

# Kwiatkowski, Krzysztof

---

## 'Christ ist erstanden...' i chrześcijaństwo zwyciężają! : sakralizacja w porządku liturgicznym zbrojnej walki przeciwko poganom jako element określający tożsamość członków korporacji zakonu niemieckiego w Prusach

---

Komunikaty Mazursko-Warmińskie 4, 471-489

---

2009

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.

## **A** RTYKUŁY I MATERIAŁY

Krzysztof Kwiatkowski

### **CHRIST IST ERSTANDEN... I CHRZEŚCIJANIE ZWYCIEŻAJĄ! SAKRALIZACJA W PORZĄDKU LITURGICZNYM ZBROJNEJ WALKI PRZECIWKO POGANOM JAKO ELEMENT OKREŚLAJĄCY TOŻSAMOŚĆ CZŁONKÓW KORPORACJI ZAKONU NIEMIECKIEGO W PRUSACH**

---

Rankiem 17 kwietnia 1362 r. na równinie rozciągającej się na północny wschód od zamku kowieńskiego zabrzmiała dostojna i jednocześnie mająca dla współczesnych duży urok muzyczny<sup>1</sup> „pieśń” wielkanocna. Śpiew ten – wykonany *more solito*<sup>2</sup> zapewne też częściowo *in lingua vulgari* – stanowił element liturgicznych obchodów uroczystości *Resurrectionis Domini*<sup>3</sup>, które w najwyższej randze *totum duplex*<sup>4</sup> rytu według *Notulæ Dominorum Teutonicorum*<sup>5</sup> celebrował biskup sam-

<sup>1</sup> Podobne oceny wartości artystycznej tego utworu z epoki nowożytnej, por. *Liturgische Prosen des Übergangsstiles und der zweiten Epoche. Analecta Hymnica* (dalej: AH), Bd. 54, Sonderausgabe, hrsg. v. C. Blume, H. M. Bannister, Leipzig 1915, Nr. 7.1, s. 14; *Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen: von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts*, Bd. I, W. Bäumker, Freiburg 1886 (reprint: Hildesheim 1962), No. 242, s. 502.

<sup>2</sup> *Die Chronik Wigands von Marburg. Originalfragmente, lateinische Übersetzung und sonstige Überreste* (dalej: Wigand), hrsg. v. Th. Hirsch, *Scriptores rerum Prussicarum* (dalej: SRP), Bd. II, Leipzig 1864, cap. 54, s. 537.

<sup>3</sup> *Handbuch der Liturgiewissenschaft* [oryg.: *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, Tournai 1961], hrsg. v. A.-G. Martimort, Bd. II: *Die übrigen Sakramente und die Sakramentalien. Die Heiligung der Zeit*, Freiburg–Basel–Wien 1965, s. 236. Był to jednocześnie pierwszy dzień tzw. *Triduum Wielkanocnego*, fenomenu liturgicznego charakterystycznego dla pełnego i późnego średniowiecza, będącego efektem tzw. „podwojonego *Triduum*”. Obecnie najlepszy przegląd historii zachodniego rytu Wielkiego Tygodnia i Niedzieli Zmartwychwstania Pańskiego daje A. Nocent, *La semaine sainte dans la liturgie romaine*, w: *Hebdomadae sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus. The celebration of Holy Week in ancient Jerusalem and its development in the rites of East and West*, hrsg. v. A. G. Kollomparampil, Bibliotheca „Ephemerides liturgicae”. „Subsidia”, vol. 93, Rom 1997, ss. 277–310; H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr*, Gottesdienst der Kirche. *Handbuch der Liturgiewissenschaft* (dalej: GDK), hrsg. v. H.B. Meyer i in., Tl. 5, Regensburg 1983, ss. 114–117 (tam szeroka literatura szczegółowa). Odnośnie do śpiewu w liturgii; por. ogólne informacje H. Hücke, *Das Kirchenlied*, w: GDK, Tl. 3, Regensburg 1990, ss. 165–179, tu: 166–168; A. Gerhards, B. Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2006, ss. 191–199 (w każdej z tych prac cytowana szeroka literatura przedmiotu).

<sup>4</sup> *Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften*, hrsg. v. M. Perlbach, Halle 1890, Gesetz 32, s. 77; S. Borgehammer, *A Monastic Conception of the Liturgical Year*, w: *The Liturgy of the Medieval Church*, ed. Th. J. Hefernan, A. E. Matter, Kalamazoo 2001, ss. 13–44, tu: ss. 17–18; A.J. Nowowiejski, *Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego*, t. V: *Msza Święta*, Płock 1940 (reprint: 1993), s. 333.

<sup>5</sup> Ten zbiór formularzy liturgicznych zawierający m.in. *missale* krzyżackie został stworzony w drugiej połowie XIII stulecia na potrzeby kapłanów zakonu niemieckiego sprawujących różnorodne obrzędy liturgiczne wg własnego, różniącego się od przejętego uprzednio od zakonu kaznodziejskiego, *proprium*, por. M. Tumler, *Der Deutsche Orden im Werden, Wachsen und Wirken bis 1400, mit einem Abriss der Geschichte des Ordens von 1400 bis zum neuesten Zeit*, Wien 1955, s. 443; A. Löffler, *Einleitung*, w: idem, *Fragmente liturgischer Handschriften des Deutschen Ordens im Historischen Staatssarchiv Königsberg*, Einzelschriften der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung, Bd. 18, Lüneburg 2001, ss. 1–6, tu: s. 3.

bijski, najprawdopodobniej członek zakonu niemieckiego<sup>6</sup>, Bartholomäus von Radam (lata piastowania urzędu 1354–1378 †)<sup>7</sup>. Z ogólnokulturowego punktu widzenia nie było w tym nic nadzwyczajnego, owszem, niezwykłość tej celebracji leżała ściśle w jej znaczeniu liturgicznym, a zatem religijnym, duchowym. *Missa Dominicae sanctae* była o tyle szczególna, o ile winna była stanowić dla wiernych w niej uczestniczących pamiątkę i transcendentne zarazem uobecnienie (*rememoratio*) największej chrześcijańskiej tajemnicy i podstawowej prawdy wiary – Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa<sup>8</sup>. Jednak pewna okoliczność, na pierwszy rzut oka zupełnie niezwiązana z kultem, decydowała o tym, że także z psychologicznego punktu widzenia owe uroczyste obchody (*celebratio*) miały swoisty charakter. Używając analitycznych kategorii współczesnej humanistyki, możemy powiedzieć, że wydarzenia były nadzwyczajne w porządku antropologicznym, semiotycznym oraz symbolicznym. Mianowicie wielkanocna msza poranna<sup>9</sup> z 17 kwietnia została odprawiona w bezpośrednim związku nie tylko z chronologicznie uwarunkowanymi ob-

<sup>6</sup> Na kodeksie zawierającym dzieło Rainerusa de Forlivio, *Lectura sive additiones super Infortiato* widniał wpis dedykacyjny: *Anno domini Millesimo Trecentesimo lxxii Frater Bartholomaeus, episcopus sambiensis, comparauit istam lecturam super infortiatum et dedit eam capitulo suo. Orate pro eo*; por. E. Steffenhagen, *Catalogus codicum manusccriptorum bibliothecae regiae et universitatis Regimontanae*, Fasc. 1, Königsberg 1861, s. 40. Jeśli członkowie kapituły, co wiadomo, byli Krzyżakami, to określenie „frater” jednoznacznie wskazuje na przynależność biskupa do Zakonu, podobnie zresztą, jak uprzednio przez niego sprawowane urzędy kanonickie. Niedawno Mario Glauert, *Bartholomäus von Radam* (OT) († 1378), w: *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches. Ein biographisches Lexikon 1198 bis 1448*, hrsg. v. E. Gatz, C. Brodtkorb, Berlin 2001, ss. 684–685, tu: s. 685, uznał Bartholomäusa za brata zakonu niemieckiego.

<sup>7</sup> Wigand 54, s. 537. Na temat biskupa Bartholomäusa, pochodzącego z rodziny rycerskiej von Radam, posiadającej dobra ziemskie (Klein Radam) w komturstwie ostródzkim, por. H. Schmauch, *Die Besetzung der Bistümer im Deutschordensstaate (bis zum Jahre 1410)*, Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, 1917–1919, Bd. 20, ss. 643–752, tu: ss. 738–740; Ch. Krollmann, *Personalien der samländischen Bischöfe des 14. Jahrhunderts*, Altpreuussischer Geschlechterkunde, 1928, Bd. 2, ss. 39–43, tu: s. 40; idem, *Bartholomeus*, w: *Altpreuussische Biographie*, Bd. 1, Königsberg/Pr. 1941, s. 31; idem, *Geistiges Leben in Königsberg während des 14. Jahrhunderts*, w: *Königsberger Beiträge. Festgabe zur vierhundertjährigen Jubelfest der Staats- und Universitätsbibliothek zu Königsberg*, hrsg. v. C. Diesch, Königsberg 1929, ss. 243–271; M. Glauert, *Bartholomäus von Radam*, ss. 684–685; idem, *Das Domkapitel von Pomesanien (1284–1527)*, Prussia sacra, Bd. I, Toruń 2003, ss. 520–523; R. Biskup, *Das Domkapitel von Samland (1285–1515)*, Prussia sacra, Bd. II, Toruń 2007, ss. 345–347; A. Mentzel-Reuters, *Arma spiritualia. Bibliotheken, Bücher und Bildung im Deutschen Orden*, Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen, Bd. 47, Wiesbaden 2003, ss. 276–277; R.G. Päsler, *Deutschsprachige Sachliteratur im Preußenlandes bis 1500. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung*, Aus Archiven, Bibliotheken und Museen Mittel- und Osteuropas, Bd. 2, Köln–Weimar–Wien 2003, ss. 62–69.

<sup>8</sup> H.B. Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, GDK, Tl. 4, Regensburg 1989, ss. 227–229. Oczywiście, problem zakresu i formy duchowego uczestnictwa w sprawowanej liturgii jest trudno uchwytne. Nie ulega zaś wątpliwości, że choć symboliczna wymowa dokonywanego rytui i gestów (we współczesnej liturgice pojmowanych jako *actiones*) była dla większości członków zgromadzenia eucharystycznego w niewielkim tylko stopniu zrozumiała, to wrażenia i przeżycia afektywne o wiele większe, por. A. Franz, *Die Messe in deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Darmstadt 1963, ss. 618–631; B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, Handbuch der Dogmengeschichte (dalej: HDG), hrsg. v. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, Bd. IV: *Sakramentenlehre*, Fasc. 4b, Freiburg–Basel–Wien 1963, ss. 47–48.

<sup>9</sup> Wigand 54, s. 537: *In die pasche mane conveniunt ad missam*. Mimo ram czasowych właściwych dla *missam matutinalis*, miała ona charakter uroczystej sumy niedzielnej (*missa dominica, cantata*), ponieważ celebrował ją biskup, zastosowany został oczywiście ryt *missae solemnis* (mszy solemnej), por. J. Braun, *Liturgisches Handlexikon*, Regensburg 1924, s. 220, 223, 225; J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Bd. I: *Messe im Wandel der Jahrhunderte, Messe und kirchliche Gemeinschaft, Vormesse*, Wien–Freiburg–Basel<sup>3\*</sup>1962, s. 267. Bez wątpliwości była to msza o świcie, oczywiście poprzedzona godzinami kanonicznymi: *metten* (*vigilien*), *prima, laudes*, z których ostatnie sprawowano wg brewiarza zakonnego o wschodzie słońca. Ponieważ 17 IV 1362 r. słońce wzeszło nad Kownem dokładnie o godz. 5.00. CET (4.00. UTC, datacja juliańska: 2218634.66667) liturgia mszalna zaczęła się ca 6.00. CET (5.00. UTC, datacja juliańska: 2218634.70833), jeśli nie później.

chodami tajemnic paschalnych<sup>10</sup>, ale i w bezpośredniej łączności z zakończeniem krwawego szturm armii krzyżowej dowodzonej i prowadzonej przez dostojników zakonu niemieckiego<sup>11</sup> przypuszczonego kilkadziesiąt godzin wcześniej, w porze poobiedniej, w (Wielki) piątek (*in feriam sextam parasceve*) 15 kwietnia<sup>12</sup>. Szturm poprowadzony na jedno ze skrzydeł murywanego zamku kowieńskiego po zaciekłych zmaganiach zakończył się późnym wieczorem w sobotę (*in vigilia pasche*, w czasie liturgicznym Wigilii Paschalnej). Efektem było zdobycie przez wojsko chrześcijańskie twierdzy bronionej przez litewską załogę, przy jednoczesnym utrzymaniu na tyłach i zapleczu ścisłego pierścienia oblężenia (*circumvallatio*) i niedopuszczeniu do deblokady garnizonu kowieńskiego przez odsiecz prowadzoną przez książy litewskich, rodzonych braci Kiejstuta i Olgierda Giedyminowiczów. W rezultacie załoga kowieńska złożona z kontyngentów litewskich, ruskich, być może również żmudzkich, zdziiesiątkowana już w czasie szturm, została praktycznie w całości wybita w walkach prowadzonych wewnątrz zamku. Wielu spośród obrońców zginęło również pod gruzami walących się w wyniku pożarów murów zamkowych. Zwycięstwo chrześcijan było całkowite i przytłaczające<sup>13</sup>.

Nie może zatem dziwić, że obchodzona nazajutrz w pełnym zgromadzeniu uroczystość<sup>14</sup>, obok dużego znaczenia teologiczno-liturgicznego, była jednocześnie traktowana jako radosne dziękczynienie Bogu za odniesiony właśnie sukces<sup>15</sup>.

To, co dotychczas zostało powiedziane, wynika z pojedynczego i we wszystkich szczegółach skądinąd niepotwierdzonego przekazu *Kroniki* Wiganda z Marburga i łacińskiego tłumaczenia tego dzieła autorstwa Konrada Gesselena<sup>16</sup>. Owszem, łącznie przynajmniej siedem

<sup>10</sup> W tej kwestii, por. H. Auf der Maur, *Feiern*, ss. 66–67; J. Braun, *Liturgisches Handlexikon*, s. 251.

