

Paweł Kawiński

Staropruskie słownictwo aksjologiczne i sakralne w ujęciu etnolingwistycznym

Komunikaty Mazursko-Warmińskie 1 (271), 33-60

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Paweł Kawiński

STAROPRUSKIE SŁOWNICTWO AKSJOLOGICZNE I SAKRALNE W UJĘCIU ETNOLINGWISTYCZNYM

Celem niniejszej artykułu jest próba zarysowania aksjologicznych podstaw założeń semantyki kulturowej dawnych Prusów za pomocą synchronicznego przesłedzenia wybranych pojęć waloryzujących – zarówno apelatywów, jak i *verba faciendi*, takich jak: „dobry”, „zły”, „prawdziwy”, „fałszywy”, „honor”, „wstyd”, „duma”, „pokora”, „łaska”, „szczęście”, „nieszczęście”, „przyzwoitość”, „nieprzyzwoitość”, „piękno”, „sprawiedliwość”, „wina”, „kara”, „święty”, „dusza”, „bóg”, „tabu”, „wiara”, „zdrada”, „zczyć”, „pogardzać”, „czarować”, „zaklinać”, „modlitwa”, „ofiara”, „funkcjonariusz kultu” oraz „miejsce kultu”. Pominiemy tu zasadniczo nazwy bóstw, chyba że w materiale leksykalnym obok zastosowań teonimicznych łączą się one ze znaczeniami apelatywnymi, związanymi bezpośrednio z przywołanymi wyżej pojęciami.

Na wstępie należy zaznaczyć, że taki dobór elementów „świata” wartości, reprezentujących z naszego punktu widzenia najbardziej podstawowe idee aksjologiczne i sakralne, ma charakter arbitralny – trzeba bowiem pamiętać, iż wcale nie mamy tu do czynienia z kulturowymi powszechnikami. Dzieje się tak m.in. dlatego, że rzeczywistość myślowa pierwotnych historycznie społeczności ludzkich spleciona była nierozzerwalnie z magicznym trybem waloryzacji. Oznacza to, iż nie sposób wytyczyć w niej ostrych granic pomiędzy działalnością potoczną i techniczną z jednej strony a czynnościami o charakterze symboliczno-sakralnym z drugiej. Treści światopoglądowe w tak rozumianej świadomości magicznej nie uzyskują jeszcze przedmiotowej autonomii. W tym sensie mówi się

Wykaz zastosowanych skrótów: acc. – biernik; aw. – awestyjski; bałt. – bałtycki; bsł. – bałtosłowiański; ch. – chorwacki; dial. – dialektyczny; cs. – cerkiewnosłowiański; dat. – celownik; f. – rodzaj żeński; gen. – dopełniacz; goc. – gocki; gr. – grecki (starogrecki); het. – hetycki; ie. – indoeuropejski; ind. – indyjski; irl. – irlandzki; lit. – litewski; łac. – łaciński; lot. – łotewski; m. – rodzaj męski; n. – rodzaj nijaki; niem. – niemiecki; pl. – liczba mnoga; pol. – polski; pr. – pruski; psł. – prasłowiański; rcs. – rusko-cerkiewno-słowiański; scs. – staro-cerkiewno-słowiański; sg. – liczba pojedyncza; stang. – staroangielski; stind. – staroindyjski; stirl. – staroirlandzki; stisl. – staroislandzki; stlit. – starolitewski; stpol. – staropolski; stwniem. – staro-wysoko-niemiecki; śrwniem. – średnio-wysoko-niemiecki; toch. – tocharski (dialekty A i B); wal. – walijski.

więc o synkretyzmie kultury pierwotnej, w której nie wydziela się odrębnych sfer: techniczno-użytkowej, symboliczno-komunikacyjnej i światopoglądowej¹. Celem artykułu będzie zatem także próba odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu kultura staropruska regulowana była jeszcze przez ów najbardziej pierwotny sposób waloryzacji.

Dawni Prusowie nie pozostawili po sobie żadnych spisanych pomników swej kultury – miała ona charakter wyłącznie ustny². Wraz z wymarciem języka pruskiego, co nastąpiło najpóźniej z początkiem XVIII w.³, ostatecznej zagładzie uległa także rzeczywistość myślowa używającej tego języka ludności. Powstały w ten sposób epistemologiczny próg poznania kultury pruskiej powoduje zasadniczy problem w dotarciu do oryginalnych założeń semantyki ludności reprezentującej tę kulturę, a co za tym idzie – utrudnienie podmiotowej rekonstrukcji pruskiego światopoglądu. Brak jakichkolwiek tekstów pisanych, będących wytworem owego światopoglądu, powoduje, iż polegać musimy w głównej mierze na badaniach etymologicznych. Mimo zastrzeżeń zgłaszanych wobec metody etymologicznej⁴, warto zdaniem Andrzeja P. Kowalskiego korzystać z uzyskiwanych za jej pomocą wyników w sposób etnolingwistyczny, ponieważ „mają one większy walor poznawczy od materialnych świadectw dostarczanych przez archeologię”⁵.

Ujęcie etnolingwistyczne (zwane też lingwistyką antropologiczną) zakłada, iż język jest nie tylko zwierciadłem wyobrażeń kulturowych, ale zarazem najbardziej rudymenarnym materiałem do wnioskowania na ich temat, jako że łączy on w sobie wszystkie najważniejsze rysy danej kultury jako całości, wpływając w ten sposób na jej unitarność, a także ujawnia przyjęte w owej kulturze metody konceptualizacji i kategoryzacji pojęć, ich aksjologizacji i – ogólnie – utrwalony w niej światopogląd. Jedno z założeń etnolingwistyki opiera się na przekonaniu, iż badanie już samego tylko zasobu słów danego języka (które nie są przecież samodzielnymi narzędziami komunikacji społecznej) otwiera perspektywę epistemologiczną na całą interesującą nas kulturę⁶.

By taka próba naświetlenia przedmiotowego problemu przyniosła oczekiwany efekt, konieczne jest wydobycie z analizowanych świadectw lingwistycz-

¹ M. Buchowski, W. J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992, ss. 17–24, 28; M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, ss. 31–32, 57.

² K. Górski, *Zanik dawnych Prusów*, *Zapiski Historyczne*, 1982, t. 47, z. 4, s. 84.

³ Ostatnio na ten temat: L. Palmaitis, *Lingwistyczne podstawy odtworzenia języka pruskiego*, Pruthenia, 2006, t. 2, s. 144.

⁴ Zob. L. Moszyński, *Współczesne językoznawcze metody (etymologiczna i filologiczna) rekonstruowania prasłowiańskich wierzeń*, Światowit, 1995, t. 40, ss. 103–108.

⁵ A. P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999, s. 182.

⁶ J. Bartmiński, *Stereotypy mieszkają w języku*. *Studia etnolingwistyczne*, Lublin 2007, ss. 32–39.

nych wszelkich wiadomości, jakie tylko są one nam w stanie przekazać. Ważną częścią takiej interpretacji ewidencji językowej będzie więc ustalenie wzajemnych zależności między występującymi w języku pruskim pojęciami a ich bałtyckimi, bałtosłowiańskimi i wreszcie indoeuropejskimi odpowiednikami. Dzięki temu – mimo faktu, iż w toku rozwoju historycznego słowa zmieniają swe znaczenie oraz sposób funkcjonowania w kulturze – możliwe będzie, jak sądzę, uchwycenie także pewnych dynamicznych form ewolucji świadomościowej. Rozważania oprę na dotychczasowych osiągnięciach bałtyckich i indoeuropejskich badań etymologicznych⁷.

