie widziano w zasadzie możliwości, by podkreślać przez autorów wczesnonowożytnych zbieżności wierzeń bałtyjskich z antycznymi panteonami były czymś więcej, niż tworzeniem mitologii na wzór antyczny dopiero przez tychże autorów. Zapomniano zaś, że nie było powodów, by pogańskie wierzenia plemion polskich miały być mniej rozwinięte, niż ruskich czy połabskich, a Słowian w ogóle w I tysiącleciu i Bałtów w I połowie II tysiąclecia n.e. — niż spokrewnionych z nimi Greków czy ludów indorańskich na przełomie II/I tysiąclecia p.n.e. czy nawet sporo wcześniej. W konsekwencji na gruncie nauki polskiej w omawianej dziedzinie doszło do metodologicznego zastojów na okres kilku dziesięcioleci.

Gdzie indziej tymczasem badania historyczno-religioznawcze postępowały naprzód. Istotną rolę odgrywały studia interdyscyplinarne i komparatystyczne. W indoeuropeistyce badania nad ogólną strukturą wierzeń najpełniej owocowały w pracach Georgesa Dumézila, ale problematyka słowiańska i bałtyjska pozostała w nich w zasadzie na uboczu⁶. Studia semiotyczno-archeologiczne pozwoliły cofnąć kształtowanie dość zaawansowanej mitologii do górnego paleolitu, a zaczątków — może i wcześniej⁷. Z wynikami jednych i drugich badań nie sposób się już nie liczyć przy ocenie poziomu rozwoju wierzeń o wiele późniejszych Słowian i Bałtów. Tych ostatnich dotyczą liczne studia radzieckich językoznawców: Wiaczesława W. Iwanowa i Władymira N. Toporowa, których podstawę stanowi semiotyczno-frazeologiczna analiza tekstów pisanych i folklorystycznych, z uwzględnieniem danych innych dyscyplin badawczych oraz szerokiego zakresu komparatystycznego, wykraczającego nawet poza indoeuropeistykę⁸.

Należy się zgodzić, że na gruncie nauki polskiej katalizatorem badań hi-

4 K. Potkański, *Wiedomości Długosza o polskiej mitologii*, w tegoż: *Pisma pośmiertne*, t. 2, Kraków 1924.

5 A. Mierzyński, *Źródła do mitologii litewskiej*, cz. 1—2, Warszawa 1892—1896.

6 Por. np. G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai de la conception indo-européenne de la souveraineté*, Paris 1940; tenże, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958; tenże, *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968.

7 Por. W. Szafranski, *Archeologia w sporze o genezę religii*, *Pomorania Antiqua*, t. 6, 1975, gdzie wcześniejsze opracowania; *Pervobytnoe iskusstvo. U istokov tvorčestva*, red. R.S. Vasil'evskij, Novosibirsk 1978.

8 Por. np. V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Slavjanskie modelirujuščie semiotičeskie sistemy*, Moskva 1965; ciż, *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej. Leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*.

storyczno-religioznawczych w odniesieniu do Słowian, a następnie i Bałtów, był rozwój archeologii (s. XV), podczas gdy daleko w tyle pozostały badania etnograficzne i folklorystyczne. Wyniki badań wykopaliskowych przyniosły efekty poważnie podważające tezy o słabym zaawansowaniu rozwoju wierzeń u ludów słowiańskich i bałtyjskich. Archeologom też i historykom należy zawdzięczać początki ponownego w nauce polskiej (zwłaszcza na szczeblu syntetyzującym) zainteresowania wierzeniami bałtyjskimi⁹. Jak wspomiano na wstępie, ostatnio zainteresowania te uległy dalszemu ożywieniu, chociaż w większym stopniu odnosi się to do badań nad wierzeniami Słowian niż Bałtów. Z autorów najnowszych opracowań najbliższy postawie Brücknera jest Henryk Łowmiański, podczas gdy inni badacze w daleko większym stopniu skłonni są korzystać z metod nowych nurtów badawczych, wspomnianych wyżej¹⁰. W tej sytuacji — wobec trwającego sporu metodologicznego — zdaniem recenzenta ponowne przybliżenie *Starożytnej Litwy* jest celowe, gdyż upowszechnia możliwość bezpośredniego poznania pozytywów i negatywów postawy Brücknera. Zarazem jednak istnieje potrzeba ponownego ustosunkowania się do niej.

W niniejszej recenzji nie jest możliwe zrealizowanie takiego zadania, które w pewnym stopniu podjął zresztą już Jaskanis w swoim komentarzu we wstępie i przypisach. Zgodnie z dziedziną zainteresowań „Komunikatów Mazursko-Warmińskich” skoncentrujemy się dalej na niektórych zagadnieniach, dotyczących Prusów i Jaćwiegów, warto bowiem przypomnieć, że te ludy Brückner obejmował także nazwą starożytnej Litwy i uwzględnił je w omawianej pracy. Podkreślamy też, że z uwzględnionych w podtytule „ludów i bogów” dużo więcej miejsca w tej pracy zajmują „bogi”, wierzenia, i że mimo wszystkich wyrażonych wyżej zastrzeżeń, właśnie fragmenty, dotyczące wierzeń, chociażby ze względu na zebrany materiał, lepiej przetrwały próbę czasu niż informacje o dziejach ludów bałtyjskich. Sprawom wierzeń poświęcimy też dalej więcej miejsca, uznając, iż z niektórymi informacjami o dziejach nie ma potrzeby już — po uwagach Jaskanisa — polemizować.

We wstępie (ss. 7—20 reedycji) Aleksander Brückner ukazał krótko dzieje ludów bałtyjskich („Litwy”) w okresie starożytnym i wczesnośredniowiecznym, opierając się na źródłach pisanych i danych językoznawczych (głównie pożyczkach językowych bałtyjskich w językach fińskich i fińskich — w bałtyjskich). Warto podkreślić, że nasz Autor jednoznacznie uważał wspomnianych w źródłach I—II wieku n.e. Galindów, Sudinów i Estiów (Aestów, Aistów), lokalizowanych na terenie późniejszych Prus i Jaćwieży, za ludy bałtyjskie. Słusznie przywiązując dużą wagę do możliwości rekonstrukcji pewnych aspektów życia ludów bałtyjskich na podstawie wspomnianych kontaktów językowych fińsko-bałtyjskich nazbyt uogólnił te kontakty, nie odróżniając ani warstw chronologicznych, ani różnic wewnątrz zarówno fińskiej, jak bałtyjskiej grupy językowo-etnicznej (por. tu obszerne dane, przytoczone przez Jaskanisa, ss. 190 n.¹¹), nie docenił też możliwości interpretacyjnych, wynikają-

9 A. Gleysztor, *Mythologie balte*, w: *Mythologies des montagnes, des forets et des illes*, Paris 1963; W. Szafrąński, *Religia Bałtów*, w: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968; i in.

