

# Prusinowska, Justyna

---

## Od Romowe do świętej góry : wędrowki motywu świątyni pruskiej w literaturach bałtyckich

---

Komunikaty Mazursko-Warmińskie 2, 171-186

---

2006

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Justyna Prusinowska

### Od Romowe do świętej góry. Wędrowki motywu świątyni pruskiej w literaturach bałtyckich

Romowe było główną świątynią wczesnośredniowiecznych Bałtów, na temat której mamy dzisiaj jedynie szczątkowe informacje. Legenda zapisana w XVI w. przez Simona Grunaua głosi, iż świątynię zbudowali przybyli ze Skandynawii do Prus bracia Bruteno i Widewuto. Oni też umieścili w niej przywiezione ze sobą wizerunki bogów – Perkuna, Patola i Potrimpa.

O świątyni wspominał już Piotr z Dusburga w *Kronice ziemi pruskiej* (1326), aczkolwiek nie nakreślił choćby pobieżnie wyglądu zewnętrznego Romowe, ale skupił się wyłącznie na charakterystyce funkcji pełnionych przez jej opiekuna – Kriwego. Z krótkiej notatki wynika zatem, że miejsce to znajdowało się w centrum Nadrowii, odwiedzały je rzesze pielgrzymów, a wspomniany kapłan, strażnik wiecznego ognia, cieszył się szczególnym szacunkiem i poważaniem. „W samym środku tego przewrotnego ludu, a mianowicie w Nadrowii, znajdowało się pewne miejsce zwane Romowe, które brało swoją nazwę od Rzymu; mieszkał w nim pewien człowiek zwany Kriwe, któremu oddawali cześć jakby papieżowi, ponieważ, tak jak papież kieruje całym Kościołem wiernych, tak też tamten kierował nakazami bądź poleceniami nie tylko wspomnianymi plemionami, ale również Litwinami i innymi narodami ziemi in anckiej. Tak wielką bowiem cieszył się powagą, że nie tylko on sam bądź ktoś z jego krewnych, lecz także poseł z łaską od niego albo z jakimś innym ustalonym znakiem, kiedy przekraczał granice wspomnianych niewiernych, odbierał od królów i możnych i od całego ludu wielką cześć. Utrzymywał też, jak w Starym Testamencie, wieczny ogień”<sup>1</sup>.

Umieszczenie centralnego ośrodka religijnego Bałtów w Nadrowii zawsze stanowiło i do dnia dzisiejszego stanowi przedmiot dyskusji. Przez długie lata problem Romowe intrygował nie tylko uczonych, ale i literatów, którzy poświęcali mu wiele miejsca na łamach swych rozpraw historyczno-literackich. To oni przede wszystkim wykorzystali fakt, że lokalizacja Romowe nie została ostatecznie określona, zatem na kartach literatury dowolnie ów motyw „przenosili”.

W literaturze niezwykle trudno odnaleźć Romowe wyłącznie pruskie, a niewielką liczbę przedstawień tej świątyni wplecionych w różne fabuły tłumaczyć można tym, iż nie było już narodu, który nosiłby w sobie jej ożywiany wspomnieniami obraz. Pisarze opisują Romowe w początkach jego istnienia lub też w momencie poprzedzającym ścięcie świętego dębu. Wraz z upadkiem drzewa i zamieszkujących je bogów, nastąpiła zagłada całego skupionego wokół świątyni plemienia. Wobec nieobecności społeczności, która Romowe stworzyła – Prusów, inne narody – Litwini i Łotyże – zaczęły traktować świątynię jako swoje dziedzictwo. W literaturach łotewskiej i litewskiej świątynia tętni życiem, ulega zarówno zewnętrznym, jak i wewnętrznym przemianom, jest areną istotnych wydarzeń religijnych i społecznych. Żyje wraz z narodami, które ją odziedziczyły i zaadaptowały na własne potrzeby.

---

<sup>1</sup> Piotr z Dusburga, *Kronika ziemi pruskiej*, tłum. S. Wyszomirski, wstęp i komentarz J. Wenta, Toruń 2004, ss. 45–46.

Jako pierwsi za przynależnością Romowe do systemu dawnej religii łotewskiej opowiedzieli się historycy i leksykografowie niemieccy końca XVII i XVIII w., m.in.: Christian Kelch (1657–1710), Carl Ludwиг Tetsch (1708–1771), Jacob Lange (1711–1777), Gotthard Friedrich Stender (1714–1796), Johann Jacob Harder (1734–1775), August Wilhelm Hupel (1737–1819) i Johann Thunmann (1746–1778). Podobnie XIX-wieczni historycy polscy i litewscy, m.in. Teodor Narbutt (1784–1864), Simonas Daukantas (1793–1864), Józef Ignacy Kraszewski (1812–1877) i Ludwik Jucewicz (1813–1846), w swych na poły historycznych, na poły literackich rozprawach umieszcza- li świątynię Bałtów nie w Nadrowii, nie na obszarze którejś z pozostałych ziem pruskich (na War- mii, w Natangii, Barcji, Sambii), ale na Litwie.

Wątek Romowe cieszył się w środowisku literackim niesłabnącym powodzeniem przede wszystkim w XIX stuleciu. Pojawia się w krótkich odstępach czasu w literaturach pisanych w czterech językach: polskiej, Niemców wschodniobałtyckich, litewskiej i łotewskiej, powiązanych ze sobą w mniejszym lub większym stopniu. Jego obecność zaznaczyła się w utworach literackich różnych gatunków, artykułach prasowych, jak i dziełach o treści historycznej. Na popularność Ro- mowe jako tworzywa literackiego niebagatelny wpływ miała trudna sytuacja narodowościowa i społeczna, w jakiej znaleźli się przede wszystkim Łotysze, ale także Litwini i Polacy. Ograniczo- na wolność, problemy z samookreśleniem, cenzura, represje i wiele innych jeszcze czynników pro- wadziło do zahamowania rozwoju życia kulturalnego i artystycznego. Do zmiany tej sytuacji, do dostrzeżenia Łotyszy i Litwinów, wyeksponowania ich języka i historii, przyczynić się miały m.in. częste na łamach prasy i w literaturze nawiązania do folkloru, dawnej religii i życia Bałtów w okre- sie prahistorycznym. Za symbol pogańskiej przeszłości wszystkich plemion bałtyjskich, za syno- nim ich spokojnego i niczym niezmałowanego życia, za argument świadczący o ich wielowiekowej historii i wysokim pochodzeniu jednogłośnie obrane zostało Romowe, które koncentruje w sobie istotne wątki mitologii bałtyjskiej.

Zdecydowana większość pisarzy oparła swoją wiedzę o pogańskiej świątyni Prusów nie na ska- pej notatce Piotra z Dusburga, ale na fragmencie *Kroniki pruskiej* (1529) wspomnianego Simona Grunaua, który poświęcił Romowe zdecydowanie więcej uwagi. Świątynia jako budowla opisywa- na jest nieomal zawsze na podstawie tego właśnie źródła i stąd też niewielkie różnice w jej wyglą- dzie. Wydaje się jednak, iż jest to jedyny w literaturach bałtyjskich element mitologii pruskiej, któ- ry nie uległ modyfikacjom.

### O dębie, w którym mieszkali bogowie i o jego położeniu

„Ogromny, gruby, wysoki, mocny dąb, w którym diabeł szykował swoje oszustwa i gdzie były umieszczone bałwany, zawsze był zielony, zimą i latem (myślę, że to diabelska sztuczka), w górze korona dębu była tak szeroka, a listowie tak gęste, że ani jedna kropla deszczu nie mogła się przez nie przedostać. A ze wszystkich stron, o jeden lub o trzy kroki od dębu, na jakieś siedem łokci wy- sokie, rozwieszane były piękne zasłony. Nikt więcej prócz Krywe i najwyższych wajdelotów nie mógł tam wchodzić, a jeśli ktoś przybywał [chcąc złożyć ofiarę], to oni zasłony rozsuwali. A dąb był podzielony na trzy równe części, a w każdej z nich, niczym w specjalnie zrobionym oknie sta- ła figura boga ze znakiem przed sobą. Jedną z części zajmowała figura Perkuna, jak wcześniej wspomniano, a jego znakiem był nieustannie palący się ogień z dębowych drzew, dzień i noc, i jeśli przez zaniedbanie wygasał, to winny temu wajdelota był zabijany – sobą składał temu ogniowi ofiarę. Druga część należała do figury Patrimpa, którego znakiem była żmija w dużym naczyniu karmiona mlekiem przez wajdelotki i zawsze trzymana pod przykryciem ze snopków zbóż. Trzecia

figura, Patulo, zajmowała trzecią część, a jego znakiem była czaszka człowieka, konia i krowy, od czasu do czasu w jego święto, palono na jego cześć łój. Dookoła, ze wszystkich stron, mieszkali w namiotach wajdeloci”<sup>2</sup>.

