

Rozynkowski, Waldemar

Święci na pograniczu : o świętych w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach

Komunikaty Mazursko-Warmińskie 2, 187-193

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Waldemar Rozyrkowski

Święci na pograniczu – o świętych w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach

W podjętym zagadnieniu dotykamy wybranego aspektu badań nad kultem świętych w granicach średniowiecznego państwa Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Tematyka kultu świętych należy dla tego obszaru do skromnie opracowanych, chociaż w ostatnim czasie jest ona częściej podejmowana. Na obecność świętych możemy patrzeć z różnej perspektywy. W niniejszym artykule chcemy zastanowić się, jak święci wpisali się w pogranicze, tzn. przyjętym kryterium będzie geografia kultu. Wydaje się, że patrząc z tej właśnie perspektywy, możemy wskazać na kilka interesujących aspektów kultu świętych. Dodajmy, że pojęcie kultu świętych odnosimy zarówno do kultów hagiograficznych, jak i kultu maryjnego.

Święta Barbara – zawsze przy granicy

Już w pierwszym pokoleniu tworzenia państwa krzyżackiego spotykamy postać św. Barbary. O genezie jej kultu informuje Piotr z Dusburga, w którego kronice czytamy: „brat Teodoryk z Bernheim, niegdyś marszałek, człowiek obdarzony wieloma przymiotami (był bowiem przebiegły jak Odyseusz i nie mniej silny niż Hektor), oraz czterej bracia i dwudziestu czterech zbrojnych w nocy, przed dniem świętej Barbary dziewicy i męczennicy, podeszli pod zamek Świętopełka, Sartowice, i przystawili do murów drabiny. Kiedy po kryjomu weszli, natknęli się na pięćdziesięciu mężów wyznaczonych do pilnowania zamku, mężów obdarzonych wyjątkową siłą i zaprawionych we władaniu bronią. Na nich to odważnie natarli bracia wraz z dwudziestoma czterema zbrojnymi. Ci bronili się dzielnie stawiając zacięty opór. Wywiązała się między nimi zażarta walka, w której raz jedni, raz drudzy odpierali atak i trwała ona od świtu aż do godziny trzeciej. W końcu sam Bóg, który nie opuszcza ufających mu, z nieba zesłał braciom pomoc i zwycięstwo. Ci zabili wszystkich oprócz kilku, którzy wydostali się na zewnątrz i uciekli, a pojmane tam 150 kobiet z dziećmi związali. Po tym wydarzeniu znaleźli w pewnej piwnicy skrzynię, czyli kufer, a w nim srebrną puszkę, a w puszcze głowę świętej Barbary dziewicy i męczennicy. Na jej widok padli twarzą na ziemię chwając Boga za odnalezienie tak wspaniałego daru. Zatem z wielką radością unieśli tę świętą relikwię ku górze i opuścili piwnicę.– Potem brat Teodoryk wyznaczył niektórych braci i zbrojnych do pilnowania wspomnianego zamku, sam powrócił z kilkoma ludźmi i przywiózł święte relikwie do Chelmna, gdzie duchowieństwo i lud odprowadzając je w uroczystej procesji zaniosły do kościoła i złożyły w Starogrodzie, gdzie do dnia dzisiejszego z powodu częstych cudów, które Pan za ich pośrednictwem sprawia, z należną czcią spoczywają¹.

1 Piotr z Dusburga, *Kronika ziemi pruskiej*, tłum. S. Wyszomirski, wstęp i komentarz J. Wenta, Toruń 2004, nr 36, ss. 64–65.

Opisane wydarzenia miały miejsce w 1242 r. W całej tej relacji ważne dla nas jest położenie ośrodków, w których cześć odbierała św. Barbara. Pierwotnie były to Sartowice, miejscowość położona na Pomorzu Gdańskim, na lewym brzegu Wisły, na północny wschód od miejscowości Świecie. Po cudownym odnalezieniu relikwii przez braci Krzyżaków, umieszczono je w kaplicy domu zakonnego w Starogrodzie. To, co łączy obydwie miejscowości, to na pewno przygraniczne położenie, w które wpisała się rzeka Wisła².