Podstawowym opracowaniem pomocnym w przedmiotowej analizie będzie najnowszy słownik etymologiczny języka pruskiego autorstwa wybitnego litewskiego językoznawcy Vytautasa Mažiulisa⁸. W słowniku tym uwzględniono dotychczasowy dorobek nauki, na który składają się przede wszystkim nieukończony słownik języka pruskiego Władimira N. Toporowa, obejmujący w pięciu tomach wyrazy na litery A–L⁹, a także wcześniejsze opracowanie słownikowe wyrazów odzwierciedlonych w zabytkach języka pruskiego autorstwa Reinholda Trautmanna¹⁰. Cennym uzupełnieniem tych publikacji są zwłaszcza prace Tadeusza Milewskiego¹¹, Williama R. Schmalstiega¹², Wojciecha Smoczyńskiego¹³ oraz Jana Powierskiego¹⁴, a zwłaszcza nowy słownik etymologiczny języka polskiego autorstwa Wiesława Borysia, obficie posiłkujący się wyrazami staropruskimi¹⁵.

Pruskie pojęcie *labs* „dobry” (z derywatami: *labban* n. „dobro, dobroć”, *labbisku* f. „dobroć”, *labbas* n. „majątek”) wywodzi się z prawdopodobnie ie. **labh-*

⁷ Przegląd ostatnich badań nad językiem pruskim daje L. Palmaitis, *Nowe badania nad językiem pruskim*, Pruthenia, 2006, t. 1, ss. 95–105.

⁸ V. Mažiulis, *Prūsų kalbos etimologijos žodynas* (dalej: PKEŽ), t. 1: A–H, Vilnius 1988; t. 2: I–K, Vilnius 1993; t. 3: L–P, Vilnius 1996; t. 4: R–Z, Vilnius 1997.

⁹ V. N. Toporov, *Prusskij jazyk. Slovar'*, A–D, Moskva 1975; E–H, Moskva 1979; I–K, Moskva 1980; K–L, Moskva 1984; L, Moskva 1990.

¹⁰ R. Trautmann, *Die altpreussischen Sprachdenkmäler. Einleitung, Texte, Grammatik, Wörterbuch*, Göttingen 1910, ss. 295–466.

¹¹ T. Milewski, *Stosunki językowe polsko-pruskie*, Slavia Occidentalis, 1939–1947, t. 18, ss. 21–84.

¹² W. R. Schmalstieg, *Studies in Old Prussian. A critical review of the relevant literature in the field since 1945*, University Park and London 1976, ss. 246–293.

¹³ W. Smoczyński, *Indoeuropejskie podstawy słownictwa bałtyckiego*, Acta Baltico-Slavica, 1981, t. 14, ss. 211–240; idem, *Staropruskie lekcje i etymologie I*, Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego, 1982, z. 40, ss. 167–183; idem, *Języki bałtyckie*, w: *Języki indoeuropejskie*, t. 2, pod red. L. Bednarczuka, Warszawa 1988, ss. 817–905; idem, *Untersuchungen zum deutschen Lehngut im Altpreussischen*, Kraków 2000; idem, *Indoeuropejskie podstawy słownictwa litewskiego*, w: idem, *Język litewski w perspektywie porównawczej*, Kraków 2001, ss. 96–166; idem, *Słownik etymologiczny języka litewskiego*, Wilno 2007.

¹⁴ J. Powierski, *Pierwszy tom nowego słownika języka pruskiego*, w: idem, *Prussica. Artykuły wybrane z lat 1965–1995*, t. 1, Malbork 2004, ss. 233–301; idem, *Drugi tom słownika języka pruskiego*, w: idem, *Prussica*, t. 1, ss. 371–393.

¹⁵ W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2008.

„osiągnąć, uchwycić”, por. lit. *lābas* „dobro”, *lōb-ti* „bogacić się”, *lōbis* „skarb”, łot. *labs* „dobry”, stind. *labhate* „chwytą, ujmuje, osiąga, otrzymuje”, *lābha* „osiągnięcie, zysk, korzyść”¹⁶. Antonimem był tu wyraz pr. *wargs* „zły” (z pochodnymi: *wargan* „zło; ból; cierpienie; niebezpieczeństwo”, *pa-wargan* acc. sg. „skrucha, żal”, *po-wargewingiskan* acc. sg. f. „trudny, ciężki”, *po-wargsennien* acc. sg. m. „zmęczenie”), wywodzący się z ie. leksemu **uerg-* „gnieść, gnać, ścigać, prześladować”, por. lit. *vargas* „bieda, nędza, ubóstwo; trud”, *vėrgas* „niewolnik”, łot. *vārgs* „nieszczęśliwy, chory, ubogi; bieda, ubóstwo”, *vārgt* „chorować, marnieć, być nieszczęśliwym”, *vėrgs* „niewolnik”, scs. *vragō* (< psł. *vorgō*) „nieprzyjaciół”, stisl. *vargr* „przestępca; zbieg; wilk”, goc. *launa-wargs* „niewdzięczny”, *ga-wargeins* „potępienie”, *wargi-ŕa* „wyrok, skazanie”, *wraks* „prześladowca”, stang. *wearg* „zły, złośliwy, przekłety; łajdak, przestępca; potwór, szkodliwa istota”, *gi-waragean* „karać (przestępcę)”, stwniem. *warg* „diabeł; przestępca”¹⁷. Reasumując, staropruskie nieostre określenie *labs* „dobry” i jego pochodne wykształciły się prawdopodobnie z odczucia „pomyślności”, rozumianej jako materialne powodzenie, majątność i manifestowanej posiadaniem trudno osiągalnych dóbr. Z kolei „zło” pojmowane było w kulturze dawnych Prusów jako to, co doskwiera, prześladowuje, czyni nieszczęśliwym. Omawianym tu pojęciom nie nadawano więc pierwotnie wartości etycznych, lecz związane były zapewne z waloryzacjami o charakterze magicznym.

Staropruskie pojęcie *arwis* „prawdziwy, pewny” (z derywatami: *is-arwi* „rzeczywiście” i *per-arwi*, *per-arwiskai* „naprawdę, na pewno”) nie ma odpowiedników wschodniobałtyckich i pochodzi z ie. rdzenia *(*a*)*reu-* „otworzyć, rozpostrzeć”, utrwalonego także w scs. *ravъnъ* „równy, równinny; podobny, jednakowy” (z psł. **orvъnъ* „równy, gładki, płaski”), het. *araua-* „wolny, swobodny”, *arauahh-* „czynić wolnym, wyzwalać”, aw. *ravah-* „otwarta przestrzeń”, irl. *róe* „równe pole”, stwniem. *rūm* „przestrzeń”¹⁸. Jak więc widzimy, pruskie pojęcie „prawdy” rozwinęło się z idei „otwartości”, łączonej zapewne ze społeczną sferą doświadczeń egzystencjalnych i rozumianej w sensie „moralnym” jako szczerść, bezpośredniość, prostolinijność.

Antonimem był tu wyraz pr. *redau* acc. sg. m. „oszukańczy, zwodniczy”, łączony zwykle z lit. *rėtas* „nieszczelny, rzadki”, łot. *rēds*, *rēns* „nieszczelny, miękki”, *rēts* „nieszczelny, rzadki”, scs. *rěđvъkъ* „rzadki, niegęsty, o płynnej konsystencji, złożony z oddalonych od siebie elementów; pojawiający się w dużych odstępach

¹⁶ PKEŻ, t. 3: L–P, ss. 8–11, 14–15; R. Trautmann, op. cit., s. 366. Taką etymologię odrzuca ostatnio Wojciech Smoczyński (*Słownik etymologiczny*, s. 331), nie przedstawiając jednak żadnej alternatywnej propozycji.