Opisy Dusburga i Grunau uzupełniają się i dają dość czytelny obraz głównej świątyni Bałtów, a jednocześnie stanowią znakomite źródło inspiracji dla twórczej wyobraźni.

Romowe do literatury pięknej wprowadzili po raz pierwszy w końcu XVIII stulecia Niemcy wschodniobałtyccy – Karl August Küttner (1749–1800) oraz Garlieb Merkel (1769–1850). Obraz Romowe – miejsca spokoju, harmonii, jedności – przeciwstawili scenie ataku Niemców na wybrzeże zamieszkiwane przez Łotyszy i w konsekwencji szybkiemu procesowi całkowitego podporządkowania sobie tego narodu i jego wyniszczania. Motywu Romow w utworach literackich sygnalizuje dalsze wydarzenia, które zawsze są niekorzystne w skutkach dla danej społeczności. W dramacie, występując w prologu lub pierwszym akcie oznacza ostatnią sekwencję czasu szczęśliwego, po którym następuje katastrofa. To zestawienie – stabilna, niezmienna świątynia i chaos wprowadzany przez agresora, stosowali później zarówno autorzy łotewscy, litewscy, jak i polscy. Podobnie przestrzeń świątyni, jako wyobrażenie utrwalone w utworach poszczególnych autorów, pozostała praktycznie niezmienną aż do końca XIX w. Nie oznacza to jednak, że temat Romowe w literaturze nie przechodził żadnej transformacji. Wręcz przeciwnie, pomimo swej pozornej stałości, niezmienności, dostrzec można w jego obrębie wiele wariantów różniących się dziesiątkami szczegółów, które niekiedy całkowicie zmieniały obraz świątyni. Najwyraźniejszy kontrast pomiędzy przedstawieniami świątyni zaistniał w literaturze: łotewsko-niemieckiej i litewsko-polskiej. Nie można tu zastosować podziału na literatury litewsko-, łotewsko-, polsko- i niemieckojęzyczną, gdyż kryterium to nie ma w tym aspekcie najmniejszego znaczenia. Łotysze wyraźnie czerpali z dorobku Niemców bałtyckich, a twórczość Litwinów przeplatała się z twórczością Polaków. Nie było również regułą, aby np. pisarz litewski czy polski przypisywał Romowe Litwinom, a łotewski – Łotyszom. Istotny był jedynie fakt, iż w wielu utworach w świątyni w Romowe, obok bóstw pruskich, bądź też niejako w zastępstwie któregoś z nich, wprowadzano jedno lub kilka bóstw litewskich lub łotewskich.

Miejsce Romowe w literaturze polsko-litewskiej nie było ściśle ustalone, świątynia mogła się pojawić praktycznie w dowolnym kontekście, w dowolnym gatunku literackim. Z kolei czytelny w tekstach autorów niemieckich i łotewskich podział na Romowe objawiające się jako symbol – na ogół w krótkich formach literackich oraz Romowe przedstawiane jako miejsce kultu – przede wszystkim w gatunkach dramatycznych, funkcjonował nieprzerwanie przez kilkadziesiąt lat.

Wszystkie te zabiegi doprowadziły m.in. do wykształcenia się nowego zjawiska, które określić można jako Romowe „wędrujące”.

Wędrówkę Romowe zapoczątkował w literaturze łotewskiej wspomniany już Garlieb Merkel, Niemiec wschodniobałtycki, który długie lata spędził w Mitawie na Łotwie. Spod jego pióra wyszły trzy prace poświęcone w całości historii narodów nadbałtyckich: *Die Letten, vorzüglich in Liefland, am Ende des philosophischen Jahrhunderts*, 1796 (Łotysze, szczególnie w Liwonii u schyłku stulecia filozoficznego), *Die Vorzeit Livlands. Ein Denkmal des Pfaffen- und Rittergeistes*, t. 1–2, 1798–1799, (Starożytna Liwonia. Pomnik ducha zakonnego i rycerskiego) oraz podanie *Wannem Ymanta*, 1802 (Wódz Ymanta).

---

2 S. Grunau, *Preussische Chronik*, w: *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai* (dalej: BRMS), t. 2, red. N. Vėlius, Vilnius 2001, ss. 66–67.

W ostatnim z utworów, skonstruowanym jako żywy obraz z roku 1206, Merkel opisał święto ku czci łotewskiego boga Līgo obchodzone na porośniętej dębami Błękitnej Górze. Za prototyp tego miejsca posłużyła Merkelowi, a później również wielu innym pisarzom, najpopularniejsza spośród trzynastu łotewskich Błękitnych Gór (łot. *Zilais kalns*) – liczące 127 metrów wzniesienie w miejscowości Mujāni (Północna Vidzeme, rejon Valmiery)<sup>3</sup>, znajdujące się niegdyś w obrębie Imery, niewielkiego terytorium należącego do Latgalów.

Jānis Rudzītis przypuszczał, iż nazwa góry pochodzi od spowijającej ją błękitnej mgły lub też od porastających jej zbocza gęstych lasów, które z daleka zdawały się być niebieskie<sup>4</sup>. Janīna Kursīte podkreśla jednak, że przy dobrych warunkach pogodowych żadna z łotewskich Błękitnych Gór nie wyróżnia się kolorem błękitnym. Jej zdaniem nazwa ta wskazuje na związek góry z obrzędami przejścia, gdzie błękit jest kolorem dymu unoszącego się nad rytualnego ogniska, który łączy niebo z ziemią, a człowieka z bogami<sup>5</sup>. Dla nas niezwykle istotny jest fakt, że w łotewskiej koncepcji kosmogonicznej z pokrywających wszystko wód wyłoniła się Błękitna Góra, która stała się siedzibą bogów<sup>6</sup>.

Błękitna Góra, która do dzisiaj uważana jest za świętą, służyła niegdyś ze znajdującego się na jej szczycie cudownego źródła. Z porastających ją gajów nie można było ułamać nawet gałązki, a w noc św. Jana przybywali na nią ludzie z całej okolicy, by wspólnie obchodzić święto<sup>7</sup>. O tym, że góra była miejscem kultu o długiej tradycji, świadczą może również wciąż jeszcze leżący na jej szczycie kamień ofiarny oraz odkryte przez archeologów cmentarzysko wczesnośredniowieczne<sup>8</sup>.

Garlieb Merkel w listowiu jednego z dębów rosnących na przedstawionej w *Wannem Ymanta* Błękitnej Górze skrył wizerunki boskiej trójcy – Perkuna, Potrimpa i Pikola, których opisy zaczerpniętą z *Kroniki* Grunaua. Łotewskiemu bogowi Līgo poświęcił osobny, kwiatny ołtarz, umiejscowiony pomiędzy zagajnikiem a brzegiem rzeki. Bogom służyli wajdeloci, wajdelotki, ligussoni (*der Ligussones*) oraz kapłan, określony jako *der Oberpriester*, a więc być może Kriwe<sup>9</sup>.

Zgromadzony nocą tłum składał bogom ofiary i zanosił do nich dziękczynne modlitwy. Interesujący jest fakt, iż w obrzędzie pominięto Pikola, „przeraźliwego boga piekła, który nie oczekiwał prześlągnięcia, ale tego, by drżały przed nim wszystkie żywe stworzenia”<sup>10</sup>. Prawdopodobnie bóg śmierci po prostu nie pasował do święta radości, zabawy i rozpusty, jakim było Līgo, łotewskie bachanalia.

Chociaż święto wyprawiano ku czci boga Līgo, to tym, któremu Łotysze składali ofiarę w pierwszej kolejności, był Perkun. W imieniu wszystkich zgromadzonych modlitwę ku niemu zanosili ligussoni: „Sława wszechmocnemu Perkunowi, który grzotem przecina niebo, sprowadza na ziemię rosę i deszcz i odsuwa gradową burzę od dojrzewających pól”. Później śpiewali Potrimpowi: „Chwała Ci miły Potrimpie, okrągłolicy bogu obfitości i żniw, który pokrywasz łąki soczystą zielenią i błogosławisz stada”<sup>11</sup>. Po skończonej modlitwie, kapłani wylewali na ołtarz Perkuna

3 J. Rudzītis, *A. Pumpura eposs „Lāčplēšis”*, w: A. Pumpurs, *Lāčplēšis. Latvju tautas varonis. Tautas eposs*, Rīga 1988, s. 330.

4 Ibidem.

5 J. Kursīte, *Blaue Berge. Sakrale Landschaften Lettlands*, Hagia Chora. Zeitschrift für Geomantie, 2001, nr 8, s. 29.

6 Ibidem, s. 28.

7 J. Rudzītis, op. cit., ss. 329–330.

8 Ē. Mugurevičs, w: *Indriķa hronika. No latīnu valodas tulkojis Ā. Feldhūns. Ē. Mugureviča priekšvards un komentāri*, Rīga 1993, s. 110, przyp. 43.