Kiedy relikwie przechowywane były w Sartowicach, znajdowały się przy granicy świata chrześcijańskiego z pogańskim. Pomorze Gdańskie znajdowało się przecież od przeszło dwóch wieków w strefie oddziaływania misyjnego chrześcijaństwa. O powodzeniu misji świadczy najlepiej fakt, że od XII w. teren ten wchodził w skład diecezji włocławskiej. Zupełnie inaczej sytuacja przedstawiała się na prawym brzegu Wisły. Tam, pomimo podejmowanych od przeszło dwóch wieków różnych działań dominował świat pogański. Obecność św. Barbary wyznaczyła w pewien sposób kierunek planowanej akcji misyjnej. Być może nawet obdarzono ją palmą pierwszeństwa w patronacie nad tym dziełem.

Kiedy św. Barbara zaczęła odbierać kult w Starogrodzie, wpisała się w granicę polsko-krzyżacką. Zmieniła się oczywiście wymowa jej obecności. Tuż przy granicy powstało jedno z najważniejszych, a może i najważniejsze miejsce sakralne w państwie krzyżackim. Przypomnijmy, że z biegiem czasu Starogród stał się centrum pielgrzymkowym państwa Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Obiektem kultu otaczane były relikwie św. Barbary oraz prawdopodobnie wolno stojąca rzeźba świętej. Źródła informują nas o: „hobte des heilighthums” (1452 r.)³; „Sinte Barbare bielde” (1441 r.)⁴; „I bornsten Barbara mit eyner solbern crone, thorne und solbern palme” (1441 r.)⁵.

O istniejącym kulcie oraz przybywających do tego miejsca pielgrzymach posiadamy sporo informacji. Już z 1319 r. miała pochodzić informacja o nadaniu temu miejscu przywileju odpustowego w liczbie 40 dni⁶. Sanktuarium to nawiedziła, między innymi w 1400 r. księżna Anna, żona księcia Litwy Witolda⁷. W 1414 r. przybył do Starogrodu podróżnik francuski Gilbert de Lannoy, który, jak sam zapisał, był bardzo zadowolony z odbytej do tego miejsca pielgrzymki: „y a moult beau pele-rinaige”⁸.

Święty Jerzy – na granicy chrześcijaństwa oraz życia i śmierci

Św. Jerzy należał do grona najbardziej popularnych świętych obszaru państwa krzyżackiego. Jego kult przybierał różne formy, m.in. kilka miejscowości zaczerpnęło swoje nazwy od imienia

2 O związkach kultu św. Barbary z położeniem nad wodą zob.: W. Rozykowski, *Św. Barbara – święta od wody. O patrocinacjach św. Barbary w średniowiecznej Polsce*, w: *Město a voda. Praha, město u vody*, Documenta Pragensia, t. 24, red. O. Fejtová, V. Ledvinka, J. Pešek, Praha 2005, ss. 231–242.

3 *Das grosse Ämterbuch des Deutschen Ordens* (dalej: GAB), hrsg. v. W. Ziesemer, Danzig 1921, s. 514.

4 Ibidem, s. 512, 514.

5 Ibidem, s. 511.

6 Przywilej ten wspomina w swojej pracy J. Heise, powołując się na archiwum parafialne w Chełmnie. Niestety dokument ten dzisiaj nie jest znany – *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreussen*, Bd. 2: *Kulmerland und Löbau*, bearb. J. Heise, Danzig 1887–1895, s. 16.

7 Johannes von Posilge, *Chronik des Landes Preußen*, hrsg. v. E. Strehlke, w: *Scriptores rerum Prussicarum* (dalej: SRP), Bd. 3, Leipzig 1866, s. 238; T. Mroczo, *Czerwińska herma św. Barbary*, *Studia Źródłoznawcze*, 1974, t. 19, s. 96 i n.