¹⁷ PKEŻ, t. 3: L–P, s. 240, 336; t. 4: R–Z, ss. 221–223; W. Boryś, op. cit., ss. 710–711; Z. Gołąb, *O pochodzeniu Słowian w świetle faktów językowych*, Kraków 2004, s. 342; J. P. Mallory, D. Q. Adams, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London–Chicago 1997, s. 141.

¹⁸ PKEŻ, t. 1: A–H, ss. 96–98; t. 2: I–K, ss. 39–40; t. 3: L–P, s. 258.

czasu, nieczęsty”. Przytoczone wyrazy pochodzą być może z ie. **er(a)-* / **(e)re-* „luźny, nieszczelny, odstający”¹⁹, co wskazywałoby, że pojęcie „fałszu” łączyło się w staropruskiej świadomości zbiorowej z tym, co niespoiste, niesolidne, niekonkretne. Vytautas Mažiulis próbował ostatnio zaproponować także nową etymologię – z ie. **ur-* / **uer-* „kręcić, zginać”²⁰, wskazując na odwołującą się do pierwotnych intuicji negatywnie waloryzowaną „pokrętność” postępowania. Wyrazem bliskoznacznym do omawianego był czasownik *per-weddā* „zwoździ, oszukuje”, składającego się z prefiksu **per-* „od-, przy-” i **wadā-twei* „wodzić”, por. lit. *vėsti, vedũ*, łot. *vest, vedu* „prowadzić, kierować”, scs. *vesti, vedo* „prowadzić” – z ie. **uedh-* „wieść, prowadzić”²¹. Mamy także wyraz pr. *paikemmai* pl. „okłamujemy”, wywodzący się z ie. (dial.) **peik-* / **pik-* „stawać się wrogiem, być wrogiem”, por. lit. *peikti* „ganić, potępiać, napominać”, *paikti* „głupiec”, *paikas* „niemądry, głupi, tępy, niedorzeczny”, łot. (dial.) *paikt, peikt* „rozpieścić się, znarowić się”, goc. *bi-faihon* „skrzywdzić, oszukać”, stang. *fáh* „wrogi, wyjęty spod prawa”, śrwniem. *ge-fēch* „wrogi, nieprzyjazny”²². Reasumując, staropruskie pojęcia „prawdy” i fałszu” były wartościami związanymi przede wszystkim ze sferą doznań społecznych, a nie kategoriami epistemologicznymi.

Interesująco przedstawia się etymologia pr. pojęcia *teisi* f. „cześć, zaszczyt, honor” i pokrewnych mu: *teisīngi* „zaszczytnie, z szacunkiem”, *teisiskan* acc. sg. f., *teisīwingiskan* acc. sg. f. „zaszczytność, czcigodność”, *ni-teisīngiskan* acc. sg. f. „nieuczciwy, haniebny”, *ni-teisīwingins* acc. pl. m. „haniebnie, wstydliwie”²³. Omawiany termin ma dokładne odpowiedniki w lit. *teisūs* „prawy, uczciwy, sprawiedliwy, mający rację”, *tiesūs* „prosty; szczerzy, otwarty, uczciwy, prawy”, *tiesà* „prawda”, *tiesē* „prawa ręka”, *tisėti* „wprostowywać; wyciągać; zakładać; zaszcilać, słać”, *tiēstis* „ciągnąć się, wyciągać się”, łot. *tiesa* „sąd; udział, dola, działka; prawo, sprawiedliwość”, *tiesāt* „sądzić; próbować”. Leksem ów łączony jest zwykle również ze scs. *těšiti* „pocieszać” (z psł. **těšiti* „uspokajać, uśmierzać, koić”) i *tichv* „cichy, spokojny” (z psł. **tichv* „cichy, spokojny, powolny”). Według Wiesława Borysia za pomocą bsł. pierwiastka **teis-* wyrażano pierwotnie pojęcie „prosty, równy”, które to znaczenie zachowało się w leksyce bałtyckiej, natomiast w językach słowiańskich rozwinęło się zapewne w „powolny, cichy”²⁴. Podsumowując, staropruski „honor” był rodzajem równowagi psychicznej, której brak miał prowadzić do budzącego wstręt, obrzydzenie, pogwałcenia norm obyca-

¹⁹ W. Boryś, op. cit., s. 531.

²⁰ PKEŻ, t. 4: R–Z, ss. 17–18.

²¹ Ibidem, t. 3: L–P, s. 275; W. Boryś, op. cit., s. 697.

²² PKEŻ, t. 3: L–P, ss. 210–211; W. Smoczyński, *Słownik etymologiczny*, s. 446.

²³ PKEŻ, t. 3: L–P, ss. 190–191; t. 4: R–Z, ss. 189–190.

²⁴ W. Boryś, op. cit., s. 78, 82.

jowych. Do takich wniosków prowadzi analiza etymologiczna wyrazu pr. *gīdan* acc. sg. f. „wstyd”, pochodzącego z występującego w językach bałtosłowiańskich i germańskich ie. (dial.) **ghēdh-*, por. lit. *gėda* „wstyd, hańba”, scs. *gadǔ* „wąż, żmija; szkodliwe robactwo”, stpol. *žadać się* „brzydzić się, wzdragać się”, śrwniem. *quāt* „zły, niedobry, brzydki, wstrętny”, niem. *Kot* „błoto, kał, łajno”²⁵. Taką ujmę na honorze można było zmasać zapewne jedynie poprzez zemstę.

Pruska konceptualizacja pojęcia „dumy” odzwierciedlona jest w wyrazie *labbatīngins* acc. pl. „dumni, wyniośli, butni”, wywodzącym się z pr. **labatā* „bogaty, zasobny, zamożny” (por. przywołane wyżej pr. *labbas* n. „majątek”)²⁶. Poczuć godności łączone było zatem w staropruskich wyobrażeniach zbiorowych ściśle z zamożnością, majątnością – kategoriami obarczonymi niewątpliwie stosowną waloryzacją magiczną²⁷. Pojęcie przeciwne do omawianego reprezentują wyrazy pr. *lāustingiskan* acc. sg. f. „uniżoność, pokora” i *lāustingins* acc. pl. „uniżeni, pokorni”, pochodne od *laustineiti wans* „poniżcie się”, a to – prawdopodobnie z ie. **leud-* „schylać się, w dół, mały”²⁸.

„Łaska” to w języku pruskim *et-nīstis* gen. sg., a „niełaska” – *nieteīstis* (**ni-etneīstis*) gen. sg. f. Pojęcie to składa się pod względem morfologicznym z prefiksu *et-* „od-” oraz bałt. rdzenia **nī-*, wywodzącego się z ie. pierwiastka **nēi-* „prząść”, por. lit. *nýtis* „wątek”, pol. *nić* „rodzaj bardzo cienkiego sznureczka ze skręconych włókien, używanego do szycia, tkania itp.” (z psł. **nitb* „prząść”)²⁹. Taka etymologia pojęcia „łaski” ma zapewne związek z wyobrażeniem życia jako nawijanej na motek przędzy, która była powszechnie uważana za metonimię czasu i żywota nie tylko w wierzeniach ludów indoeuropejskich. Tymi, które snuły nić żywota, były boginie przeznaczenia: hetycka Istustaja i Papaja, grecka Ejlejtija, Atena i Mojry, rzymskie Parki i germańskie Norny³⁰. W mitologii bałtyckiej taką suwerenną boginią losu była Łajma (lit. *Láima*, *Láimė*, łot. *Laima*), zwana czasem „prządka”. Wierzono, że w momencie zapełnienia swojego motka przędzą Łajma zrywa nić i kończy w ten sposób czyjś żywot³¹. Zdobywszy jej przychyłość, człowiek uzyskiwał zatem zapewne *etnīstis* – „rozwiniecie przędzy z motka”, która to operacja magiczna miała oznaczać przedłużenie życia (por. pr.