9 G. Merkel, *Wannem Ymanta eine Lettische Sage*, Leipzig 1802, ss. 5–21.

10 Ibidem, s. 11.

11 Ibidem, ss. 8–9.

krw dwóch białych jagniąt, a dziewczęta ofiarowały Potrimpowi mleko. Na samym końcu piwo domowej roboty ofiarowali bogu Līgo, do którego kierowali takie oto słowa: „Widzimy Cię, miły boże! Ty błyszczysz w rozradowanych oczach naszych ukochanych; Ty tańczysz w grzmiących falach rzeki! Ty wydychasz zapach kwiatów w powietrze; Ty krzyczysz radością słowika w gaju! Przyjemny boże, Kochamy cię!”<sup>12</sup>.

Zacytowana modlitwa uzmysławia pewien istotny fakt. Bogowie pruscy byli w pewien sposób obecni pośród ludu, ich twarze zobaczyć mógł każdy. Līgo natomiast był niewidzialny, taka prawidłowość zachodzi w utworach Stērstu Andrejsa, Stepermaņu Krustiņa i Ādolfsa Alunānsa, o których wspomnimy poniżej. Nie zmienia tego fakt, iż Līgo został w nich zastąpiony przez identyczną z nim boginię Līgę. Bogowie sportretowani w *Kronice pruskiej* Grunaua i z niej czy też z innych źródeł przenoszeni na grunt lotewski, niemal zawsze przedstawiani są w postaci widzialnej, a pozostali – jako istoty niematerialne.

Merkel w opisie święta nie zawarł ukrytych symboli ani znaczeń. Uwagę zwraca jedynie fakt, że uroczystość ku czci boga Līgo obchodzona jest na wzgórzach, w pobliżu rzeki, co wraz z drzewem stwarza świętą przestrzeń. Z drugiej strony Merkel skupił się raczej na jak najbarwniejszym opisaniu święta, na oddaniu jego radosnego charakteru, elementy te można uznać zatem jedynie za poetyckie tło.

Podanie Merkela, zwłaszcza jego fragment opisujący święto Līgo, stało się źródłem inspiracji dla wielu późniejszych autorów, zwłaszcza dramaturgów. Pierwsze dzieło dramatyczne wykorzystujące *Wannem Ymanta* ukazało się po ponad siedemdziesięciu latach od chwili wydania pierwowzoru i jest to zachowana we fragmencie opera Stērstu Andrejsa (1853–1921), napisana we współpracy z kompozytorem Jurjānu Andrejsem (1856–1922), zatytułowana również *Wanem Imanta* (około 1878 r.).

Kolejne utwory nawiązujące do *Wannem Ymanta* Merkela to pierwsza w historii literatury łotewskiej tragedia, a właściwie próba tragedii<sup>13</sup> pt. *Zemgalieši. 1 daļa. Bedluga (tragedija) piecos celienos (Zemgalowie. Część 1. Tragedia w pięciu aktach)*, powstała 1883, wydana 1887, autorstwa Stepermaņu Krustiņa (1860–1941) oraz dramat Ādolfsa Alunānsa (1848–1912) *Mūsu senči. Aina iz senatnes, 3 cēlienos un 5 nodalās, pēc pazīstama parauga Latviešu skatuvei sarakstijis... (Nasi przodkowie. Scena z przeszłości, w 3 aktach i 5 odsłonach, na podstawie znanego przykładu dla sceny lotewskiej napisał...)* z roku 1890, noszący początkowo tytuł *Vanems Imanta*<sup>14</sup>. W każdym z nich święto Līgo obchodzone jest na Błękitnej Górze porośniętej przez święte dęby i lipy. Podobnie jak Merkel, także pozostali autorzy oddzielali pruską trójcę od bóstwa lotewskiego. Święty dąb bogów pruskich umiejscawiali po lewej stronie góry, ołtarz poświęcony Līgii, pod lipą – po prawej. Scenariusz święta pozostawał niezmienny.

Dramat Alunānsa kończy XIX-wieczne kontynuacje podania *Wannem Ymanta* Garlieba Merkela, jak też pewien istotny nurt w literaturze, który najwyraźniej już się wyczerpał. Romowe, widziane oczami wspomnianych wyżej twórców, było przede wszystkim reminiscencją szczęśliwej, beztrudnej przeszłości Łotyszy. To, że od samego początku umiejscawiano w świątyni radosne wiosenne święto, a później święto boga miłości i rozpusty, z całą pewnością nie jest jedynie przypadkiem lub też bezmyślnie powtarzonym schematem. Dzięki takiemu zabiegowi naród lotewski

<sup>12</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>13</sup> D. Vārdaune, *Tragēdijas žanrs latviešu literatūrā*, Rīga 1973, s. 31.

<sup>14</sup> O. Čakars, A. Grigulis, M. Losberga, *Latviešu literatūras vēsture no pirmsākumiem līdz XIX. gadsimta 80. gadiem*, Rīga 1990, s. 391.

ukazany został jako wprawdzie nieco naiwny, ale spokojny, skromny, a przede wszystkim usposobiony niezwykle pokojowo wobec innych. Łotysze, tak jak widzieli siebie w dramacie, chcieli być spadkobiercami długoletniej i mocno ugruntowanej tradycji. Romowe było miejscem, do którego podążały kolejne pokolenia, by czcić odwiecznych bogów. Zaświadczało to o ich wielowiekowej historii, a tym samym dawało prawo do istnienia na obranym przez nich skrawku ziemi.

Dla Łotyszy Błękitna Góra stała się w pewnym sensie synonimem Romowe. Początkowo obie nazwy występowały jednocześnie, a później, zapewne w związku z utrwaleniem się toponimu Błękitna Góra w folklorze i kulturze Łotwy, inne określenie stało się zbędne. Wędrówka motywu Romowe w literaturze łotewskiej i Niemców bałtyckich przebiegała więc jednotorowo według raz przyjętego scenariusza.

W literaturze litewskiej motyw Romowe był zdecydowanie bardziej mobilny, a kierunki jego „wędrówki” zróżnicowane. Zawdzięczano to w dużej mierze jednej z najwybitniejszych osobowości XIX w. na Litwie – Teodorowi Narbutowi (1784–1864), słusznie nazywanemu ojcem litewskiej mitologii.

W 1808 r. znalazł on w Rewlu (dzisiejszy Tallin) zbiór rękopiśmienny zatytułowany *Cronika aus einen und anderen Croniken ausgezogen und alten Geschichten ausgeschrieben*, na który składały się m.in. fragmenty wyjęte z zaginionej *Historii Litwy* Augustyna Rotundusa (1520–1582). Na podstawie widniejących na okładce inicjałów J. F. R. wywnioskował, że autorem bądź właścicielem zbioru był Johann Friedrich Rivijus – pastor urodzony w Królewcu w 1673 r.<sup>15</sup> Przez wiele lat postać tę uznawano za zmyśloną przez Narbutta i dopiero w 1982 r. badający związki uniwersytetu w Dorpacie z Litwą Evaldas Gečiauskas odkrył, iż pod koniec XVII w. rzeczywiście żył tam Johann Friedrich Ruvijus<sup>16</sup>. O ile jednak znaleziono argument zdający się potwierdzać istnienie Rivijusa, to kontrowersje wokół jego dzieła, a zwłaszcza fragmentu opisującego świątynię Perkuna w Wilnie, nie ucichły. W *Kronice Riviusza* znajduje się trzynaście fragmentów dotyczących Litwy i każdy z nich zapisany został inną ręką, aniżeli pozostała część zbioru<sup>17</sup>. Powstało więc utrzymujące się przez dziesiątki lat przypuszczenie, że ich autorem był sam Narbutt, nazywany przecież niejednokrotnie fałszerzem litewskiej historii. Z tego też względu wymieniony opis wileńskiej świątyni w badaniach naukowych był pomijany i nie brano go pod uwagę.