<sup>11</sup> Wigand 54, s. 532, na wstępie swojej narracji wymienia: wielkiego mistrza Zakonu Winricha von Kniprode, wielkiego komtura Wolframa von Baldersheim, wielkiego marszałka, zarazem komtura królewieckiego Henniga Schindekopa, wielkiego szpitalnika i komtura elbląskiego Ortulfa von Trier, wielkiego szatnego i komtura christburskiego (dzierzgońskiego) Wenera von Rundorf, komtura bałgijskiego Ulricha Vrickego, komtura brandenburskiego (pokarmińskiego) Kunona von Hattenstein i wójta sambijskiego Rüdiger von Elner. Z dalszych partii tekstu dowiadujemy się jeszcze o obecności komtura ragneckiego Heinricha von Schöning(en) i nieznanego z imienia wójta morąskiego; por. Wigand 54, s. 533, 537. Wśród innych braci krzyżackich obecnych pod Kownem wymienić możemy jeszcze: skarbnika Zakonu Swedira von Pelland, kapelana wielkiego mistrza Wicbolda, kompanów wielkiego mistrza Daniela von Menden i Konrada von Calemunte; por. *Preußisches Urkundenbuch* (dalej: PU), Bd. VI, Tl. 1: 1362–1366, hrsg. v. K. Conrad, Marburg 1968, nr 11. Obecność biskupa Bartholomäusa potwierdza natomiast przekaz oficjała pomezjańskiego, por. *Johanns von Posilge, Officials von Pomesanien Chronik des Landes Preussen (von 1360 an, fortgesetzt bis 1419)* (dalej: Posilge), hrsg. v. Ernst Strehle, SRP, Bd. III, Leipzig 1866, s. 81.

<sup>12</sup> Wigand 54, s. 536. Jest w dalekim stopniu prawdopodobne, że szturm generalny, przygotowywany starannie od Niedzieli Palmowej (drugiej Niedzieli Pasyjnej, *Dominica II. Passionis seu in Palmis*) (10 kwietnia), rozpoczął się *hora sexta*, w godzinie ukrzyżowania Jezusa; por. Matth. XXVII, 45; Marc. XV, 33; Luc. XXIII, 44; Joan. XIX, 14.

<sup>13</sup> Całość opisu wydarzeń od Wielkiego Piątku do Niedzieli Paschalnej, por. Wigand 54, ss. 536–538.

<sup>14</sup> Celebrycji liturgicznej *Vigiliae Paschalis cum populo* w późnych godzinach wieczornych i nocnych 16/17 kwietnia Wigand z Marburga nie wspomina, zaś w związku z prowadzonym szturmem wydaje się oczywiste, że taka liturgia nie mogła się odbyć. Końcowej fazie szturm towarzyszyć jednak musiała msza pontyfikalna sprawowana przez biskupa Bartholomäusa wraz z towarzyszącymi mu prezbiterami, diakonami, subdiakonami i służbą ołtarzową, por. J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. I, ss. 267–272; K.H. Bieritz, *Liturgik*, Berlin–New York 2004, ss. 167–169. Odnośnie do aspektów teologicznych i liturgicznych uwarunkowań celebrycji Wigilii Paschalnej w późnym średniowieczu, por. H. Auf der Maur, *Feiern*, ss. 83–87; A. Nocent, *La semaine sainte*, ss. 279–289; R. Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, UTB 2173, Paderborn–München–Wien–Zürich 2001, ss. 331–332 (w tych pracach szersza literatura przedmiotu).

<sup>15</sup> Biskup sambijski wg Marburczyka zapraszać miał do dziękczynnej modlitwy, por. Wigand 54, s. 537: *et hortatur ad laudem divinam* – –, zaś [*m*]agister vero cum suis multo gaudio perfunditur in laude divina. Po zakończeniu liturgicznej celebrycji spośród całego zgromadzonego wokół biskupa ludu *quilibet in locum suum transiit in leticia manducantes*.

<sup>16</sup> Wigand 54, ss. 531–538. Odnośnie do problematyki źródłoznawczej dotyczącej *Kroniki*, por. m.in.: Th. Hirsch, *Einleitung zur Chronik Wigands von Marburg*, SRP II, ss. 436–441; M. Perlach, *Der Übersetzer des Wigands von Marburg*,

innych przekazów narracyjnych powstałych w końcu XIV i w pierwszej połowie XV stulecia zawiera krótsze bądź dłuższe opisy wyprawy zakonnej (*reysa*) na Kowno<sup>17</sup> określanej jako *expeditio navigale ad terram infidelium*<sup>18</sup>. Jednak najbogatszą w informacje narrację stanowi tekst Wiganda/Gesselena<sup>19</sup> o *insidiis contra Kawen* – jak w łacińskim przekładzie zostało nazwane całe przedsięwzięcie<sup>20</sup>.

Dwa fakty źródłowe dla nas najistotniejsze nie znajdują potwierdzenia w żadnym innym ze wspomnianych przed chwilą tekstów: *Missae Dominicæ sanctæ* na kowieńskich błoniach i śpiewy (*cantata*) towarzyszące obchodom liturgicznym. Za ich pozytywną falsyfikację przemawia jednak kilka co najmniej przesłanek. Przede wszystkim liturgiczne obchody Wielkanocy przez określone zgromadzenie chrześcijan, jakie bez wątplenia stanowiło wojsko krzyżowe pod Kownem<sup>21</sup>, tłumaczyły się same przez się, w kontekście religijnym – przede wszystkim jako rezultat pobożności, zwyczaju, koniec końców również przepisów prawa kanonicznego dotyczących liturgii i reguły zakonnej. Każdy prezbiter miał obowiązek odprawienia w uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego jednej mszy z ludem (*missa cum populo*) wraz z kazaniem (homilią, *sermone*)<sup>22</sup>. Zgromadzeniu liturgicznemu na kowieńskich błoniach przewodniczył natomiast duchowny ze święceniami kapłańskimi najwyższego stopnia – biskup sambijski<sup>23</sup>. Przynajmniej pewna część wojowników wchodzących w skład armii dowodzonej przez wielkiego mistrza zakonu niemieckiego Winricha von Kniprode była jego diecezjanami<sup>24</sup>. Z drugiej strony przekaz Wiganda, przeznac-

Altpreußische Monatschrift, 1895, Bd. 32, ss. 411–424; U. Arnold, *Gesselen Konrad*, w: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, hrsg. v. K. Ruh, Bd. 3, Berlin–New York 1981, sp. 20–22; S. Zonenberg, *Kronika Wiganda z Marburga*, Bydgoszcz 1994, ss. 19–24; W. Drelicharz, *Annalistyka małopolska XIII–XV wieku. Kierunki rozwoju wielkich roczników kompilowanych*, Polska Akademia Umiejętności, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego, t. 99, Kraków 2003, ss. 72–90. Próba krytyki przekazu Wiganda o wyprawie kowieńskiej, dotycząca zwłaszcza zagadnień chronologicznych, por. K. Kwiatkowski, *Prolog und Epilog »temporis sanctis« – die Belagerung Kauens 1362 in der Beschreibung Wigands von Marburg*, *Zeitschrift für Ostforschung* (dalej: ZfO), Jg. 57, 2008, H. 2, ss. 238–254.

<sup>17</sup> Posilge, ss. 81–82; *Annales expeditionis Prussici 1233–1414* (dalej: AEP), hrsg. E. Strehlke, SRP III, nr 54, s. 12; *Franciscani Thorunensis Annales Prussici (941–1410)* (dalej: FTAP), hrsg. v. E. Strehlke, SRP III, s. 81; *Abschnitten aus der Chronik Detmar's von Lübeck* (dalej: Detmar), hrsg. v. E. Strehlke, SRP III, s. 81; *Die Aeltere Hochmeisterchronik*, bearb. v. M. Toeppen, SRP III, cap. 157, s. 594; *Hermanni de Wartberge Chronicon Livoniae* (dalej: Wartberge), hrsg. v. E. Strehlke, SRP II, s. 81; *Theodorichs von Niem Chronikon*, hrsg. v. Eccard, *Corpus historiae medii aevii Francfurthi et Lipsensi*, w: Beilage VI (*Aus deutschen Chroniken*) do *Die Chronik Wigands von Marburg*, s. 736.

<sup>18</sup> Wartberge, s. 81.

<sup>19</sup> Należy w tym miejscu zauważyć, zgadzając się z Maxem Toeppenem, *Geschichte der Preussischen Historiographie von P. v. Dusburg bis auf K. Schütz*, Berlin 1843, s. 30, że łacińska translacja nie oddaje dokładnie atmosfery i napięcia towarzyszącego wydarzeniom, tak jak były one ujęte i zaprezentowane w oryginale średnio-górno-niemieckim. Z drugiej strony rację miał również Sławomir Zonenberg, *Kronika*, s. 50; który poszedł zresztą w tej kwestii za Helmutem Bauerem, *Peter von Dusburg und die Geschichtschreibung des Deutschen Ordens im 14. Jh. in Preussen*, *Historische Studien*, 1935, H. 272, s. 67, uznając tekst Gesselena za tłumaczenie dzieła Marburczyka, nie zaś li tylko excerpt z niego. Stąd też możliwości wnioskowania o warstwie ideowej poematu herolda wielkiego mistrza Konrada von Wallenrode, która w większości swojej struktury literackiej i w pewnej mierze również antropologicznej pozostaje dla współczesnego badacza nieuchwytna, są ograniczone, choć nie oznacza to, że należy rezygnować z podjęcia prób, mając na uwadze chociażby zachowane fragmenty oryginalnego przekazu.

<sup>20</sup> Wigand 54, s. 531.

<sup>21</sup> A. Gerhards, B. Kranemann, *Einführung*, ss. 111–114, 116–118; J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. I, s. 306; R. Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, ss. 171–174.

<sup>22</sup> K.-H. Bieritz, *Liturgik*, s. 167; J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. I, ss. 583–590.

<sup>23</sup> *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Bd. I: *Allgemeine Einleitung. Die Grundelemente der Liturgie. Die Theologie der liturgischen Feier*, Freiburg–Basel–Wien 1963, ss. 335–336; K.-H. Bieritz, *Liturgik*, s. 166.

<sup>24</sup> Mianowicie część oddziałów dowodzonych przez wielkiego marszałka Zakonu, kontyngenty wójta sambijskiego oraz niektórzy wojownicy z jednostek komtura ragneckiego, których obecność pod Kownem poświadcza Wigand, por. p. 11.

czony do prezentacji braciom zakonu niemieckiego<sup>25</sup>, nie mógł zawierać informacji zupełnie zmyślonych, z tego już choćby powodu, że aby spełniać swoje cele wychowawcze i formacyjne<sup>26</sup>, musiał być postrzegany przez odbiorców jako wiarygodny (a więc realny w narracji o wydarzeniach niemających cech nadnaturalnych). Trzeba zaś sobie zdać sprawę, że z owych odbiorców ca 1394 r. być może niejaka część należała nawet do świadków opisywanych wydarzeń spod Kowna, zaś znacznie jeszcze większa ich grupa знаła omawiane wypadki w przekazie ustnym z pierwszej ręki<sup>27</sup>. Należy pamiętać, że każdy przynależący do Zakonu według *plenum consorcium* powinien był świętować *festivitas paschalis cum tribus diebus sequentibus*<sup>28</sup>, co oznaczało obowiązkowy udział w liturgii mszalnej w niedzielę, poniedziałek, wtorek i środę wielkanocną.

Ostatecznie jednak, nawet jeśli byśmy mimo wszystko chcieli podważyć prawdziwość omawianych tu obydwu konkretnych faktów źródłowych, nie zdołamy zanegować oczywistego faktu, że Wigandowa narracja o wypadkach pod Kownem w 1362 r., stworzona dokładnie 31 lat po wydarzeniach, sama w sobie niesie jedną przynajmniej informację pewną: ukazywanie walki zbrojnej w przekazie narracyjnym ściśle nawiązującym do celebracji liturgicznej było kodem komunikacyjnym akceptowalnym i zrozumiałym dla herolda wielkiego mistrza zakonu niemieckiego w ostatniej dekadzie XIV stulecia, a zapewne również i dla członków korporacji zakonnej w tym okresie<sup>29</sup>. Jeżeli przyjmiemy duży stopień samoidentyfikacji Wiganda z Marburga z korporacją zakonną<sup>30</sup>, dojdziemy do wniosku, że rozumienie i pojmowanie walki z poganami w porządku sakralnym, jak również przypisywanie jej równoważnego z materialnym wymiaru duchowego mieściło się wówczas w strukturach mentalnych braci zakonnych<sup>31</sup>.

Bliższa analiza całej narracji Wiganda/Gesselena o zmaganiach pod Kownem pozwala na głębsze zrozumienie szerszego kontekstu ideowego i kulturowego przedstawionych przed

<sup>25</sup> S. Zonenberg, *Kronika*, ss. 75–77.

<sup>26</sup> K. Kwiatkowski, *Die Selbstdarstellung des Deutschen Ordens in der Chronik Wigands von Marburg*, w: *Selbstbild und Selbstverständnis der geistlichen Ritterorden*, hrsg. v. R. Czaja, J. Sarnowsky, OMCTH, Bd. XIII, Toruń 2005, ss. 127–138, tu: s. 131; S. Zonenberg, *Kronika*, s. 76.

<sup>27</sup> Th. Hirsch, *Einleitung*, s. 444; O. Engels, *Zur Historiographie des Deutschen Ordens im Mittelalter*, *Archiv für Kulturgeschichte*, 1966, Bd. 48, ss. 336–363; S. Zonenberg, *Kronika*, s. 80.

<sup>28</sup> Statuten, *Gesetz* 32, s. 77.

<sup>29</sup> Nie zauważał tego Sławomir Zonenberg, *Kronika*, ss. 90–94, przyjmując zresztą w zupełności poglądy Helmuta Bauera, *Peter von Dusburg*, s. 76, o prezentacji „pobożności” i idei krucjaty jako jedynie „tę” narracyjnym *Kroniki*.

<sup>30</sup> K. Kwiatkowski, *Die Selbstdarstellung*, s. 128, 132.