8 *Aus niederländischen Quellen, Aus den Voyages de Guillebert de Lannoy*, hrsg. v. E. Strehlke, SRP, Bd. 3, Leipzig 1866, s. 449. Zob. też M. Radoch, *Ziemię pruskie w oczach Gilberta de Lannoy*, *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* (dalej: KMW), 2005, nr 4(250), s. 481.

świętego. W kronice Piotra z Dusburga spotykamy wzgórze św. Jerzego, a wzniesiony na nim zamek otrzymał nazwę zamku św. Jerzego: „castrum in terra Carsovie in monte sancti Georgii; „de castro sancti Georgii”⁹. Powyższe informacje dotyczą położonej nad Niemnem miejscowości Georgenburg (Jurborg)¹⁰. Była ona położona na terenie diecezji kurlandzkiej. Inna miejscowość o tej samej nazwie – Georgenburg – została założona w 1352 r. przez biskupa sambijskiego Jakuba von Bludau u zbiegu rzek Węgorapy i Wystruci z Pregołą. Jej nazwę spotykamy w źródle pod rokiem 1354, jako: „castrum nostrum Gurgenberge”¹¹.

Św. Jerzy nie przypadkowo obierany był w tych miejscach niebiańskim orędownikiem. Jako patron walczących za Królestwo Boże mógł odzwierciedlać zmagania się na tym obszarze ze światem pogańskim. Miejsca, które otrzymały nazwę od jego imienia, stawały się fortecami rozwijającego się chrześcijaństwa. Jak pisze Piotr z Dusburga, wspomniany zamek św. Jerzego położony nad Niemnem: „wówczas był w najwyższym stopniu niezbędny dla szerzenia wiary chrześcijańskiej”¹². Można także powiedzieć, że obecność św. Jerzego wyznaczała granice postępu chrystianizacyjnego. Tam, gdzie był św. męczennik, tam było już chrześcijaństwo, a jednocześnie z tego miejsca wychodziły kolejne impulsy rozszerzające jego granice.

W innym miejscu kroniki Piotra z Dusburga czytamy: „W roku Pańskim 1289 ten sam brat Meneko zapalał silnym pragnieniem, aby rozszerzyć granice chrześcijaństwa i zmniejszyć ciasnotę obecną na ziemi pruskiej, przybył z całym wojskiem w dzień św. Jerzego Męczennika do ziemi Skalowów i na cześć i chwałę Bożą wybudował na pewnym wzgórzu nad Niemnem zamek Landeshutte”¹³. Jak widać, św. Jerzy był patronem skutecznej akcji misyjnej.

Rozszerzenie tej myśli znajdujemy także w kronice Wiganda z Marburga, który informuje nas, że pielgrzymi z Brandenburii, którzy brali udział w rejsach na Litwę w 1361 r., walczyli pod sztandarem św. Jerzego¹⁴. Przypomnijmy, że w średniowieczu św. Jerzy został obrany za patrona rycerstwa walczącego za wiarę. W jego osobie doszukiwano się ideału rycerza walczącego pod sztandarem Chrystusa¹⁵.

Obecność św. Jerzego można także rozpatrywać na innej płaszczyźnie. Spotykamy go bardzo często jako patrona podmiejskich kompleksów szpitalnych, przeznaczonych dla osób chorych na trąd¹⁶. Wydaje się, że i tam możemy dostrzec aspekt granicy.

9 Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae*, hrsg. v. M. Toeppen, SRP, Bd. 1, Leipzig 1861, nr 83, 84, ss. 95–96.

10 Zob. H. Mortensen, G. Mortensen, *Die Besiedlung des nordöstlichen Ostpreußen bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Die Wildnis im östlichen Preußen, ihr Zustand um 1400 und ihre frühere Besiedlung*, Leipzig 1939, s. 184.