Fragment dotyczący świątyni Perkuna w Wilnie opublikował Narbutt w polskim tłumaczeniu dwukrotnie: w roku 1817 i 1835. Trzeci przekład, z 1842 r., najbardziej oddalony od niemieckiego oryginału, pozostał w rękopisie. Poniższy fragment pochodzi z 1817 r. z artykułu *Wiadomość o Starożytnym Kościele Jowisza w Wilnie*, opublikowanego w „Tygodniku Wileńskim”: „W Wilnie, gdzie teraz kościół katedralny stoi, był starożytny dębowy las, poświęcony pogańskim bożyszczom, w tym miejscu gdzie Wilenka z wielką rzeką się łączy; tuż przy lesie był wielki kościół Jowisza piorunującego, czyli Perkuna, to jest grzmotu boga, zbudowany przez Księcia Giereymunda w roku 1285 z kamienia. Jego długość była 150 łokci, szerokość 100 łokci, wysokość 15 łokci. Lecz dachu nad nim nie było, jedno tylko wejście od strony wielkiej rzeki prowadziło do niego; przy ścianie naprzeciw wejścia położonej była Kaplica, która zawierała w sobie rozmaite osobliwości i bogate świętości, pod nią był sklep gdzie poświęcone węże, ziemne żaby i tym podobne, utrzymywane były; nad Kaplicą wznosiła się wysoka Altana, która 16 łokci wyżej nad ścianą kościoła wyniesioną była. W samej Altanie był drewniany posąg bożka, który przyniesiono z Połagi lasów

15 R. Jasas, *Augustinus Rotundus*, BRMS, t. 2, s. 451.

16 Ibidem, s. 454.

17 Ibidem, s. 452.

poświęconych. Kaplica i Altana były z cegły. Tuż przed tą Kaplicą stał Ołtarz na 12 stopniach zbudowany, każdy z tych stopni był 2 łokcie wysoki, 3 łokcie szeroki, balasami otoczony. Ołtarz sam zaś był 3 łokcie wysoki, 9 łokci szeroki w kwadrat, w górze mnóstwo go zubowych rogów otaczało, w ogóle wysokość Ołtarza wynosiła 35 łokci. Każdy stopień z osobna pewnemu znakowi Zodiaku był poświęconym, na których też ognie ofiarne palone bywały, co miesiąc w dniu, gdy słońce w ten znak wstępowało, podnosząc się, czy zniżając, tak więc stopień najwyższy był Raka, najniższy zaś Koziorożca. Na stopniach jednak rzeczywista ofiara nie gorzała (jak rozumiano), lecz figury onej z wosku urobione, na przykład Lwa, Panny. Na wysokim Ołtarzu ofiary zwierzęce gorzały w niektóre dni świąteczne, na którym zawsze trwający ogień gorzał, dzień i noc strzeżony przez osobno poświęconych na to Księży. Było w nim tak misternie sporządzona wklęsłość we środku, że żaden ulew dżdża, ani śnieg, ani wiatr nie mogły ognia przygasić, owszem płomienia wznosiły się jeszcze wyżej; co przez palne materie, zapewne, sprawowano. Ten Ołtarz miał też wewnętrzne gmachy, które na chowanie naczyń ofiarnych i temu podobnych rzeczy służyły. Na wchodzie do kościoła był pałac Krywe-Krywejto, co się ma znaczyć Kapłana-Kaplanów. Ów pałac miał okrągłą wieżę, z której bieg słońca postrzegany bywał, według którego palenie ofiary na stopniu ołtarza oznaczało pierwszy dzień miesiąca, a cegła z pewnym znakiem, wmurowywana w ścianę wieży na Nowy rok, okazywała lata<sup>18</sup>.

Już Norbertas Vēlius zauważył liczne podobieństwa zachodzące pomiędzy wileńskim kościołem Perkuna a świątynią w Romowe<sup>19</sup>. Podobnie jak on wyrażamy tutaj nadzieję, iż Rotundus nie pomylił się *Kroniką pruską* Grunaua, a wówczas można przyjąć, że tak właśnie wyglądały typowe świątynie zarówno Bałtów Zachodnich, jak i Wschodnich. O ile jednak informacji dotyczących Romowe nie sposób w żaden sposób zweryfikować, to w przypadku świątyni Perkuna w Wilnie, staje się to coraz bardziej realne.

Archeologiczne badania wykopaliskowe prowadzone w podziemiach katedry już od lat trzydziestych XX w., doprowadziły w 1986 r. do odkrycia pozostałości pogańskiej świątyni – miejsca obrzędowego z ołtarzem i znalezionymi w pobliżu rytualnymi ogniskami<sup>20</sup>. Obiekt ten nazwano „pierwszą świątynią”, istniejącą do połowy XIII w., czyli do chwili wprowadzenia chrześcijaństwa i zbudowania na jej miejscu kościoła katolickiego. Być może już po śmierci Mendoga w 1263 r. kościół spłonął, a w jakiś czas później przeprowadzono jego rekonstrukcję i, jak dowodzą badania wykopaliskowe, przystosowano do nowych celów<sup>21</sup>. Wszystko wskazuje na to, że znów stała się ona świątynią pogan i nabrała takiego wyglądu, o jakim wspominał prawdopodobnie Rotundus. Archeolodzy odkryli także pozostałości kwadratowego budynku („świątynia druga”), do którego wejście prowadziło najpewniej od strony rzeki Wilii. Wewnątrz, w nawie północnej, zarejestrowano opierające się o bazy filarów schody zachodnie – całkowicie zniszczone oraz wschodnie, z których zachowało się sześć stopni. Pomiedzy schodami istniało obniżenie sięgające 1,1–1,6 m w stosunku do poziomu podłogi całego budynku<sup>22</sup>.

Badania wykopaliskowe ostatnich lat wykazały również, iż dzisiejsza dzwonnica katedry posadowiona została na pozostałościach wieży pochodzącej z czasów pogańskich. Obok niej odkryto fundamenty innego wczesnośredniowiecznego budynku, w którego piwnicach odsłonięto założe-

18 T. Narbutt, *Wiadomość o Starożytnym Kościele Jowisza w Wilnie*, Tygodnik Wileński, 1817, nr 60, ss. 104–105.

19 N. Vēlius, BRMS, t. 2, s. 461.

20 N. Kitkauskas, A. Lisanka, *Šventykla Vilniaus Žemutinėje pilyje*, BRMS, t. 2, s. 455.

21 Ibidem, s. 456.

22 Ibidem, s. 457.



nie przypominające studnię zbudowaną z cegieł, na których odcisnięto rzymskie cyfry. Zdaniem autorów artykułu, w tym właśnie budynku mógł zamieszkiwać Kriwe Kriwejto<sup>23</sup>.

Wiele informacji pozyskanych przez archeologów pokrywa się z treścią przekazu przypisywanego Rotundusowi, co umacnia w przekonaniu, że Narbutt rzeczywiście opierał się na tekście autentycznym. Początkowo problem stanowiła znaczna różnica w wymiarach budynku znanego z tego przekazu a tym, który odkryto w trakcie badań, aczkolwiek udało się go badaczom rozwiązać. W miejsce łokcia (około 60 cm) – podanej przez Rotundusa miary długości, zastosowano pięćdziesiąt (22,4 cm), którą również posługiwano się w średniowieczu, a wówczas wszystkie dane zaczęły się ze sobą pokrywać<sup>24</sup>. Zdaniem Véliusa wyniki badań archeologicznych przeprowadzonych w podziemiach katedry „skłaniają do weryfikacji utartego poglądu na temat przekazu Rotundusa i uznania go za ważne źródło religii i mitologii bałtyjskiej”<sup>25</sup>, przy założeniu oczywiście, że nie powstało ono w oparciu o *Kronikę pruską* Grunaua.

Niezwykle istotny jest tutaj fakt, na który zwracało uwagę już wielu badaczy, m.in. wspomniany Norbertas Vélius, że w obliczu zagrożenia krzyżackiego świątynia pruska „wędrowała” coraz to dalej na wschód, w głąb pogańskiego kraju. W relacji Rotundusa pojawiła się informacja, iż posąg boga przeniesiono ze świętych lasów Połagi, a więc z terenów zamieszkiwanych ówczesnie przez Kurów. Nie można wykluczyć, że jeszcze wcześniej znajdował się on w świątyni Prusów, ku czemu również skłaniał się litewski uczony<sup>26</sup>. Być może więc podobieństwo pomiędzy świątyniami w Romowe i Wilnie nie świadczy o tym, iż reprezentowały one pewien charakterystyczny dla całego obszaru bałtyjskiego typ budowli, lecz o tym, iż świątynia Perkuna była „następczynią” Romowe. Wnioski Véliusa nie idą tak daleko. Ograniczył się on jedynie do zarejestrowania istniejących pomiędzy świątyniami podobieństw i stwierdzenia, że Romowe było centrum religijnym Prus, a budowla wileńska – Litwy<sup>27</sup>. Możemy jednak wysunąć przypuszczenie, że wszyscy Báltowie mieli jedno wspólne miejsce kultu, które wraz ze zmianami politycznymi zmieniać musiało również swoją siedzibę i dostosowywać się do nowych warunków w taki sposób, aby zachować jak najwięcej charakterystycznych dla siebie elementów. Na pytanie, dlaczego w świątyni w Wilnie nie było już, jak się wydaje, chociaż nie można tego z całą pewnością stwierdzić<sup>28</sup>, miejsca dla dwóch pozostałych romowskich bogów – Potrimpa i Patolla, odpowiedzieć można w dwojaki sposób. Po pierwsze, pruski Perkuno należał do bóstw powiązanych ze strefą militarną, a więc takich, których w chwili zagrożenia najbardziej pożądanym i otaczano najwyższą czcią. Mogło to doprowadzić do ustanowienia go pierwszym, a może i jedynym bogiem. Po drugie, bogowie Prusów mieli pochodzić według Grunaua ze Skandynawii, a wiarę w nich przyjęły jedynie plemiona pruskie. Zagłada Prusów mogła jednocześnie oznaczać odejście w zapomnienie tych bóstw, które nie przyjęły się na pozostałym obszarze bałtyjskim, lub też ich stopniową degradację, wynikającą przede wszystkim z faktu, iż pełniły one identyczną funkcję, jak lokalne bóstwa litewskie.