²⁵ PKEŻ, t. 1: A–H, ss. 361–362; W. Boryś, op. cit., s. 153.

²⁶ Ibidem, t. 3: L–P, s. 10.

²⁷ Por. P. Kawiński, *Antropologiczna interpretacja staropruskich rytuałów pogrzebowych*, Pomorania Antiqua, 2009, t. 23, ss. 9–10.

²⁸ PKEŻ, t. 3: L–P, ss. 52–53; G. Köbler, *Indogermanisches Wörterbuch*, Gießen 2005, ss. 156–157.

²⁹ PKEŻ, t. 1: A–H, ss. 297–300; t. 3: L–P, s. 188; W. Boryś, op. cit., ss. 356–357.

³⁰ A. P. Kowalski, op. cit., ss. 120–121; Z. Krzak, *Od matriarchatu do patriarchatu*, Warszawa 2007, s. 144; A. M. Kempniński, *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich* Poznań 1993, s. 57, 124, 202, 289, 310, 328–329.

³¹ M. Gimbutas, *Die Balten. Geschichte eines Volkes im Ostseeraum*, München–Berlin 1983, s. 225; A. J. Greimas, *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*, Kęty 2007, s. 164.

etnīstis-laims „pełen łaski”). Warto w tym miejscu wspomnieć także o pewnym interesującym obyczaju staropruskim, opisanym następująco w kronice Piotra z Dusburga: „kobiety i mężczyźni mieli w zwyczaju przuć, jedni len, drudzy wełnę, ponieważ wierzyli, że w ten sposób spodobają się swoim bogom”³². Z opisanym tu zjawiskiem kulturowym może mieć związek także znalezisko 5 przęślików, pochodzące ze wczesnośredniowiecznego miejsca kultu Prusów w Poganowie koło Kętrzyna³³. Także wspomniane przez krzyżackie dokumenty niejasne pruskie obrzędy, zwane *snike*, mogły być odbywanymi jesienią i zimą rytualnymi zebraniem, w czasie których wspólnie przędzono³⁴. Taki stan rzeczy jest właściwy magicznemu układowi kulturowemu, w którym zwykłe (z nowożytnouropejskiego punktu widzenia) czynności technologiczne są równocześnie aktami o znaczeniu rytualnym³⁵. Przędzenie było tu zabiegiem magicznym, pozwalającym na manipulowanie ludzkim przeznaczeniem¹.

Wspomniana bogini Łajma była właśnie uosobionym pojęciem losu, przeznaczenia, por. lit. *laimė* i łot. *laīme* „szczęście; los, fortuna” oraz pr. *laeims* „bogaty, zasobny, zamożny”. Staropruskie znaczenie omawianego leksemu zdaje się odzwierciedlać powszechne wśród wielu społeczeństw tradycyjnych utożsamianie „szczęścia” i „nieszczęścia” odpowiednio z „dostatkiem” i „nędzą”³⁵. Co więcej, powodzenie uważane było nie za zasługę człowieka, lecz za wynik przychylności istot nadprzyrodzonych (w tym wypadku: Łajmy), efekt ich działalności alimentacyjnej³⁶. Omawiany tu bałtycki temat wywodzi się zapewne z dawnego odpowiednika lit. *léisti* „puścić; tworzyć; pozwalać; dzielić, decydować”, (od ie. **lēi-* „powierzać, udzielać; własność”)³⁷ lub *lėmti* „zrządzić, sprawić co, zdecydować o czym” (od ie. **lem-* „łamać”)³⁸. „Niedolę” wyrażał pr. przymiotnik *gurīns* „biedny, żałosny”, wywodzący się z bałt. **gūra-* / **gaura-* „schylony, zgięty” (por. lit. *gurinỹs*

³² Piotr z Dusburga, *Kronika ziemi pruskiej*, przeł. S. Wyszomirski, wstępem i komentarzem opatrzył J. Wenta, Toruń 2004, s. 47. Tekst łac. w: Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae* (dalej: Dusburg), hrsg. v. M. Toepen, w: *Scriptores rerum Prussicarum*, Bd. 1, Leipzig 1861, III, c. 5.

³³ M. Wyczółkowski, „Baba” kamienna z Poganowa. Wczesnośredniowieczne miejsce kultu Prusów, w: *Bałtowie i ich sąsiedzi. Marian Kaczyński in memoriam*, pod red. A. Bitner-Wróblewskiej i G. Iwanowskiej, Warszawa 2009, s. 626.

³⁴ A. Fischer, *Etnografia dawnych Prusów*, Gdynia 1937, s. 30.

³⁵ A. P. Kowalski, op. cit., s. 15, 44, 134.

¹ L. Gardela, „Tkając myśli”. Czynności domowe i ich metafory w epoce wikingów, w: *Gospodarka ludów Morza Bałtyckiego. Tom I. Starożytność i średniowiecze. Mare integrans. Studia nad dziejami wybrzeży Morza Bałtyckiego. Materiały z IV Międzynarodowej Sesji Naukowej Dziejów Ludów Morza Bałtyckiego*. Wolin 1–3 sierpnia 2008, pod red. M. Bogackiego, M. Franza, Z. Pilarczyka, Toruń 2009, ss. 48–100.

³⁵ Por. A. J. Greimas, op. cit., s. 180.

³⁶ Por. I. R. Danka, A. P. Kowalski, *Kultura i wyobrażenia społeczeństw neolitycznych. Wybór słownictwa indoeuropejskiego*, w: *Eidolon. Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy*, pod red. H. van den Boom, A. P. Kowalskiego, M. Kwapińskiego, Gdańsk 2000, s. 222; A. P. Kowalski, op. cit., s. 120.

³⁷ PKEŻ, t. 3: L–P, ss. 24–25; zob. G. Köbler, op. cit., s. 129.

³⁸ W. Smoczyński, *Słownik etymologiczny*, s. 334, 344–345.

„okruch, kruszyna”, *gūrti* „kruszyć się, sypać się; marnieć, wątleć, słabnąć”, *gūrėti* „przyczać się, czaić się, sterczeć”, łot. *gurti* „matowieć, być słabym, zmniejszać się”), a to – z ie. **gēu-* / **gū-* „(z)giąć”³⁹.

Staropruskie pojęcie *kānxtin* acc. sg. „przyzwoitość” i pokrewne mu: *kanxta* f. „przyzwoita”, *kānxtai* „przyzwoicie”, *kanxtinsna* f., *kanxtisku* f. „rygor, dyscyplina”, *ni-kanxts* m. „nie-pryzwoity”, mają prawdopodobnie związek z lit. *keńk-ti* „szkodzić, czynić szkody”, a ostatecznie – z ie. **kenk-* „ściskać, opasywać, wiązać”, por. gr. *kinklís* „krata”, łac. *cingere* „opasać, przepasywać”⁴⁰. Dawne ie. pojęcie „ścisku, opasania” nabrało zatem w języku pruskim znaczenia „moralnego” jako „podporządkowanie zasadom i regułom postępowania obowiązującym w danej społeczności (heteronomia)”, które następnie wtórnie zaczęło oznaczać „zachowywanie, przestrzeganie norm obyczajowych (przyzwoitość)”. Rysem charakterystycznym pruskiej organizacji społecznej była zatem, podobnie jak u innych społeczeństw plemiennych, dopuszczalność tylko jednego sposobu myślenia, będącego udziałem całej wspólnoty, do którego czuł się „przywiązany” każdy z jej członków⁴¹. Omawiany wyżej leksem wskazuje jednakowoż także na pojawienie się w staropruskiej świadomości społecznej pewnych ogólnie przyjętych norm aksjologizujących życie grupy, co możemy uznać za Andrzejem P. Kowalskim za przejaw „powolnego odrywania się światopoglądu od ucieleśniających go pierwotnie działań magicznych”⁴².