<sup>31</sup> Bernardowską ideę porządku duchowego, niematerialnego, w którym za pomocą broni duchowych prowadzona jest walka zbrojna, znajdujemy w latach dwudziestych XIV w. na kartach kroniki Petera von Dusburg i jej średnio-górno-niemieckiej translacji Nikolausa von Jeroschin, por. *Petri de Dusburg Chronicon terre Prusie* (dalej: Dusburg), hrsg. v. M. Toeppen, SRP, Bd. I, Leipzig 1861, lib. II, cap. 7, s. 39: *Nec tantum est novitas in bello, sed etiam in novo genere bellandi, quia non solum materialibus, sed armis spiritualibus vincitur hostis, scilicet oracione; Di Kronike von Pruzinlant des Nicolaus v. Jeroschin* (dalej: Jeroschin), hrsg. v. E. Strehlke, SRP I, ss. 327, w. 2174–2182: *Und nicht allein di nûwikeit / an ire strite ist geleit, / sundir ouch mit undirscheit / in strite nûwe forme treit / want nicht alleine mit liblichin / sundir ouch mit den geistlichin / wâpen wirt ubirwundir / der vient in manchin stundin, alsô daz gebete ist*; por. J. Trupinda, *Ideologia krucjatowa w kronice Piotra z Dusburga*, Gdańsk 1999, ss. 43–52. Ów ideowy koncept, z którym (w postaci formacyjnego przekazu) od lat czterdziestych XIV w. spotykali się na co dzień bracia-rycerze zakonni, por. W. Ziesemer, *Nicolaus von Jeroschin und seine Quelle*, *Berliner Beiträge zur germanischen und romanischen Philologie XXXI*, Germanische Abteilung, Nr. 18, Berlin 1907, s. 7; K. Helm, W. Ziesemer, *Die Literatur des Deutschen Ritterordens*, *Gießener Beiträge zur deutschen Philologie*, Bd. 94, Giessen 1951, s. 154; E. Johansson, *Die Deutschordenschronik des Nicolaus von Jeroschin. Eine sprachliche Unterforschung mit komparativen Analyse der Wortbildung*, *Lunder Germanische Forschungen*, Bd. 36, Lund 1964, s. 29; musiał niewątpliwie wpływać w istotny sposób na subiektywne poczucie i odczucie sakralności podejmowanych przez nich działań zbrojnych. Ponieważ jednak jego korzenie tkwiły w XII-wiecznych komentarzach do Pisma Świętego, przejętych następnie pośrednio do XIII-wiecznych redakcji *Statutów* korporacji, można przypuszczać, że świadomość wymiaru sakralnego akcji militarnych istniała wśród członków Zakonu od początku jego istnienia.

chwilą wydarzeń. Czytając tekst marburskiego herolda, nietrudno zauważyć, że jego prezentacja opiera się na wyraźnym przeciwstawieniu dwóch porządków: chrześcijańskiego, którego ucieleśnieniem jest prowadzona przez wielkiego mistrza armia krzyżowa, i pogańskiego stworzonego przez litewsko-ruską załogę zamku i siły odsieczowe książąt litewskich<sup>32</sup>. Oba tym grupom przyporządkował autor dwie różne formy walki zbrojnej<sup>33</sup>. Oto wojsko krzyżowców prowadzi „walkę chrześcijańską”, w której swoje losy w zupełności powierza Bogu. Owo zawieszenie wyraża Wigand w słowach wielkiego mistrza: „*Wir trûwen gote, / unserm hern, / daz irz nicht kunnet erwern / vor unseren gewalten*”<sup>34</sup>. To swoiste przekonanie o bezbronności przeciwnika wynika z wiary zwierzchnika Zakonu – który tu reprezentuje wszystkich obecnych pod Kownem braci zakonnych – w Bożą pomoc przeciwko poganom, którzy prowadzą *hiden strit*<sup>35</sup>. Bóg jest naczelnym wodzem armii chrześcijańskiej, w przeciwieństwie do zastępów pogan, którzy takiego wspomożyciela i kierownika nie posiadają; stąd Kiejstut musi zawsze osobiście walczyć przy swoim wojsku, tak aby to nie rozpiezło się bez wodza<sup>36</sup>. Zatem krzyżowcy niesieni chęcią Bożej walki z „prześladowcami wiary i krzyża” (*proscriptoribus fidei et crucis*)<sup>37</sup> mają przytłaczającą przewagę moralną i w porządku duchowym nad siłami pogańskimi. Wiara wielkiego mistrza jest tak wielka, że zezwala on nawet Kiejstutowi wejść z dowolną liczbą wojowników do zamku: *Ist sache, daz, konig, nôd dir ist, / sô nim der heiden zu diser vrist / sôvil dû ir wilt mit dir hân, / di wolle wir alle samen lân, / und kom mit in ûf daz hûz, sô erloube ich dir in / und ûz / hinnam alle ûr ûfzûge / und hilf dû in nâch dîm vermuge!*<sup>38</sup> Wypowiedź tę określa Wigand w metatekstowym wtręcie jako mądrą i właściwą. Trzeba tu podkreślić, że w zachowanej w germańskim orygina-

<sup>32</sup> Narracyjne, stylistyczne przeciwstawienie osoby wielkiego mistrza księciu litewskiemu Kiejstutowi i chrześcijan poganom daje się z łatwością uchwycić w łacińskiej translacji Gesselena, por. Wigand 54, s. 531: *Sub fratre et magistro Wynrico – – . Kynstud quoque – – . Sed christiani eum [tj. Kiejstuta, a więc nie-chrześcijanina – K.K.]; s. 532: Convertitque se, quia in castro erant sagitte multe, quibus christiani graviter sunt offensi; s. 533: Rex quoque Kynstud in perturbato animo – – . Interim magister Wynricus cum suis preceptoribus prudenter meditatur, quomodo proscriptores fidei et crucis compesceret et domum funditus everteret – – . Quod pagani considerantes – – . Unde pagani die noctuque impugnantur nec poterant habere quietem: fortiter tamen se defendebant in christianorum prejudicium – – ; Superveniunt quoque pagani de muro castris in defensionem ante-murale, cuius murum christiani iam adeo debilitaverunt, quod etiam cum paganis ruebat in terram, et super-venerunt christiani, eos vulnerant et occidunt ante-murale sic vincentes, sicque compulsi sunt pagani serpere in domum. Christiani etiam ibidem perierunt quidam cum paganis in domo, et nemo evasit incidens igne consumpti; s. 534: magister conatur – – . Quod cum Kynstud vidisset vocavit magistrum; s. 535: Cui magister respondit – – . Et Kynstud ait – – . Cui magister; s. 536: Nec respondit ad hec rex, et magister – – . Exercitus huiusmodi casum videns leti concurrunt – – et communiter omnes cum paganis in domo confluent; ss. 536–537: Postea pagani videntes, nullum subsidium sibi advenire, cum christianis ligna et pynum comportarunt, christiani ignem in domum, quod etiam extinguere (poterat), nec etiam christiani abire poterant, sed perierunt ibi cum paganis; s. 538: unde reges magno dolore urgebantur et fletu – – . Magister vero cum suis – – . Rex etiam – – . Item ad honorem magistri – – . Pagani videntes recessum christianorum; s. 539: et ceteri circumsedentes pagani concuciantur terrore nimio, mirantes de tanta victoria christianis a Deo concessa. Analiza Fragmentu VIII oryginału średnio-górno-niemieckiego wskazuje, że w tym aspekcie romańskie tłumaczenie dość wiernie oddaje układ stylistyczny pierwotnej wersji germańskiej. Zagadnienie opozycji dwóch światów i porządków przeanalizowała już dawniej Maria Fischer, „Di himels rote”. *The idea of Christian chivalry in the cronicles of the Teutonic Order*, Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Nr. 525, Göppingen 1991, ss. 51–72.*

<sup>33</sup> Nie podejmuję w tym miejscu, ze zrozumiałych przyczyn, wątku rycerskiego, który w rozbudowanej postaci obecny jest w *Kronice*, biorąc pod uwagę osobę jej autora – z oczywistych względów.

<sup>34</sup> Wigand (*Fragment VIII*), w. 35–37, s. 535.

<sup>35</sup> Wigand (*Fragment VIII*), w. 22, s. 535; w. 59, s. 536; przy czym zauważyć należy, iż Wigand używa tego określenia w dwojakim znaczeniu; por. p. 103.

<sup>36</sup> Wigand (*Fragment VIII*), w. 20–24, s. 535.

<sup>37</sup> Wigand 54, s. 533.

<sup>38</sup> Wigand (*Fragment VIII*), w. 27–34, s. 535.

le narracji wymiar duchowy prowadzonych zmagañ odgrywa istotniejszą rolę aniżeli porządek fizyczny. Niezależnie od tego, ile by poganie wysłali wojowników do zamku, ten i tak nie ostanie się przed krzyżowcami, z którymi jest Bóg. Boże wspomnienie w starciu z poganami Marburczyk przywołuje w swej narracji również w innym miejscu<sup>39</sup>.

Zauważmy, że centralnym punktem Wigandowego opisu oblężenia Kowna jest szturm generalny trwający od godzin popołudniowych Wielkiego Piątku do wieczoru Wielkiej Soboty, a więc kończący się w czasie Wigilii Paschalnej. Śmiertelne zmagania prowadzone w czasie *Tridui Sacri* narracyjnie stanowią figuratywne nawiązanie do Chrystusowej Męki, Śmierci i Zstąpienia do Otchłani<sup>40</sup>. Zwycięstwo krzyżowców następujące w Wigilię Paschalną staje się w przestrzeni narracyjnej zespolone transcendentnie ze Zmartwychwstaniem. W analizie, którą przeprowadziłem w innym miejscu, wskazałem na alegoryczne połączenie realnych wydarzeń związanych z procesem i męką Jezusa z wypadkami pod Kownem<sup>41</sup>. Zachowane oryginalne wiersze marburskiego herolda wyraźnie ukazują dramatyzm słownej konfrontacji wielkiego mistrza Zakonu z litewskim księciem, która niesie w sobie właśnie cechy starcia dwóch odmiennie uporządkowanych moralnie światów. Chodzi tu zatem o przedstawienie uniwersalnej walki Dobra ze Złem, walki z Szatanem, którą Chrystus w wymiarze historii zbawczej już stoczył, a którą każdy z ludzi w czasie swej ziemskiej egzystencji toczyć musi nieustannie<sup>42</sup>. Wojownicy chrześcijańscy jako *milites Christi*, naśladując Chrystusa w duchowych zmaganiach ze złem, pozostają transcendentnie i realnie złączeni z Nim jako Zbawicielem, który cierpiał za grzechy ludzkości. Wigand prezentuje w swojej narracji zasadniczo materialny wymiar zmagañ dobra ze złem, jednak jego opis staje się w pełni zrozumiały dopiero w kontekście duchowym. Stąd tuż po przybyciu pod twierdzę kowieńską krzyżowcy składają przyrzeczenie (*pfat*) walki z poganami na śmierć i życie<sup>43</sup>. Jest to wyraz zmagañ, jakie toczą uczestnicy wyprawy w przestrzeni duchowej. Tylko tak dają się pojąć owe śluby. Dzięki Bożej łasce to nie oni jednak zmuszeni są – mimo pełnej gotowości – oddać życie w śmiertelnych zmaganiach. Gina poganie w płomieniach palących się elementów drewnianych muru zamkowego, *quod nec extingui poterat a [eis], quum Dominus forte voluit, ut sic ea die morerentur, qua Christus pro nobis passus est*<sup>44</sup>. Chrześcijanie cierpią, podobnie jak Chrystus cierpiał dla zbawienia ludzkości. Bóg stoi jednak po ich stronie, stąd to nie oni, ale poganie umierają w dniu Chrystusowej Pasji, jako że nie przyjęli i nie uznali Jego zbawczej ofiary.

<sup>39</sup> Wigand 54, s. 536. Trudno powiedzieć, jak przedstawiał się ten element stylistyczny w oryginale narracji. Widoczny jest on również w innych opisach marburskiego herolda, gdzie obecne jest także wstawiennictwo Maryi; por. m.in.: Wigand 2, s. 456; 38, s. 512 (w tym *Fragment IV*, w. 1–7). W tym elemencie stanowi dzieło Wiganda bezpośrednie nawiązanie do idei komunikowanych w kronice Petera von Dusburg, a zwłaszcza Nikolausa von Jeroschin. Pierwiastki maryjne, jak wskazuje obecnie Marian Dygo, *Ideologia panowania zakonu niemieckiego w Prusach*, w: *Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Władza i społeczeństwo*, red. M. Biskup, R. Czaja, Warszawa 2008, ss. 357–369, tu: s. 361; wynikały nie tylko z politycznych funkcji kultu Bogurodzicy w Prusach, ale uzyskiwały szerszy wymiar eklezjologiczny, przy czym wątek protekcjonizmu był tu dominujący; por. S. Kwiatkowski, *Klimat religijny diecezji pomezkańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku*, Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu, R. 84, Toruń 1990, s. 90.

<sup>40</sup> Bogusław Nadolski, *Liturgia*, t. II: *Liturgia i czas*, Poznań 1991, ss. 62–63.

<sup>41</sup> K. Kwiatkowski, *Prolog*, ss. 250–251.

<sup>42</sup> Por. p. 31. Prowadzona w porządku duchowym walka ze złem własnej duszy ukazana została członkom korporacji krzyżackiej w 3. i 4. dekadzie XIV stulecia przez Dusburga II 8, s. 40; II 9, ss. 44–46; i w translacji Jeroschina, w. 2274–2339, s. 329; w. 3058–3392, ss. 339–341; por. też H.J. Roth, A. Grossmann, *Vorbemerkungen zu den Schreiben Bernhards an und über die Templer*, w: idem, *Bernhard von Clairvaux an die Tempel-Ritter, die Speerspitze der Kreuzzüge*, Beihefte zur Cistercienser-Chronik, Bh. 1, Sinziger theologische Texte und Studien, Bd. 10, Sinzig 1990, ss. 5–9; tu s. 6.

<sup>43</sup> Wigand 54, s. 532 oraz *Fragment VII*, w. 1–11, s. 532.

<sup>44</sup> Wigand 54, s. 536.



Widzimy, że wątek ten stanowi ideową narrację, w której komunikowana treść podporządkowana jest wyraźnie ogólnej wizji świata przedstawionego. Wcześniej bowiem autor opisuje śmierć również chrześcijańskich wojowników pod walącym się murem przedzamcza – śmierć poniesioną wraz z zastępami pogan<sup>45</sup>. Również szturm wyłomu w murze zamku głównego opłacony jest życiem wielu krzyżowców<sup>46</sup>. W zażartej walce (*cum furore*) pośród szturmowej kolumny ginie w płomieniach wraz z Johannem *de Czeno, peregrine* z Rzeszy, wójt z Morąga i dwóch innych braci zakonnych. Podobnie zapalają się żywcem niektórzy „pielgrzymi” od zajętej ogniem chorągwi elbląskiej<sup>47</sup>, doświadczając w dalekich stronach okrutnych cierpień. Pozostali walczą mimo to mężnie (*viriliter*), napierając na pogan *cum impetu*<sup>48</sup>. Realny obraz – 200 zabitych chrześcijan – nie klóci się jednak w żadnym razie z wymową alegoryczną. W chrześcijańskiej armii zabijającej setki pogan pod Kownem w wymiarze czysto fizycznym, to sam Chrystus zwycięża Zło w porządku nadprzyrodzonym i eschatologicznym. W tym zwycięstwie ciągle uobecniającym się w rememoratywnej<sup>49</sup> celebracji niedzielnej liturgii, której kulminację stanowi *Missa Dominica sanctæ*<sup>50</sup>, udział mają naśladowcy Chrystusa chrześcijanie; w klęsce zaś, jaka zadana została Śmierci<sup>51</sup>, będącej istotą porządku szatańskiego – poganie, którzy zbawcze dzieło odrzucili. *Et sic superbia eorum fuit dissuta*<sup>52</sup> – rezultat zmagania rozgrywa się więc znów także w wymiarze duchowym, a nie tylko materialnym.