10 Por. wyżej przypis 1.

11 O językach ugro-fińskich, a nawet — szerzej — uralskich, i miejscu w ich leksyce zapożyczeń z języków bałtyjskich (i innych indoeuropejskich) por. ponadto ostatnio ujęcie syntetyczne: *Osnovy finno-ugorskogo jazykoznanija*, Moskwa 1974—1976. Obecnie musimy w coraz większym stopniu liczyć się także z istnieniem warstwy leksyki wspólnej (pokrewnej) uralsko-indoeuropejskiej w ramach tzw. nostratycznej wspólnoty językowej.

cych z kontaktów językowych z innymi (poza Słowianami) ludami indoeuropejskimi. Zauważmy, że te zasady badawcze, na równi z archaizowaniem stosunków społecznych i gospodarczych (po części ze wspomnianej podstawy materialowej wynikającym), mogły rzutować i na poglądy o słabym zaawansowaniu rozwoju wierzeń. Wynikało to jednak po części z ówczesnego stanu badań, w związku z którym Brückner nie dostrzegał też jeszcze daleko większego, niż później, zasięgu ludów bałtyjskich na wschodzie od ekspansji słowiańskiej w II połowie I tysiąclecia n.e. Interesujące, że Autor, przywiązujący dużą wagę do roli germańskich Gotów na południe od Bałtyku w pierwszych stuleciach naszej ery, nie mógł stwierdzić ich poważniejszego wpływu na leksykę bałtyjską. Dodajmy, że w świetle najnowszych badań określanie przez różne ludy bałtyjskie sąsiadów ze wschodu nazwą Gudów nie musi być koniecznie związane z dawnym sąsiedztwem z Gotami¹².

Kolejny króciutki szkic Brücknera *Mitologia* (ss. 21—25) jest pobieżnym wykładem krytyki romantycznych rekonstrukcji mitologii bałtyjskiej.

Dalsze rozdziały poświęcono poszczególnym ludom bałtyjskim. Przy omawianiu każdego z nich Brückner najpierw dał krótką charakterystykę historyczną, a następnie szerzej przedstawił wierzenia i niektóre inne aspekty kultury. Jak zauważył Jaskanis (ss. XII n.), podział materiału informacyjnego między poszczególne ludy nie zawsze jest konsekwentny.

Otwierający ten przegląd rozdział o Jaćwiągach (zwanych przez Autora Jaćwingami) jest szczególnie pobieżny (ss. 27—36), tym bardziej że przed przystąpieniem do charakterystyki imion jaćwieskich Autor dodatkowo omówił nazewnictwo osobowe „litewskie” (w tym wypadku głównie właściwe litewskie). Na samą Jaćwież przeznaczył kilka stroniczek, co tylko po części można wyjaśnić proporcjami bazy źródłowej i ówczesnego stanu badań. Do danych o tym ludzie będzie natomiast wracał Autor i w dalszych rozdziałach. Wyobrażenie o Jaćwiągach jest zgodne z poglądami dziejowoznawczych historyków, nie zawsze znających identyfikację tego ludu z Sudowami (choć tę identyfikację przyjmuje Brückner) i w związku z tym lokalizujących Jaćwiągów aż po Bug na południe (nasz Autor bliżej prawdy osadza ich na terenach po Narew). Do tegoż ludu zaliczył też pruskich Galindów (nazwanych w formie spolonizowanej Gołędami). Słusznie Brückner przychylił się do zdania, że „narzeczcie jaćwińskie zbliżało się więcej do pruskiego niż do litewskiego” (s. 30). Z zagadnień dziejowych Autor ograniczył się do krótkiego przedstawienia walk z sąsiadami i upadku Jaćwiągów, przy okazji bardzo pesymistycznie ukazując stopień ich rozwoju społecznego, podczas gdy obecnie istnieje tendencja do uznania tezy, że poziom wzrostu autorytetu przywódców był większy u Jaćwiągów niż u Prusów, podobnie jak u Litwinów właściwych niż u Żmudzynów¹³.

Już pierwszy fragment rozważań Brücknera o wierzeniach jaćwieskich (ss. 34 n.) ukazuje jego tendencję. Autor przytoczył przekaz Kadłubka o poświęceniu przez Jaćwiągów swych synów — zakładników, motywowany tym, że szlachetna śmierć synów przyczyni się do przyszłego urodzenia się ich jeszcze szlachetniejszymi. Dalej Brückner zacytował dość dokładnie komentarz kronikarza: „Jest bowiem powszechnym błędem pruskim —, że wy-

¹² Por. V. N. Toporov, *Prusskij jazyk. Slovar'* E—H, Moskwa 1979, ss. 323—329 (hasła: * gud- i gudde).

¹³ Por. np. H.A. Moora, H.A. Ligi, *Genesis feodal'nych otnošenij u narodov vostočnoj Pribaltiki*, w: *Problemy vozniknovenija feodalizma u narodov SSSR*, Moskwa 1969.

zute z ciał dusze wlewają się ponownie w przyszłe ciała, inne zaś zwierzęcia, przybierając ciała zwierzęce". Zobaczymy, jaki jest stosunek naszego Autora do tego przekazu źródłowego: „Jak wszędzie, tak i tu, dał się uwieść Wincenty reminiscencjom lektury klasycznej; indyjskiej wędrowki dusz Prusowie nie znali, wierzyli w życie zagrobowe, dokładne odbicie ziemskiego — o wcielaniu się dusz w zwierzęta pouczy nas inne źródło dokładniej". Nikt nie zaprzeczy czytaniu Kadłubka w źródłach antycznych, ale w sytuacji, gdy część jego przekazu (o wcielaniu się dusz ludzkich w zwierzęta) ma inne, niezależne poświadczenia, oskarżenie go o interpretację antyczną w innej części tegoż przekazu jest gołosłowne, aprioryczne. Równie aprioryczne jest zdanie, że Prusowie nie znali wędrowki dusz, skoro Brückner nie zaprzeczy wcielaniu się dusz zmarłych w zwierzęta. Wbrew też podejrzeniu o wpływ lektury klasycznej Brückner słusznie wskazuje na analogie indoaryjskie. Dlaczego więc z góry wykluczyć możliwość pewnych analogii między wierzeniami Prusów (ściślej: Jaćwiągów) i Indoaryjczyków, w obu wypadkach ludów pochodzenia indoeuropejskiego? Już więc na podstawie pierwszego przykładu konkretnego wykorzystania źródła do interpretacji wierzeń widać hiperkrytycyzm Brücknera. Cokolwiek, chociażby w formie najodleglejszej, przypomina wzory starożytność, jest z góry posądzony o to, że przez autora danego źródła zostało przypisane Baltom (i analogicznie Słowianom) wyłącznie na podstawie uczonej lektury. Jest to postawa antykomparatystyczna.

Brückner nie jest jednak konsekwentny, bo przytaczając zaraz potem znany przekaz Dusburga o Galindach (ss. 35 n.) uznaje go za „starą tradycję pruską", chociaż wzmianka o obcinaniu piersi córkom równie dobrze mogłaby być przypisana wpływowi tradycji antycznej o amazonkach — co więcej, jest prawdopodobne, że wraz z nazwą Mazowsza już w II połowie I tysiąclecia istotnie nasuwała na Zachodzie skojarzenia z amazonkami¹⁴. Dlaczego więc nasz Autor nie zakładał tu wpływu lektury klasycznej? Zapewne dlatego, że trudno Dusburga posądzać o skojarzenia antyczne, a przede wszystkim ze względu na dość oddalone analogie u fińskiej Mordwy. To jeszcze jeden przykład tendencji Brücknera: analogie fińskie są dla niego o wiele bardziej miarodajne od analogii ludów indoeuropejskich, poza ewentualnie Słowianami.