11 *Urkundenbuch des Bisthums Samland*, hrsg. v. C. P. Woelky, H. Mendthal, Leipzig 1891–1905, nr 428. W dokumencie z 1383 r. spotykamy nazwę: „Georgenburg” – ibidem, nr 531.

12 Piotr z Dusburga, op. cit., nr 83, s. 96.

13 Ibidem, nr 235, s. 170.

14 Wigands von Marburg, SRP, Bd. 2, hrsg. v. M. Töppen, Leipzig, 1863, nr 51, s. 526.

15 Zob. M. Dygo, *Studia nad początkami władztwa zakonu niemieckiego w Prusach (1226–1259)*, Warszawa 1992, ss. 344–345; A. Karłowska-Kamzowa, *Smok północy*, w: *Wyobraźnia średniowiecza*, pod red. T. Michałowskiej, Warszawa 1996, ss. 285–293.

16 Zob. G. Matern, *Die Hospitäler im Ermland, Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (dalej: ZGAE), 1910, Bd. 16, ss. 73–157; Ch. Probst, *Deutsche Orden und sein Medizinalwesen in Preußen. Hospital, Firmarie und Arzt bis 1525*, Bad Godesberg 1969; G. Falkowski, *Toruński szpital trędowatych św. Jerzego*, Rocznik Toruński, 1977, t. 12, ss. 155–186; A. Kopiczko, *Szpitalnictwo na Warmii w czasach Mikołaja Kopernika*, Warmińskie Wiadomości Diecezjalne, 1993, t. 48, nr 8, ss. 106–113; idem, *Szpitalnictwo na Warmii w XVI–XVIII wieku*, w: *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, pod red. M. Dąbrowskiej, J. Kruppé, Warszawa 1998, ss. 97–107; R. Czaja, *Rozwój szpitali miejskich w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach*, w: *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, ss. 135–144; M. Horanin, *Sieć leprozoriów w państwie zakonnym w Prusach*, KMW, 2005, nr 2, ss. 133–155.

W średniowieczu osoby chore na trąd były wykluczane na margines życia społecznego. W pewnym sensie wyrzucano ich poza granice normalnego świata. I w takim środowisku spotykamy św. Jerzego. Święty ten, przedstawiany najczęściej jako rycerz na koniu, przebijający włócznią smoka, mógł wypełniać najgłębsze pragnienie opieki i wstawiennictwa w trudnych, chorobowych momentach życia. Przypomnijmy także, że św. Jerzy został zaliczony w średniowieczu do grona tzw. Czternastu Wspomożycieli, czyli najbardziej popularnych czternastu świętych orędowników, którzy pełnili stały dyżur ratowniczy nad światem¹⁷.

Wydaje się, że w przypadku patronatu nad średniowiecznymi szpitalami pośrednictwo męczennika można było odczytywać dwojako. Po pierwsze, jako orędownika chorych wobec Boga. Po drugie, św. Jerzy mógł być także rozumiany jako swoisty mediator pomiędzy światem chorych a światem zdrowych, pomiędzy mieszkańcami podmiejskich szpitali a mieszkańcami miast.

Matka Boża – na granicy miasta

W średniowiecznej rzeczywistości miasto tworzyło jedną z przestrzeni sakralnych. Przestrzeń ta była bardzo wyrazista, głównie za sprawą otaczających miasto murów. Oddziaływały one świat miejski od świata poza- i przedmiejskiego, nadając mu charakter specjalny i wybrany. Mur był w średniowieczu także nośnikiem głębokiej symboliki. Jego obecność rozumiano przede wszystkim jako symbol zabezpieczenia i ochrony przed złem¹⁸. W przestrzeni otoczonej murem szczególnie miejsce zajmowała świątynia parafialna, która była swoistym centrum sakralnym miasta¹⁹.

