

# Cywiński, Piotr M. A.

---

## Ślady szamanizmu w religijności wczesnośredniowiecznych Prusów

---

Przegląd Historyczny 92/1, 85-92

---

2001

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://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.

PIOTR M. A. CYWIŃSKI  
Polska Akademia Nauk  
Instytut Historii

## Ślady szamanizmu w religijności wczesnośredniowiecznych Prusów

Wczesnośredniowieczne pogańskie bałtyjskie wierzenia i praktyki religijne doczekały się wielu omówień w badaniach XX w. W literaturze polskiej badania odnosiły się przede wszystkim do ludów pruskich i koncentrowały się na kilku zagadnieniach. Warto krótko przypomnieć najważniejsze pozycje, aby ukazać dotychczasowe pola zainteresowania badaczy.

U zarania minionego wieku Aleksander Brückner opublikował swe badania i refleksje w pracy „Starożytna Litwa. Ludy i bogi”<sup>1</sup>. Znakomity ten badacz postawił nowoczesne podwaliny pod badania nad wiarą Prusów. Do najważniejszych zalet pracy należy bezspornie odrzucenie dawniejszych informacji o panteonie pruskim, stanowiących kopię panteonów antycznych, obszerne zastosowanie wielu źródeł: historycznych, etnograficznych, językowych oraz przyjęcie metody porównawczej pomiędzy różnymi regionami obszaru bałtyjskiego.

Następnie, tuż przed i po drugiej wojnie światowej, badania te były kontynuowane przede wszystkim przez Henryka Łowmiańskiego i Gerarda Labudę. Temat samych wierzeń rozważany był przy okazji omawiania historii Prus lub Pomorza. Co ciekawe, omawiane były przede wszystkim te kwestie, które znalazły już wyraz w badaniach Brücknera: kłopoty z rekonstrukcją prawdziwego panteonu, elementy kultu przyrody, istnienie kapłanów i struktura ich organizacji. Dopiero w latach siedemdziesiątych Łowmiański poddał analizie wierzenia bałtyjskie w szerokim kontekście indoeuropejskim, uznając istnienie wielu demonów obok bóstw naczelnych<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Brückner, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Warszawa 1904, wyd. 2, oprac. i wstęp J. Jaskanis, Olsztyn 1985.

<sup>2</sup> H. Łowmiański, *Prusy pogańskie* [wyd. 1, Toruń 1935] [w:] *Prusy–Litwa–Krzyżacy*, oprac. M. Kosman, Warszawa 1989, s. 84–92; idem, *Stan badań nad dziejami dawnych Prusów*, „Instytut Mazurski w Olsztynie. Komunikat Działu Informacji Naukowej”, Seria prehistorii i historii, nr 4, 1947, nr 7–8 (13–14), s. 1–28; idem, *Elementy indoeuropejskie w religii Bałtów* [w:] *Ars Historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski. Księga pamiątkowa Gerarda Labudy*, red. B. Marian et al., Poznań 1976, s. 145–153; G. Labuda, *Religia pogańskich Prusów* [w:] *Historia Pomorza*, t. I: *Do roku 1466*, red. G. Labuda, Poznań 1969, s. 332–335; G. Labuda, M. Biskup, *Dzieje Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, wyd. 2, Gdańsk 1989, s. 63–66.

Szerzej wierzeniami pruskimi i bałtyjskimi zajął się Marce- l
 Kosma(n). W jego pracach widać wyraźne rozróżnienie pomiędzy wczesnym średniowieczem a okresem późniejszym, objętym chrystianizacją i reformacją. Badacz ten uwzględnił bogatą literaturę litewską i rosyjską. Mając na uwadze wczesne średniowiecze trzeba zauważyć, że prace Kosmana nacechowane są szczególnym zainteresowaniem późniejszymi czasami, schyłkiem pogaństwa, mieszaniem się tradycji i nowości, powstawaniem synkretyzmów. Odnośnie wczesnego średniowiecza, autor ten podejmował również zagadnienia panteoniczne i kapłańskie<sup>3</sup>. Na początku lat osiemdziesiątych stan badań nad wierzeniami pruskimi przedstawiła Łucja Okulicz-Kozaryn<sup>4</sup>.

Odmienne było spojrzenie na to zagadnienie Włodzimierza Szafrańskiego. Jego prace nacechowane są załączkami nowej, cennej refleksji dotyczącej samej struktury wierzeń Bałtów<sup>5</sup>. Badacz ten podkreślił istnienie wielu warstw wierzeń bałtyjskich, oceniając je jako zbliżone do słowiańskich, nacechowane pozostałościami animistycznymi i manistycznymi z załączkową dopiero warstwą politeistyczną i o słabym zasobie form kultu<sup>6</sup>. We wszechobecnych elementach zoomorficznych Szafrański widział echa totemizmu. Autor ten upatrywał objawy animizmu w kulcie sił przyrody powiązanych z wiarą w niezliczone zastępy zróżnicowanych hierarchicznie duchów, wśród których wyłaniają się istoty boskie.