Dochodzimy w ten sposób do momentu zasadniczego niniejszych rozważań – owej wspomnianej na wstępie „pieśni” wielkanocnej. Cóż takiego zabrzmiało w obozie armii krzyżowej w wielkanocny poranek? Każdy mający jakiegokolwiek rozeznanie w liturgice zapewne odpowiedział sobie na to pytanie już na początku. W przekazie Wiganda/Gesselena czytamy, iż [*in*] *die pasche mane conveniunt ad missam, quam celebravit dominus Bartolomeus, episcopus Sambiensis, et fit sermo ad populum et hortatur, ad laudem divinam cantantes more solito illius festi in magna letitia*<sup>53</sup>. Nie ulega wątpliwości, że wśród wszystkich hymnów, wersetów, aklamacji i *orationibus*, które były śpiewane i recytowane *more solito illius festi*<sup>54</sup>, znalazła się także sekwencja wielkanoc-

<sup>45</sup> Wigand 54, s. 533.

<sup>46</sup> Wigand 54, s. 537.

<sup>47</sup> Wigand 54, s. 533.

<sup>48</sup> Wigand 54, s. 534.

<sup>49</sup> A. Gerhards, B. Kranemann, *Einführung*, ss. 142–143.

<sup>50</sup> *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Bd. II, s. 212.

<sup>51</sup> Odnośnie do eschatologicznego wymiaru liturgii mszalnej, por. A. Gerhards, B. Kranemann, *Einführung*, ss. 117–118.

<sup>52</sup> Wigand 54, s. 533.

<sup>53</sup> Wigand 54, s. 533.

<sup>54</sup> Odnośnie do budowy liturgii mszalnej w późnym średniowieczu, por. P. Wagner, *Geschichte der Messe*, Tl. I (*bis* 1600), Leipzig 1913 (reprint: Hildesheim 1963), ss. 2–11. Na ryt *missæ Dominicæ Resurrectionis* obowiązujący w zakonie niemieckim w XIV w. składały się: jako *ordinarium* – bądź znane już w X w. *Kyriale* I (*Lux et origo*), bądź też odnotowane w mszale z XIV w. *Kyriale* II z *Credo* IV; por. *Missale secundum notulam dominorum Teutonicorum* (dalej: MSNDT), Biblioteka PAN w Gdańsku, Ms. Mar. F 402, fol. 203; J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. I, ss. 164–165; jako *propria*: Introitus „*Resurrexi*”, Oratio „*Deus, qui hodierna*”, Epistola I Cor. V, 7–8: „*Expurgate vetus fermentum*”, Graduale „*Hæc dies, quam fecit Dominus*”, Sequentia paschalis „*Victimæ paschali laudes*” bądź inna (por. p. 62), Evangelium Marc. XVI, 1–7: „*Maria Magdalena et Maria Iacobi*”, Offertorium „*Terra tremuit*”, Secreta „*Suscipe quæsumus, Domine*”, Communio „*Pascha nostrum immolatus est Christus*”, Postcommunio „*Scriptum nobis, Domine*” i „*Ite, Missa est, alleluja*”; por. MSNDT, Biblioteka PAN w Gdańsku, Ms. Mar. F 402, fol. 81<sup>v</sup>–81<sup>r</sup>, 209; ponadto: Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz (dalej: SBB PK), Ms. germ. 4<sup>o</sup>. 533; *Liber Ordinarius* des Deutschen Ordens, Württembergische Landesbibliothek Stuttgart (dalej: WLB), HB I 158; *Missale festivum*, WLB HB XVII 15. W zachowanym w postaci okładki do księgi urzędowej urzędu w Dirschkeim fragmencie sekwencjarza zakonnego z początku XV w. znajduje się *recto-verso* sekwencja „*Mane prima sabbati*”, i dalej *verso* „*Victimæ paschali laudes*”; por. Ostpr. Fol. 3028 (okładka); A. Löffler, *Fragmente*, s. 116, Nr. 89. Trudno jednoznacznie określić przeznaczenie liturgiczne sekwencji pochodzących z tego sekwencjarza, zaś zachowane źródła liturgiczne

na (*sequentia paschalis*) „*Victimæ paschali laudes*”<sup>55</sup>. Na linii melodycznej<sup>56</sup> utworu Wipona z Burkundii († przed 1046/1048)<sup>57</sup> oparta była bawarsko-austriacka pieśń ludowa „*Christ ist erstanden*”<sup>58</sup>. Pierwsze poświadczenia jej wykonywania na obszarze południowoniemieckim pochodzą z połowy XII stulecia. Najstarszy przekaz tekstu znany jest z Klosterneuburg w Dolnej Austrii i wskazuje on jednoznacznie, że ca połowy XIV w. śpiewano ją w rycie liturgicznym niedziele wielkanocnej na przemian ze strofami sekwencji Wipona<sup>59</sup>. Zapewne już wtedy miała ona również drugą strofę i końcową aklamację „*Alleluia*”<sup>60</sup>. Obok liturgii wstępnej mszy (Msza Katechumentów) wykonywano ją<sup>61</sup> – może nawet zwłaszcza wtedy<sup>62</sup> – podczas tzw. oficjum drama-

wskazują, że w tym zakresie mogła funkcjonować w Zakonie dość duża różnorodność zwyczajów o lokalnym zasięgu. Ogromne bogactwo średniowiecznych sekwencji, które zwłaszcza w XIII i XIV stuleciu przybrało niewyobrażalne wręcz rozmiary (kilku co najmniej tysięcy utworów), przyczyniło się zapewne do istnienia realnych partykularizmów liturgicznych.

<sup>55</sup> J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. I, ss. 559–560. Przekazy tekstu sekwencji, por. AH 54, 7.1, ss. 13–14; tu również podany okres liturgicznego użytkowania: *in Resurrectione Domini, feria II, III, IV, V, sabbato post Pascham, dominica in Albis* i 4 kolejne niedziele, b. *Mariae Annuntiatio*, s. *Marcus*, s. *Maria Magdalena*, *sancti varii*; sam tekst sekwencji; por. MSNDT, bl. 209<sup>r</sup>; *Repertorium Hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans L'Église Latine* (dalej: RH), ed. U. Chevalier, t. II (L–Z, N<sup>os</sup> 9936–22256), Louvain 1897, Nr. 21505, ss. 736–738; *Die Werke Wipos*, hrsg. v. H. Bresslau, Hannover <sup>3</sup>1915 (reprint: 1965), s. 65; *Graduale Triplex seu Graduale Romanum Pauli PP. VI cura recognitum & rhythmicis signis a Solesmensibus monachis ornatum Neumis Laudunensibus (Cod. 239) et Sangallensibus (Codicum San Gallensis 359 et Einsidlensis 121) nunc auctum*, Abbaye Saint-Pierre, Solesmes 1979, ss. 198–199; wydanie wraz z niemieckim tłumaczeniem, por. *Lateinische Lyrik des Mittelalters. Lateinisch/Deutsch*, ausgewählt, übersetzt und kommentiert v. P. Klopsch, Stuttgart 1985, Nr. 53, ss. 250–253. Z prac dotyczących utworu wymienić należy m.in. M. Pfaff, *Die Tropen und Sequenzen der Handschrift. Rom, Bibl. Naz. Vitt. Em. 1343 (Sessor. 62) aus Nonantola*, München 1948; H.H. Eggebrecht, *Musik im Abendland*, München 1991 (tam dalsza literatura).

<sup>56</sup> Por. *Liber usualis Missae et Officii pro dominicis et festis cum cantu gregoriano ex editione Vaticana*, Paris 1960, s. 780.

<sup>57</sup> O osobie tego mnicha, pisarza i kapelana nadwornego imperatora Konrada II, por. Th. Struve, *Wipo* (hasło), w: *Lexikon des Mittelalters* (dalej: LMA), Bd. IX, München–Zürich 1980, sp. 243–244 (tam dalsze wskazówki bibliograficzne).

<sup>58</sup> Przypuszcza się, że powstała ona w środowisku kanoników passawskich reguły augustiańskiej ca 1150 r. Najstarszy, XIV-wieczny przekaz tekstu (obecnej 1. strofy), por. Klosterneuburg, *Stiftbibliothek*, Ms. CCl 1213, fol. 83<sup>r</sup> (= *Geistliche Gesänge des deutschen Mittelalters. Melodien und Texte handschriftlicher Überlieferung bis um 1530*, Bd. 1: (*Gesänge A–D*, Nr. 1–172), hrsg. v. M. Lütolf, *Das deutsche Kirchenlied*, Abt. II, Kassel u.a. 2003, Nr. 55, s. 84): 1. *Christ, der ist erstanden / von der marter alle, / des svll wir alle fro sein, / Christ sol vnser trost sein. / kyrieleis*.

<sup>59</sup> W. Lipphardt, „*Christ ist erstanden*”. *Zur Geschichte des Liedes*, Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie (dalej: JLH), 1960, Bd. 5, ss. 96–114; A. Marti, *Die Melodie des „Halleluja” in „Christ ist erstanden*”, JLH, 2002, Bd. 41, ss. 157–160; H. Becker, *Christ ist erstanden*, w: *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*, hrsg. v. idem, München 2001, ss. 29–41; *Das katholische deutsche Kirchenlied*, Bd. I, No. 242, s. 502.

<sup>60</sup> *Geistliche Gesänge des deutschen Mittelalters*, Nr. 55, s. 84: 2. *Wär er nicht erstanden, / so wär die welt vergangen; / seit dass er erstanden ist, so lobn wir den vater Jesu Christ. / kyrieleis*. 3. *Halleluja, / Halleluja, / Halleluja! Des solln wir alle froh sein, / Christ will unser Trost sein. / kyrieleis*; por. też *Das katholische deutsche Kirchenlied*, No. 242, ss. 502–510; wydawca określa utwór jako „Triumphgesang”.

<sup>61</sup> Podobnie jak i sekwencję „*Victimæ paschali laudes*”; por. K. Young, *Some Texts of Liturgical Plays*, Publications of the Modern Language Association of America, 1909, vol. XXIV/2, ss. 297–307; w związku z literacką dramatycznością utworu, por. *Das katholische deutsche Kirchenlied*, Bd. I, ss. 539–540.

<sup>62</sup> Fragmenty ksiąg liturgicznych zakonu niemieckiego zawierają również inne sekwencje wielkanocne: „*Mane prima sabbati*”, por. A. Löffler, *Fragmente*, Nr. 89, s. 116; eadem, *Fragmente*, Tl. II: Nr. 151–300, Einzelschriften der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung, Bd. 24, Marburg 2004, Nr. 222, s. 104; por. też RH II 11064, ss. 74–75; na *Resurrectio Domini, feria II, III, IV, V et sabbato post Pascham, dominicae I–V post Pascham, b. Maria tempore Paschali, s. Maria Magdalena*; AH 54, 143, s. 214–218 (sekwencja proveniencji angielskiej, północno- bądź południowofrancuskiej (?), pochodząca z XII w.); „*Laudes salvatori*”; por. eadem, *Fragmente*, Tl. II, Nr. 222, s. 104; por. też RH II 10417, s. 32; *Liturgische Prosen erster Epoche*, hrsg. v. C. Blume, H. [M.] Bannister, AH, Bd. 53, Leipzig 1911, Nr. 36, ss. 65–68; z X w., na *Dominicam s. Pasche* i *Dominicam in Albis*; „*Laudes Christo, redempti*”; por. eadem, *Fragmente*, Tl. II, Nr. 222, s. 104; por. też RH II 10356, s. 28; AH 53, 45, ss. 82–84, z X/XI w., na *Dominicam s. Pasche* i całą oktawę wielkanocną, *feriam II post Octavam*. Widzimy, że wszystkie te sekwencje przeznaczone były do wykonania w okresie liturgicznym zbieżnym z „*Victimæ paschali laudes*”, por. p. 55; więc jest możliwe, że podczas mszy porannej to właśnie jedna z nich

tycznego *Visitatio sepulchri*<sup>63</sup> realizowanego jako część cyklu dramatów wielkanocnych *Ludus Paschalis (Ordo Paschalis)*<sup>64</sup>. Inscenizowano je przed lub po jutrzni wielkanocnej (*laudes*)<sup>65</sup>, a więc przed liturgią mszalną. W kręgu krzyżackim odgrywanie dramatów rezurekcyjnych nie zostało dotychczas źródłowo potwierdzone, choć wydaje się prawdopodobne<sup>66</sup>. Natomiast szczególnie upodobanie liturgiczne braci zakonu niemieckiego do sekwencji i hymnów potwierdzają

była śpiewana. Fragment *Breviarium* OT z pierwszej połowy XV w. opisany przez A. Löffler, *Fragmente*, Tl. II, Nr. 202, s. 76; zawiera sekwencję „*Victimæ paschali laudes*”, która następuje po wersecie *graduale ad feriam II post Pascham* (poniedziałek) i akłamacji „*alleluja*” *ad feriam II i III post Pascham*, natomiast wg fragmentu *Sequentiarium* OT z drugiej połowy XIV w.; por. eadem, *Fragmente*, Tl. II, Nr. 222, s. 104; w niedzielę Zmartwychwstania miano śpiewać „*Laudes salvatori*”, w poniedziałek wielkanocny *Tridui Resurrectionis* „*Laudes Christo, redempti*”, i dopiero we wtorek wielkanocny, środę wielkanocną i kolejne dni oktawy „*Victimæ paschali laudes*”. W tym przekazie sekwencja „*Mane prima sabbati*” została przeznaczona na *Dominicam ante ascensionem domini*. Wszystko to potwierdzałoby też o nieśpiewaniu sekwencji „*Victimæ paschali laudes*” podczas mszy w niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego, por. p. 3.