W przestrzeń miasta można było wejść tylko przez bramy. W związku z tym im jescze bardziej niż murom przypisano rozległą symbolikę. Przypomnijmy, że właśnie do bramy porównał się Chrystus, mówiąc o sobie: „Ja jestem bramą” (J 10,9). Kiedy w księdze Apokalipsy św. Jana czytamy opis Niebiańskiej Jerozolimy, spotykamy tam także odniesienie do bram: „I miało mur wielki i wysoki, posiadający dwanaście bram, a na bramach dwunastu aniołów” (Ap 21,12).

Dla naszych rozważań ważna jest nie tylko symbolika bramy, ale także to, że w średniowiecznych bramach natrafiamy czasami na postać Matki Bożej. Wiemy na pewno, że bliżej nieznanie wyobrażenie Maryi znajdowało się w Bramie Przewozowej, prowadzącej w granice miasta Malborka. Informacje o nawiedzaniu tego miejsca przez pielgrzymów spotykamy w latach czterdziestych XV w. Nie można jednak wykluczyć, że geneza tego ośrodka kultu maryjnego sięgała przełomu XIV i XV w.²⁰

W literaturze można spotkać pogląd, że także mieszkańcy Torunia oraz Chełmna mieli już w średniowieczu swoje „Madonny Nadbramne”. W przypadku Torunia wizerunek Maryi miał się

17 A. Bazieliuch, *Czternastu wspomożycieli*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1995, kol. 925–926.

18 Por. J. Wiesiołowski, *Miasto w przestrzeni społecznej późnego średniowiecza*, w: *Spoleczeństwo Polski średniowiecznej*, t. 3, Warszawa 1985, ss. 305–314; A. Haverkamp, *Heilige Städte im hohen Mittelalter*, w: *Mentalitäten im Mittelalter*, hrsg. v. F. Graus, Sigmaringen 1987, ss. 129–156; J. Rossiaud, *Mieszczanin i życie w mieście*, w: *Człowiek średniowiecza*, pod red. J. Le Goffa, Warszawa–Gdańsk 1996, ss. 224–226; K. Skwierczyński, *Custodia civitatis: sakralny system ochrony miasta w Polsce wczesnego średniowiecza na przykładzie siedzib biskupich*, *Kwartalnik Historyczny*, 1996, t. 103, z. 3, ss. 3–51.

19 J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994, ss. 142–143.

20 W. Długokęcki, *Kaplica i wikaria Najświętszej Marii Panny na Bramie Przewozowej w Malborku w średniowieczu*, w: *Mieszczanie, wasale, zakonnicy*, *Studia z dziejów średniowiecza*, nr 10, pod red. B. Śliwińskiego, Gdańsk 2004, ss. 61–73. Może tego miejsca kultu dotyczą także informacje zawarte w księdze wydatków komtura domowego w Malborku: *Das Ausgabebuch des Marienburger Hauskomturs für die Jahre 1410–1420*, hrsg. v. W. Ziesemer, Königsberg 1911, s. 50, 112, 114.

znajdować w Bramie Chełmińskiej²¹. Z kroniki dominikanów toruńskich dowiadujemy się jednak, że kaplica ku czci Najświętszej Maryi Panny pochodziła dopiero z XVII w.²² Nie można jednak wykluczyć, że obecność Maryi w tym miejscu, może nie w tak okazałym otoczeniu, sięgała już średniowiecza.

W Chełmnie tradycja kultu maryjnego związana jest z Bramą Grubińską (Grudziądzką). Wedle tradycji już w średniowieczu miała się w niej znajdować kaplica, w której cześć odbierała Matka Boża. Kultem miano otaczać piętę przedstawiającą Maryję z ciałem Jezusa na rękach. Zachowana do dzisiaj rzeźba pochodzi z pierwszej ćwierci XV w. Z kultem maryjnym związane także źródło, które znajdowało się niedaleko wspomnianej bramy²³.