Wśród pomniejszych artykułów należy wspomnieć pracę Jana Powierskiego, dotyczącą bogini Kurko, zawierającą ciekawe zestawienie źródeł historycznych z materiałem etnologicznym<sup>7</sup>. Wreszcie wymienić należy wydaną niedawno pracę Jana Drabiny<sup>8</sup>. Badacz ten stojąc na pograniczu historii i religioznawstwa skłania się do traktowania religii Bałtów jako prototeizmu, nie widząc w niej znamion klasycznego politeizmu.

W najnowszej literaturze zachodniej wpływy matriarchalne uwypukliła Maria Gimbutas<sup>9</sup>. Na Litwie, wśród bardzo wielu prac ostatnio publikowanych na ten temat, warto przytoczyć niektóre prace Norbertasa Veliusa i Gintarasa Beresneviciusa<sup>10</sup>.

<sup>3</sup> Wśród prac tego badacza o czasach wczesnośredniowiecznych: M. Kosman, *Polskie, rosyjskie i radzieckie badania nad religią Bałtów*, „Euhemer” 1976, nr 1, s. 37–54; idem, *Drogi zaniku pogaństwa u Bałtów*, Wrocław 1976; idem, *Litwa pierwotna. Mity, legendy, fakty*, Warszawa 1989.

<sup>4</sup> Ł. Okulicz-Kozaryn, *Życie codzienne Prusów i Jaćwiegów w wiekach średnich (IX–XIII w.)*, Warszawa 1983, szczególnie rozdz. XV: *Ich bogowie i wiara*, s. 225–238; eadem, *Dzieje Prusów*, Wrocław 1997.

<sup>5</sup> W. Szafrański, *Ze studiów nad wierzeniami Bałtów*, „Acta Baltico-Slavica” t. VI, 1969, s. 223–230; idem, *Religia Bałtów [w:] Religie Bliskiego Wschodu i dawnej Europy*, Warszawa 1981, s. 251–265.

<sup>6</sup> Politeizm: wiara w panteon bóstw, stwórców i władców świata. Manizm: kult i wiara w duchy przodków. Prototeizm: wiara, która jest formą przechodnią od wiary w ubóstwione niebo w wiarę w boga, upersonifikowanego przez niebo. Totemizm: wiara w przedmiot, roślinę lub zwierze totemiczne, tj. mistycznie powiązane z czcicielem. Animizm: wiara w duchy i demony, zamieszkujące wszelką rzecz i objawiające się w siłach przyrody. Terminologii tej używam tu specjalnie trochę stereotypowo, aby uwypuklić pewne mechanizmy. Cf. H. Swienko, *Definicja-klasyfikacja-struktura religii*, „Euhemer” 1986, nr 3–4, s. 19–33.

<sup>7</sup> J. Powierski, *Bogini Kurko i niektóre aspekty społeczno-gospodarcze wierzeń pruskich*, „Prace Wydziału Nauk Humanistycznych” seria C, nr 16: „Prace Komisji Historii” XI, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Poznań 1975, s. 3–23.

<sup>8</sup> J. Drabina, *Wierzenia, religie, wspólnoty wyznaniowe w średniowiecznej Polsce i na Litwie i ich koegzystencja*, Kraków 1994.

<sup>9</sup> M. Gimbutas, *L'homme religieux balte et sa rencontre avec le sacré [w:] L'homme indo-européen et le sacré*, red. J. Ries, Aix-en-Provence 1995, s. 239–273.

<sup>10</sup> Przede wszystkim bardzo przydatny zbiór: N. Velius, *Baltu Religijos ir Mitologijos Saltiniai* t. I: *do końca*

Historiografia polska w swych badaniach nad wierzeniami wczesnośredniowiecznych Prusów skupiła się zasadniczo nad zagadnieniami podniesionymi przez Aleksandra Brücknera. Jest to szczególnie widoczne we wszechobecnych zapytaniach o wygląd panteonu i o strukturę kapłaństwa. Zaistniały w badaniach paradygmat panteonicyzmu nie znalazł dotychczas zadowalającej konkluzji. Przeciwnie: wydaje się, że nie istniał jednolity panteon Bałtów. Warto w tej sytuacji skoncentrować uwagę na samych praktykach religijnych ludów bałtyjskich, na wyobraźni religijnej, na pojmowaniu *sacrum*. Te tematy w ostatnich latach zyskały kilka ciekawych opracowań stojących na pograniczu historii, etnologii, antropologii i religioznawstwa<sup>11</sup>.