<sup>63</sup> R. Kieckhefer, *Hauptströmungen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit*, w: *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Bd. II: *Hochmittelalter und Reformation*, hrsg. v. J. Raitt, Würzburg 1995, ss. 90–123; tu: s. 105; K. Young, *The Drama of the Medieval Church*, vol. 1, Oxford 1933, ss. 370–371; Th.P. Campbell, *Liturgical Drama and Community Discourse*, w: *The Liturgy of the Medieval Church*, ss. 619–644, tu: ss. 630–633 (tu też najnowsza literatura przedmiotu). Oficjum to miało w późnym średniowieczu trzy typy, w jednym z nich motywem przewodnim był dialog Marii Magdaleny (czasami wraz Marią, matką Jakuba lub z trzema Mariami) z aniołem, por. Th.P. Campbell, *Liturgical Drama*, ss. 630–631. Wtedy śpiewano sekwencję paschalną, również w wersji ludowej, por. np. tekst dramatu z paryskiej Sorbony ca 1300 r.: *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele*, hrsg. v. W. Lipphardt, Tl. I, *Ausgaben Deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts*, Bd. 61, Reihe Drama V, Berlin–New York 1975, Nr. 128, ss. 154–155; tekst oficjum z katedry trewirskiej, ca 1305–1307, ibidem, Tl. II, Bd. 62, Nr. 349, ss. 469–471; tekst krakowski wprowadzie z końca XVI w., zawierający jednak bezpośrednie potwierdzenie wykonywania sekwencji w języku etnicznym; por. ibidem, Tl. II, Nr. 431a, ss. 619–621: *Finito Responsorio* [t.j. „*Cum rex gloriæ*” – K.K.] *populus cantat*: „*Krystus zmartwych wstał iest*” *et cetera, vel Germanice* „*Christ ist erstanden*” *et reliqua secundum locorum consuetudinem*; podobnie przekaz płocki z ca 1520 r., por. ibidem, Tl. II, Nr. 432c, ss. 623–624; teksty z obszaru niemieckojęzycznego, por. np.: ibidem, Tl. II: Nr. 189, ss. 230–231, Bamberg, z końca XII w. (sekwencja tylko po łacinie); Nr. 190a, ss. 232–234, Bamberg, z końca XII w. (sekwencja również *in lingua vulgari* „*Krist, der ist erstanden*”); podobnie Nr. 190b, ss. 235–236, Bamberg, z XV w.; Nr. 192, ss. 237–238 (z wersją ludową: *Crist ist erstanden / von des todes panden / des soll wir alle fro sein, / Crist schol unser trost seyn. / Kyrieleis*, przy czym wersja *Visitationis* ze śpiewem sekwencji wydaje się charakterystyczna dla obszaru południowej Rzeszy; por. też *Dramaty staropolskie. Antologia*, oprac. J. Lewański, t. 1, Warszawa 1959, ss. 99–103.

<sup>64</sup> J.W. Niklaus, *Antropologia teatru i rekonstrukcja średniowiecznego dramatu liturgicznego*, *Konteksty*, 2007, z. 2, ss. 4–8; J. Lewański, *Artystyczne aspekty udratyzowanej liturgii, jej swoista poetyczność i teatralność*, *Konteksty*, 2007, z. 2, ss. 32–37.

<sup>65</sup> Por. też ryt dominikański liturgii godzin w niedzielę Zmartwychwstania: *Ordinarium juxta ritum Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*, ed. F.-M. Guerrini, Romae 1921, nr 160–166, ss. 44–47.

<sup>66</sup> Na przywiązanie „palestyńskich” zakonów rycerskich, w tym i zakonu niemieckiego, do liturgii związanej przestrzennie z miejscami świętymi wskazywał Kaspar Elm, *Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters. Forschungsstand und Forschungsprobleme*, w: *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, hrsg. v. Z.H. Nowak, OMCTH, Bd. VII, Toruń 1993, ss. 7–44, tu: ss. 17–18. W kontekście geograficznym zakon niemiecki, podobnie jak i inne zakony krzyżowe, zorientowany był w kierunku Ziemi Świętej i miejsc związanych z ziemskim życiem Jezusa Chrystusa – ukierunkowanie owo znalazło swój najwyraźniejszy oddźwięk w liturgii. Owo szczególne znaczenie liturgicznego wspomnienia i obchodów dzieł zbawczych, w tym zwłaszcza Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa w przestrzeni duchowej zakonu niemieckiego podkreślał Ewald Volgger, *Theologie und Spiritualität der Deutschordensstatuten* („*des Ordensbuches*”) *aus dem 13. Jahrhundert*, w: *Die Regeln des Deutschen Ordens in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. idem, Lana 1985, ss. 36–59, tu: s. 57. Znaczenie ideologii krucjatowej i elementy biblijne widoczne są również w onomastyce krzyżackiej. W ziemi Borsa wśród pięciu wzniesionych przez Zakon twierdz (Marienburg, Schwarzburg, Heldenburg, Kreuzburg i Ruczarburg) przynajmniej dwie nawiązywały nazwami do biblijnych wydarzeń zbawczych mających miejsce w Palestynie. Podobnie było w Prusach i Inflantach, i tu także onomastyka była formą bezpośredniego nawiązania do konwentów zakonnych w centrum świata – Ziemi Świętej (np. Gotteswerder, Christburg, Jesusburg, Engelsburg, Marienburg, Marienwerder, Johannsburg). Odnośnie do palestyńsko-jerozolimskiej identyfikacji i „orientacji” jako elementu tożsamości korporacji krzyżackiej w Prusach, por. ostatnio M. Dygo, *Ideologia panowania zakonu niemieckiego*, ss. 358–360 (tu przytoczo-

badania ostatnich dekad<sup>67</sup>. Należy jednak zauważyć, że wśród krzyżowców pod Kownem członkowie zakonu niemieckiego stanowili przemożną mniejszość. Armię krzyżową tworzył multietniczny konglomerat różnorodnych grup ludzi, *terrigenarum* i *peregrinum*, co niewątpliwie implikowało także wielorodność zwyczajów liturgicznych, choć pamiętać również trzeba, że przewodniczący zgromadzenia liturgicznego był najpewniej członkiem zakonu niemieckiego.

Treść tropu – „pieśni”<sup>68</sup>, którą należy traktować paralelnie z sekwencją paschalną, jest *stricte* wielkanocna. Zmartwychwstanie Chrystusa jest tu centralnym i w zasadzie jedynym motywem. Poprzez nieskomplikowaną leksykę oddawał utwór najważniejsze treści teologiczne tajemnicy *resurrectionis*. Jednocześnie bardzo wyraźny jest tu kontekst zbawczy. Zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią, uwypuklone w pierwowzorze-sekwencji<sup>69</sup>, jest źródłem zbawienia ludzkości. Jest to zbawczy triumf Zmartwychwstałego (*gloria resurgentis*) i wiktoria „Wodza Życia” (*ducis vitæ*) osiągnięta nad śmiercią w „przedziwnym boju” (*conflictu mirandis*). Dlatego właśnie wyznawcy Chrystusa niech „składają zwycięskie paschalne uwielbienia” (*victimæ paschali laudes*) – *des svll wir alle fro sein*. Triumf ten wzbudza więc radość przemieszana z pochwałą i uwielbieniem.

Powinniśmy się nieco zatrzymać właśnie na owej triumfalnej glorii. Wydaje się ona być kluczem do zrozumienia alegorii Wigandowej narracji. Obrzędy *Missæ Dominicæ resurrectionis* wyrażają w liturgicznym porządku radość wiernych ze Zmartwychwstania<sup>70</sup> i dopełnionego przez nie dzieła Odkupienia<sup>71</sup>. Z przekazu marburskiego herolda wiemy już, że poranna celebra osadzona była także w innej jeszcze *leticia* – będącej rezultatem zdobycia po długim i trudnym oblężeniu zamku kowieńskiego. Radość owa miała zatem dwa źródła: fizyczne – immanentne i duchowe – transcendentne. Transcendentny udział w triumfie Zmartwychwstałego uzyskał realny wyraz w postaci przyjętego sakramentu eucharystii, uzyskanego błogosławieństwa biskupa udzielającego go krzyżowcom *in persona Christi*, wreszcie odpustów kar za popełnione grzechy<sup>72</sup>. Tak więc w stanie łaski oznaczającej darowanie win i dyspozycję do bycia w komunii, w rezultacie pozostając w pełnej komunii z Chrystusem i współwyznawcami, uzyskują owi członkowie liturgicznego zgromadzenia pod Kownem także darowanie kar doczesnych i piekielnych<sup>73</sup>.

na szczegółowa, starsza literatura); ponadto S. Skibiński, *Kaplica na Zamku Wysokim w Malborku*, UAM, Seria historia, nr 14, Poznań 1982, ss. 192–206; i niejako sprawozdawczo S. Józwiak, J. Trupinda, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku w czasach wielkich mistrzów (1309–1457)*, Malbork 2007, ss. 127–128.

<sup>67</sup> H. Piwoński, *Indeks sekwencji*, s. 223; A. Löffler, *Einleitung*, s. 3.

<sup>68</sup> Odnośnie do rozwoju tego rodzaju utworów liturgicznych, por. gruntowne studium w polskiej literaturze Jerzego Woronczaka, *Tropy i sekwencje w literaturze polskiej do połowy XVI wieku*, Pamiętnik Literacki, R. XLIII, 1952, z. 1–2, ss. 335–374, tu: ss. 345–348, ponadto P. Wagner, *Geschichte der Messe*, Tl. I, ss. 12–13.

<sup>69</sup> *Die Werke Wipos*, s. 65: 1. *Victimæ paschali laudes / immolent Christiani*. 2a. *Agnus redemit oves: / Christus innocens patri / reconciliavit peccatores*. 2b. *Mors et vita duello / conflixere mirando, / dux vitæ mortuus / regnat vivus*.

<sup>70</sup> Por. Introitus: „*Resurrexi, et adhuc tecum sum, alleluja: posuisti super me manum tuam, alleluja: mirabilis facta est scientia tua, alleluja, alleluja*”. Oratio: „*Deus, qui hodierna die per Unigenitum tuum æternitatis nobis aditum, devicta morte, reserasti: vota nostra, quæ præveniendo aspiras, etiam adjuvando prosequere*”.

<sup>71</sup> Por. Graduale: „*Hæc dies, quam fecit Dominus: exultemus et lætemur in ea. Confitemini Domino, quoniam bonus: quoniam in sæculum misericordia ejus. Alleluja, alleluja. Pascha nostrum immolatus est Christus*”.

<sup>72</sup> Wigand 54, s. 537; por. J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. II: *Opfermesse*, Wien–Freiburg–Basel <sup>5</sup>1962, s. 551; D. Greiner, *Segen und Segnen. Ein systematisch-theologische Grundlegung*, Stuttgart <sup>3</sup>2003, ss. 148–160, 318–319.

<sup>73</sup> Odnośnie do charakteru odpustów w późnym średniowieczu, por. m.in.: N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Bd. 2, Paderborn 1923 (reprint: 2000), ss. 27–60, 207–225; idem, *Der Ablass im Mittelalter als Kulturfaktor*, Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland, Köln 1920, ss. 35–36; B. Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd. 4, Bonn 1948, ss. 37–40, 100–101, 103, 119; G.A. Benrath, *Ablass* (hasło), w: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1, Berlin–New York 1977, ss. 347–364; L. Hödl, *Ablass* (hasło), w: LMA, Bd. I, München–Zürich 1980, sp. 43–46; K. Rahner, *Ablass* (hasło), w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. v. J. Höffer, idem,

Po zakończeniu obchodów liturgicznych krzyżowcy przystępują do radosnej uczty<sup>74</sup>. Jest ona świąteczną kontynuacją i wyrazem radości z powodu dokonanych wydarzeń. Następnie wielki mistrz sygnałem trąb obozowych zwołuje wojsko i procesyjnie postępuje z nim pod zniszczone mury zamku<sup>75</sup>. Ryt ten wydaje się być kolejnym elementem świętowania, na które składa się cały ciąg różnorodnych aktów liturgicznych i nieliturgicznych. Widzimy jednak, jak się one wzajemnie mieszają, zaś w rozumieniu współczesnych niewątpliwie uzupełniają i dopełniają, skoro czynione są wedle takiego właśnie schematu i następstwa. Następuje scalenie, złączenie i wzajemne przeniknięcie się dwóch porządków: *sacrum* i *profanum*. Ten ostatni właściwie zanika, bowiem świąteczna rzeczywistość wydarzeń pod Kownem, w swojej immanentnej rzeczywistości i fizyczności zostaje usakralizowana poprzez konkretne gesty i rytuały, którymi wyrażana jest transcendentna łączność ze Zmartwychwstałym. Radość chrześcijan towarzysząca im przez całą niedzielę wielkanocną wynika jednakowoż z tajemnicy Zmartwychwstania, jak i sukcesu osiągniętego w walce z wrogiem. Obydwa te wydarzenia postrzegane są jako tożsame. Tożsamość ta zawiera się w jednakowym triumfalnym wyrazie, jaki one posiadają. Oto poganie dziwią się i patrzą z wielką bojaźnią na „takie zwycięstwo” (*tanta victoria*), jakie bracia krzyżacy otrzymali z rąk Boga<sup>76</sup>. Triumf chrześcijańskich wojowników zanurzony jest w triumfie Chrystusa. Zatem obchody niedzieli Zmartwychwstania są obchodami triumfalnymi *sensu stricto*.