Obecność Maryi można odnieść do jeszcze jednej kategorii bramy. W XV-wiecznym formularzu dokumentów, przechowywanym obecnie w Uppsali, znajdujemy zapis, w którym czytamy, że biskup chełmiński Arnold Stapel (1402–1416) udzielił przywileju odpustowego dla nawiedzających wizerunek maryjny w kościele franciszkańskim w Starym Mieście Toruniu. Nieznane bliżej wyobrażenie Matki Bożej umieszczone było: „in ambitu introitus ecclesiae BMV”²⁴, wizerunek Maryi znajdował się zatem nad wejściem do świątyni. Nie mamy wątpliwości, że dotykamy tutaj tej samej symboliki, jak w przypadku bram miejskich.

Przywołane tu miejsca obecności Matki Bożej znajdują szczególną interpretację w tradycji Kościoła. Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w symbolice bramy spotykamy szczególne odniesienie do Najświętszej Maryi Panny. Św. Ambroży, interpretując wizję proroka Ezechiela przedstawiającą świątynię z bramą od strony wschodniej, powie: „Kimże innym jest ta brama jak nie Maryją, Jest zamknięta, ponieważ jest dziewicą, jest bramą, ponieważ wszedł przez nią Chrystus. Zwrócona jest ku wschodowi, ponieważ wydała prawdziwe Światło na ten świat, zrodziła Początek, Słońce sprawiedliwości”²⁵.

Jakby na potwierdzenie tej symboliki zauważmy, że w bramach miast pruskich spotykamy wyłącznie odniesienie do Matki Bożej. Nie znamy przykładów obecności innych świętych w tych miejscach. Można powiedzieć, że zostały one niejako zarezerwowane dla Matki Najświętszej. Tylko ona dostąpiła wyróżnienia, aby wprowadzać i wpuszczać do wybranej przestrzeni. W ten sposób jej osoba wpisana się także w wyjątkową misję pośredniczenia w drodze na spotkanie z Chrystusem.

Świętych nie można zostawić poza granicami

Krzyżacy doceniali znaczenie obecności świętych w swoich domach zakonnych. Widać to chociażby poprzez pryzmat znacznej liczby relikwii przechowywanych w ich kaplicach. Niestety, po-

21 Por. J. Fankidejski, *Obrazy cudowne i miejsca w dzisiejszej diecezji chełmińskiej*, Pelplin 1880, s. 129; K. Zielińska-Melkowska, *Średniowieczne miejsca pielgrzymkowe w ziemiach chełmińskiej, lubawskiej i michałowskiej*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymka w kulturze dawnej Europy*, pod red. H. Manikowskiej i H. Zaremskiej, Warszawa 1995, s. 247; eadem, *Z dziejów kultu maryjnego w średniowiecznym Toruniu*, w: *Scriptura custos memoriae*. Prace historyczne, pod red. D. Zydorek, Poznań 2001, s. 87.

22 Archiwum Diecezji Pelplińskiej, Monastica, Toruń – Dominianie (Praedicatores), 1, k. 35.

23 J. Fankidejski, op. cit., ss. 42–47; S. Kujot, *Miejsca cudowne Najświętszej Maryi Panny w Prusach Królewskich (Diecezja Chełmińska)*, w: *Księga pamiątkowa mariańska ku czci pięćdziesięciolecia ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, t. 2, cz. 1, Lwów 1905, s. 251. Zob. także F. Schultz, *Geschichte der Stadt und des Kreises Culm*, Danzig 1876, s. 43, p. 6; *Ars sacra. Dawna sztuka diecezji toruńskiej*, Katalog wystawy, Toruń 1993, nr 17, ss. 42–43; K. Zielińska-Melkowska, *Średniowieczne miejsca*, s. 246.

24 *Ein Preussisches Formelbuch des 15 Jahrhunderts*, hrsg. v. A. Kolberg, ZGAE, 1890, Bd. 9, nr 47, ss. 311–312.