Bardziej obszerny jest rozdział o Prusach (ss. 37—65). Za niezbyt udane można uznać etymologie nazw Prusów i ich plemion (por. uwagi Jaskanisa, ss. 37 i 206 n.¹⁵). Tym niemniej jedną z bardziej zachęcających możliwości wyjaśnienia nazwy Prusów jest porównanie z litewskim rzeczownikiem Prusnà „pysk" (s. 37, przypis), wobec określania Prusów przez sąsiadów psiołowcami itp.¹⁶, dużej roli psa lub wilka w mitologii indoeuropejskiej czy — szerzej — eurazjatyckiej¹⁷ oraz prawdopodobnego związku nazwy połabskich Luciców z mitycznym „lutym zwierzem". Nasuwa się tu podobieństwo do określenia pruskich Sasinów (pominiętych zresztą przez Brücknera przy oma-

14 J. Powierski, *Bogini Kurko i niektóre aspekty społeczno-gospodarcze wterzeń pruskich*, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Prace Komisji Historii, t. 11, 1975, ss. 18 n.

15 W sprawie nazw Galindów i Pogezanów por. ostatnio V.N. Toporov, *Pruskiej język. Słownik* E—H, ss. 138 nn. i 323 n.

16 Dane przytacza J. Powierski, *Stosunki polsko-pruskie do 1230 r. ze szczególnym uwzględnieniem Pomorza Gdańskiego*, Toruń 1968, s. 78, przypis 97.

17 V.V. Ivanov, *Drewnobalkanskiej i obščetndoeuropejskiej tekst mifa o geroe-ubijce psa i ewrazijskie paralleli*, w: *Slavjanskoje i balkanskoje jazykoznanie. Karpato — vostočnoslavjanskie paralleli. Struktura balkanskogo teksta*, Moskva 1977; por. też E.N. Maksimov, *Obraz Christofora Kinokefala*, w: *Drevnij Vostok*, Sb. 1, Moskva 1975; Ja. V. Cesnov, *Istoričeskaja etnografija stran Indokitaja*, Moskva 1976, ss. 160 nn.

wianiu plemion pruskich) „zającami”, może też nie w sensie nazwy pogardliwej, lecz mitologicznej, do czego można znaleźć paralele w „zajęcym bogu” Litwy według trzynastowiecznego źródła ruskiego¹⁸. Dodajmy, że suka Zworuna jest wzmiankowana wśród bóstw jaćwieskich, a w ogóle pies i wilk nie są obcy wierzeniom litewskim¹⁹, nie mówiąc już o Mickiewiczowskim żelaznym wilku. W tym kontekście możliwe jest też przyjęcie zdania Brücknera, że nazwa Warmów pochodzi od wyrazu, pokrewnego litewskiemu *warma* „większy owad”, *warmai* „trzmiel”, chociaż na ogół przyjmuje się raczej związek z pruskim *wormyan* „czerwony”. Może należałoby rekonstruować pruski apelatyw **varm-* (**vorm-*) „czerw”, z którym nazwa Warmów była związana w ten sposób, że czerw (jak wołek zbożowy²⁰) był „na służbie” bogini płodności i urodzaju, a podobnie Warmowie.

Autor za źródłami przedstawia Prusów jako lud spokojny, chociaż następnie przytacza informacje o ich najazdach (tę sprzeczność można łączyć z ewolucją społeczną), ponadto barbarzyński i patriarchalny.

Omówienie danych o wierzeniach pruskich rozpoczęto od dokumentu ugody dzierzgonskiej z 1249 roku, w którym mamy dane zwłaszcza o obrzędach dożynkowych i pogrzebowych, w których „tkwi pogaństwo najgłębiej” (s. 43). Słusznie Brückner stwierdza, że „publiczny kult głównych bóstw naturalnie już upadł; kapłanów już nie ma”, a więc uważa, że wcześniej jedno i drugie było. Gdyby Brückner i jego następcy częściej zdawali sobie sprawę, że źródła, informujące o wierzeniach słowiańskich i bałtyjskich, pochodzą najczęściej z okresu po rozbięciu oficjalnego pogaństwa w wyniku przyjęcia chrztu, i że to, co potem pozostało, jest tylko z konieczności najbardziej z życiem ludowych sprzęgniętymi resztkami dawnego systemu wierzeń pogańskich i kultu, nie mogącymi dawać bezpośredniego świadectwa o poziomie dawnego pogaństwa.

Dalszy obraz wierzeń pruskich opiera się na kronice Dusburga, tu i ówdzie uzupełnianej danymi źródeł późniejszych; dla ckrusu schyłkowego pogaństwa są to głównie statuty kościelne i państwowe z Prus z XV i częściowo XVI wieku. Na ogół jest to proste, bez szerszych interpretacji, powiązanie informacji źródłowych. Krytycyzm Brücknera przejawia się dopiero wówczas, gdy przechodzi on do źródeł, przedstawiających pruski panteon (ss. 51 nn.). W swej krytyce stosuje różne zabiegi. Gdy imię bóstwa *Occopirma*, skojarzonego z rzymskim Saturnem, potraktował jako tłumaczenie przymiotnika „najpierwszy”, uznał, że bóstwo urosło w oczach chrześcijańskich duchownych z głupiej odpowiedzi tłumacza na pytanie, jak zwie się najpierwszy bóg pruski. Patol „nosi ślad kuźni chrześcijańskiej”, bez bliższego uzasadnienia ze strony Autora (ze względu na podobieństwo imienia do rzeczownika *piekło?*). Jaćwieska (sudowska) fraza „ocho moy myle szwante panicke” przy zwróceniu się do ognia ma być zwrotem do św. Agaty, patronki ognia, jako „miley, świętej panienci”, jakby podający ją Hieronim Malecki nie potrafił odróżnić polskiego od jaćwieskiego, a jego czytelnicy byli równie naiwni, nie mówiąc o trudności pogodzenia rodzaju męskiego w moy z „panienką”, podczas gdy pruskie panno „ogień” pozwala uznać pannickie (**panniko*) jako jaćwieski „ogienek”. Zdaniem Brücknera pruski ofiarnik w święto wiosenne zwraca się do bogów, których nauczył się z rękopiśmiennej *Agendy kościelnej* z 1530 roku.