Niektóre podstawowe pytania stawiane przez współczesne religioznawstwo od niedawna znajdują wyraz w historiografii. Czasami pytania te są na tyle ważne, że — chcąc powiązać pruski system wierzeń i praktyk religijnych z dziejami tego ludu — nie sposób ich ominąć. Najważniejszym z tych pytań, uwarunkowującym wszelkie inne badania, będzie pytanie o model wierzeń wczesnośredniowiecznych Prusów. Refleksja na ten temat skoncentrowała się prawie wyłącznie na podkreślaniu znaczenia li to bóstw, li to demonów w wierzeniach bałtyjskich. Nie budzi wątpliwości, że w przeciwieństwie do religii objawionych był to system wierzeń naturalnych, prawdopodobnie złożonych z wielu elementów, niektórych politeistycznych, innych prototeistycznych, a zapewne wiele z nich miało charakter animistyczny. Nad tym ostatnim wątkiem chciałbym się tutaj zatrzymać. Pytanie o siłę elementów animistycznych w religii bałtyjskiej jest fundamentalne dla zrozumienia zachowań religijnych Prusów, w tym i ich stosunku do chrystianizacji.

Zagadnienie jest o tyle ważne, że inaczej patrzy na świat politeista, wierzący w konkretny panteon bogów, precyzyjnie do siebie ustosunkowanych poprzez złożony, lecz holistyczny system mitów, a inaczej np. animista, który żyje w świecie niezliczonych duchów i demonów, często nie do końca znanych, objawiających się na każdym kroku i — nieustannie — konkurujących ze sobą. Politeista, aby przekształcić się w monoteistę, musi zmienić swój pogląd na zawartość panteonu: uznać, że istnieje jeden Bóg na miejscu systemu bogów. Animista musiałby pokonać dużo dłuższą drogę: winien odmienić całe swe spojrzenie na otaczający go świat, na zjawiska przyrody i na zmienność swego losu. Politeista może bezpośrednio zaakceptować linearny wymiar czasu, rozpiętego pomiędzy genezą a paruzją. Animista, żyjący w odwiecznym trudzie zdobywania przychylności duchów dla zapewnienia swoim bliskim bezpiecznej kontynuacji czasu cyklicznego, powiązanego z przyrodą, musiałby odrzucić swe dotychczasowe cele kultu religijnego. Politeiście i monoteiście wystarczają kapłani—ofiarnicy. Animista potrzebuje ciągłej pomocy magów, ekstatyków i szamanów — ludzi posiadających władzę w świecie duchów i demonów. Odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu ludy bałtyjskie były przesiąknięte animizmem, pozwoli może zrozumieć ich dystans wobec chrześcijaństwa.

Z wszelkich obrzędów religijnych Bałtów najlepiej udokumentowane źródłowo są obrządki pogrzebowe. Pierwszy bogaty opis, tzw. Relacja Wulfstana<sup>12</sup>, pochodzi z końca

---

XV wieku, Vilnius 1996, wraz z bogatą literaturą; G. Beresnevicius, *Baltu religines reformos*, Vilnius 1995. Wśród prac archeologów przydatnym katalogiem ziem świętych jest V. Vaitkevicius, *Senosios lietuovos sventvietes — Zemaitija* [t. 1: Żmudź], Vilnius 1998; idem, *Alkas: lietuviskas paminklu kontekstas*, „Lietuvos Archeologija” t. XV, s. 333–350, ibidem dalsza literatura.

<sup>11</sup> W nauce polskiej ostatnich lat chodzi głównie o refleksję J. Drabiny, op. cit., rozdział dotyczący Bałtów, s. 33–38. Cf. też elementy bibliografii w M. Gimbutas, op. cit., s. 273.

<sup>12</sup> Relacja Wulfstana jest przytoczona w całości w wersji oryginalnej i tłumaczeniu u G. Labudy, *Źródła*

IX w. W ciągu następnych stuleci mnożą się opisy pogańskich pochówków, obrzędów całopalenia, wreszcie — w dobie chrystianizacji — opisy przetrwania dawnych wierzeń. Wystarczy tu napomknąć o tekstach układu dzierzgońskiego z XIII w., informacjach Piotra Dusburga, Wincentego Kadłubka lub Jana Długosza<sup>13</sup>. O sile wierzeń powiązanych ze śmiercią świadczy wielce interesujące rozporządzenie biskupa sambijskiego Michała z drugiej ćwierci XV w. Zakazuje ono stawiania krzyży na grobach, żądając zniszczenia już postawionych pod karą grzywny, z obawy — najprawdopodobniej — przed ich totemizacją<sup>14</sup>. Archaiczne praktyki pogańskie znajdują swój wyraz w niejednej legendzie litewskiej, tak jak w tej dotyczącej śmierci i pogrzebu Kiejstuta<sup>15</sup>. Materiał źródłowy jest zresztą dopełniony wynikami badań archeologicznych coraz to liczniejszych pochówków.