25 D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 385. Zob. także M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 52.

zostają one dla nas najczęściej anonimowe. Wydaje się, że święci byli jednym z filarów, na których Krzyżacy wznosili swoje państwo. Dlatego nie może nas dziwić, że zwracano na ich obecność baczniejszą uwagę. Wydaje się, że w tym zagadnieniu dotykamy także swoistego pogranicza.

Kiedy na skutek przegranych walk z Prusami bracia zakonnicy musieli opuścić zamek w Bartoszycach, jak podaje Piotr z Dusburga, wycofując się, zabrali ze sobą relikwie świętych²⁶. Warto zaznaczyć, że były to jedyne rzeczy, które odnotował kronikarz. O nich nie można było zapomnieć, takie skarby nie mogły znaleźć się poza granicami chrześcijaństwa. Świat pogański ich nie rozumiał i nie był ich godny. Można stwierdzić, że obecność relikwii wyznaczała granice wznoszonego państwa zakonnego, były one swoistymi słupami granicznymi. Zauważmy jednocześnie, że przez długi czas granice państwowe były w znacznej części zarazem granicami chrześcijaństwa.

Przytoczmy też drugi przykład, który dotyczy zamku krzyżackiego w Nieszawie, dodajmy – jedynego domu zakonnego położonego na Kujawach. W kaplicy zamkowej znajdowały się relikwie św. Eufemii, informują nas o tym zapisy w inwentarzach kaplicy: „1 capud Enfemie cum corona (1416 r.)²⁷; 1 silberyn haupt mit eyner cronen Sente Eufemie heilgethum” (1421 r.)²⁸. Relikwie umieszczone były zapewne w relikwiarzu w kształcie hermy. Pojawienie się relikwiarza św. Eufemii w Nieszawie należy wiązać ze środowiskiem Zakonu lub ewentualnie z rycerstwem zachodnim, które zatrzymywało się w tym miejscu, podążając w kierunku Prus.

Kiedy w 1422 r. podejmowano decyzję o zburzeniu zamku nieszawskiego, komtur toruński czuł się w obowiązku donieść wielkiemu mistrzowi listem z 17 października 1422 r., że relikwie św. Eufemii zostały już z Nieszawy wywiezione²⁹. Było wiele innych przedmiotów godnych odnotowania, nie zapominajmy, że zamek uległ rozebraniu do fundamentów, jednak ich nie zauważono. Zmieniały się granice państwa zakonnego i nie można było pozostawić tych cennych skarbów. Nie można wykluczyć, że relikwie świętej trafiły następnie do stolicy państwa zakonnego, do Malborka. Inwentarz zamku malborskiego z 1437 r. wymienia bowiem: „eyn haupt Eufemie virginis”³⁰. Relikwie przeniesiono do miejsca, w którym były najbardziej bezpieczne.

Odnieśmy się jeszcze do wspomnianego na początku ośrodka pielgrzymkowego w Starogrodzie. Kiedy w połowie XV w. istniało realne zagrożenie wybuchu kolejnej wojny polsko-krzyżackiej, postanowiono wywieźć relikwie św. Barbary do Malborka. Tak też się stało, prawdopodobnie pod koniec 1453 r.³¹ W tym miejscu miały być one bezpieczniejsze. Liczono się bowiem z tym, że ziemia chełmińska, w tym i Starogród, zostaną zaatakowane jako pierwsze. Jak wiemy, intuicja nie zawiodła.

Podsumowując, wydaje się, że trafne było spojrzenie, skądinąd na bardzo szerokie zagadnienie kultu świętych, także z perspektywy pogranicza. Nie jest to na pewno podstawowa płaszczyzna, na podstawie której możemy analizować obecność świętych w granicach średniowiecznego państwa Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Niewątpliwie jednak i takie spojrzenie poszerza naszą optykę patrzenia na świętych.