18 A. Mierzwiński, op. cit., cz. 1, ss. 138 nn.

19 Ibidem, ss. 83 n., 130 nn i 144 nn

20 Por. J. Powierski, *Bogini*, s. 6.

Nie wiadomo, jak wyobrażał sobie nasz Autor dotarcie owego ofiarnika do rękopisu i jego odczytanie (por. Jaskanis, przypis 66 na s. 213). Widocznie to ironia Brücknera, ale czy potrzebna? Jak widać, cała krytyczna ocena szesnastowiecznych źródeł wywodzi się z apriorycznego założenia, że autorzy tych źródeł koniecznie imiona bóstw wymyślili. Wierny Brücknerowi Łowmiański wzbogaca nieco krytyczną argumentację, ale w jej centrum leży założenie, że wspomniana *Agenda* z 1530 roku korzystała z kroniki Szymona Grunaua, którego łatwo posądzić o wymysły²¹. Można jednak mieć wątpliwości, czy istotnie już w kilka lat po napisaniu katolickiej kroniki Grunaua jej informacje zostały przejęte do oficjalnej ewangelickiej *Agendy* z Sambii. Wspólne źródło nie jest wykluczone, ale należałoby je cofnąć wstecz poza rozkwit humanistycznych tendencji. Co zaś do niezgodności list panteonów w źródłach, to jest ona zrozumiała po długim okresie, jaki dzieli XV—XVI wiek od upadku oficjalnego pogaństwa. Musimy też liczyć się z różnicami między Prusami i Jaćwiegami oraz nawet między plemionami pruskimi.

Nie oznacza to, że nawołujemy wbrew Brücknerowi do bezkrytycznego przyjmowania informacji źródeł z przełomu średniowiecza i czasów nowożytnych. Niezbędne jest przeprowadzenie krytyki wewnętrznej tych źródeł; musimy też pamiętać, że pisali je ludzie, obserwujący już tylko transformowane i zubożone resztki dawnego pogaństwa, nie rozumiejący go i na ogół wrogo doń nastawieni. Mogli oni nieświadomie wypaczać sens wierzeń i obrzędów, naginać je do systemu pogaństwa antycznego. Posądzenie jednak o celowe zmyślanie faktów jest zarzutem zbyt poważnym, by wysuwać go bez gruntownej analizy. Istnieją zaś możliwości weryfikacji. Nazewnictwo i leksyka, związana z wierzeniami (nie tylko pruska, lecz także gwarowa niemiecka i polska), dane archeologiczne i folklorystyczno-etnograficzne po odpowiedniej analizie i uwzględnieniu tła indoeuropejskiego mogą przynieść poważne rezultaty, jak widać chociażby z wielu najnowszych prac wspomnianego już radzieckiego językoznawcy Toporowa (dość skrzątnie odnotowanych przez Jaskanisa w przypisach), których wyniki są obiecujące, chociaż częściową nieufność budzi brak krytyki źródeł i niepełna orientacja w realiach historycznych. W konsekwencji tej ostatniej nie zawsze odróżnia on dane, odnoszące się do Prusów, Jaćwiegów i Litwinów pruskich.

Tym bardziej zrozumiałe jest, że i piszący o wiele wcześniej Brückner nie był precyzyjny w ich odróżnianiu. Tak więc opisy Małeckich odnoszą się w jednym wypadku (ojca) głównie do pogranicza jaćwiesko-pruskiego, w drugim (syna) do potomków jaćwieskich przesiedleńców w Sudowskim Kącie na Sambii. W obu wypadkach musimy liczyć się z nawarstwieniem na siebie elementów pruskich i jaćwieskich. O ile wobec szczególnie bliskiego pokrewieństwa Prusów i Jaćwiegów różnice między nimi mogły być niezbyt duże (choć pewności co do tego brak), o tyle wierzenia, obrzędy i obyczaje Prusów i Litwinów musiały różnić się w znacznie większym stopniu, a w takim razie w wypadku Litwinów pruskich należy się liczyć z syntezą tych różnych składników. Brückner tymczasem dane o Litwinach pruskich umieścił w rozdziale o Prusach (ss. 53 nn.). Przeciwwstawienie rzetelności M. Mażydasa, którego dane odnoszą się głównie do terenów nadniemeńskich (gdzie w jego czasach, tzn. w I połowie XVI wieku, zapewne przeważała ludność litewska), „fantazjom” Małeckich oraz późniejszego o półtora stulecia Pretoriusza (który

21 H. Łowmiański, *Elementy indoeuropejskie*, ss. 149 n.

informował głównie o Nadrowii²²) nie uwzględnia różnic etnicznych, co poważnie osłabia zarzuty Brücknera. Należy też między wspomnianymi pisarzami widzieć różnice stopnia zainteresowania wierzeniami pogańskimi i ich przeżytkami. Opis Mażvydasa stanowi dla Brücknera punkt wyjścia dla przedstawienia demonologii prusko-litewskiej. Jeśli jednak zasięg wiary w takie demony, jak kauki i może aitwary można rozciągnąć na Prusów, to nie ma na to danych dla Laumy. Ta ostatnia jest w świetle nowszych badań boginią litewską, sięgającą jednak początkami doby indoeuropejskiej (pór. dane w przypisie 76 Jaskanisa, s. 214). Wiadomo też dobrze, że bóstwa pogańskie w oczach chrześcijan czy pod ich wpływem degradowane były do roli demonów i diabłów, co naturalnie powiększało i tak znaczną rolę animizmu kosztem wiary w wyższe bóstwa, lecz wnioskowanie na podstawie późniejszego stanu o wcześniejszym stopniu zaawansowania rozwoju wierzeń w związku z tym nie może dać w pełni przekonujących wyników. Niejeden demon w rozumieniu Mażvydasa mógł więc być wcześniej poważniejszym bóstwem.

Zatrzymajmy się na chwilę przy sprawie świąt i obrzędów kalendarzowych. Relacjonując opis Małeckiego obrzędów wiosennych w dzień św. Jerzego uważa Brückner czczonego wówczas Pergrubiusa za parafrazę samego św. Jerzego, co naturalnie — chociaż nie powiedziane wprost — sugeruje, że chodzi o taki sam wpływ chrześcijaństwa, jak w przytoczonej sprawie interpretacji szwante panicke jako św. Agaty. W innym miejscu²³ Brückner stwierdził, że nazwa Kupały i pewne aspekty obrzędowości kupalnej pochodzą od chrześcijańskiego kultu Jana Chrzyciela (Kupały jako kąpiącego się w akcie chrztu). Taka interpretacja mogła być przekonująca w czasach naszego Autora, a i dzisiaj z podobnymi procesami należy się liczyć. Brücknerowski sposób postępowania zachowuje aktualność po dziś dzień, gdyż metoda odczytywania w pogańskich imionach bóstw i elementach obrzędowości bezpośrednich i niemal absolutnych wpływów chrześcijaństwa należy do koronnych metod badawczych Łowmiańskiego, który np. nie tylko wykreślił Kupałę z możliwych w ogóle do rozważania bóstw pogańskich Słowian, ale na wzór Brücknera uznał dobrze znanego boga Słowian Połabskich, Świętowita, za nic innego niż adoptowanego do pogaństwa świętego Wita²⁴. W tej sytuacji sprawa wymaga rozważenia, z ograniczeniem się w tym miejscu do wspomnianych przykładów naszego Autora. Jego propozycje w świetle wiedzy o samym kulcie chrześcijańskim nie są bynajmniej oczywiste. Także katolicki historyk przyznaje, że wpływ pogański na kształtowanie chrześcijańskiego kalendarza obrzędowego był ogromny, skoro jedno z pierwszorzędnych świąt kościelnych, Boże Narodzenie, otrzymało swoją datę po kilku dopiero wiekach chrześcijaństwa pod wpływem dostosowania do pogańskiego święta przesilenia słonecznego²⁵. To samo można powiedzieć o cyklu świąt wiosennych (dni bardziej czczonych świętych, wchłonięcie elementów pogańskich do obrzędowości wiosennych świąt ruchomych). Należy do nich i dzień św. Jerzego, w całej niemal Europie związany z obrzędowością zapewnienia plonów, w której na elementy ogólnoeuropejskiego pogaństwa i elementy specyficzne dla poszczególnych ludów nawarstwiają się cechy obrzędowości chrześcijańskiej. Sam św. Jerzy wy-

22 Ibidem, ss. 145 n.

23 Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1964, ss. 224 n.