Jeśli, to właśnie z chrystianizacją pochówków Kościół miał na obszarach bałtyjskich największe kłopoty, i można przyjąć jako tezę badawczą, że właśnie na tej płaszczyźnie skoncentrowały się te aspekty wierzeń, które były najtrudniejsze do pogodzenia z wiarą chrześcijańską. Jeszcze w XVIII w. biskupi nakazywali księżom baczenie w obawie przed pochówkami pogańskimi<sup>16</sup>. Jeszcze dziś zdarza się, że niewielkie przedmioty codziennego użytku (grzebień, chustka) są wkładane do mazurskich trumien, aby „mu na tamtym świecie nie brakowało”<sup>17</sup>.

Wypada zatem zastanowić się nad ewentualnymi śladami animizmu lub pochodnych wierzeń prymitywnych w pruskich wczesnośredniowiecznych obrządkach pośmiertnych. Chciałbym zaproponować ponowne odczytanie znanego i często komentowanego ustępu z układu dzierzgońskiego narzuconego przez Krzyżaków stłumionemu powstaniu pruskiemu w 1249 r.

*Promiserunt etiam, quod inter se non habebunt de cetero Tullissones vel Ligaschones, homines videlicet mendacissimos histriones qui quasi gentilium sacerdotes in exequiis defunctorum ve tormentorum infernalium promerentur, dicentes malum et bonum et laudantes mortuos de suis furtis et spoliis, immunditiis et rapinis ac aliis viciis et peccatis, que, dum viverent, perpetrarunt; ac erecti 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. Hoc, inquam, promiserunt se nunquam de cetero habituros*<sup>18</sup>.

Przyrzekli także, że nie będą między sobą mieli Tullisów i Ligaschów, ludzi zaiste najbardziej kłamliwych, łgarzy, którzy niby kapłani pogańscy na pogrzebach zmarłych zasługując na męki piekielne, mówiąc zło i dobro i chwając nieboszczyków za ich kradzieże i łupy, nieczystości i grabieże oraz inne grzechy, które za życia popełnili, i wzniosłszy oczy ku niebu wykrzykując kłamliwie twierdzili, że widzą tego właśnie zmarłego posuwającego się przez środek nieba na koniu, przyozdobionego w błyszczącą zbroję, niosącego w ręku sokoła, w otoczeniu wielkiej rzeszy kroczącego w inny wiek; takimi i im podobnymi kłamstwami zwodząc lud i do obrzędowości pogańskiej nawołując. Tego, mówię, przyrzekli nigdy więcej w przyszłości nie czynić<sup>19</sup>.

*skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny*, Warszawa 1961.

<sup>13</sup> Wymienione źródła: N. V e l i u s, op. cit.; niektóre częściowo po polsku u J. D r a b i n y, op. cit. Także w publikacji z minionego wieku: *Mythologiae Lituaniae Monumenta. Źródła do mytologii litewskiej*, wyd. A. M i e r z y Ń s k i, t. I–II, Warszawa 1892–96.

<sup>14</sup> Cf. ibidem, t. II, s. 131 i n.; po polsku J. D r a b i n a, op. cit., s. 45.

<sup>15</sup> W. Z a h o r s k i, *Podania i legendy wileńskie*, Gdańsk 1991 [na podst. edycji: Wilno 1925], s. 36 i n.

<sup>16</sup> A. M u z i k i a v i c i u s, *Historyczne właściwości relacji pomiędzy katolicką i ludową obrzędowością na Litwie. Epoka feudalna*, „Studia Etnoreligioznawcze” t. II, 1987: *Materiały konferencji obrzędoznawczej. Mierki 27 X–29 X 1986*, Warszawa 1988, s. 281.

<sup>17</sup> A. S z y f e r, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, wyd. 2 poszerzone, Olsztyn 1975, s. 92.

<sup>18</sup> Podaję wersję łacińską za N. V e l i u s, op. cit., s. 238–239. Takież w *Mythologiae Lituaniae Monumenta* t. I, s. 89–90.

<sup>19</sup> Wersja polska jest moim tłumaczeniem. Gdzie możliwe, opieram się na dwóch innych tłumaczeniach,

Wiele pisano na temat owych Tulissów i Ligaschów, lecz nie byli oni dotychczas poddawani głębszej krytyce. W historiografii powtarzany jest wszędzie pogląd, że chodzi tu o pomniejszych, wyspecjalizowanych kapłanów, odgrywających specyficzne funkcje pogrzebowe<sup>20</sup>. Proponuję stopniowo rozpatrzeć ich rolę w obrzędowości pogrzebowej.

Ze źródła jasno wynika pięć faktów. Pierwszym jest funkcja tych ludzi. Zostali opisani przez Krzyżaków jako „niby–kapłani”. A więc nie kapłani *sensu stricto*. Źródłowe *quasi* to stwierdzenie zaskakujące, nie widzę jednak podstaw, aby je pomijać. Rozumiem przez tę wzmiankę, że ci ludzie pełnili funkcje odnoszące się do świata wierzeń, ale nie można ich było nazwać pogańskimi kapłanami, gdyż nie byli oni ofiarnikami, analogicznie do *sacerdos idolorum* — znanego z żywotów zabójcy św. Wojciecha<sup>21</sup>.