W 1835 r. Teodor Narbutt opublikował dzieło zatytułowane *Mitologia litewska*, które przez wiele lat funkcjonowało jako niewyczerpane źródło wiedzy o dawnej religii bałtyjskiej i obowiązkowa lektura dla każdego, kto choć trochę interesował się starożytną Litwą. Autor opisał w nim kil-

23 Ibidem, s. 459.

24 Ibidem, s. 458.

25 N. Vélius, op. cit., s. 460.

26 Ibidem, ss. 460–461.

27 Ibidem, s. 461.

28 Zdaniem Véliusa, powołującego się na przykład Romowe, obecność wężów i zmił w wileńskiej świątyni świadczy o tym, że oprócz Perkuna czczono w niej także i inne bóstwa – N. Vélius, op. cit., s. 461.

ka świątyni dawnych Litwinów: przede wszystkim świątynię Romowe w Prusach, drugie Romowe u ujścia Dubissy do Niemna i trzecie – u ujścia Niewiaży do Niemna, świątynię w Wilnie oraz w Zantir (późniejszy Marienburg, Malbork nad Nogatem), świątynię Rikajoth, a także inne miejsca poświęcone pomniejszym bogom.

Skonstruowany przez Narbutta opis pruskiego Romowe stał się jednym z popularniejszych, jeśli nie najpopularniejszym przedstawieniem tej świątyni:

„Najstarożytniejsze litewskie świątynie były w gajach i pod świętym drzewem dębu, a taki przybytek, składający się z namiotu osłonowego, na kształt parawana, lub stałego ogrodzenia, z drzewa, czy też z muru, nazywał się Romne, albo Romnowe<sup>29</sup>. – –

Na obszernej płaszczyźnie, oblanej dwiema rzekami, stał pośrodku dąb cudowny, zimą i latem zielony, niezmiernej grubości i wysokości. Dokoła drzewa był obwód murowany sześciokątny, ponieważ Stryjowski sześć węglów w świątyni liczy. Tylna jednak ściana zbliżoną była najbardziej do dębu. W przodowej znajdował się szeroki otwór, czyli znacznej części tej ściany w obwodzie branać musiało. Przed samym dębem były trzy arkady, w których stały trzy główne bogi, Perkun pośrodku, Poklusa po prawej, Atrymp po lewej stronie, inne bogi, jako to: Wirszajtos, Szejbrato, Kurko i Ziemniennik mieli posągi swe, umieszczone we framugach węgielnych, wewnętrznych ścian będących. W tyle dębu znajdowały się sklepiki, czyli kryjówki na gady święte. Przed dębem ku ścianie otwartej stały ołtarze do palenia ofiar i utrzymywania ognia świętego. Dokoła świątyni był plac, na którym lud się zgromadzał i był przytomny obrządkom, sama zaś świątynia tworzyła *Adytum*. Na placu ułożone były kostry drzew, na utrzymanie ognia świętego przeznaczone. Plac dokoła otaczały domy kapłanów, kapłanic i innych sług świątyni. Wnijście tworzyła brama przodowa, po prawej ręce bramy był dom arcykapłana, po lewej gospoda, czyli dom gościnny<sup>30</sup>.

Najważniejszy jest tutaj fakt, że zamiast trzech, Narbutt umieścił w świątyni aż siedmiu bogów – Perkuna, Poklusa, Atrympa, Wirszajtosa, Szejbrato, Kurko i Ziemniennika. Pięciu z nich wymienił Grunau w jednym z rozdziałów swej kroniki, zatytułowanym *O imionach bożków pruskich do chwili wprowadzenia chrześcijaństwa*. Wirszajtos to u kronikarza *Wurschayto* lub *Borsskayto* – czwarty bóg w hierarchii, Szejbrato – *Szwaybrotto* (bóg piąty) i Kurko – *Curcho* (bóg szósty)<sup>31</sup>. Z kolei Atrymp, zarówno w *Prawdziwym opisanii Sudawów*, gdzie pojawił się po raz pierwszy, jak i w źródłach późniejszych, przedstawiany jest jako bóg mórz i dużych zbiorników wodnych<sup>32</sup>. Niejednokrotnie zaraz obok niego źródła wymieniają Potrimpa w roli boga wód płynących, a to wskazuje, że bogowie wzajemnie się uzupełniali. Teodor Narbutt uważał jednak, że Potrimpos i Atrimpos to jedna i ta sama postać, którą nazwał „ogólnym bogiem nad wodami morskimi i innemi, po których żeglowano, oraz patronem żeglarzy”<sup>33</sup>. Z tego względu w *Mitologii litewskiej* znajduje się jedynie hasło „Atrimpos”, pod którym zawarto informacje odnoszące się niemal wyłącznie do Potrimposa:

„Godłem Atrimpa było naczynie czyli urna, wodą napelniona i przykryta snopem zboża, w której węża wodnego trzymano.

29 T. Narbutt, *Dzieje starożytne narodu litewskiego*, t. 1: *Mitologia litewska. Z ośmiu rycinami*, Wilno 1835, s. 219.

30 Ibidem, ss. 221–222.

31 S. Grunau, op. cit., s. 76.

32 Der vnglaubigen Sudauen ihrer Bockheiligung mit sambt andern ceremonien, so sie tzu brauchen gep egeth, BRMS, t. 2, s. 143.

33 T. Narbutt, op. cit., s. 23.

Takoż podług świadectwa kronik, posąg tego boga stał w świątyni Romnowe, po lewej ręce Perkuna, w postaci węża, spiralnie zwiniętego; był z miedzi, głowę miał człowieka średniego wieku. Na wielkiej chorągwi Prussów znajdowało się wyobrażenie inne Atrimpa, w postaci młodziana, mającego głowę, kłosaми zbóż uwieńczoną; wyobrażony był po lewej ręce także Perkuna.

Atrimpowi na ofiarę palono kadzidło, to jest: bursztyn, jako produkt morski. Obrządku jego odbywały się przy palących się świecach woskowych. Niekiedy dzieci małe zabijać miano dla niego w ofierze. Kapłan, mający sprawować takowe ofiary i obrządki, przygotowywał się do nich przez post trzydniowy<sup>34</sup>.

Nie ulega więc wątpliwości, że Teodor Narbutt umieścił w Romowe identyczne bóstwa główne, jak m.in. Grunau, a obecność w nim Atrimpa wynikała jedynie z błędnej interpretacji źródeł.

Narbutt pośród najwyższych bogów wymienił również Ziemiennika, a to wskazuje, że źródłem, z którego korzystał, mogła być głównie kronika Macieja Strykowskiego, w której bóg ten został wymieniony po raz pierwszy. Kronikarz scharakteryzował go następująco: „Bóg *Ziemiennik* albo ziemny, którego w wężów chowaniu i mlekiem karmieniu chwalili, temu też czarne kurzyce bili na ofiarę<sup>35</sup> i dla którego, „gdy już zboże wszystko pozną, zgromadzą i zwożą do gumien”, wyprawiają święto. Autor zaznaczył, iż sam „często bywał w Li-anciech, w Kurlandiach, w Żmodzi i w Litwie”, gdzie „się dziwnym pogańskim gusłem przypatrzył<sup>36</sup>, a jako że wpływ żywej tradycji jest w opisie październikowego święta szczególnie silnie odczuwalny<sup>37</sup>, przyjmuje się, że rzeczywiście powstał on na podstawie obserwacji własnych Strykowskiego. Z tego jednak względu, że historyk praktycznie nie znał języka litewskiego, uważa się, że nazwa *Ziemiennik* mogła w rzeczywistości brzmieć *Žemenikas*, *Žemeninkas*<sup>38</sup>, od lit. *žeme* ‘ziemia’.

Opis *Ziemiennika* w *Mitologii litewskiej* Narbutta uzupełniony został o dodatkowe informacje: „*Ziemiennikas*. Inaczej *Kurko*, *Kurchus*. Hartknoch bardzo dowodnie przekonywa, że *Ziemiennikas* u Litwinów, u Prussów zaś *Kurchus*, ten sam bóg się nazywał. Był bogiem ziemnym, nad urodzajami ziemskimi przełożonym, oraz ciemności, czyli przeciwnym bogowi światła. Opiekun domów i w ogólności całego kraju<sup>39</sup>.”