24 H. Łowmiański, *Religia Słowian*, zob. np. przez indeks: Kupała, Świętowit.

25 N. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, Warszawa 1979, ss. 275 n.

rosł zresztą z adaptacji wierzeń w strefie śródziemnomorskiej²⁶. Zamiast więc z jednostronnym wpływem chrześcijaństwa należy się liczyć z wzajemnym oddziaływaniem chrześcijaństwa i pogaństwa. W tej sytuacji stosunek św. Jerzego i Pergrubiusa wymaga dokładnej analizy, a nie gołosłownego sugerowania oddziaływania chrześcijaństwa. Także w sprawie daty obrzędu nie ma powodu do uznania wyłączonego wpływu chrześcijaństwa, które może tylko oddziaływać na ściśle, co do dnia (23 i 24 kwietnia) jej ustabilizowanie.

Podobnie, a może wyraźniej, przedstawia się sprawa Kupały. Już sam dzień 24 czerwca jako święto Jana Chrzciciela wskazuje, że to ostatnie ustaloną na dzień letniego przesilenia słonecznego (biorąc pod uwagę poprawkę na kalendarz ze schyłku starożytności). Bezpośredni związek tegoż święta z rzymskim, pogańskim kultem Cerery dowodnie stwierdzają średniowieczne źródła z Italii. Różnice między zasięgiem chrześcijaństwa i kultu Jana Chrzciciela a oddzielną rolą ognia i wody, związaną z obrzędowością ludową w okresie przesilenia (w zależności od terenu 21—24 lub 24—29 czerwca) oraz etniczne różnice w obrzędowości wskazują, że wpływem chrześcijaństwa można (poza strefą śródziemnomorską) przypisać łączenie pogańskiego święta ze św. Janem, ale nie samo istnienie związanego z przesileniem słonecznym kultu i obrzędów, sięgających w całej niemal Europie doby pogańskiej²⁷. Nie widać powodów, by Słowianie i Bałtowie mieli być pod tym względem wyjątkiem. Pozostaje naturalnie do dyskusji sprawa stosunku nazwy Kupały i Jana Chrzciciela jako kąpiącego się przez zanurzenie w wodzie, ale trudno uznać ją za rozstrzygniętą. Etymologia Kupały od „kąpać” wcale nie jest oczywista; nie można bowiem wykluczyć, że chodzi tu o asocjacje wtórna, a sam termin może wiązać się na przykład z rdzeniem, od którego pochodzi nasz czasownik „skupiać” i rzeczownik „kupa”, co nasuwa analogie polskiego niechrześcijańskiego święta obrzędowego, zwanego stadem. Od rozstrzygnięcia zaś etymologii Kupały zależy, czy przyjąć zdanie Brücknera o zapożyczeniu obrzędów kupałnych, opisanych przez Pretoriusza, z Rusi. Jak podaje nasz Autor, „dług z uwiązaniem pękiem kwiecia i zielska”, wystawiany u stodoły na dzień św. Jana przez Litwinów pruskich i Żmudziców (ss. 58 n.), nazywany był Kaupole. Nazwa ta może być pożyczką ruską tylko przy założeniu, że miano Kupały pochodzi od „kąpać”, bo dla „kupy” jest pełny odpowiednik litewski kaupas. Tak więc przypisywanie przez Brücknera świętom i obrzędom ludowym (i zapewne pogańskim) pochodzenia chrześcijańskiego i podobne zabiegi metodyczne jego następców budzą co najmniej wątpliwości. Ten pogląd jednak, bardziej niż obecnie, sprawiał wrażenie uzasadnionego w czasach Brücknera.

Dość gołosłowna jest krytyka autentyczności zbiorów pieśni ludowych z Litwy pruskiej i Żmudzi (s. 59). Ostatnie badania nad frazeologią mitologiczną, uwzględniające owe pieśni, wskazują na szerokie analogie, co potwierdza przynajmniej częściową ich autentyczność, bo trudno posądzać wydawców z I połowy XIX wieku o wymyślanie na poziomie dzisiejszych nau-

²⁶ *Kalendarne obrządy w stranach zarubeżnoj Evropy. Vesennie prazdniki*, Moskwa 1977; V.K. Sokolova, *Vesenne-letnie kalendarne obrządy russkich, ukraincev i belorusov* (XIX — načalo XX v.), Moskwa 1979, ss. 155 n.; V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija*, ss. 180 nn. (zwłaszcza ss. 207 nn. o ludach bałtyjskich).

²⁷ *Kalendarne obyčai i obrządy w stranach zarubeżnoj Evropy (koniec XIX — načalo XX v.)*. *Letne-osennye prazdniki*, Moskwa 1978 (gdzie s. 9 o związku z Cererą); V. V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija*, ss. 217 nn.; V.K. Sokolova, op. cit., ss. 228 nn.; N.N. Veleckaja, *Jazyčeskaja simvolika sljajvanskich arhaičeskich ritualov*, Moskwa 1978, ss. 94 nn. Por. też wyżej przypis 4.

kowych możliwości rekonstrukcji dawnych tekstów. Wszystko, co z tych pieśni Brückner przytoczył o Perkuniasie, mieści się też z powodzeniem w ramach praindoeuropejskiego mitu o walce Boga Burzy z przeciwnikiem, a „wzdmacz fal morskich”, Bangutis, był znany Pretoriuszowi a zarazem ma imię o jasnej etymologii²⁸.

Interesujące jest przedstawienie problematyki ogólnej pieśni litewskich (dajń), z całej zresztą (a nie tylko pruskiej) Litwy (ss. 59 nn.), chociaż dziś naturalnie o folklorze litewskim wiadomo dużo więcej. Znowu jednak nasz Autor nie docenia możliwości tradycji ludowej, gdy stwierdza, że wzmianki o Krzyżakach nie wydają mu się autentyczne, bo „co najwyżej zasięgnie pamięć Szwedów i Chodkiewicza” (s. 62). Nie wykluczając naturalnie książkowo-szkolnego wpływu na folklor, warto wskazać na analogiczne przechowywanie pamięci o Krzyżakach na północnych ziemiach polskich, a zwłaszcza na fakt, że mieszkańcy ziemi dobrzyńskiej i Kujaw do dzisiaj swych sąsiadów zza Drwęcy i Wisły w ziemi chełmińskiej nazywają Krzyżakami.