Drugim faktem jest zewnętrzny obraz pełnienia funkcji religijnej. Dwukrotnie źródło twierdzi, że owi „niby–kapłani” podczas dopełniania swych funkcji zachowują się krzykliwie. Krzyżacy używają pojęcia *histriones* i *exclamantes*. Jest to także ciekawym spostrzeżeniem, które należy wyjaśnić.

Trzecią informacją podaną w źródle jest moment ich działalności. Jest nim pogrzeb, czyli przejście w zaświaty. Z kroniki Piotra Dusburga wiemy, że Prusowie wierzyli w życie pośmiertne, lecz „nie tak, jak należy”<sup>22</sup>. Odmiennosc ich wiary w zaświaty może mieć związek ze specjalnymi „niby–kapłanami”, których rola była nieczytelna dla chrześcijańskich obserwatorów i dla których Krzyżacy nawet nie potrafili znaleźć łacińskiej nazwy.

Po czwarte — należy przyjrzeć się społecznej roli religijnych atrybutów „niby–kapłanów”, gdyż w tym leży klucz do zrozumienia całości ich funkcji. Podczas pogrzebów ludzie ci — patrząc w niebo — krzyczą zgromadzeniu, że widzą umarłych, jak poprzez niebo oddalają się na koniu i z sokołem w zaświaty. Wątek ten poddał pod wątpliwość chyba tylko Antoni M i e r z y ń s k i pisząc: „Pomijamy to, że dusze litewskie w niebiosach nie przebywały, sama pora tego widzenia podczas mowy tylu świadków, mających także oczy, zdaje mi się bardzo niestosowną”<sup>23</sup>. Po upływie wieku, wzbogaceni o liczne wyniki religioznawstwa porównawczego, widzimy w tym opisie ludzi widzących więcej niż inni zgromadzeni na pogrzebach Prusowie. Ludzie ci, jako wizjonerzy, śledzą podróż w zaświatach i referują jej postępy zgromadzonym.

Tym samym zaznaczyliśmy piąty element — zawartość mitu, do którego odnoszą się „niby–kapłani”. Mówi on o podróży pośmiertnej poprzez niebo, przy pomocy konia i sokola, w towarzystwie niezidentyfikowanej „wielkiej rzeszy”. Podróż ta nie jest bezpośrednim udziałem całego społeczeństwa, jedynie zmarłego i owych „niby–kapłanów”, którzy opowiadają swe wizje zebranym na pogrzebie.

Nasuującą się analogią jest szamanizm. Pod tym pojęciem rozumieć należy ludzi zdolnych do ekstatycznych podróży, podczas których, w porozumieniu ze światem duchów, mogą wpływać na losy świata żywych — uzdrawiać chorych, przywracając im zbiegłą

---

miejscami jednak dyskusyjnych: J. D r a b i n a, op. cit., s. 40–41; Ł. O k u l i c z – K o z a r y n, *Życie codzienne*, s. 189–190.

<sup>20</sup> Dla przykładu: A. B r ü c k n e r, op. cit., s. 44; H. Ł o w m i a ń s k i, *Prusy pogańskie*, s. 92; Ł. O k u l i c z – K o z a r y n, *Życie codzienne*, s. 189–190; J. D r a b i n a, op. cit., s. 36.

<sup>21</sup> Cf. *Vita et passio sancti Adalberti martiris*, MPH I, s. 182; *Świętego Wojciecha żywot pierwszy*, rozdz. 30, tłum. B. K ü r b i s [w:] *W kregu żywotów świętego Wojciecha*, Kraków 1997, s. 76.

<sup>22</sup> Podaję za J. D r a b i n a, op. cit., s. 41.

<sup>23</sup> *Mythologiae Lituanicae Monumenta* t. I, s. 96.

duszę lub zapewnić zmarłym dotarcie do celu pośmiertnej wędrówki<sup>24</sup>. Wciąż niezastąpiony opis tej funkcji religijnej dał Mircea Eliade<sup>25</sup>, zaznaczając istnienie różnych metod spełnienia tych funkcji w przeróżnych kulturach i cywilizacjach świata. Jeśliby przyjąć, że mamy tu do czynienia z ludźmi o prerogatywach sakralnych podobnych do szamanów, wyjaśniłyby się wszystkie elementy opisu źródłowego<sup>26</sup>.

Taka funkcja, w istocie swej szamańska, w chrześcijaństwie nie istnieje. Krzyżacy nie potrafili więc jej nazwać po łacinie. Zdając sobie sprawę z religijnego charakteru ich roli, nazwali ich „niby–kapłanami”. Podczas gdy pierwszą funkcją kapłana jest ofiara, pierwszą funkcją szamana jest wypełnienie swej misji poprzez ekstatyczną podróż. W tym widziałbym semantyczne zakłopotanie Krzyżaków redagujących interesujący nas traktat.