Wspomniana przed chwilą triumfalna tożsamość Chrystusowej wiktorii nad Śmiercią i Złem ze zwycięstwem Jego wyznawców nad poganami jest więc elementem zasadniczym, który określa porządek, w jakim walka z poganami jest toczona. Jest to mianowicie porządek „świętej wojny” (*belli sancti*). W opisie starcia kowieńskiego mamy bez wątpienia do czynienia z egzemplifikacją tego właśnie zjawiska<sup>77</sup>. Na sakralizację wojny składa się zatem duchowe, mentalne, alego-

Bd. I (A – *Baronias*), Freiburg 1957, sp. 46–53; tu: sp. 49–50; ostatnio A. Ehlers, *Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter*, Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, Bd. 64, Marburg 2007, ss. 9–12. Trudno powiedzieć, czy udzielone pod Kownem odpusty miały charakter *indulgentiarum partialium*, czy *plenarium* 11 VII 1257 r. Aleksander IV mandatem *De fervore sincerissime* udzielił braciom krzyżackim przebywającym w Prusach takich samych odpustów, por. *Tabulae Ordinis Teuthonici ex Tabularii Regii Berolinensis codice potissimum* (dalej: *Tabulae*), hrsg. v. E. Strehlke, Berolini 1869, nr 559 (= PU I/2 15 = CDP I 109), jakie otrzymali bracia spełniający swoją posługę w Ziemi Świętej, por. *Tabulae* 539 (3 V 1257). Mandat ten był ważny i w XIV stuleciu, co potwierdza choćby jego widymat wykonany w Malborku na polecenie wielkiego mistrza Ludolfa Königa 4 I 1345 r., por. PU III/2 706. 11 VIII 1257 r. mandatem *Qui iustis causis* Aleksander IV polecił głosić krucjatę w Czechach, Danii, Szwecji, Norwegii, Polsce, Pomorzu, Gotlandii, w licznych diecezjach Rzeszy oraz w biskupstwie ołomunieckim i praskim połączoną z przyznaniem odpustów identycznych, jak dla Zakonu, por. PU I/2 30 (= regest: *Die Urkunden des Deutsch-Ordens-Centralarchives zu Wien* (dalej: UDOZAW), in *Regestenform* hrsg. v. E. Gaston Graf von Petteg, Bd. I: (1170–1809), Prag–Leipzig 1887, nr 305). Również i ów dokument był całkowicie ważny w XIV stuleciu, skoro 15 V 1336 r. wykonano jego transumpt, por. UDOZAW I 1117. Uwzględniając fakt, że ojcowie zebrani na IV Soborze Laterańskim określili odpusty dla krzyżowców udających się do Palestyny jako *indulgentie plenaria* por. *Dokumenty Soborów Powszechnych* (dalej: DSP), t. II (869–1312), oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, Sobór Laterański IV (1215), Constitutio 71, 25, s. 324 (potwierdzone na I Soborze Lyonskim, por. DSP II, Sobór Lyonński I (1245), Constitutio II/5, 25, s. 390, 392 i II Soborze Lyonskim, por. DSP II, Sobór Lyonński II (1274), Constitutio I/1c, 2, s. 408, 410), zaś w mandacie *De fervore sincerissime* Aleksander IV wyraźnie stwierdzał, że *illam concedimus veniam peccatorum, que trans-euntibus in terre sancte subsidium a sede apostolica in generali consilio est concessa*, jednocześnie 11 X 1360 r. wielki mistrz Zakonu Winrich von Kniprode suplikował do papieża Innocentego VI z prośbą o udzielenie takich samych odpustów, jakie nadał niegdyś Zakonowi w Inflantach i Prusach Aleksander IV, por. *Avignonesische Quellen zur Geschichte des Ordenslandes* (1342–1366), hrsg. v. A. Motzki, Braunsberg/Pr. 1914, nr 83–85 (= PU V/2 913), stąd wydaje się najbardziej prawdopodobne, że krzyżowcy pod Kownem (zarówno bracia Zakonu, jak i pozostali) uzyskali odpust zupełny.

<sup>74</sup> Wigand 54, s. 537.

<sup>75</sup> Wigand 54, s. 537.

<sup>76</sup> Wigand 54, s. 538.

<sup>77</sup> Już dawno zostało ono zauważone i opisane w literaturze przedmiotu, niezależnie od faktu, że cała problematyka nie została w żadnym razie wyczerpana, por. m.in.: P. Alphandéry, A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, vol. 1:

ryczne i wreszcie liturgiczne utożsamienie prowadzonych w jej ramach zmagania z ucieleśnianym przez pogan Złem z walką, jaką stoczył Chrystus podczas Męki Krzyżowej. Krzyżowcy naśladują Chrystusa w Jego cierpieniach, przez co mają, z Bożej łaski, już na ziemi, udział w Jego triumfie. Z wewnętrznego przekonania o naśladowaniu Chrystusa wypływa idea „świętej wojny”.

Przekaz Wiganda/Gesselena wskazuje, że kiedy wieczorem w Wigilię Paschalną walka w obrębie murów zamkowych dobiegła końca, co oznaczało pełny triumf wojsk krzyżowych, „wówczas chrześcijanie poczęli wesoło śpiewać tę chwalebłą pieśń, w potocznym [języku]: »Chrystus zmartwychwstał«, kończąc, w potocznym [języku]: »wszyscy chcemy się cieszyć, poganie zostali wszyscy ukarani, kirieleison” (*unde christiani ceperunt letanter cantare hoc laudabile carmen in vulgari: „Cristus surrexit”, concludentes in vulgari: „nos omnes volumus letari, pagani sunt in omni pena, kirieleison”*)<sup>78</sup>. Zauważmy, że trop „*Christ ist erstanden*” ani w Wielką Sobotę, ani w czasie Wigilii Paschalnej nie był w XIV stuleciu elementem obchodów liturgicznych. Swą treścią i istotą przynależał on do niedzieli Zmartwychwstania. A jednak wojownicy chrześcijańscy, widząc zwycięstwo w ořeźnych zmaganiach z wrogiem, intonują tę „pieśń”. Nie wiemy, czy śpiew rozpoczęli bracia-rycerze krzyżacy, czy może krzyżowcy z południowo-wschodnich terytoriów Rzeszy. Wykonano jednak owo *laudabile carmen* radośnie *in lingua vulgari*. Było ono zbiorowym, niezwykle ekspresyjnym i afektywnym wyrazem odniesionego właśnie zwycięstwa. Śpiewana treść oznaczała tożsamość tej wiktorii z triumfem Chrystusa. Widzimy zatem, że nie tylko wielkanocna celebra liturgiczna jest rememorią triumfu Chrystusa, Jego Zmartwychwstania. Jest nią każdorazowa wiktoria chrześcijan w walce z poganami. Gdziekolwiek i kiedykolwiek by się wydarzył, triumf chrześcijan nad poganami przywołuje w swej istocie zwycięstwo Zmartwychwstałego.

Prezentując końcowe momenty walki o zamek, wskazuje Wigand z Marburga, że sam wielki mistrz Zakonu *vero cum suis multo gaudio perfunditur in laude divina*. Głębokie uczucie radości triumfu Boga i Jego wiernych udziela się zatem i jemu<sup>79</sup>. Nie ulega wątpliwości, że włączenie do narracji wzmianki o zachowaniu i wewnętrznych przeżyciach zwierzchnika Zakonu miało na celu podkreślenie szczególnej atmosfery i nadzwyczajnego charakteru dokonujących się wydarzeń.

Znaczenia idei „wojny świętej” i sakralizacji działań zbrojnych prowadzonych w XIV stuleciu przez zakon niemiecki przeciwko poganom<sup>80</sup> nie należy w żadnym wypadku bagatelizować, jak to się niekiedy w literaturze czyni<sup>81</sup>. Ową walkę prowadzić miał *novum militiae*

*Les premières croisades*, Paris 1954 (reprint: 1995); H. E. Mayer, *Geschichte*, ss. 21–22; A. Demurger, *Les Templiers. Une chevalerie chrétienne au Moyen Âge*, Paris 42005, ss. 34–36.

<sup>78</sup> Wigand 54, s. 537.

<sup>79</sup> W innym miejscu Wigand 127, s. 615, prezentuje wielką pochwałę czynów Winricha von Kniprode, *qui 31 et medio annis magisterii generalis principatum in Prussia tenuit, ex gracia divina speciali, in optimo statu*.

<sup>80</sup> Gruntowne studium C. Erdmanna, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Bd. 6, Stuttgart 1935, ponadto D. Kurze, *Krieg und Frieden im mittelalterlichen Denken*, w: idem, *Klerus, Ketzer, Kriege und Propheten, gesam. Aufsätze*, hrsg. v. J. Sarnowsky, M.-L. Heckmann, S. Jenks, Warendorf 1996, ss. 344–392 (w tej ostatniej zwłaszcza pracy szeroka literatura przedmiotu).

<sup>81</sup> Zauważyć równocześnie można, że nowe idee i propozycje ujęcia problematyki w ostatnich latach wychodzą raczej ze środowiska młodych germanistów i historyków literatury, aniżeli mediewistów, stanowiąc bardziej próby interpretacji przekazów tekstowych, aniżeli kontekstów historycznych, przy tym zwracając się głównie ku narracyjnym ujęciom z uwzględnieniem tekstologicznych uwarunkowań, por. chociażby ostatnio E. Feistner, M. Neecke, G. Vollmann-Profe, *Ausbildung korporativer Identität im Deutschen Orden. Zum Verhältnis zwischen Biblepik und Ordenschronistik. Werkstattbericht*, w: *Deutschsprachige Literatur des Mittelalters im östlichen Europa. Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, hrsg. v. R.G. Päsler, D. Schmidtke, Heidelberg 2006, ss. 57–74; E. Feistner, *Vom Kampf gegen das „Andere“: Pruzzen, Litauer und Mongolen in lateinischen und deutschen Texten des Mittelalters*, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche*

*genus* określony tak ca 1128/1130 przez Bernarda z Clairvaux<sup>82</sup>. Otrzymała ona, jako *bellum novum*, szeroką i bogatą podbudowę teologiczną<sup>83</sup>, jak również instytucjonalny wyraz<sup>84</sup>. Teologiczne ugruntowanie idei „nowej wojny” nadało jej szczególnych cech w wielorakich aspektach, przede wszystkim zaś w dwóch najważniejszych kategoriach teologicznych, mianowicie w porządku czasowym i przestrzennym. Temporalny wymiar działań, jakie podejmowała wówczas *ecclesia militans*<sup>85</sup>, realizował się również w kontekście eschatologicznym. Podobnie określającą przestrzenną dymensję „wojny świętej” uniwersalizm ujmowany był w perspektywie eschatologicznej<sup>86</sup>. W rozumieniu członków korporacji krzyżackiej prowadzona przez nich permanentnie wojna z poganami w Prusach, a później na Litwie i Żmudzi<sup>87</sup> była immanentną częścią uniwersalnej, „ekumenicznej” walki Chrystusa z Szatanem, Dobra ze Złem<sup>88</sup>. Na ziemi te heroicz-

Literatur, 2003, Bd. 132, ss. 281–294; idem, *Selbstbild, Feindbild, Metabild. Spiegelungen von Identität in präskriptiven und narrativen Deutschordentexten des Mittelalters*, w: *Forschungen zur deutschen Literatur des Spätmittelalters*. Festschrift für Johannes Janota, hrsg. v. H. Brunner, W. Williams-Krapp, Tübingen 2003, ss. 141–158.

<sup>82</sup> S. Bernardi Abbatis *De laude novae militiae ad milites templi liber*, w: S. Bernardi, *Clarae-Vallensis abbatis primi, opera omnia*, t. 3, *Patrologiae cursus completus, accurate Jacques-Paul Migne, Series Latina*, vol. 182, Lutetiae Parisiorum 1862, cap. 544–558, col 921–940, tu: cap. I, cap. 544, sp. 921; Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke: lateinisch/deutsch*, hrsg. v. G.B. Winkler, Bd. 1, Innsbruck 1990, s. 270; H. J. Roth, A. Grossmann, *Vorbemerkungen zu den Schreiben Bernhards*, s. 5; A. Demurger, *Les Templiers*, ss. 61–62; idem, *Chevaliers du Christ. les ordres religieux-militaires au Moyen Âge (XIe–XVIIe siècle)*, Paris 2002, ss. 185–190; P. Dinzelsbacher, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Gestalten des Mittelalters und der Renaissance, Darmstadt 1998, ss. 117–123.

<sup>83</sup> Iudic. 5, 8; por. m.in.: C. Erdmann, *Die Entstehung*, ss. 212–237; R. Schraml, *Einleithung: Ad milites templi. De laude novae militiae*, w: Bernhard von Clairvaux, ss. 258–264; C.D. Fonseca, *Introduzione al Liber ad Milites Templi: De laude novae militiae*, w: *Opera di San Bernardo*, vol. I: *Trattati*, Milano 1984, ss. 429–437; H.J. Roth, A. Grossmann, *Vorbemerkungen zu den Schreiben Bernhards*, s. 5. Współcześnie podstawowe studium: J.A. Brundage, *The crusades, holy war and canon law*, Variorum collected studies series, vol. 338, Aldershot 1991 (tam literatura przedmiotu). Na gruncie krzyżackim; por. Statuten, *Prologus* 2–4, ss. 23–26; J. Trupinda, *Ideologia krucjatowa*, ss. 100–107.

<sup>84</sup> B. Schumacher, *Die Idee der geistlichen Ritterorden im Mittelalter*, *Altpreußische Forschungen*, Jg. 1, 1924, ss. 5–24 (= w: *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters*), hrsg. v. H. Beumann, *Wege der Forschung*, Bd. 7, Darmstadt 1963, s. 364–385; A. J. Forey, *The Emergence of the Military Order in the Twelfth Century*, *Journal of Ecclesiastical History*, 1984, vol. 36, ss. 175–195; K. Elm, *Kanoniker und Ritter vom Hlg. Grab. Ein Beitrag zur Entstehung und Frühgeschichte der palästinensischen Ritterorden*, w: *Die geistlichen Ritterorden Europas*, hrsg. v. J. Fleckenstein, M. Hellmann, *Vorträge und Forschungen*, Bd. XXVI, Sigmaringen 1980, ss. 141–169; J. Fleckenstein, *Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift „De laude novae militiae”, Bernhards von Clairvaux*, w: *Die geistlichen Ritterorden*, ss. 9–22 (w tych pracach dalsza literatura zagadnienia).

<sup>85</sup> Apoc. 3, 12. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, HDG, Bd. III: *Christologie. Soteriologie. Ekklesiologie. Mariologie. Gnadenlehre*, Fasc. 3c, Freiburg–Basel–Wien 1971, ss. 103–106.

<sup>86</sup> M. Diers, *Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*, *Beiträge zur geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, N.F., Bd. 34, Münster 1991, ss. 362–363.

<sup>87</sup> Najnowsze ujęcie problemu: E. Feistner, M. Neecke, G. Vollmann-Profe, *Krieg im Visier: Biblepik und Chronistik im Deutschen Orden als Modell korporativer Identitätsbildung*, Tübingen 2007; ponadto też H. Birkhan, *Les croisades contre les paiens de Lituanie et de Prussie. Idéologie et réalité*, w: *La Croisade: réalités et fictions. Actes du colloque d'Amiens 18–22 mars 1987*, hrsg. v. D. Buschinger, *Göppinger Arbeiten zur Germanistik*, Nr. 503, Göppingen 1989, ss. 31–50. Już w 1171 r. papież Aleksander III uznał walkę z poganami w Europie Środkowej za równorzędną z pielgrzymkami do Ziemi Świętej, zatem akcją przeciwko Prusom towarzyszyć miały od tej pory wszystkie elementy duchowe, na czele z odpustami, jako nagrodą dla wiernych Kościoła, które określały dotychczas *peregrinatio* do Palestyny; por. R. Barber, *Rycerze i rycerskość*, tłum. J. Kozłowski, Warszawa 2000 (org.: *The Knight and Chivalry*, London 1970), s. 323.