Brücknerowska krytyka przekazu Dusburga o świątyni w Romowem i jej kapłanie Kriwe (ss. 62 nn.) jest jak na tego badacza umiarkowana; opiera się on tu zresztą na badaniach Antoniego Mierzyńskiego, idąc jego śladami szesnastowiecznego kronikarza Szymona Grunaua określa wprost fałszerzem, a tegoż przekaz o Romowem uważa za skopiowanie informacji Adama Breneńskiego (XI w.) o świątyni w szwedzkiej Uppsali. Krytyczny osąd Grunaua, ugruntowany w dziewiętnastowiecznej historiografii niemieckiej i do niedawna powszechnie przyjęty jest słuszny tylko częściowo. Nikt dotychczas nie dokonał poważnego rozbioru krytycznego kroniki Grunaua, wiadomo jednak, że zawarte w niej informacje szesnastowieczne nie są pozbawione znaczenia źródłowego, że przynajmniej niektóre jego osobiste informacje o Prusach (jak jego słowniczek) mogą być pozytywnie zweryfikowane, że wykorzystał wiele cennych źródeł, a główne zarzuty wobec niego odnoszą się do informacji o starszych okresach. Wiadomo też, że przynajmniej część tych ostatnich oparł na źródle, dobrze znanym też dziejopisom gdańskim²⁹. Dalszych więc badań wymaga stwierdzenie, na ile zmyślał Grunau, na ile raczej autorzy źródeł, z których korzystał, a jeśli chodzi o tych ostatnich, to można domniemywać, że stanowiły efekt kilkupokoleniowej twórczości w duchu narastającej „interpretacji klasycznej”. Może odnosić się to i do tzw. kroniki Chrystiana, która — jeśli ją traktować (jak Grunau) za dzieło pierwszego biskupa pruskiego — byłaby istotnie niedorzecznym fałszyfikatem z punktu widzenia nowocześniejszej historiografii, ale ta opinia może się zmienić, jeśli przypiszemy ją innemu autorowi. Tak więc dopiero po dokładnych badaniach można będzie stwierdzić, czy fałszerzem był Grunau, czy autorzy jego źródeł, czy też jest to pojęcie względne z punktu widzenia systemu powstawania dzieł historiograficznych począwszy od naszego Kadłubka a na dziele Grunaua bynajmniej nie kończąc. Jest różnica między fałszerstwem a fantastyczną, pseudonaukową interpretacją owych czasów.

Recenzent ma wątpliwości, czy istotnie Grunau (lub jego źródło) korzy-

²⁸ V.N. Toporov, *Prusskij jazyk Slovar' A—D*, Moskwa 1975, ss. 192 n. Nazwa wprowadzona jest od litewskiego bangà (z odpowiednikami lotewskimi i w pruskim po-bang-innons) „fala” i pusti „wiał, dął”. Może zaś drugi człon został przekształcony pod wpływem etymologii ludowej i początkowo brzmiał patis „pan, gospodarz” (jako Pan Fal).

²⁹ Por. J. Dworczałkova, *Kronika pruska Szymona Grunaua jako źródło historyczne*, Studia Źródłoznawcze, t. 2, 1958; też: *Dziejopisarstwo gdańskie do potowy XVI wieku*, Gdańsk 1962, zwłaszcza rozdz. III i VI.

stał z kroniki Adama Bremeńskiego, a w każdym razie nie można uznać za umotywowany fakt przejęcia przez Grunaua w opisie Romowego wyglądu świątyni w Uppsali wyłącznie na podstawie podobieństwa obu przekazów, bez udowodnienia przejęcia z kroniki Adama także innych wątków, świetnie nadających się przecież do wykorzystania w kronice dziejów pruskich. Teoretyczny opis Romowego mógł łączyć autentyczne elementy wierzeń pruskich z fantastyczną interpretacją, zaś porównywalność z opisem Uppsali przy ewentualnej niezależności może być traktowana jako potwierdzenie archaizmu wątków wierzeniowych, sięgających doby jeśli nie wspólnoty praindoeuropejskiej, to okresu jej wczesnego rozpadu w duchu badań Iwanowa i Toporowa³⁰.

Przy okazji warto stwierdzić, że Brückner w ogóle nie uwzględnił kroniki Lucasa Davida, traktowanej po macoszemu także w późniejszych badaniach. Tymczasem David nie tylko przejął przekazy Grunaua i Małeckich (lub ich źródeł, bo ich wbrew swym zasadom, jak mi się wydaje, nigdzie nie wymienił), lecz także dodawał dane z własnej informacji. Spędził zaś dzieciństwo na południowej Warmii, gdzie stykał się w pierwszej ćwierci XVI wieku z poganami lub półchrześcijańskimi Prusami, i znany jest ze swych zainteresowań między innymi nawet prymitywną archeologią. Interesujące, że obrzęd, związany gdzie indziej (jak wspomniano wyżej) z dniem św. Jerzego, łączył się z uroczystościami, wyprzedzającymi pierwszą orkę³¹.

Innym aspektem kultury Prusów nasz Autor poświęcił jeszcze dwie niespełna strony (ss. 64 n.).

Rozdziały o Litwie właściwej, Żmudzi i o Łotwie (odpowiednio ss. 67 — 101 i 127 — 149) są znacznie obszerniejsze i zawierają większy ładunek informacji, chociaż i w nich można zaobserwować te same hiperkrytyczne oceny. Zgodnie z założeniem recenzji ograniczymy się tu już tylko do spraw, bezpośrednio związanych z Prusami i Jaćwieżą. Warto zauważyć, że wyrazem nierównomiernej znajomości problematyki litewskiej i pruskiej jest chociażby informacja o pseudouczonych wywodach, dotyczących pochodzenia Litwinów z Italii (ss. 70 n.), przy opuszczeniu takich samych „twierdzeń” o pochodzeniu Prusów np. z Bitynii (z Azji Mniejszej). Wyprowadzanie przeróżnych ludów od Rzymian, bohaterów wojny trojańskiej czy towarzyszy Aleksandra Macedońskiego było — wraz z odnośnieniem do genealogii biblijnej (do potomstwa Noego) — powszechnym zabiegiem „etnogenetycznym” przez całe niemal średniowiecze. Bezpośrednich wzorów mogły dostarczyć pseudotradycje średniowieczne polska i niemiecka (saska). Zaraz potem Brückner, omawiając bogów litewskich z trzynastowiecznej interpolacji przekładu kroniki Malali, przedstawia arcyciekawe wątki mitologii litewskiej i litewskie bóstwa, korzystając także z innych źródeł (ss. 71 nn.). Stwierdza tu Autor odnośnie do bogów litewskich: „odwrótnie jak z pruskimi rzecz się miała: źródła XIII wieku bogów po imieniu wymieniają, źródła zaś XV imion (prócz Perkuna) nie wliczają, tylko same przedmioty przyrody, czczone jako bogi” (s. 81). Z tego nic dla krytyki źródeł o wierzeniach pruskich naszym zdaniem nie wynika, bo przecież zasób informacji zależy nie tylko od obiektywnej rzeczywistości, ale i od wiedzy autorów źródeł i od tego, co chcieli oni przekazać. Sytuacja

³⁰ Por. np. V. N. Toporov, *Zamietki po baltijskoj mitologii*, w: *Balto-słowanskiej sbornik*, Moskwa 1972; V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Issledovanija*, ss. 15 n.

³¹ Lucas David, *Preussische Chronik von...*, hrsgb. v. E. Hennig, Bd. 1, Königsberg 1812, s. 89.