Pruskie pojęcie „piękna” odnajdujemy wyłącznie w nazwach osobowych: *Grassute* (imię żeńskie) i *Grasuthe* (imię męskie). Pochodzą one od apelatywu pr. **grazut-* „piękny, piękna”, pozostającego w związku z lit. *gražūs* „piękny, ładny” i łot. *grezns* „ozdobny, piękny”, a ostatecznie – z ie. **gher-* / **gherā-* / **ghrē-* „błyszcząć, promienieć, mienić”, por. też: lit. *žerėti* „połyskiwać, lśnić, błyszczyć”⁴³. Bałtyckie oznaczenie pojęcia „piękno” odnosi się zatem do pewnej budzącej upodobanie wartości zmysłowej – blasku, lśnienia⁴⁴. Nie jest znane żadne pruskie określenie pojęcia „brzydota”.

Staropruskie pojęcia *tickrōmiskan* acc. sg. f. „sprawiedliwość, prawomocność” oraz *tikrōmiskan* acc. sg. m. „sprawiedliwy” mają związek z pr. rzeczownikiem *tickrōmien* acc. sg. f. „prawa (strona)” (por. również: lit. *tikrūmas*, *tikrumà* „prawdziwość, słuszność, szczerłość, pewność”), rozwiniętym z pr. *tic-kars* „słuszny, dokładny” (por. też: pr. *en-tickrikai* „prosto”), pochodzącego (po-

³⁹ PKEŻ, t. 1: A–H, ss. 424–425; por. W. Smoczyński, *Słownik etymologiczny*, ss. 212–213.

⁴⁰ PKEŻ, t. 3: L–P, ss. 110–113; zob. G. Köbler, op. cit., s. 285.

⁴¹ A. P. Kowalski, op. cit., s. 21, 93.

⁴² Ibidem, s. 50.

⁴³ PKEŻ, t. 1: A–H, ss. 401–402; zob. G. Köbler, op. cit., ss. 156–157.

⁴⁴ Por. I. R. Danka, A. P. Kowalski, op. cit., s. 226.

dobnie jak lit. *tikras* „prawdziwy, naturalny; rodzony; przekonany, pewny; rzeczywisty”) z bałt. **tikras* „odpowiedni, odpowiednio zrobiony”⁴⁵. Ów bałtycki leksemem jest niezwykle archaiczny, związany jest bowiem z czasownikiem utrwalonym w języku pruskim jako *teickut* „tworzyć, stworzyć” (stąd też: pr. *teikūsna* acc. sg. f. „twór”, *en-teikūsna* „porządek, powinność”)⁴⁶, a pochodzącym najpewniej z ie. **dheigh-* „formować (w glinie), wygniatać, lepić, mazać, kształtować, budować” (por. stind. *dégdhi* „maże, spaja, łączy”, gr. *teikhos* „mur, ściana; warowna budowla”, goc. *daigs* „ciasto, masa zarobowa”)⁴⁷. Taka etymologia omawianego leksemu ma zapewne związek z charakterystyczną dla kultur społeczności wczesnotradycyjnych jednością sfery praktyczno-użytkowej i komunikacyjnej, co powodowało, że wykonanie danej czynności w dokładnie określony sposób było równocześnie demonstracją akceptacji „obowiązującego” systemu przekonań, zaś łamanie przyjętych wzorców prowadzić miało do niekorzystnych dla całej grupy konsekwencji⁴⁸. Wyraz pr. *līgan* acc. sg. n. „wyrok sądowy, sąd” i utworzony od niego czasownik *leigin-[t]wey* „sądzić” wywodzą się z kolei z bałt. **līgu* „równy, prosty”, por. lit. *lygus* „równy, gładki”, stlit. *lygas*, *lyg(i)us* „sąd”, *Lygyčius* „bożek czyniący pokój między ludźmi i pilnujący go”, łot. *līdzs* „równy, gładki”, *līdzināt* „wyrównywać, naprawiać (szkodę)”⁴⁹. Wymierzanie sprawiedliwości rozumiane było zatem przez dawnych Bałtów zapewne jako „wyrównywanie” doznanych krzywd.

Związane z pojęciem „winy” pruskie pojęcia: *et-winūt* „wybaczyć, przebaczyć, niewinnić”, *ni-ebwinūts* „nie-obwiniony”, *ni-winūton* acc. sg. m. „nie-winny”, *ni-winūtiskau* acc. sg. f. „nie-winność” to najpewniej sławizmy, mające jednak dokładne rodzime odpowiedniki w językach wschodniobałtyckich, por. pol. *wina* „czyn naruszający normy postępowania, wykroczenie, przewinienie, występki, błąd; to, co powoduje złe skutki, niepożądane następstwa, przyczyna, powód złego, przyczynienie się do czegoś złego”, stpol. *winować* „oskarżać, obwiniać, przypisywać winę”, stlit. *vaina* „błąd, wada, skaza”, łot. *vaīna* „wina, przewinienie, błąd”, *vaināt* „winić, obwiniać; czynić szkodę”⁵⁰.

Z oryginalnym staropruskim pojęciem „przewinienia, uchybienia” związane były rzeczowniki *auschaut-ins* acc. pl. „winy” oraz *auschaut-enikamans* dat. pl. „winowajcy”, z którymi łączyły się zdaniem Mažiulisa wyrazy: *auschaut-īsnan*

⁴⁵ PKEŻ, t. 4: R-Z, ss. 193–194; W. Smoczyński, *Untersuchungen*, s. 64, 118.

⁴⁶ PKEŻ, ss. 188–189, 192–193.

⁴⁷ Zob. W. Boryś, op. cit., s. 737; A. P. Kowalski, *Indoeuropejskie nazwy garniarza (o społecznych aspektach wytwórczości ceramiki w pradziejach)*, Pomorania Antiqua, 2005, t. 20, ss. 101–102.

⁴⁸ M. Buchowski, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań 1986, s. 77.

⁴⁹ PKEŻ, t. 3: L-P, ss. 58–60; por. W. Smoczyński, *Słownik etymologiczny*, s. 355; W. C. Jaskiewicz, *A Study in Lithuanian Mythology. Juan Łasicki's Samogitian Gods*, *Studia Baltica*, 1952, vol. 9, s. 88.

⁵⁰ PKEŻ, t. 1: A-H, ss. 308–309; t. 3: L-P, s. 185, 191; W. Boryś, op. cit., s. 701.

acc. sg. f. „ufność, wierność”, *auschaut-ītwei* „zaufać”, *auschaut-īwings* m. „pewny”, *auschaut-īwingins* „wierni”⁵¹. Wydaje się jednak, iż geneza grup wyrazów zawierających rdzeń *au-schaut-* i *au-schaut-* jest różna, aczkolwiek w obu występuje pr. prefiks *au-* „u-”. Ostatnia grupa, którą szerzej zajmę się poniżej, kontynuuje bowiem zapewne – jak przypuszczał Reinhold Trautmann – ie. leksem **skēud-*, pochodny od pierwiastka *(s)*keu-* „zwracać uwagę, uważać, odbierać wrażenia zmysłowe (dotykowe, węchowe, słuchowe, wzrokowe)”⁵².