Narbutt w jednym miejscu utożsamiał *Ziemiennika* z *Curcho*, a w drugim wymienił ich obu jako odrębnych bogów. Można oczywiście przyjąć, iż zabieg ten przeprowadzony został celowo, aby podkreślić ogólnobałtyjski charakter Romowe, lecz wówczas zastanawiałoby umieszczenie w świątyni tylko jednego boga litewskiego. Narbutt wymienił *Ziemiennika* na ostatnim miejscu, a więc być może istotniejsze było dla niego bóstwo Prusów albo też zabrakło pomiędzy nimi znaku równości. Z drugiej jednak strony, w *Mitologii litewskiej* bogowi *Kurko* nie został poświęcony osobny rozdział; wszystkie informacje o nim znalazły się pod hasłem *Ziemiennik*.

W innym miejscu *Mitologii litewskiej*, opisując poszczególne świątynie Bałtów, Narbutt wspomina, iż *Kurko* czczony był w Heiligenbeil<sup>40</sup>. Informację taką podał już Grunau<sup>41</sup>, a później także

34 Ibidem, s. 24.

35 [M. Strykowski], *Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi Macieja Strykowskiego. Wydanie nowe, będące dokładnem powtórzeniem wydania pierwotnego królewieckiego z roku 1582, poprzedzone wiadomością o życiu i pismach Strykowskiego przez Mikołaja Malinowskiego, oraz rozprawą o latopisach ruskich przez Daniłowicza, pomnożone przedrukem dzieł pomniejszych Strykowskiego według pierwotnych wydań*, t. 1, Warszawa 1846, s. 512.

36 Ibidem, s. 515.

37 N. Vélius, op. cit., s. 501.

38 Ibidem.

39 T. Narbutt, op. cit., s. 30.

40 Dzisiaj przyjmuje się, iż Heiligenbeil (lit. Šventapilė, pol. Świątymiejsce), to miejscowość nad Zalewem Wiślanym, dzisiejsze Mamonowo w Obwodzie Kaliningradzkim, znajdujące się niegdyś na granicy Warmii i Natangii. W innych źró-

wielu innych autorów<sup>42</sup>. Niejednokrotnie można spotkać się ze stwierdzeniem, iż świątynia ta była tożsama z Romowe i stąd też wyjaśnienie Narbutta: „niektórzy kronikarze te dwie świątynie za jedno biorą, płacząc się z podań polskich dziejopisów, którzy niewyraźnie tę różnicę wykładają: albowiem Polacy obie niszczyli, choć nie w jednej epoce. Dąb ścięty został także pod Krzyżakami, za Biskupa Warmińskiego Anzelma – –”<sup>43</sup>.

Wcześniej, niemal w identyczny sposób, objaśniał tę sytuację Strykowski: „A to Romnowe miasto pruskie, gdzie były te ich bałwany i ten biskup Kriwejto, Bolesław Chrobry król Polski spalił i zburzył r. 1017 – –, wszakże na tym miejscu ono pogaństwo i potem modły odprawiali, które miejsce teraz po niemiecku Heiligenbeil, to jest Święta Siekierka zowią, dlatego, iż Krzyżacy wybiwszy Prusów poganów, siekierami poświęconymi te ich bałwany wysiekli”<sup>44</sup>.

Ogólnie odnieść można wrażenie, że w pracach historycznych wszystkie trzy nazwy – Romowe, Heiligenbeil (Święta Siekierka) i Rikojoto, używane były zamiennie dla określenia jednej budowli czy też miejsca, a przecież gdyby był to zabieg słuszny, to lokalizacja Romowe nie stanowiłaby dzisiaj tak trudnej do rozwiązania zagadki. Świątynia znajdowałaby się w obrębie rosyjskiego Mamonowa.

Motyw Romowe „wędrującego” jako stały element coraz silniej prześladowanej pogańskiej religii przyjął też Franciszek Zatorski (zm. 1849 r.) w dwutomowym poemacie *Znicz nad Niewiażą, czyli nawrócenie Żmudzi* (1845):

Święte to miejsce mianują Romuowe,  
Takie na Pruskiej widziano ziemicy,  
Gdy wiara ojców podniosła swą głowę  
Nie znając jeszcze krzyżackiej szablicy;  
Stamtąd wyparte wzięło miejsce nowe,  
I siadło sobie w litewskiej stolicy;  
A gdy Jagiełło, jeden z wielkich ludzi,  
Kazał stąd wysiąść, – spoczęło na Żmudzi<sup>45</sup>.

Opisów świątyni jest w poemacie kilka, a najbardziej szczegółowy z nich zawarty został w rozdziale XXIX tomu II:

Kędy Niewiaża śród wzgórzów przecieka,  
I z lubym Niemnem zaślubia swe wody:  
Gaj się poświętny zieleni od wieka,  
Gaj ulubiony od dzikiej przyrody.  
Chociaż zar letni sierpniowy dopieka,  
On tchnie rozkoszą i miłemi chłody:  
Ale dla chrześcian stopy niedostępny,  
Stoi milczący, groźny i posepny.

dlach można też spotkać informację, że nazwa „Heiligenbeil” w języku pruskim brzmiała „Rikojoto”. Zob. J. Bretkūnas, *Chronicon des Landes Preussen*, BRMS, t. 2, s. 314; I. Lukšaitė, *Komentariai*, BRMS, t. 3, s. 34.

41 S. Grunau, op. cit., s. 76.

42 M.in. Jonas Bretkunas, Kasper Hennenberger, Celestyn Mysłenta, Tomasz Klage.

43 T. Narbutt, op. cit., ss. 222–223.

44 M. Strykowski, op. cit., s. 510.

45 F. Zatorski, *Znicz nad Niewiażą, czyli nawrócenie Żmudzi*, t. 2, Warszawa 1845, ss. 145–146.

W środku, dąb święty od pogaństwa czczony,  
 Jako monarcha wzniosł się pod obłoki:  
 Na pniu potężnym silnemi ramiony  
 Legł, – tu i ówdzie gęste miecąc mroki.  
 Opuszcza na dół tajemne zasłony,  
 W niszach świętości kryjąc i wyroki:  
 A zimą, latem, zieleniąc jemiola  
 Skłania ku czci swej wierzyciela czoło.  
 Pod nim Atrympa postać młoda, hoża,  
 Piętrzy się w kształcie spiralnego węża,  
 I dzierży urnę, krytą snopem zboża.  
 Naprzeciw, wzorem brodatego męża,  
 Poklus wzrok krzywi, bladą twarz naszoża.  
 W środku, Perkunas prawicę wyteża,  
 I grom po gromie piorunowy błyska;  
 Wąsy ma złote, lsknią srebrne oczyska<sup>46</sup>.

Inne fragmenty poematu opis ten mogą jeszcze uzupełnić:

Gdzie się ołtarzów dymne wznoszą kłęby,  
 Wokoło idą stróżów boskich domy;  
 Podle nich, sterczą w rząd zwalone zręby;  
 Stosów dwanaście układają złomy;  
 Na pokarm ognia przeznaczone dęby,  
 Stos jeden w miesiąc trawi Znicz łakomy.  
 Kapłanka, co się usługą zaszczyca,  
 Dzień i noc czuwa, i płomień podsycyca<sup>47</sup>.

W poemacie Zatorskiego wyczuwa się wpływ romantycznego obrazowania: święty dąb jest „milczący, groźny i posępny”, a bogowie, których wcześniej umieszczano, czy też wręcz stapiano z drzewem, nabierają tutaj kształtów, wykraczają z ram i funkcjonują jako przestrzenne rzeźby. Autor ograniczył się do przedstawienia jedynie trójcy bóstw: Atrympa, Perkunasa i Poklusa, a więc swobodnie wykorzystał wzorzec podany m.in. przez Narbutta. Również sposób opisu bogów zdecydowanie różni się od tego, jaki do tej pory stosowano. Zatorski posłużył się co prawda znanymi powszechnie charakterystykami poszczególnych bogów, lecz wcześniej nie wykorzystywano ich do konstruowania obrazu Romowe, a jedynie do uzupełniania wizerunku czy też podkreślania istotnej cechy charakteru lub wyglądu danej postaci.