Litwy była zaś w XV wieku mniej więcej taka, jak Pomezanów podczas zawierania ugody dzierzgońskiej z 1249 roku, jeśli patrzeć od strony niedawnego obalenia oficjalnego kultu pogańskiego. Co innego było dalej na wschodzie Prus, gdzie jeszcze w I ćwierci XVI wieku było wielu pogan, może nawet więcej procentowo niż na właściwej Litwie, poddanej chrystianizacji pod wpływem własnej państwowości. Gdy zaś dalej Brückner stwierdza, że kult (formy kultu, obrzędy) był u Litwinów taki „jak i u Prusów” (ss. 82 i dalszy opis), to jest to pośrednie potwierdzenie także tych informacji źródłowych, które przedtem uznał za fałszerstwa.

Dopiero w kontekście omawiania litewskiego obrzędu pogrzebowego przedstawił Brückner także opisy Małeckich odpowiednich zwyczajów sudowskich (ss. 87 n.). W tym wypadku także zasadnicza zgodność jednych i drugich potwierdza pośrednio wiarygodność drugich, zaś to stwierdzenie, że w opisie ceremonii pogrzebowej u Jana Małeckiego „mało sudowskich (?), a wiele ruskich wyrazów”, trzeba uznać za przesadę, chociaż i tak wpływ słowiański na Jaćwież byłby zrozumiały. Istotne jest uchwycenie analogii z opisem Wulfstana z IX wieku, co ma bardzo ważne znaczenie właśnie dla potwierdzenia wiarygodności informacji Małeckich. Za Małeckimi lub ze wspólnego źródła — jak wspomniano — powtarza też opis Lucas David³². W kontekście litewskiej ceremonii ślubnej podaje też Brückner zbliżony opis Hieronima Małeckiego (ss. 91 n.). Stwierdzenie tych analogii potwierdza w gruncie rzeczy wiarygodność tego ostatniego także wobec jego danych o bóstwach pruskich. Brückner tej konsekwencji nie dostrzegał, a byłby to jeszcze jeden cios w jego koncepcję o humanistycznych fałszerzach.

W rozdziale o Żmudzi mamy znów wzmiankę o Janie Małeckim. Nasz Autor stwierdza, że Jakub Laskowski i Maciej Strykowski (obaj z XVI w.) w swych wykazach bóstw zgodni są „tylko tam, gdzie czerpią z jednego źródła, z Małeckiego i Gwagnina (co do Puszejta i Ziemiennika)”. Wobec tego sformułowania (s. 113) musimy stwierdzić, że pomijając już nieco większą liczbę zbieżności między Laskowskim (w przekazie Jana Łasicckiego) a Strykowskim, Brückner jest niecisły, bowiem w spisie bóstw żmudzkich Laskowskiego (Łasicckiego) nie ma Puszejta pod tym imieniem, podobnie, jak nie ma go w przejętym przez Łasicckiego opisie Małeckiego, wyraźnie odniesionym zresztą nie do Żmudzi, lecz do Sarmacji w tytule marginesowym, a do „Sudinów ludu Prus” w tekście³³. Wydaje się natomiast, że Laskowski i Łasiccki (czy jeden z nich) ze zrozumiałą niezajomością rzeczy pomieszały w swym panteonie żmudzkim bóstwa różnego szczebla, demony, duchy opiekunce, a nawet obiekty kultu przodków. Może był w tym i zamiar celowy dyskredytacji wierzeń nieprotestanckich, skoro przedstawiono (nie bez racji) katolicki kult świętych jako równy kultom bóstw pogańskich. Duża liczba przedmiotów kultu pogańskiego na Żmudzi zgadza się zresztą i z tym, co sam Brückner relacjonuje w odniesieniu do Łotwy. Kilkanaście bóstw pruskich z różnych źródeł sprawia w tym kontekście wrażenie ubóstwa, co wcale tychże źródeł nie stawia w niekorzystnym świetle.

W szkicu *Próby objaśnienia kilku wierzeń i kultów* (ss. 151—158) Brückner powrócił do interpretacji między innymi wspomnianych już przekazów Dusburga o Galindii i Kadłubka o wierzeniach w życie pozagrobowe Getów

32 Ibidem, ss. 138 nn. Są tam i własne spostrzeżenia kronikarza.

33 J. Lasickis, *Apie Zematčiu kitu Sarmatu bei netikru Krikščioniu dievus*, Vilnius 1969, ss. 53 n. i passim.

(Jaćwiegów czy Prusów). W pierwszym wypadku nasz Autor zatrzymał się w połowie drogi wyjaśnienia zwyczaju obcinania piersi kobietom i zabijania córek, tłumacząc to słusznie obrzędem przeblagania ziemi, rodzącej pokarm, w okresie głodu. Jak zauważył Jaskanis w przypisach (ss. 231 n.) w nowszych opracowaniach podkreśla się, że chodzi o obrzędowość agrarnego kultu bogini Matki-Ziemi. Wobec niewątpliwych związków w wierzeniach płodności ziemi i ludzi łączyła się z tym ofiara dzieci (córek, czy jak chce przekaz biblijny o ofierze Izaaka, dzieci pierworodnych, ewentualnie więc pierworodnych córek). Można tu spodziewać się uogólnienia w nie znającej istoty rzeczy opinii chrześcijańskiej. Rola kobiet i dziewczynek w rytuale obrzędowym świadczy o silnej roli kultów żeńskich w wierzeniach Galindów, co zapewne można uogólnić dla wcześniejszego okresu na całe Prusy. Omawiany przez naszego Autora przekaz o wędrowce dusz w kronice Kadłubka, dla którego potwierdzeniem jest przytoczona analogia łotewska, należy wbrew Brücknerowi traktować jako przejaw szeroko rozpowszechnionych wierzeń. Trudno dziś byłoby przyjąć, że koncepcje tego rodzaju były wpływem filozofii pitagorejskiej (a za jej pośrednictwem — wyobrażeń egipskich). W świetle nowszych zwłaszcza badań nad pierwotnymi wierzeniami nie ulega jednak wątpliwości, że jednym z istotnych źródeł filozofii (w tym wczesnych kierunków filozofii greckiej) były pierwotne wyobrażenia o świecie, łączące w ramach prymitywnej dialektyki racjonalizm z irracjonalizmem. Wobec tego także pewnych aspektów pitagoreizmu nie musi się koniecznie szukać w Egipcie czy Indiach, lecz we wspólnym źródle ogólnoeuropejskich i bliskowschodnich wyobrażeń o świecie i człowieku, o życiu i śmierci³⁴. Z tegoż źródła można wyprowadzić i bałtyjskie wierzenia o wędrowce dusz.