Grupa apelatywów na *au-schaut-* zawiera z kolei odpowiednik ie. rdzenia *(s)*kēu-* „miotać, ciskać; popychać, posuwać”, por. lit. *šauti*, *šāunu* „strzelać (do celu); wsadzać, wsuwać (np. chleb do pieca)”, łot. *šāūt*, *šāūnu* „wykonywać szybki ruch w pewnym kierunku, posunąć, pchnąć, wymierzyć cios, rzucić się na co, pobiec; strzelać”, goc. *skēwjan* „chodzić”. Co więcej, łączy się z nią nazwa staropruskiego bóstwa **Au-šauts* (zapisywana w źródłach jako *Ausschauts*, *Auxschautis*, *Auschauts*, *Auscautus* i in.), którego *Agenda* z 1530 r. identyfikowała z greko-rzymskim Eskulapem, XVI-wieczny pastor Jan Malecki nazywał go „bogiem zdrowia i choroby” (*deus incolumitatis et aegritudinis*), a jego syn, Hieronim Malecki – „bogiem ułomnych, chorych i grzesznych” (*der Gott der Gebrechen Kranken vnd Sunden*). Teonim ten należałoby zatem tłumaczyć zapewne jako „ten, który usuwa, odstrzeliwuje (choroby/winy)”⁵³. Koresponduje to z notowanym u wielu społeczeństw tradycyjnych przekonaniem, iż przyczyną choroby (ale i uzdrowienia) jest magiczny „postrzał” dokonany przez nadprzyrodzoną istotę⁵⁴. „Winy” (*auschautins* acc. pl.) były zatem w pruskim świątopogładzie „tym, co odstrzeliwane, usuwane”, a więc – zgodnie z dokonanym powyżej ustaleniem – ich obecność manifestowała się w postaci chorób. Choroba była zatem karą za przewinienia, konsekwencją pogwałcenia reguł moralnego ładu świata, odwrócenia się od ponadludzkich potęg. Taka wizja etiologii chorób łączyła się zapewne z przeświadczeniem, iż schorzenie jest oznaką gniewu bóstwa⁵⁵. Przypuszczenie to zdają się potwierdzać informacje przekazane przez Kaspára Hennenbergera, który opisywał, że gdy jeden z „prawdziwych starych Prusów” wybierał się gdzieś w drogę i spotkał na jej początku chorego człowieka lub starą kobietę, to wracał natychmiast do domu, ponieważ takie spotkanie oznaczać miało nieszczęście⁵⁶.

⁵¹ PKEŽ, t. 1; A–H, ss. 120–122.

⁵² R. Trautmann, op. cit., s. 308.

⁵³ V. N. Toporov, op. cit., A–D, ss. 164–165.

⁵⁴ Zob. W. Budziszewska, *O niektórych nazwach chorób i związanych z nimi demonów w językach słowiańskich*, w: *Paralele w rozwoju słownictwa języków słowiańskich*, pod. red. H. Popowskiej-Taborskiej, Warszawa 1989, ss. 156–159; A. P. Kowalski, *Symbol w kulturze*, s. 129; por. J. Wijaczka, *Procesy o czary w Prusach Książęcych (Brandenburskich) w XVI–XVIII wieku*, Toruń 2007, s. 78, 86; B. A. Uspieński, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985, s. 121.

⁵⁵ Por. P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007, ss. 54–55.

⁵⁶ J. Wijaczka, op. cit., s. 231.

Staropruskim bogiem, który decydował o „zdrowiu i chorobie”, władnym „odstrzeliwać” dolegliwości, był oczywiście **Auša*uts.

Staropruski czasownik *po-baiint* „karać” łączy się z pr. *biātwei* „bać się” (kontynuacją ie. pierwiastka **bhōi-* / **bh̥ai-* / **bhī-* „bać się”) – oznaczał więc dosł. „czynić strach, przestraszyć”⁵⁷. Mający to samo znaczenie czasownik pr. *sīnd-intwti* „karać” i związany z nim rzeczownik *sūndis* gen. sg. „kara” to pożyczki z pol. *sądzić* „osądzać, sprawować sąd” oraz *sąd* „organ wymiaru sprawiedliwości”⁵⁸.

Dawni Indoeuropejczycy oddawali pojęcie „świętości” m.in. za pomocą rzeczownika **kʷen-to-* „święty”, derywatu od czasownika **kʷen-* „świętować, uroczyć obchodzić”, zachowanego jeszcze w łot. *svinēt svinu svinēju* „świętować, obchodzić święto”⁵⁹. Wyrazem tak formującej się idei *sacrum* były zatem akty rytualne. Należący do pochodnych omawianego leksemu wyraz pr. *swints* „święty” jest polonizmem. Jego dawny rodzimy odpowiednik brzmiał jednak podobnie: *swent-*, o czym wiemy na podstawie zachowanych zapisów nazw geograficznych, takich jak np. *Swente-garben* czyli „Święta Góra”, por. również: lit. *šventas*, scs. *světъ*, aw. *spənta-* „święty”⁶⁰. Do kontynuantów ie. **kʷen(to)-* zalicza się także goc. *huns*l (< **kʷun-slo*) „ofiara, poświęcenie” i stang. *hūs(e)l* „ofiara; eucharystia”, oraz być może: het. *kunna-* „właściwy, słuszny” i toch. B *kānts-* „właściwy, słuszny, trwały”⁶¹. Podane wyżej znaczenie czasownika **kʷen-* uważane jest jednak niekiedy za wtórne. W takim ujęciu pierwiastek **kʷen-* byłby rozszerzeniem przez *-(e)n-* podstawy słowotwórczej **kʷe(H)-* „pęcznieć, puchnąć”, wobec czego dawne **kʷen-to-* mogło pierwotnie oznaczać „bujny, żywiołowy, przepełniony siłą”⁶², wskazując na dynamiczność sakralnej mocy.

Jak przypuszczają Ignacy R. Danka i Andrzej P. Kowalski, już u indoeuropejskich społeczeństw neolitycznych „aktywność emocjonalna była uważana za efekt działania duszy i często znajdowała się pod patronatem lub pod wpływem istot boskich”⁶³. W zachowanych tekstach w języku pruskim brak oryginalnego staropruskiego określenia „duszy” – występujący w nich wyraz *dusi* jest bowiem pochodzącą prawdopodobnie sprzed X w. pożyczką słowiańską⁶⁴. Być może ma ona związek z uchwytnymi na podstawie wczesnośredniowiecznych materia-

⁵⁷ PKEŻ, t. 3: L–P, s. 300.

⁵⁸ Ibidem, t. 4: R–Z, s. 138, 168.

⁵⁹ W. Boryś, op. cit., s. 623.

⁶⁰ PKEŻ, t. 3: L–P, s. 173, 178–179; W. Smoczyński, *Indoeuropejskie podstawy słownictwa bałtyckiego*, ss. 234–235.

⁶¹ J. P. Mallory, D. Q. Adams, op. cit., s. 493; W. Smoczyński, *Słownik etymologiczny*, s. 654.

⁶² Z. Gołąb, op. cit., s. 96.

⁶³ I. R. Danka, A. P. Kowalski, op. cit., s. 225.

⁶⁴ W. Smoczyński, *Języki bałtyckie*, s. 899; PKEŻ, t. 1: A–H, ss. 241–242.

łów archeologicznych wpływami kulturowymi ludności słowiańskiej na obrządek pogrzebowy mieszkańców ówczesnych ziem pruskich⁶⁵.