Od połowy lat osiemdziesiątych aż do końca XIX w. obserwujemy na Litwie zdecydowanie mniejsze zainteresowanie mitologią, zwłaszcza jako źródłem inspiracji literackich. Ponadto piśmiennictwo zawierające interesujące nas elementy mitologii bałtyjskiej zaczęło rozwijać się dwutorowo: jedni autorzy czerpali inspirację z bajecznej prahistorii (głównie z legendy o Palemonie), inni rozpoczęli poszukiwania jakiegoś łatwo rozpoznawalnego obrazu, który zastąpiłby obce prze-

46 Ibidem, ss. 147–148.

47 Ibidem, s. 145.

cięż Litwinom Romowe. W wyniku tych działań podjęto w literaturze konkurencyjny wątek o charakterze wybitnie litewskim – wątek wajdelotki Biruty. Co ciekawe, był on popularny nie tylko wśród Litwinów, ale i Łotyszy.

Pierwsze informacje o Birucie, żonie Kiejstuta, a więc postaci historycznej (1331–1416), pochodzą z XVI-wiecznej *Kroniki Bychowca*. Później legendę o Birucie w niemal niezmienionej formie zawarł w swej kronice Maciej Strykowski, a w 1818 r., w liście do pana K. D., Dionizy Paszkiewicz uzupełnił ją o szczegóły odnoszące się do góry nazwanej imieniem kapłanki: „Maciej Strykowski w księdze XII. w Rozdz. 10 dokładnie opisał całą biografię tej góry. To jest: początek jej nazwiska i położenie. Jakoż w istocie, ta góra Biruty leży nad samym morzem w Księstwie Żmudzkiem w Powiecie Telszewskim pod miastem Polongą. Nie nadto zbyt jest wyniosła, piaskiem osypana, na wierzchołku ma dwudziestu sosen grubych i wyniosłych. Pospółstwo w języku żmudzkiem nazywa ją Biruta-Kalnas. Marynarze tę górę znają dokładnie, gdyż jej sosnowy gaik, z daleka okrzemem jest widzialny i za dyrekcję służy. Kantora kupiecka Memelska dlatego corocznie pewne quantum J. W. Niesiołowskiemu, ażeby tego gaiku nie wycinał”<sup>48</sup>.

Około 1823 r. legenda o Birucie pojawiła się w formie ballady autorstwa Silvestrasa Valiūnasa Walenowicza (1789–1831), a rok później w *Pszczółce w Baublu* zamieścił Paszkiewicz poprawioną wersję legendy, którą zatytułował *Dumoimas sena žiemaytcia ant kalna Birutas. Daina Historini (Rozmyślanie starego Żmudzina na Górze Biruty. Pieśń historyczna)*.

Żaden z tych tekstów nie wspomina jeszcze o obecnej w późniejszych wersjach legendy Praurimie – bogini, którą po raz pierwszy wymienił dopiero Teodor Narbutt w *Mitologii litewskiej*. Według Narbutta Praurima była „boginią ognia świętego, jednym z najdawniejszych bożyszcz starego świata”<sup>49</sup>. Tak jak Perkunowi, miał jej być poświęcony wieczny ogień, strzeżony przez wajdelotki<sup>50</sup>. Jedną z nich miała być właśnie Biruta, „córka Widymunda, magnata Żmudzkiego, która została z powołania Wejdałotką, w poczcie dziewic strzegących ognia świętego, na ołtarzu Praurimy, w bliskości Polongi, na górze świętej gorejącego”<sup>51</sup>. Właśnie taki obraz związany z kapłanką Birutą przeniknął później do literatury, a pierwszym, który go spoetyzował, był Józef Ignacy Kraszewski. Jego wiersz zatytułowany *Biruta 1331–1416*, powstały 4 sierpnia 1836 r., zaczyna się od słów:

Daleko morze – a góra nad morzem –  
 Wysoko niebo – gwiazdy na niem świecą –  
 Pomiędzy nieba, między wód przestworzem,  
     Wiatry jadą – chmury lecą!  
 Na górze błyszczą z ołtarza Praurimy  
     Światło niezgasłe wiekami,  
     A nad świątynią unoszą się dymy,  
 I wspinają się w niebo czarnymi rękami<sup>52</sup>.

Nietrudno w „ołtarzu Praurimy” domyślić się świątyni Perkuna, a w „światle niezgasłym wiekami” – Znicza. W przeciwieństwie do Romowe, jej bogów i kapłanów, Praurima i wajdelotka mia-

48 D. Poška, *O starożytnych obrządkach religijnych pogańskich w Księstwach Litewskim i Żmudzkiem*, w: *Raštai*, Vilnius 1959, ss. 448–450.

49 T. Narbutt, op. cit., s. 38.

50 Ibidem, s. 39.

51 Ibidem, s. 86.

52 J. I. Kraszewski, *Biruta 1331–1416*, Biruta. Część pierwsza, 1837, s. 1.

ły należeć tylko i wyłącznie do litewskiego systemu religijnego. W prasie lat osiemdziesiątych XIX w. pojawiło się co najmniej kilka wersji legendy o Birucie, co świadczy o jej dużej i niesłabnącej popularności.

Znamienne, że pisarze litewscy historię kapłanki przedstawiali jedynie za pomocą bliskiej pieśni ballady, z której to zupełnie zrezygnowali Łotysze. Wychodząc poza ramy utworu wierszowanego, ograniczonego rymami, stworzyli dla postaci Biruty zupełnie nowe tło.

Najciekawszy tekst, znakomita wariacja na temat legendy o wajdelotce, pochodzi z 1872 r., a jej autorem był Andrejs Šēziņš (1845–1892). Co ciekawe, artykuł *Praurimas svētīces izcelšanās* (*Wzniesienie świątynicy Praurimy*) był jego debiutem literackim, pierwszą publikacją poświęconą mitologii.

Najobszerniejszy fragment tekstu stanowi włożona w usta Biruty opowieść o Praurimie, o tym, jak stała się boginią i w jakich okolicznościach wystawiono jej świątynię. W przeciwieństwie do pierwotnej wersji legendy, w utworze Šēziņša jej bohaterką jest Praurima – zwyczajna dziewczyna, córka bogatego wodza pruskiego, zamieszkała nad brzegiem Morza Bałtyckiego. Pragnęła ona utworzenia świątyni dla wiecznego Znicza, bo Romowe było zbyt oddalone od miejsca zamieszkania jej społeczności. Ta jednak na boginię wybrała właśnie Praurimę. Jak pisze Šēziņš: „sam Kriwe-Kriweito, papież północy, wielokrotnie podróżował do Połagi i z wielkimi honorami przydzielał święte obowiązki młodej Praurimie”<sup>53</sup>.

Ze świątynią Praurimy związane jest też życie pary bohaterek – wajdelotek w dramacie *Vaidelote. Drama no leišu pagātnes piecos cēlienos*<sup>54</sup> (*Wajdelotka. Dramat z przeszłości Litwy w pięciu odsłonach*, około 1891–1894) łotewskiej poetki Aspazji (Elza Rozenberga-Pliekšāne, 1865–1943). W dramacie tym po raz pierwszy opisana została świątynia bogini Praurimy: „Świątynia Praurimy na brzegu morza. Okrągłe, sklepienie pomieszczenie z wieloma drzwiami. Pośrodku, nieco po lewej stronie, statua Praurimy i święte ognisko. Wzdłuż ścian długie ławy; tył zakrywa gęsta zasłona, zza której widok na morze. W lewą część okna wstawiona płonąca pochodnia”<sup>55</sup>.

Okrągły kształt świątyni, kilka prowadzących do niej wejść i zasłona zakrywająca jedno z nich, posąg bóstwa, święty ogień – to wszystko elementy typowe również dla Romowe. Wzorem dla Aspazji były zapewne dramaty jej poprzedników, na co wskazuje również fakt wplecenia do treści sztuki motywu święta ku czci bogini Mildy, a więc pseudolitewskiej odpowiedniczki pseudolotewskiego Līgo. W takiej scenarii obchodzone jest święto bogini miłości, podczas którego Kriwe, ligusoni i wajdeloci, zwracają się również do Perkuna i Potrimpo.

Na zakończenie musimy wyjaśnić, dlaczego tak wiele miejsca poświęciliśmy Birucie, Praurimie i jej świątyni. Otóż odpowiedź na to pytanie znajduje się w trylogii dramatycznej *Amžina ugnis, Probočū šēšēliai, Pasaulio gaisras* litewskiego autora o pseudonimie Vydūnas (właśc. Vilhelmas Storosta, 1868–1953). Pierwszy dramat z cyklu – *Amžina ugnis* (*Wieczny ogień*) opublikowany został dopiero w 1913 r., aczkolwiek jego druga część, najistotniejsza dla nas, *Romuva*, tragedia w trzech aktach, powstała w 1902 r. W didaskaliach zawarł autor takie oto informacje:

„Czas: Przed 1400 laty; – –

Miejsce: Romuva na Górze Biruty w Połądze”<sup>56</sup>.