Jak jeden z przejawów fińskich wpływów na obrzędowość łotewską przytoczył Brückner rolę łąni w obrzędach narodzinowych, podkreślając brak jej w obrzędowości litewskiej (s. 158). Wejrzenie w informacje o Prusach zmienia jednak obraz. Tak więc chociażby Lucas David z własnej obserwacji informuje o roli łąni w obrzędzie, związanym ze śmiercią³⁵, zaś dialektyczny związek życia i śmierci (a więc też urodzenia i zgonu) w dawnych wierzeniach jest niewątpliwy. Może zresztą dalsze poszukiwania przyniosą jeszcze bliższe analogie. Włączenie Prus w zasięg obrzędowej roli łąni zmienia obraz wyjątkowości analogii łotewsko-fińskich. Nie jest też prawdą, że Prusowie nie znają kultu kamieni, co miało być przesłanką na rzecz wpływów fińskich w wierzeniach litewskich. Chodzi więc o analogie ogólnobałtyjsko-fińskie, ale nie tylko. Podobnie za przejaw konserwatywności wierzeń łotewskich, a nie wpływy fińskie na nie, można traktować ogromną liczbę łotewskich matek — bóstw opiekuńczych, czy raczej duchów, rodzących i opiekujących się poszczególными przejawami przyrody. W sumie w tym fragmencie, jak i po-

34 Por. V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija*, ss. 259 nn. Zob. też np. A.F. Arisimov, *Istoričeskie osobennosti pervobytnogo myšlenija*, Leningrad 1971; M.I. Sachnovič, *Pervobytnaja mifologija i filozofija. Predistorija filozofii*, Leningrad 1971. Interesujące paralele między wczesną filozofią grecką i wyobrazeniami indoaaryjskimi, m.in. dla pitagoreizmu, prezentuje S. Ja. Sejnman-Topštejn, *Platon i vedijskaja filozofija*, Moskwa 1978, gdzie jednak nadal przywiązuje się istotne znaczenie do wpływów (których częściowej roli wykluczyć nie można) bez uwzględnienia pokrewieństwa etnicznego Greków i Indoaaryjczyków. To jeszcze jeden przykład niedoceniaenia wcześniejszego rozwoju myśli, podczas gdy badania archeologiczne liczne osiągnięcia kultury materialnej przesuwały coraz bardziej wstecz.

35 L. David, op. cit., s. 140. Nieuwzględnienie takich źródeł, jak Grunau czy Dawid, powoduje też w konsekwencji pogląd o braku kultu kamieni u Prusów.

przednio, szukanie wyłączności analogii bałtyjsko-fińskich jest wynikiem apriorycznego założenia Brücknera. W istocie chodzi o archaiczny charakter wierzeń bałtyjskich (a wśród nich łotewskich) i fińskich w porównaniu z wierzeniami innych ludów Europy, zgodny z archaizmem stosunków społecznych.

W szkicu 9 (*Wyniki. Stopień mitologii litewskiej w porównaniu z innymi*) Brückner przedstawił wcześniejsze poglądy, charakteryzując głównie teorię Hermana Usenera o powstaniu panteonu nielicznych bóstw wyższych z rzeszy drobnych bóstw „wydziałowych”, przypominających w sumie bóstwa żmudzkie według opisu Jakuba Laskowskiego, autora z XVI wieku. W szkicu 10 *Charakterystyka mitologii litewskiej* (ss. 167—179) Brückner ustosunkowuje się do wierzeń bałtyjskich. Brückner słusznie pisze, że późniejszy stan wierzeń nie odzwierciedla w pełni stanu wcześniejszego, skoro chrześcijaństwo obaliło „za pierwszym zamachem wszelki kult bóstw wielkich, wszelki kult publiczny, wszelkie kapłaństwo i świątynie, chociaż do kultu domowego, prywatnego, nieraz ledwie po wiekach się dobierało” (s. 169). W tym kontekście wymienia nasz Autor także kult pruskiego bóstwa Kurke, spleciony z dożynkami, którego, w przeciwieństwie do wielkich bóstw, obalić się nie dało — wcześniej uznał Kurke za dożynkową maskarę (myląc sprawę bóstwa i wyobrażenia bóstwa, jak twórcy tekstu dokumentu ugody dzierzgońskiej, por. s. 169). Konsekwentny jest wniosek Brücknera o degradacji systemu wierzeń bałtyjskich (co zresztą nie jest zgodne z jego linią krytyki źródeł pruskich — chociażby stosunkowo późnych — o samym istnieniu bóstw wyższych), polegającej na obaleniu kultów wyższych. Trudno jednak zgodzić się z nim, że wielość bóstw niższych była wynikiem późnego rozmnożenia. Nasz Autor nie uwzględnił tu w ogóle animizmu jako jednej z pierwotnych form wierzeń. Recenzent powiedziałaby raczej, że przeżytkowy system wierzeń pogańskich, w różnym zresztą stopniu u różnych ludów bałtyjskich — w zależności od poziomu autonomicznego rozwoju społecznego i w czasie przyjmowania chrześcijaństwa w ogóle, odzwierciedla zarówno degradację (z punktu widzenia oficjalnego kultu bóstw wyższych), jak stan archaiczny (z punktu widzenia silnych przeżytków animizmu, lepiej znanych z terenu Łotwy i Żmudzi niż Aukszoty i Prus).

W sumie okazuje się, że ogólne wnioski Brücknera są mniej hiperkrytyczne niż jego stosunek do źródeł i ustaleń szczegółowych.

Powyższe uwagi recenzyjne nie były nakierowane na dyskusję z nieżyjącym Autorem, chociaż pozornie mogą stwarzać takie wrażenie. Ich celem było zajęcie stanowiska wobec bezkrytycznej postawy niektórych młodszych badaczy wobec metody traktowania źródeł przez Brücknera. Sama konieczność dyskusji z Brücknerowską spuścizną jest zarazem świadectwem wielkości dorobku naszego Autora. Nie zgadzając się z nim, musimy się z nim liczyć. Nie zalecamy powtarzania jego metody badawczej, ale uważamy, że każdy badacz powinien się z nią dokładnie zapoznać. Czytając jego pracę zglębiaamy wiele aspektów problematyki, dotyczącej ludów bałtyjskich, bez względu na to, czy zgadzamy się z interpretacją Autora. Raz więc jeszcze recenzent wyraża zadowolenie z ponowego upowszechnienia *Starożytnej Litwy* przez jej reedycję.

Na zakończenie chciałoby się wysunąć jeszcze jeden postulat. Trudniej badać jeszcze dostępne są prace innego specjalisty od wierzeń bałtyjskich, Antoniego Mierzyńskiego, do którego odwoływał się często Brückner. Obficie zebrany materiał i krytyczna (momentami także hiperkrytyczna) interpretacja

posiadają po dziś dzień walor naukowy, nie mniejszy od omawianej pracy Brücknera, a styl jest dostępny także dla niewyspecjalizowanego czytelnika — pod warunkiem uzupełnienia tekstu o tłumaczenie na polski tej części źródeł, które nie zostały przetłumaczone przez samego Mierzyńskiego. Reedycji wymagają przede wszystkim *Źródła do mitologii litewskiej*³⁶, do których warto dodać niektóre szkice Mierzyńskiego, w mniejszym stopniu wykorzystane w *Źródłach*, głównie dotyczące przekazów szesnastowiecznych, z publikacją tekstów obu Małekich włącznie. Reedycja podstawowej spuścizny Mierzyńskiego byłaby bardzo pożytecznym uzupełnieniem idei, wyrażonej przez reedycję *Starożytnej Litwy*.

36 Por. wyżej przypis 5.