26 Piotr z Dusburga, op. cit., nr 121, s. 116.

27 GAB, s. 481.

28 Ibidem, s. 482.

29 S. Józwiak, *Zburzenie zamku komturskiego w Nieszawie w latach 1422–1423*, Rocznik Toruński, 2003, t. 30, s. 24.

30 *Marienburgischer Amberbuch*, hrsg. v. W. Ziesemer, Danzig 1916, s. 129.

31 P. Simson, *Danzig in dreizehnjährigen Kriege 1454–1466*, Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins, 1891, Bd. 29, Anhang II, nr 42–43, s. 127; J. T. Mroczo, *Czerwieńska herma*, ss. 104–105.

Die Heiligen im Grenzgebiet. Über katholische Heilige im Ordensstaat Preußen

Zusammenfassung

Zum Hauptthema der vorliegenden Ausarbeitung wurde die Geographie des Heiligenkultes als ein Aspekt allgemeiner Forschung über die Verehrung von Heiligen im mittelalterlichen Preußen ausgewählt. Es wurden vor allem folgende Schwerpunkte erörtert wie:

1. Hl. Barbara – immer in der Nähe von der Grenze. Die Entstehung von Kultstätten der Hl. Barbara in Sartowice und dann in Starogrod wurde durch ihre Lokalisierung im Grenzgebiet begründet. Im erst genannten Fall befand sich die Kultstätte an der Grenze zwischen der heidnischen und der christlichen Welt, im zweiten – zwischen Polen und preußischem Staat des Deutschen Ordens.

2. Hl. Georg – an der Grenze des Christentums und an der Grenze zwischen Leben und Tod. Zumindest zwei Ortsnamen im Preußen wurden vom Namen des Hl. Georgs abgeleitet und dadurch symbolisierten sie auch die Entwicklung und Verbreitung des christlichen Glaubens. Die Anwesenheit des heiligen Märtyrers bezeugte einerseits die vollendete Christianisierung jeweiligen Ortes und gab andererseits Impulse zur Ausbreitung der Grenzen vom Christentum um weitere Gebiete. Der Hl. Georg ist auch sehr oft als Patron von unzähligen vorstädtischen Hospitalen für Arme und Leprakranke zu treffen. Auch dies deutet eine bestimmte Art von der Grenze an, bei der die Anwesenheit des Heiligen auf eine Doppelweise zu interpretieren wäre. Einerseits ist der Hl. Georg als Fürbitter der Kranken beim Gott zu verstehen, andererseits symbolisiert er einen eigenartigen Vermittler zwischen der Welt der Kranken und der Gesunden, zwischen den Pensionären der vorstädtischen Krankenhäusern und den Stadtbewohnern.

3. Mutter Gottes – an der Stadtgrenze. In der mittelalterlichen Marienburg und wahrscheinlich auch in Kulm und in der Thorner Altstadt trifft man die Kultstätten der Hl. Maria in den Stadttoren. Eine derartige Lokalisierung weist auf eine alte Symbolik von Maria als das Tor hin, die man bereits in den ersten christlichen Schriften finden kann. Maria wurde schon in den Anfangsjahren des Christentums mit einem Tor zum sakralen Raum verglichen. Nur sie erhielt die Ehre, die Seelen hinter das himmlische Tor mit sich einzuführen.

4. Die Heiligen durften nicht hinter der Grenze bleiben. Die Ordensritter schätzten die Anwesenheit der Heiligen in den Konventhäusern. Die Heiligen bildeten eine von den Stützsäulen, auf denen der Ordensstaat gebaut wurde, deswegen soll es uns nicht wundern, dass man auf ihre Anwesenheit achtete und dass man sie bei eventueller Grenzverschiebung – sei es mit heidnischen Stämmen, sei es mit Polen auch – keinesfalls vergessen durfte.

Übersetzt von Magdalena I. Sacha