Jak starałem się wykazać gdzie indziej⁶⁶, staropruski światopogląd operował monistyczną wizją człowieka, nieodróżniającą pierwiastka cielesnego od duchowego. Wskazuje na to m.in. dawne bałtyckie określenie „duszy” – **seilā* (por. lit. *siela, sielà* „dusza, duch, umysł, sumienie, żywot”) – które utrzymało się w znanych nam zabytkach języka pruskiego w wielu wyrazach por. pr. *seilin* acc. sg. f. „pilność”, *seilins* acc. pl. f. „zmysły”, *na-seilis, no-seilis* m. „duch”, *lāngi-seiliskan* acc. sg. f. „prosto-duszość” (*lāngi-seilingins* acc. pl. m. „prosto-duszni”), *aina-seilingi* „samotnie”⁶⁷. Pochodzące z ie. **se(i)*- „napinać (się)” bałtosłowiańskie pojęcie **seilā* oznaczało pierwotnie dosł. „napinanie (się), napięcie” i wyrażano za jego pomocą osobniczą energię życiową (por. pol. *siła*)⁶⁸. O ile jednak w językach słowiańskich używa się odpowiedników dawnego **seilā* zwykle na oznaczenie energii czysto fizycznej, o tyle u Bałtów (co wyrażne zwłaszcza u Prusów) określają one przede wszystkim jednostkową „moc psychiczną” (pilność, skupienie, czucie, zmysły itp.)⁶⁹.

Dawni Bałtowie wyróżniali jeszcze jedną – obok **seilā* – istotę duchową. Uaktywniała się ona i niejako zaczynała swój samodzielny byt dopiero po śmierci danego osobnika, uosabiając zapewne jego kolejne „stadium metamorficzne”. Dyspozycja owa należała zatem do świata zmarłych i nazywana była przez Litwinów *velē* (*velēs* pl.), a przez Łotyszy – *veļi* (por. też: lit. *velinuvā* i łot. *veļ(n)s* „zły duch”)⁷⁰. Zapożyczenie tego bałtyckiego leksemu przez Finów jako *veli* „brat” wskazuje zdaniem Haralda Haarmanna na to, że oznaczano nim pierwotnie dusze męskich zmarłych (wojowników?)⁷¹. Pod względem etymologicznym omawiany temat wywodzi się z ie. osnowy **uel-* „rwać, pozbawić, ranić, uśmier-

⁶⁵ Zob. W. Wróblewski, *Ossa cremata. Obrządek pogrzebowy Galindów we wczesnym średniowieczu w świetle znalezisk na grodzisku w Szesznie-Czarnym Lesie*, Światowit, 2000, t. 2 (43), fasc. B, ss. 268–285; W. Nowakowski, *Tajemniczy mieszkańcy ziem między Łyną a Wielkimi Jeziorami Mazurskimi w V–VII wieku – zagadka tzw. grupy olsztyńskiej*, Mragowskie Studia Humanistyczne, 2002/2003, t. 4–5, s. 7, 10; idem, *Schylek grupy olsztyńskiej – próba nowego spojrzenia. „Nowe” materiały z cmentarzyska w Wólce Prusinowskiej w powiecie mragowskim*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie, 2004, nr 4, s. 416; idem, *Korzenie Prusów. Stan i możliwości badań nad dziejami plemion bałtyjskich w starożytności i początkach średniowiecza*, Pruthenia, 2006, t. 1, s. 33; idem, *Geneza Prus – komentarz archeologa*, Pruthenia, 2008, t. 3, s. 239.

⁶⁶ Zob. P. Kawiński, *Staropruska tanatologia w perspektywie historyczno-etnologicznej*, Pomorania Antiqua, 2010, t. 23, ss. 51–59.

⁶⁷ PKEŻ, t. 1: A–H, s. 52; t. 3: L–P, ss. 34–36, 169, 197–199; t. 4: R–Z, ss. 92–93.

⁶⁸ W. Boryś, op. cit., ss. 547–548; inaczej: B. Gliwa, *Kurze Bemerkungen zum baltischen und slawischen Modell der Seele*, Studia Mythologica Slavica, 2007, vol. 10, ss. 261–264.

⁶⁹ PKEŻ, t. 4: R–Z, ss. 92–93.

⁷⁰ W. Smoczyński, *Indoeuropejskie podstawy słownictwa bałtyckiego*, s. 233.

⁷¹ H. Haarmann, *Language, economy and prestige in the context of Baltic-Fennic contacts*, Studia Indogermanica Lodziensia, 2003, vol. 5, s. 99.

cać; rana, skażenie, krew, zwłoki”⁷², utrwalonej m.in. w toch. A *wäl-* „umierać”, *walu* „martwy”, gr. *oule* „rana”, łac. *vulnus* „zranienie”, wal. *gweli* „rana”, stang. *wol* „tracić”, het. *wallu* „łaka, pastwisko zmarłych”, stisl. *valr* „polegli na polu bitwy, grób”, *val-höll* „krajina (komnata) poległych”⁷³. O istnieniu w pruskich wyobrażeniach zbiorowych podobnie rozumianej dyspozycji zdają się świadczyć zawierające rdzeń **wel-* staropruskie toponimy i hydronimy: Welawa (niem. Wehlau, pr. **Wēl-awā*, obecnie Znamensk) w dzisiejszym obwodzie kaliningradzkim, dwie miejscowości Wielewo: na południe od Braniewa, oraz dzisiejsza kolonia wsi Franknowo (pr. **Wēl-aws*), a także bliżej niezlokalizowane jezioro w pobliżu dawnej Iławy Pruskiej (niem. Preußisch Eylau, obecnie Bagrationovsk) o nazwie *Weyl-asirs*⁷⁴.

Na określenie „boga” Prusowie używali pojęcia *deiwas*. Wyraz ten był kontynuacją ie. leksemu **deiwós* „(bóg) niebiański” (z ie. **diu-* „niebo/dzienne”, a to z pierwiastka **dei(ə)- / *dī-* „jaśnieć, lśnić, świecić”), por. lit. *diēvas* „bóg”, łot. *dievs* „niebo; bóg w niebie”, ind. *deváh* „niebiański, boski, bóg”, łac. *deus* „bóg”, *dīus* „niebiański, boski”, stirl. *día* „bóg”, stisl. *tívar* pl. „bogowie”⁷⁵. Rdzeń **dei-* jest silnie reprezentowany w staropruskiej toponimii, por. *Dewslauks* (nazwa „pola” osadniczego), *Po-dewyten* (nazwa wsi), *Dewitte* (nazwa lasu), *Devune* (nazwa strumienia), *Dewune* i *Dewithen* (nazwy jezior)⁷⁶. Jerzy Suchocki, który przeprowadził analizę znaczenia, w jakim występuje słowo *diēvas*, *dievs* w letoliteńskich tekstach folklorystycznych, doszedł do wniosku, iż oznacza w nich ono nie tylko „boga” (w pogańskim bądź chrześcijańskim rozumieniu tego słowa), lecz również fizycznie pojmowane niebo. Badacz zwrócił również uwagę, że przejęte z kręgu bałtyckiego ugrofińskiego słowo *taivas*, *tēvas*, *daivas* oznaczało zawsze „niebo”, a nigdy: „boga”⁷⁷. Zdaniem Henryka Łowmiańskiego w języku pruskim pod pojęciem *deiwas* rozumiano każdą istotę nadprzyrodzoną, przeno-

⁷² G. Köbler, op. cit., ss. 300–301.

⁷³ A. P. Kowalski, *Waloryzacja śmierci w społeczeństwach wczesnotradycyjnych*, w: *Czarownice. Funeralia lednickie 2*, pod red. J. Wrzesińskiego, Wrocław–Sobótka 2000, s. 59.