<sup>88</sup> E. Feistner, *Vom Kampf gegen das „Andere”*, ss. 283–285. Wiosną 1291 r., wycofując się z pozostałymi przy życiu braćmi krzyżackimi z obleżonego Akkonu, były wielki mistrz Zakonu Burchard von Schwanden miał przyrzec pomstę za upadek ostatniej twierdzy łacińskiej na Wschodzie na poganach w Prusach i Inflantach, por. *Ottokars Österreichische Reichschronik*, hrsg. v. J. Seemüller, *Monumenta Germaniae Historica, Deutsche Chroniken*, Bd. V, Tl. 1, Hannover–Leipzig 1909, cap. 448, w. 51808–51817, ss. 689–690: »Ich will iu des min triwe geben / swaz uns der soldan / hie z Akers hât getân, / daz leit und die ande / ze Priuzen und in Nifenlande / wil ich an den heiden rechen / mit in rittern frechen, / miner brüeder-

ne zmagania toczy Kościół „wojujący” z Bożą pomocą, *daz er der viende pfortin / vorkêr an allin ortin* („tak aby On bramy nieprzyjacielskie wyrócił na wszystkich krańcach ziemi”)<sup>89</sup>. Zakon pozostaje częścią Chrystusowego Kościoła<sup>90</sup>. W kronice Piotra z Dusburga w latach dwudziestych XIV stulecia wyrażone zostało przekonanie krzyżackiego kapłana o szczególnym związku i zjednoczeniu braci krzyżackich z Chrystusem, na wzór ewangelicznej Winnicy Pańskiej<sup>91</sup>. Zjednoczenie to wyrażało się zwłaszcza w cierpieniach, jakie ponosili bracia zakonnicy podczas walk z poganami<sup>92</sup>. Realizowało się ono zatem podczas krucjaty. Sakralizacja wojny – obecna w kulturze zachodniego chrześcijaństwa już wcześniej – stanowiła bowiem od przełomu XI i XII w. element idei krucjatowej<sup>93</sup>. Duchowość zakonu niemieckiego wpisywała się w idee krucjatowe i wpływała pośrednio z formacji cysterskiej św. Bernarda z Clairvaux. Rycerzom zakonnym *Ordensbuch* w XIII stuleciu stawiano za wzór wojowników Bożych z czasów starotestamentowych, począwszy od Abrahama (Gen. XIV, 12–20), przez Jozuego (Ios. XI, 16–23), Dawida (II Sam. XVI, 13–23) i Machabeuszów (II Mach. V, 27; X, 1–8), na nowotestamentowych wizjach św. Jana (Apoc. III, 12; XIX, 14)<sup>94</sup> kończąc. Owa typologizacja wzorców miała swoją kulminację właśnie w historii braci Machabeuszów, w nawiązaniu do której głównym zadaniem Zakonu miała być walka z poganami i obrona wiary z Bożą pomocą<sup>95</sup>. W XIII w. tak też postrzegano funkcje korpora-

---

*schaft, / daz ez mich von der heidenschaft / riwest dester min«*; K. Forstreuter, *Der Deutsche Orden im Mittelmeer*, Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, Bd. 2, Bonn 1967, s. 193. Należy tu podkreślić, że tradycja zakonna jeszcze w końcu XV w. przechowywała informację o wysłaniu kontyngentów korporacyjnych z Prus i Inflant dla wsparcia obrony twierdzy palestyńskiej przed niewiernymi, por. *Die jüngere Hochmeisterchronik*, hrsg. v. Th. Hirsch, SRP, Bd. V, Leipzig 1874, cap. 291, s. 102. Jednocześnie, jak słusznie ukazuje to Marian Dygo, *Ideologia panowania zakonu niemieckiego*, s. 358, traktowali Krzyżacy w trzeciej – czwartej dekadzie XIV w. Prusy wraz z Inflantami na równi z Ziemią Świętą jako ziemię przyobiecana im przez Boga, co do której spełniło się Izajaszowe (Isai. LI, 3) proroctwo o przemienieniu pustyńnej i jałowej krainy w *daz gotis para dis*, por. Dusburg II 10, s. 47; Jeroschin, w. 3500–3512, s. 342. Ten kontekst autopostregania swojego posłannictwa pozostał w korporacji niewzruszony do końca tego stulecia. Odnośnie do uniwersalnego postrzegania dzieł krucjato- wych symptomatyczny jest również list Klemensa IV do hrabiego Montserrat z 30 VII 1265 r., w którym papież odrzuca jego prośbę o wsparcie, argumentując to tym, że chrześcijanie w Hiszpanii, Konstantynopolu, Ziemi Świętej, Prusach i Inflantach potrzebują wsparcia (*expensas innumerabiles*), por. PU I/2 247.

<sup>89</sup> Jeroschin, w. 2166–2167, s. 327; Dusburg II 7, s. 39: *ut subvertat portas hostium* – – . Por. też wezwanie Bernarda z Clairvaux skierowane do krzyżowców z 1147 r. – Bernhard von Clairvaux, *Ad universos fideles*, w: idem, *Sämtliche Werke*, Bd. III, Innsbruck 1992, ep. 457, s. 890.

<sup>90</sup> Na znaczenie i siłę eklezjologicznej identyfikacji członków korporacji zakonnej zwracała już uwagę Gabriela Wiechert, *Die Spiritualität des Deutschen Ordens in seiner mittelalterlichen Regel*, w: *Die Spiritualität der Ritterorden*, ss. 131–146; tu: ss. 137–138; niedawno zaś również Marian Dygo, *Ideologia panowania zakonu niemieckiego*, ss. 360–362, określając przestrzenie teologiczne i ideowe, w których owo zjawisko się przejawiało.

<sup>91</sup> Matth. XXI, 33–36; Marc. XII, 1–12; Luc. XX, 9–19; Dusburg I 1, s. 28; Jeroschin, w. 585–614, s. 310; M. Dygo, *Die heiligen Deutschordensritter. Didaktik und Herrschaftsideologie im Deutschen Orden in Preußen um 1300*, w: *Die Spiritualität der Ritterorden*, ss. 165–176. Ostatnio badacz ten określił Dusburgowy obraz związku Chrystusa z braćmi krzyżackimi jako „organiczną jedność”; por. idem, *Ideologia panowania zakonu niemieckiego*, ss. 357–359.

<sup>92</sup> Dusburg, m.in.: III 308, ss. 175–176; III 310, s. 176; III 312, s. 177; III 315, ss. 178–179; III 320, s. 180; III 331, s. 180; por. H.-D. Kahl, *Die Spiritualität als Problem. Ein methodologischer Essay*, w: *Die Spiritualität der Ritterorden*, ss. 271–295, tu: ss. 275–276; M. Dygo, *Die heiligen Deutschordensritter*, ss. 168–171; J. Wenta, *Kronika Piotra z Dusburga. Szkic źródłoznawczy*, Toruń 2003, s. 26.

<sup>93</sup> C. Erdmann, *Die Entstehung*, ss. 1–2, 86–88; H.E. Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart–Berlin–Köln <sup>9</sup>2000, ss. 20–22; F. Cardini, *La guerra santa nella cristianità*, w: „*Militia Christi*” e *Crociata nei secoli XI–XII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto – 1 settembre 1989*, Miscellanea del Centro di studi medioevali, vol. 30, Milano 1992, ss. 387–399, tu: ss. 388–389; P. Alphandéry, A. Dupront, *La chrétienté*, vol. 1, ss. 16–17, 27–28, 30; G. Spinelli, „*Militia Christi*” e *Crociata nei secoli XI–XIII*, Rivista do storia della Chiesa in Italia, 1990, vol. 44, ss. 257–269.

<sup>94</sup> Statuten, Prologus 2–3, ss. 22–24; B. Schumacher, *Die Idee der geistlichen Ritterorden*, ss. 19–20; E. Volgger, *Theologie und Spiritualität*, ss. 39–45; M. Fischer, „*Di himels rote*”, ss. 114–122; M. Dygo, *Ideologia panowania zakonu niemieckiego*, s. 358.

<sup>95</sup> Statuten, Prologus 3, s. 25: *Wir gedenken ouch des lobelichen strites, der wert vor Gote was, der rittere, die dâ heizent Machâbei, wie stercliche die durch ir ê unde umme den gelouben striten mit den heiden, die sie twingen wolden, daz sie Gotes*



cji od zewnątrz<sup>96</sup>. W wieku następnym, podczas gdy zewnętrzny obraz Zakonu uległ pewnym przekształceniom, istota samopostzegania się członków korporacji w Prusach nie zmieniła się<sup>97</sup>. Zakon niemiecki ciągle powoływał się na obowiązek krucjaty (tzw. Kreuzugs-Verpflichtung)<sup>98</sup>. Podobnie też cała *Kronika* Wiganda utrzymana jest – mimo literackiej formy poematu rycerskiego – w atmosferze krucjatoj<sup>99</sup>, choć inaczej postawione są pewne akcenty<sup>100</sup>. Wigand konstruuje w swoim dziele typowy obraz „wojny świętej”, w której po stronie krzyżowców (*peregrinum*) stoi sam Bóg i święci patroni z NMP na czele<sup>101</sup>.

Liturgia, sakramenty, błogosławieństwa i odpusty towarzyszące działaniom zbrojnym składały się na rzeczywistość owej *belli sancti*<sup>102</sup>, określały jej istotę. W ten sposób poprzez udział

*verlougenten, unde mit siner helfe sie sô gar uberwunden unde vertiligeten, daz sie die heiligen stete wider gereinegeten, die sie hêten geunreint, unde den vride macheten wider in dem lande*; Dusburg I I, s. 29; III 31, s. 66.

<sup>96</sup> W dniu 7 X 1278 r. graf Wernhard II von Leonberg nadał Zakonowi patronat kościoła w Gangkofen, ponieważ, jak zaznaczył, *fratres domus Theutunice ipsius terre insudantes presidio velud novi quidam Machabei animas pro fratribus ponere non formidant*, por. D. J. Weißm *Die Geschichte der Deutschordensballei Franken in Mittelalter*, Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, Bd. 39, Neustadt/Aisch 1991, ss. 118–119; bezpośrednie odwołania do braci Machabeuszów, por. też: *Codex diplomaticus Warmiensis oder Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands*, Bd. I, hrsg. v. C.P. Woelky, J. M. Saage, Mainz 1860, nr 27 (27 IV 1251); *Preußisches Urkundenbuch. Politische (allgemeine) Abteilung* (dalej: PU), Bd. I: *Die Bildung des Ordensstaats*, Hälfte 2, hrsg. v. A. Seraphin, Königsberg/Pr. 1909, nr 59 (20 VI 1258) (= PU, Bd. III, Lief. 1: (1335–1341), hrsg. v. M. Hein, Königsberg/Pr. 1944, nr 42 (transumpt z 1 II 1336); poza tym m.in.: PU III/1 27 (1335); Tabulae 210 (15(?) XI 1337); PU III/1 183 (22 VII 1338); *Livländ-Estlich- und Kurländisches Urkundenbuch*, Bd. II: (1301–1367), hrsg. v. F.G. Bunge, Reval 1855, nr 793 (3 XII 1340); PU, Bd. III, Lief. 2: (1342–1345), hrsg. v. H. Koeppen, Marburg 1958, nr 651 (31 V 1344); PU, Bd. IV: (1346–1351), hrsg. v. H. Koeppen, Marburg 1960, nr 457 (30 IX 1349); PU, Bd. IV, Nachträge, hrsg. v. H. Koeppen, Marburg 1964, nr 738, (30 IX 1349); PU, Bd. V, Lief. 1: (1352–1356), hrsg. v. K. Conrad, Marburg 1969, nr 318 (22 III–9 IV 1355); PU, Bd. V, Lief. 2: (1357–1361), hrsg. v. K. Conrad, Marburg 1973, nr 739 (1 VI 1359).

<sup>97</sup> M. Fischer, „*Di himels rote*”, s. 21. Idąc zresztą za wcześniejszą literaturą dotyczącą sytuacji w zakonie niemieckim w początkach XIV w., postawiła tezę, że ukończone w 1326 r. niemieckie tłumaczenie kroniki Petera von Dusburg było wyrazem dążenia kierownictwa Zakonu do przywrócenia wśród braci-rycerzy idei *militie Christi* i „wojny świętej”. Nie wdając się tu w dyskusję z takim poglądem, można zauważyć, że nawet jeśli sprawa miała się tak rzeczywiście, to napisany w podobnej formie literackiej, epickiej i stylistycznej wierszowany utwór Wiganda z Marburga należy postrzegać jako kontynuację narracji o czynach braci zakonnych autorstwa Nikolausa von Jeroschin. Ewolucjonistyczny, ale zarazem kontynuacyjny obraz form autoprezentacji działalności zbrojnej braci zakonu niemieckiego w Prusach w XIV stuleciu przedstawiłem już wcześniej, por. K. Kwiatkowski, *Wzorzec krucjaty „litewskiej” w piśmiennictwie kręgu zakonu krzyżackiego i jego przemiany w XIV wieku*, w: *Pierwsze polsko-czeskie forum młodych mediewistów: materiały z konferencji naukowej, Gniezno, 27–29 września 2005 roku*, red. J. Dobosz, J. Kujawiński, M. Matla-Kozłowska, Poznań 2007, ss. 243–270.

<sup>98</sup> E. Weise, *Der Heidenkampf des Deutschen Ordens*, ZfO, Jg. 12, 1963, ss. 412–473, 622–673, Jg. 13, 1964, ss. 401–420; M. Fischer, „*Di himels rote*”, ss. 122–123; M. Murray, *Miles – ritter – chevalier. Zum Verständnis und Selbstverständnis des Rittertums in Mittel- und Westeuropa um 1200*, Berlin 2001, ss. 201–202.

<sup>99</sup> K. Kwiatkowski, *Die Selbstdarstellung*, ss. 129–131. Należy zauważyć, że „narracja kowieńska” przypomina w formie stylistycznej i przestrzeni ideowej prezentację XIII-wiecznych wypraw krzyżowych w starszej od Wiganda o ca sto lat *Livländische Reimchronik*; por. B.U. Hucker, *Zur Frömmigkeit von Livlandpilgern und Ordensrittern*, w: *Die Spiritualität der Ritterorden*, ss. 111–130.

<sup>100</sup> K. Kwiatkowski, *Wzorzec krucjaty „litewskiej”*, ss. 255–261; idem, *Problem początku i końca w narracji Kroniki Wiganda z Marburga*, w: *Historia i polityka*, t. IV, red. R. Stys, Toruń 2005, ss. 87–113.

<sup>101</sup> Choć atmosfera utworu Wigandowego nie może być na płaszczyźnie ideowej i religijnej porównywana do dzieła Dusburga, to jednak podstawowa zasada ujmowania świata i porządku ziemskiego jest właściwie ta sama. Wiganda mogła cechować dobra znajomość tradycji zakonnej w Prusach, która poza płaszczyzną „etosu wojennego” musiała zapewne rozwijać się także w porządku duchowym, religijnym, naturalnie, o ile nośnikiem tej pierwszej byli bracia-rycerze, o tyle drugą pielegnowali księża krzyżacy. O *bello sancto* i związanej z nią „la liturgie de la sancte guerre”, jak określa ten fenomen literatura francuska, por. P. Alphandéry, A. Dupront, *La chrétienté*, vol. 1, ss. 128–129; Ph. Contamine, *Wojna w średniowieczu*, Warszawa 2000, ss. 472–476. W polskiej literaturze ostatnio W. Polak, *Aprobata i spór. Zakon krzyżacki jako instytucja kościelna w dziełach Jana Długosza*, Lublin 1999, s. 178.