53 A. Šēziņš, *Praurimas svētīces izcelšanās*, Baltijas Vēstnesis, 1872, nr 24, s. 190.

54 Niemal identycznej treści jak *Vaidelote* jest libretto w czterech aktach z epilogiem *Nelaimingos Dangutės vestuvės* (I wyd. 1930) litewskiego poety Maironisa – Maironis, *Nelaimingos Dangutės vestuvės*, w: *Raštai*, t. 3, cz. 1, Vilnius 1988, ss. 59–109.

55 Aspazija [E. Rozenberg-Pliekšāne], *Vaidelote. Drama no leišu pagātnes piecos cēlienos*, Rīga 1925, s. 5.

56 Vydūnas [Vilhelmas Storosta], *Amžina ugnis, Probočū šēšēliai, Pasaulio gaisras*, Vilnius 1968, s. 86.

W *Uwagach* poprzedzających dramat autor wyjaśnił z kolei powód, dla którego na Górze Biruty, jak nikt przed nim, umieścił właśnie Romowe: „Górę Biruty w Połądze wybrałem na ostatnią siedzibę Romowe z tego względu, że żadna inna siedziba Romowe nie pozostała chyba tak głęboko w litewskiej pamięci i poszanowaniu, jak ta. Ale jest tego wyboru i inna przyczyna. Jest widzialna”<sup>57</sup>.

Góra Biruty to najwyższa wydma Połagi, która w granicach Litwy znalazła się w 1422 r. po podpisaniu pokoju polsko-krzyżackiego nad jeziorem Melno. Wcześniej znajdowała się ona w granicach terytorium należącego do Kuronów, na skrzyżowaniu dróg Zakonu Krzyżackiego i Zakonu Kawalerów Mieczowych.

W trakcie badań wykopaliskowych, przeprowadzonych w latach 1983–1984 u podnóża Góry Biruty odkryto osadę z IX–XIV w., a na jej szczycie dawne miejsce kultu i plac obserwacji astronomicznych. Świątynia powstała najprawdopodobniej w drugiej połowie XIV w. (nie można więc jej łączyć z Birutą, żoną Kiejstuta) i funkcjonowała jedynie przez krótki czas. Średniowieczne obserwatorium składało się z jedenastu słupów, tworzących dokładnie przemyślany układ, oparty na znajomości zmian zachodzących na niebie<sup>58</sup>.

U Rotundusa znajduje się informacja, jakoby świątynię i posąg bóstwa przeniesiono do Wilna właśnie z Połagi. Być może więc miejsce kultu na Górze Biruty miało znacznie dłuższą historię i większe znaczenie, aniżeli się dzisiaj przypuszcza. Najwięcej uwagi poświęcił Rotundus niezwyklemu ołtarzowi w wileńskiej świątyni. Miał się on opierać na 12 stopniach oznaczających kolejne miesiące, których granice wyznaczano na podstawie obserwacji wędrówki Słońca. Niewątpliwie także i w przypadku Góry Biruty mamy do czynienia z podobnym obserwatorium astronomicznym, zresztą ważniejszym niż znajdująca się przy nim świątynia.

Przeniesiony z Połagi do Wilna posąg bożka, o którym wspominał Rotundus, przedstawiał „Jowisza piorunującego”, czyli Perkuna. Można by więc przyjąć, że na Górze Biruty znajdowała się świątynia lub chociażby – jak pisał Rotundus – „lasy poświęcone” temu właśnie bogu. Na podstawie pomiarów przeprowadzonych współcześnie na obszarze średniowiecznego obserwatorium Vladas Žulkus, zajmujący się m.in. historią Połagi stwierdził, iż to nie Perkun zajmował w świątyni centralne miejsce, ale Potrimpo-Jorė<sup>59</sup>. Jedynym autorem, który w opracowaniu dotyczącym mitologii dawnych Litwinów wymienił boga Jorė, był Simonas Daukantas. Określił on to bóstwo jako boga wiosny, dawcę szczęścia, stwórcę pokoju, dojrzałości i obfitości, opiekuna zwierząt, orki i zbóż. Norbertas Vėlius był jednak zdania, iż Jorė to słowo przejęte z wierzeń ludowych, które nigdy nie było imieniem boga<sup>60</sup>, a więc byłoby błędem przypuszczać, że to ten właśnie bóg odbierał cześć w połąskiej świątyni. Wydaje się jednak, że na pytanie, jakiemu bóstwu czy bóstwom poświęcona była świątynia na Górze Biruty, nigdy już nie uda się uzyskać odpowiedzi.

Pod koniec XIX w., zarówno w literaturze litewskiej, jak i łotewskiej, pojawił się więc nowy element, który zastąpił tak popularne dotąd Romowe. Jego „wędrówka” została zakończona, a pierwotna treść kulturowa przekazu uległa transformacji. Pisarze litewscy poświęcili swą uwagę Górze Biruty, a Łotysze – Górze Błękitnej. Co ciekawe, Błękitna Góra pojawiła się w literaturze niemieckiej już pod koniec XVIII w., a Góra Biruty w litewskiej balladzie w początkach następnego stulecia (w źródłach historycznych, w *Kronice Bychowca*, już w XVI w.), lecz musiało upłynąć kilkadziesiąt lat, zanim stały się one nowym symbolem przeszłości. Jak się okazało, literaci dokonali

57 Ibidem, s. 36.

58 L. Klimka, *Birutės kalnas*, <[http://www.pgm.lt/Parkas/Birutes\\_kalnas.htm](http://www.pgm.lt/Parkas/Birutes_kalnas.htm)>.

59 V. Žulkus, *Palangiškiai pagonys*, <[http://www.pgm.lt/Istorija/Zulkaus\\_palangiskiai\\_pagonys.htm](http://www.pgm.lt/Istorija/Zulkaus_palangiskiai_pagonys.htm)>.

60 N. Vėlius, *Paaiškinimai: Simonas Daukantas*, w: *Lietuvių mitologija*, red. N. Vėlius, t. 1, Vilnius 1997, s. 512, przyp. 281.



nad wyraz trafnego wyboru, a dowiodły tego badania archeologiczne przeprowadzone na obu wzniesieniach w XX w.

Nie ulega też wątpliwości, że za nowe symbole pogańskiej i szczęśliwej przeszłości Baltów pisarze XIX-wieczni, tak litewscy, jak i łotewscy, przyjęli nieświadomie te właśnie obiekty, które rzeczywiście pełniły niegdyś niepoślednie funkcje obrzędowe i społeczne.

### **Von Romowe bis zum heiligen Berg.**

#### **Die literarische Wanderung des Motivs eines „pruzzischen Tempels“ in den baltischen Literaturen**

##### Zusammenfassung

Die Kultstätte Romowe gehörte höchstwahrscheinlich zum pruzzischen oder skandinavischen Glaubenssystem, das sich ausschlaggebend von den religiösen Vorstellungen anderer ostbaltischen Stämme unterschieden hatte. Eine erste Erwähnung lieferte bereits Peter von Duisburg in seiner „Chronicon prussiae“ (1326), jedoch erst die Beschreibung von Simon Grunau in „Preußischer Chronik“ (1529) wurde zur Grundlage weiterer plastischer Darstellungen in der Kunst und Literatur. Das Motiv von Romowe erfreute sich großer Popularität am Ende des 18. Jhs. und im 19. Jh., besonders bei den „Erben“ der pruzzischen Religion und Mythologie – dh. unter Litauern und Letten – aber auch unter Polen und ostbaltischen Deutschen. Die Stellung von Romowe in der polnisch-litauischen Literatur war nicht präzise festgelegt; der heilige Ort erschien als literarischer Topos im beliebigen Kontext und in jedem literarischen Genre. Anders war der Fall in den Werken von deutschen und lettischen Autoren – hier hat man über einige Jahrzehnte lang exakt zwischen zwei Bedeutungen von Romowe unterschieden: In den Novellen und kurzen literarischen Formen wurde Romowe als ein sakrales Symbol, und in den Theater- und Dramastücken wurde es als eine Kultstätte (heiliger Hain mit einem Tempel) dargestellt. Am Ende des 19. Jhs. tauchte ein neues literarisches Motiv auf, das die bisherige Ordnung störte und das bis jetzt so verbreitete Symbol von Romowe ersetzte. Die baltischen Schriftsteller fanden neue, in vielerlei Hinsicht ihrer ethnischen Identität nähere Symbole der glücklichen heidnischen Vergangenheit. Für Litauer wurde der Biruta-Berg (Birutės kalnas) in Palanga und für Letten der Blaue Berg (Zilais kalns) in Mujāni in der Region von Valmiera zu neuen kulturbildenden Motiven. Auf diese Weise endete die literarische „Wanderung“ des pruzzischen Heiligtums, indem der ursprüngliche Inhalt der traditionellen Überlieferung eine neue Bedeutung gewann.

*Übersetzt von Magdalena I. Sacha*