Celem odbycia podróży szaman wchodzi w trans i doznaje ekstazy. Ten stan zdawał się Krzyżakom najkłamliwiej aktorskim, stąd źródłowe pojęcie *homines videlicet mendacissimos histriones*, uzupełnione przez ciekawą wzmiankę o krzyku „niby–kapłanów” w chwili relacjonowania wędrówki zmarłego.

Szaman działa w szczególności na dwóch polach: w obliczu choroby i śmierci, czyli na styku światów. Źródłowi „niby–kapłani”, mają swój udział w wędrówce umarłego przez niebo. Owo odprowadzanie, choćby tylko wzrokowe, ukazuje, że droga ta nie jest bezpieczna. Można zaryzykować stwierdzenie, że skoro istnieje potrzeba, by „niby–kapłani” ją widzieli, to mają oni możliwość wpływu na szczęśliwy jej przebieg.

Spółeczeństwo utrzymuje „niby–kapłanów”. Wskazuje to na dwa elementy. Po pierwsze — istnieje religijna potrzeba ich udziału w pośmiertnej wędrówce, a po drugie — tylko oni mogą tę rolę wypełnić. Jest to więc zupełnie analogiczna sytuacja do ludów posiadających szamanów, wyruszających w wędrówkę w zaświaty, tyleż już razy opisanych przez etnologów i religioznawców<sup>27</sup>.

W widzeniach szamańskich występują zoomorficzne duchy pomocnicze, stanowiące o sile danego szamana. Na obszarze całej Eurazji jawią się właśnie pod postaciami niedźwiedzi, koni lub też drapieżnych ptaków (w naszym źródle — sokoła). Być może owe liczne rzesze akompaniujące pruskiemu zmarłemu to właśnie duchy opiekuńcze, mające za zadanie przeprowadzić zmarłego przez ciężką i niebezpieczną drogę.

W ten sposób odczytana rola tych „niby–kapłanów” stanowi klasyczny opis obrządku szamańskiego, z niemalże wszystkimi jego wątkami<sup>28</sup>. Dwa zastrzeżenia mogą jeszcze powstać przy identyfikacji owych Tulissów i Ligaschów z kulturą szamańską. Po pierwsze: należy zadać sobie pytanie, czy mamy do czynienia z ludźmi, których funkcja — analogicznie do tysięcy znanych opisów szamańskich — nie ogranicza się do ceremonii pogrzebo-

<sup>24</sup> Cf. J. S. Wasilewski, ... *Po śmierci wędrować. Szkice z zakresu etnologii świata znaczeń*, „Teksty” 1979, nr 3, s. 97–120.

<sup>25</sup> M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994; nowsza praca próbująca miejscami podważyć bezskutecznie autorytet M. Eliadego: M. Perrin, *Le chamanisme*, Paris 1998 [wyd 2, poprawione]. Obszerna bibliografia: H. Swienko, *Studia nad szamanizmem. Bibliografia przedmiotowa prac Polaków oraz prac wydawanych w Polsce w latach 1754–1983*, „Euhemer” 1984, nr 3, s. 163–185. Z ostatnich prac polskich: A. Wierciński, *Magia i religia*, rozdz. IX: *Model postaci szamana*, Kraków 1997, s. 123–155.

<sup>26</sup> Cf. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych* t. III, Warszawa 1995, s. 24.

<sup>27</sup> Cf. idem, *Szamanizm*; także J. S. Wasilewski, *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1979.

<sup>28</sup> Brakuje mi tu jedynie słupa, drzewa, drabiny — jakiegoś pionu stanowiącego klasyczny *axis mundi*. Wzniesienie wzroku to trochę za mało.

wych, lecz miewa zastosowanie w innych sytuacjach, na przykład w obliczu choroby. Po drugie: należy zastanowić się nad śladami szamańskich inicjacji, nieodzownego wątku każdej kultury pragnącej osiąść wpływy w animistycznie rozumianych zaświatach.