<sup>102</sup> A. Dupront, *Guerre sainte et chrétienté*, w: idem, *Du sacré: croisades et pèlerinages. Images et lanuages*, [b.m.w.] 1984, ss. 264–287; P. Alphandéry, A. Dupront, *La chrétienté*, vol. 1, s. 35; H.E. Mayer, *Geschichte*, ss. 29–39 (tam dalsza literatura).

w *heiden strit*, którym to mianem Marburczyk określa konfrontację z poganami, przez alegoryczne i realne zarazem nawiązanie do wydarzeń zbawczych następuje uświęcenie każdego wojownika chrześcijańskiego biorącego w niej udział<sup>103</sup>. Podobnie i marburski herold skonstruował „narrację kowieńską”, sublimując obydwa porządki *sacrum* i *profanum* w jeden i na tym polegała jego narracyjna sakralizacja wojny. To, co intuicyjnie chcielibyśmy – zwłaszcza w strukturach mentalnych kultury współczesnej – rozdzielić, tam nie zostało rozdzielone, wręcz przeciwnie, zostało scalone i otrzymało pełny wymiar i znaczenie. Rezultatem tego działania był doskonały tekst wychowawczy<sup>104</sup> i – dodajmy – formacyjny. Zawarł w nim autor rzeczywiste informacje o krwawych walkach pod Kownem, intencjonalnie łącząc z nimi wybrane elementy rozbudowanej obrzędowości liturgicznej Świąt Paschalnych. Odbiorca poprzez owo utożsamienie sam odkrywał istotę i chwalebność dzieł krucjatowych<sup>105</sup>. Narracja Wiganda kodowała w zrozumiały dla odbiorców sposób „świętość”, sakralny charakter wojny z poganami. Jeżeli uwzględnimy krytycznoźródłowe uwagi wyrażone we wstępnych partiach niniejszych rozważań, zobaczymy, że idea „świętej wojny” była realnym konstruktem mentalnym w kręgu pruskiej gałęzi zakonu niemieckiego w końcu XIV stulecia. Była ona wówczas kategorią samopostzegania prowadzonej przez tę korporację działalności militarnej *in partibus Prucie*<sup>106</sup>.

Sytuacja ta nie zmieniła się i w następnych dekadach, jak ukazał to konflikt zbrojny Zakonu z Władysławem II i Aleksandrem Witoldem w 1409–1411 r. i późniejsze postępowania arbitrażowe oraz procesy kanoniczne podczas soboru konstancjańskiego<sup>107</sup>. Źródła proveniencji krzyżackiej dotyczące tych wydarzeń wskazują na ujmowanie przez członków zakonu niemieckiego zbrojnego starcia z siłami obu władców w kategoriach krucjaty przeciwko poganom i schizmatykom<sup>108</sup>. Zaś narracje kronikarskie dotyczące bitwy grunwaldzkiej zawierają przekaz o śpiewie przez zbrojnych wojska zakonowego „pieśni” „*Christ ist erstanden*”<sup>109</sup>. Kwestia ta, w starszej literaturze ledwo zauważalna, jeśli już, przedstawiana była w zupełnie anachronicznym ujęciu, po stronie polskiej nacechowanym dodatkowo daleko idącym zabarwieniem emocjonalnym<sup>110</sup>. W ostatnim

<sup>103</sup> D. Greiner, *Segen und Segnen*, ss. 331–340.

<sup>104</sup> S. Zonenberg, *Kronika*, s. 76.

<sup>105</sup> A. Dąbrowka, *Teatr i sacrum w średniowieczu. Religia – cywilizacja – estetyka*, Wrocław 2001, ss. 268–278.

<sup>106</sup> PU, Bd. I, Hälfte 1, hrsg. v. R. Philippi, C.P. Woelky, Königsberg/Pr. 1882, nr 74 (1230); PU V 913 (11 X 1360).

<sup>107</sup> H. Boockmann, (rec.): Erich Weise, *Der Heidenkampf des Deutschen Ordens*, Historische Zeitschrift, 1972, Bd. 214, ss. 136–140; idem, *Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 45, Göttingen 1975, ss. 120–127; S. Kwiatkowski, *Der Deutsche Orden im Streit mit Polen-Litauen. Eine theologische Kontroverse über Krieg und Frieden auf dem Konzil von Konstanz (1414–1418)*, Beiträge zur Friedenethik, Bd. 32, Stuttgart–Berlin–Köln 2000, ss. 11–15, 36–39; idem, *Zakon niemiecki w Prusach a umysłowość średniowiecza. Scholastyczne rozumienie prawa natury a etyczna i religijna świadomość Krzyżaków do około 1420 roku*, Szczecin 2005, ss. 137–138. Podobna dualistyczna interpretacja i wyobrażenie świata przedstawione są w latach trzydziestych XV stulecia w *Starszej kronice wielkich mistrzów*, por. *Die Aeltere Hochmeisterchronik* (dalej: *ÅHMCh*), bearb. v. M. Toeppen, SRP III, m.in.: cap. 173–176, ss. 605–609; cap. 183, ss. 616–617; cap. 197, s. 629. Ciągłość ideową wśród członków gałęzi pruskiej Zakonu w pierwszej połowie XV w. (do ca czwartej dekady) podkreśla ostatnio Marian Dygo, *Ideologia panowania zakonu niemieckiego*.

<sup>108</sup> J. Sarnowsky, *Identität und Selbstgefühl der geistlichen Ritterorden*, w: *Ständige und religiöse Identität in Mittelalter und früher Neuzeit*, hrsg. v. S. Kwiatkowski, J. Małek, Toruń 1998, ss. 109–130, tu: s. 110, 112–114; całkowicie słusznie wyraził przed dekadą pogląd o ujmowaniu rzeczywistości pruskiej w kategoriach krucjatowych jeszcze w latach dwudziestych XV w.

<sup>109</sup> Posilge, s. 316. Natomiast autor *Starszej kroniki wielkich mistrzów*, por. *ÅHMCh* 196, s. 628; wspominał, że do bitwy bracia-rycerze przystąpili *mit eynem gutten muthe in gotis namen*.

<sup>110</sup> Por. np. S.M. Kuczyński, *Wielka wojna z Zakonem Krzyżackim w latach 1409–1411*, Warszawa 1966, s. 397; 1987, ss. 401–402. Zauważył to niedawno Lars Jockheck, *Ein Nationalmythos in „Eastman Color“: Die Schlacht bei Tannenberg 1410 im polnischen Monumentalfilm „Krzyżacy“ von Aleksander Ford*, ZfO, Jg. 51, 2002, H. 2, ss. 216–251, tu: s. 233 (= w: *Mare Baltikum. Begegnungen zu Heimat, Geschichte, Kultur an der Ostsee*, hrsg. v. D. Albrecht, M. Thoemmes, München 2005, ss. 133–168, tu: ss. 152–153).

okresie zaś pojawiły się próby analizy, które uznać można w znacznej mierze za chybione. Całość zagadnienia wymaga jednak dokładniejszego i szerszego rozważenia, w kontekście wszystkiego, co zostało wyżej powiedziane. Zostanie to w niedalekiej przyszłości podjęte.

**Krzysztof Kwiatkowski, *Christ ist erstanden... und die Christen siegen!* Sakralisierung in der liturgischen Ordnung des bewaffneten Kampfes gegen die Heiden als ein die Identität der Korporationsmitglieder des Deutschen Ordens in Preußen bestimmendes Element**

Zusammenfassung

Der präsentierte Artikel ist der Versuch einer Analyse eines Fragmentes der *Chronik* von Wigand von Marburg, das die Erzählung von der Belagerung von Kaunas im März und April 1362 während des Großen Fastens durch die vom Hochmeister des Deutschen Ordens Winrich von Kniprode geführte Heere der Ordensritter enthält. Der wichtigste Teil dieser Erzählung ist die Beschreibung des Angriffs auf die litauische Festung, der sich über Karfreitag und Karsamstag (15.–16. April) hinzog und in der Osternacht endete. In der Darstellung der letzten Phasen des Angriffs am Karsamstag erwähnt der Chronist das von den Ordensrittern gesungene volkstümliche Lied „*Christ ist erstanden*“, die Beschreibung des folgenden Tages (Ostern) enthält dagegen die Überlieferung von der feierlichen liturgischen Begehung des Festes, die von Gesängen (*cantata*) begleitet war. All diese „Quellenfakten“, die von Wigand von Marburg überliefert werden, lassen sich in Anlehnung an den analysierten kulturellen Kontext (liturgisch, militärisch, kirchlich, linguistisch-literarisch) als reale Begebenheiten positiv verifizieren.

Wigands Darstellung der Ereignisse bei Kaunas im Frühjahr 1362 stützt sich auf die deutliche Gegenüberstellung zweier Ordnungen: der christlichen, deren Verkörperung die vom Hochmeister geführte Armee der Ordensritter ist, und der heidnischen, die aus der litauisch-russischen Belegschaft der Burg und den Einsatzkräften der litauischen Fürsten besteht. Dies ist ein charakteristischer Ausdruck der Kreuzrittermentalität. Wir haben es hier mit einer Darstellung des universalen Kampfes des Guten mit dem Bösen zu tun, des Kampfes mit dem Satan, den Christus in der Dimension der Heilsgeschichte schon ausgefochten hat und den jeder Mensch in der Zeit seiner irdischen Existenz unaufhörlich ausfechten muss. Als *milites Christi* bleiben die christlichen Kämpfer, indem sie Christus im geistlichen Ringen mit dem Bösen nachfolgen, transzendent und real mit Ihm verbunden. Wigand von Marburg präsentiert in seiner Erzählung im Grunde die materielle Dimension des Ringens des Guten mit dem Bösen (den bewaffneten Kampf), doch wird seine Beschreibung erst im geistlichen Kontext richtig verständlich. In der christlichen Armee, die bei Kaunas Hunderte Heiden in einer rein physischen Dimension tötet, besiegt Christus selbst das Böse in einer übernatürlichen und eschatologischen Ordnung. An diesem Sieg, der in der rememorativen Zelebrierung der sonntäglichen Liturgie, deren Kulmination die Ostersonntagsliturgie darstellt, immerfort vergegenwärtigt wird, haben die Christus nachfolgenden Christen Anteil; die Heiden dagegen, die das Erlösungswerk nicht angenommen haben, an der Niederlage, die dem Tod, der das Wesen der Ordnung des Satans ist, zugefügt wurde.

Dieser Triumph des Lebens über den Tod, des Guten über das Böse spiegelt sich in den liturgischen Texten des Osterritus sowie in den begleitenden volkstümlichen Gesängen konkret wider. Zu diesen gehörte auch das bayerisch-österreichische Lied „*Christ ist erstanden*“, dessen Melodiezeile an die Ostersequenz »*Victimé paschali laudes*« angelehnt ist und das seit mindestens Mitte des 12. Jahrhunderts im liturgischen Ritus des Ostersonntags angestimmt wird (im Grunde während des dramatischen Offiziums *Visitatio sepulchri* sowie vielleicht auch vor dem Messgesang des Evangeliums) im Wechsel mit den Strophen dieser Sequenz. Innerhalb des Deutschen Ordens wurde das Spielen von Resurrektionsdramen bisher nicht quellenmäßig bestätigt, obwohl es wahrscheinlich zu sein scheint, eine besondere liturgische Vorliebe der Ordensbrüder für Sequenzen und Hymnen bestätigen dagegen die Forschungen der letzten Jahrzehnte.

Das Anstimmen des Liedes »*Christ ist erstanden*« stellt nach dem Verständnis des Wigand von Marburg auch einen Ausdruck der Freude (*leticia*) dar, die aus Einnahme der Burg von Kaunas nach einer langen und schweren Belagerung resultiert. Diese Freude hat demnach zwei Quellen: eine physisch-immanente und eine geistlich-transzendente. Es erfolgt die Verschmelzung, Verbindung und gegenseitige Durchdringung zweier Ordnungen: *sacrum* und *profanum*. Die Freude, die die Christen den ganzen Ostersonntag über begleitet, entspringt sowohl dem Mysterium der Auferstehung als auch dem im Kampf mit dem Feind erzielten Erfolg. Diese beiden Ereignisse werden als identisch wahrgenommen. Jene triumphale Identifikation der Viktoria Christi über den Tod und das Böse mit dem Sieg Seiner Anhänger über die Heiden ist also das Grundelement, das die Ordnung bestimmt, in der der Kampf mit den Heiden geführt wird. Es ist die Ordnung des „heiligen Krieges“ (*belli sancti*). Die Sakralisierung des Krieges besteht demnach in einer geistlichen, mentalen, allegorischen und schließlich liturgischen Identifikation des in seinem Zusammenhang geführten Ringens mit dem durch die Heiden verkörperten Bösen mit dem Kampf, den Christus während seiner Passion focht. Die Ordensritter

folgen Christus in dessen Leiden nach und haben dadurch, aus Gottes Gnade, schon auf Erden Anteil an Seinem Triumph. Aus der inneren Überzeugung von der Nachfolge Christi entspringt die Idee des ‚heiligen Krieges‘.

Die temporale Dimension der Handlungen, die die *ecclesia militans* damals aufnahm, realisierte sich auch im eschatologischen Kontext. Ähnlich wurde auch der die räumliche Dimension des ‚heiligen Krieges‘ bestimmende Universalismus in einer eschatologischen Perspektive aufgefasst. Im Verständnis der Mitglieder der Ordensritterkorporation ist der von ihnen permanent geführte Krieg mit den Heiden in Preußen und später in Litauen und Samogitien ein immanenter Teil des universalen ‚ökumenischen‘ Kampfes Christi mit dem Satan, des Guten mit dem Bösen, der Deutsche Orden ist nämlich ein Teil der Kirche Christi.

Die Erzählung des Wigand von Marburg kodierte in einer für die Empfänger verständlichen Weise die ‚Heiligkeit‘, den sakralen Charakter des Krieges mit den Heiden. Die Idee des ‚heiligen Krieges‘ war ein reales Mentalkonstrukt in den Kreisen des preußischen Zweiges des Deutschen Ordens Ende des 14. Jahrhunderts. Er war damals eine Kategorie der Selbstwahrnehmung der von dieser Korporation geführten militärischen Tätigkeit *in partibus Prucie*.

Übersetzt von Krystyna Schultheiss