Klasyczny szaman wyrusza w zaświaty, by sprowadzić z powrotem zbiegłą duszę chorego do jego ciała i w ten sposób go uzdrowić. Na pozór nic nie wskazuje, aby opisani „niby–kapłani” takie funkcje pełnili. Proponuję uciec się do etymologii ich nazw. *Tulissones* znaczy według Aleksandra Brücknera tyle co „szerzyciel”, „mnożyciel”<sup>29</sup>. Podobnie wywodzi tę nazwę Gerard Labuda<sup>30</sup>. Analogicznie tłumaczy ją Łucja Okulicz–Kozaryn, interpretując ten termin jako nazwę „tłumaczących znaki”<sup>31</sup>. Ogólnie więc trudno ujrzeć w tym słowie więcej niż ludzi wiedzących więcej, męskich odpowiedników wiedźm, bardziej niż znachorów powiązanych z leczeniem, chyba żeby uwzględnić rekonstrukcję Antoniego Mierzyńskiego: *tulis* — *patalas* (łoże)<sup>32</sup>. Inaczej rzecz ma się z Ligaschami, których to nazwę Gerard Labuda, a za nim Marcelli Kosman i Jan Drabina wyprowadzają z wyrazów *lig*, *ligan* (słuszny, wyrok sądowy, sąd)<sup>33</sup>. Należy jednak zwrócić uwagę na inne wytłumaczenie tego słowa. Pochodziłoby ono od *liga* (choroba) i oznaczałoby wówczas „kapłana od choroby”. Wskazywał na to Antoni Mierzyński, podtrzymała tę tezę Łucja Okulicz–Kozaryn<sup>34</sup>. Taka osoba, która miałaby moc leczenia chorych, a jednocześnie potrafiłaby odprowadzać w zaświaty umarłych, w pełni odpowiada społecznej roli szamanów, posiadając pełne ku temu prerogatywy.

Pozostaje problematyka inicjacyjna. Szaman, aby móc wyruszać w zaświaty, musi przejść przez inicjację zawierającą mit śmierci i powtórnego narodzenia. Badania nad tym tematem w kulturze litewskiej podjął niedawno Gintaras Beresnevicius. Mimo że wymagają one dalszych wysiłków, udało się temu badaczowi wskazać na motywy szamańskiej inicjacji w legendzie o inicjacyjnej drodze Sowii, przewodnika dusz do podziemi i w wybranych elementach wileńskiej legendy o Lizdejce<sup>35</sup>. Lizdejko poprzez swe „narodziny” w gnieździe orla na drzewie dość wyraźnie nawiązuje do tradycji inicjacyjnej uzdalniającej do „lotu” w zaświaty. Analiza legend i mitów winna być kontynuowana, tutaj będzie ona tylko pomocnicza poprzez wskazanie na zawarte w nich elementy inicjacyjne.

Na podstawie analizy treści układów dzierzgońskich wypada przyjąć istnienie w XIII–wiecznych Prusach elementów nawiązujących do szamaństwa, poprzez udokumentowane praktyki znachorów–ekstatyków podczas pogrzebów. Wzmacnia to tezę o animistycznych wątkach w wierzeniach bałtyjskich. Nie są to jednak wyjątkowe przypadki późnych reminiscencji szamaństwa w kulturach indoeuropejskich na obszarze naszego kontynentu. Na ślady podobnych wierzeń badacze natknęli się w innych miejscach i w późniejszych wiekach. *Benandanti* z północnych Włoch wchodzący w trans, by walczyć z wiedźmami i obserwować procesje umarłych w XVI–XVII w., *kersnicy* z Istrii i Słowenii walczący nocą pod postaciami zwierzęcymi lub antropomorficznymi ze strzygami czy chorwacki *vrimen-*

<sup>29</sup> A. Brückner, op. cit., s. 44.

<sup>30</sup> G. Labuda, *Dzieje Zakonu*, s. 66.

<sup>31</sup> Ł. Okulicz–Kozaryn, *Życie codzienne*, s. 190.

<sup>32</sup> *Mythologiae Lituanicae Monumenta* t. I, s. 97.

<sup>33</sup> G. Labuda, *Dzieje Zakonu*, s. 66; M. Kosman, *Litwa pierwotna*, s. 100; J. Drabina, op. cit., s. 36.

<sup>34</sup> *Mythologiae Lituanicae Monumenta* t. I, s. 97; Ł. Okulicz–Kozaryn, *Życie codzienne*, s. 190.

<sup>35</sup> G. Beresnevicius, op. cit., s. 45 i n.; cf. też legendę Sowija w *Mythologiae Lituanicae Monumenta* t. I, s. 130 i n. Legenda Lizdejki w W. Zahorski, *Podania i legendy*, s. 17 i n.



*jaki* latający w powietrzu i chroniący wioski — te i inne podobne fenomeny<sup>36</sup>, jak i niektóre zastosowania symboliki ognia<sup>37</sup>, odwołują się do tych samych wierzeń zakorzenionych w animizmie. Cała ta obszerna kwestia wymaga gruntownych badań szczegółowych i porównawczych. Tutaj chodziło tylko o zasygnalizowanie takich praktyk pruskich, przytoczonych przez tekst układu dzierzgońskiego.

Gdy pada pytanie o przyczynę tak późnej chrystianizacji Bałtów, do tez odwołujących się do uwarunkowań geograficznych, społecznych, historycznych, warto dodać tezę o żywotności wierzeń opartych na metafizyce niekompatybilnej z chrześcijańską. Jeszcze w XVI w. na pytanie biskupa wizytatora: *an sint incantatores et divinatores publici*, odpowiedź dana na Litwie brzmi: *sunt, sed non publici*. Czyż nie jest to w związku z pytaniem tegoż biskupa o pochówki umarłych i z otrzymaną odpowiedzią: *Multi in campis et aliqui in cimiterio, sed rari*<sup>38</sup>? Trzeba dalszych badań nad pruską i bałtyjską wizją zaświatów, aby ukazać całą pełnię świata duchów, w którym dawni Bałtowie żyli. Świat ten utrudnił im przyjęcie chrześcijaństwa. Diabeł łączony jest w tradycyjnej mazurskiej wyobraźni z wielką rzeszą demonów, topników, ogników, mar i innych. A co ciekawe i odnoszące się bezpośrednio do animizmu: liczne te mazurskie diabły, przybierając postacie zwierząt lub ptaków, mieszkając w lasach i na bagnach, mogą być wedle etnologów złe i dobre<sup>39</sup>, a może po prostu przychylne i nieprzychylne.

---

<sup>36</sup> Cf. G. K l a n i c z a y, *Elementy szamanistyczne w wiedźmostwie Środkowej Europy*, „Euhemer” 1984, nr 4, s. 3–20, wraz z dalszą literaturą. W tradycji ugrofińskiej M. H o p p a l, *Ślad szamanizmu w węgierskich wierzeniach ludowych*, „Euhemer” 1984, nr 4, s. 21–35.

<sup>37</sup> Ciekawe porównania nasuwają się na myśl przy analizie dwóch artykułów: J. P. R o u x, *Fonctions chamaniques et valeurs du feu chez les peuples altaïques*, „Revue de l’Histoire des Religions” 1976, nr 1, s. 67–101; M. K o z i o ł, „Gość w czerwonym płaszczu...” *Pogańskie i chrześcijańskie elementy w stereotypie ognia*, „Akcent” 1986, nr 4, s. 48–51.

<sup>38</sup> *Visitatio provinciae Samogitiae tarquinii peculi* [w:] *Fontes ecclesiastici historiae Lithuaniae* t. I, Vilnius 1998, s. 20.

<sup>39</sup> A. S z y f e r, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia*, s. 92, 95, 97 i n.

**R. Michalak — The Organisation of the Evangelical Reformed Church in Poland after the Second World War (1945–1956)**

The author concentrated his attention on the inner life of the discussed Church, indicating its chief accomplishments during the first post-war decade: the organisational and material reconstruction of the Church after losses caused by the war, the changing frontiers of Poland and population migrations, as well as the enactment of a new Domestic Law in 1954. The latter event was accompanied by a dispute whether the decisive role in managing the Church should be played by the clergy or the congregation. The article emphasises the difficulties associated with the fact that the faithful were scattered in various parts of Poland and with the insufficient number of clergymen. Finally, the author discusses the ecumenical activity of the Reformed Protestants, co-operating mainly with the Methodist and Evangelical–Augsburg Churches.

DISCUSSIONS

**P. M. A. Cywiński — Traces of Shamanism in the Religiosity of Early Mediaeval Pruthenians**

Taking into consideration the most recent studies on literature the author analyses a fragment of an agreement signed between the Teutonic Order and the Pruthenians on the Dierzgoń river in 1249, and concerning the participation of “quasi-priests” (*quasi-sacerdotes*) in the burial ritual performed by the pagan Pruthenians. The “quasi-priests” who led the spirits of the deceased into the netherworld and described this journey to the gathered mourners, were involved in shamanistic activities. This finding speaks in favour of a hypothesis about animistic currents in the pagan beliefs of the mediaeval Balts.

**J. Bardach — A New Synthesis of the History of Ukraine from the End of the Eighteenth Century (in connection with *Historia Ukrainy od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku* / *History of Ukraine from the Ancient Times till the XVII<sup>th</sup> Century* by Natalia Yakovenko)**

**B. Stoczewska — From the “Ethnic Substrate” to the Nation (on the margin of *Historia Ukrainy 1772–1999. Narodziny nowoczesnego narodu* / *The History of Ukraine 1772–1999. The Birth of a Modern Nation* by Jarosław Hrycak)**

**J. Kiliás — Investigations and Discussions Conducted by Miroslav Hroch Concerning the Origin of Modern Nations**

The author discusses the conceptions proposed by the Czech historian Miroslav Hroch concerning the origin of modern nations and his polemic with Ernest Gellner. In this dispute Hroch, in contrast to Gellner, accentuated the pre-modern roots of contemporary nations and the rule of “objective” (cultural and social) factors in nation-creating processes. In the opinion of the author, despite often extreme statements the debate carried out by the two scholars was not the outcome of a fundamental difference of views, but the result of the divergent meaning ascribed to particular elements of nation-creating processes, taken into consideration both by Hroch and Gellner.

REVIEWS

CONTENTS