⁷⁴ G. Gerullis, *Die altpreußischen Ortsnamen gesammelt und sprachlich behandelt*, Berlin und Leipzig 1922, s. 193, 198–199; M. Biolik, *Die Namen der stehenden Gewässer im Zuflussgebiet des Pregel und Einzugsbereich der Zuflüsse zur Ostsee zwischen Pregel und Memel*, Stuttgart 1993, s. 280; A. Pospiszylowa, *Toponimia południowej Warmii. Nazwy miejscowe*, Olsztyn 1987, s. 166.

⁷⁵ PKEŽ, t. 1: A–H, ss. 191–192; W. Smoczyński, *Słownik etymologiczny*, s. 110; M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford 2007, s. 120.

⁷⁶ G. Gerullis, op. cit., s. 28, 127; G. Blažienė, *Die baltischen Ortsnamen in Samland*, Stuttgart 2000, s. 28, 114; M. Biolik, *Hydronimia dorzeza Pregoly z terenu Polski*, Olsztyn 1987, s. 45, 55–56; eadem, *Die Namen der stehenden Gewässer*, s. 40, 50–51; eadem, *Die Namen der fließenden Gewässer im Flussgebiet des Pregel (Nazwy wód płynących dorzeza Pregoly)*, Stuttgart 1996, s. 43; A. Pospiszylowa, *Toponimia południowej Warmii. Nazwy terenowe*, Olsztyn 1990, s. 113; eadem, *Toponimia południowej Warmii. Nazwy miejscowe*, ss. 37–38.

⁷⁷ J. Suchocki, „Niebiańskość” czy „boskość”? *Rozważania nad etymologią i zakresem semantycznym bałtyjskich terminów: staropruskiego „deiwas”, litewskiego „dievas”, lotewskiego „dievs”*, *Studia Źródłoznawcze*, 1993, t. 34, s. 13.

sząc je później na imię własne chrześcijańskiego Boga Ojca⁷⁸. Terminem **deiwós* określali jednakże prawdopodobnie już dawni Indoeuropejczycy wyobrażenia „bogów-suwerenów”, związanych z tzw. pierwszą funkcją Georgesa Dumézila⁷⁹. Bogowie łączeni byli więc zapewne w kulturze staropruskiej przede wszystkim ze sferą uraniczną i na tej zasadzie przeciwstawiano ich związanym z ziemią ludzom (na co wskazuje związek etymologiczny zachodzący między pruskimi pojęciami *smunents* m. „człowiek” i *semme* „ziemia”)⁸⁰.

Znanemu z etnologii pojęciu „tabu”, oznaczającemu ogólnie jakiś fundamentalny zakaz kulturowy, obejmujący czynności, miejsca, przedmioty lub osoby, najbardziej odpowiada w języku pruskim wyraz *driāudai* „zakazywał, zabraniał, wzbraniał”, który związany jest z lit. *draūdė draūdžia draūsti* „nie dopuszczać, zabraniać, powstrzymywać”, (dial.) *driaūdė driaūdžia driaūsti* „karać”, łot. *drāudēt* „grozić”, *drāudi* „pogróżki”, *drūsme* „nagana, kara”, *drūsmīgs* „straszny, makabryczny”, *drudēt* „drgać, dygotać”. Omawiane tu bałtyckie pole semantyczne **dreud-* (: **draud-* : **drud-*) „zakazywać, odstraszać, powstrzymywać kogoś przed czymś” wywodzi się, zdaniem Vytautasa Mažiulisa, z ie. **dhreu-* „(za)trzymać” (derywatu od pierwiastka **dher-* „trzymać”)⁸¹. Jego znaczenie oddane w łot. *drudēt* „drgać, dygotać” i odzwierciedlone w staropruskim hydronimie *Drudwage*, oznaczającym dosł. „trzęsawisko”⁸², zbliża omawiane pojęcie do fenomenu *mysterium tremendum*, czyli opisanego w teorii interpretacji religii Rudolfa Otta uczucia specyficznego lęku, jaki wywoływać ma u ludzi świadomość obecności boskiego *numiosum*. Jak tłumaczył Otto: „jest to strach pełen wewnętrznego drżenia, jako że nie może wzbudzić go nic stworzonego, nawet to, co najgroźniejsze i wszechmocne. Ma on w sobie coś »upiornego«”⁸³ (por. przywołane wyżej łot. *drūsmīgs* „straszny, makabryczny”). *Mysterium tremendum* to, zdaniem autora *Świętości*, występujący zwłaszcza w tzw. religii ludów prymitywnych gniew boski (*ira, orge*), wywołujący u ludzi reakcje somatyczne, takie właśnie, jak dreszcze lub „gęsia skórka”. Towarzyszące mu uczucie może według Otta ulec stłumieniu, ale zawsze daje o sobie znać⁸⁴.

⁷⁸ H. Łowmiański, *Elementy indoeuropejskie w religii Bałtów*, w: *Ars Historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski*, Poznań 1976, s. 147.

⁷⁹ I. R. Danka, K. T. Witczak, *Three Indo-European terms for 'god' and the so called G. Dumézil's theory*, *Studia Indogermanica Lodziensia*, 1997, vol. 1, ss. 43–44.

⁸⁰ Por. J. P. Mallory, D. Q. Adams, op. cit., s. 230; S. Zimmer, 'Sacrifice' in *Proto-Indo-European*, *Journal of Indo-European Studies*, 2009, vol. 37, nr 1–2, ss. 181–182.

⁸¹ PKEŻ, t. 1: A–H, ss. 220–221.

⁸² G. Gerullis, op. cit., s. 31.

⁸³ R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1993, s. 41.

⁸⁴ *Ibidem*, ss. 42–44.

Pruskie pojęcie *druwis* m. „wiara” łączy się z czasownikiem *druwīt* „wierzyć” i utworzonymi od niego apelatywami *ni-druwien* acc. sg. „nie-wiara”, *na-druwīsnan* acc. sg. f. „nadzieja”⁸⁵ oraz wieloma staropruskimi antroponimami *Ey-draus*, *Ko-drawe*, *Na-drowe*, *Nis-draw*, *Pa-drauwe*, *Pra-drue*, *Prey-drus*, *Mente-drauwe*, *Tole-draw* itp.⁸⁶ Omawiany leksem **druw-* nie ma odpowiedników wschodniobałtyckich i wywodzi się ostatecznie z ie. **deru-* / **dōru-* / **dreu-* / **dru-* / **drou-* „drzewo”⁸⁷. Rdzeń ów ewokował zapewne wtórnie „moralną” ideę „tego, co stałe, trwałe”, a stąd – pojęcie wierności, pewności, religijne przekonanie, że coś jest prawdziwe. Jak zauważył w odniesieniu do semantyki omawianej pierwiastka Andrzej P. Kowalski: „trwałość, twardość to zauważalne symptomy mocy sprzyjających kreowaniu poczucia zaufania i wiarygodności”⁸⁸. Przekonanie to uwidocznione jest – oprócz języka pruskiego – także w językach germańskich i celtyckich, por. goc. *triggws* „wierny”, stwniem. *triuwa* „wierność”, stisl. *trú* „wierność, wiara”, *trúa* „wierzyć, zaufać”, stirl. *druī* „pogański funkcjonariusz kultu, druid” < „mocno, silnie; wiedzący, mający pewną, trwałą wiedzę”⁸⁹. W kulturze Germanów tak ujmowana „wiara” polegała na „obdarzaniu bogów zaufaniem”, jej przedmiotem nie była zatem mitologia, lecz właśnie „osobiciście” bogowie⁹⁰. Dane językowe wskazują, iż podobnie pojmowali „wiarę” dawni Prusowie – kategoria „zdrady, niedochowania wierności” łączyła się bowiem w staropruskich wyobrażeniach zbiorowych przede wszystkim z zawiedzeniem czyichś nadziei, por. pr. *pro-wela* „zdradził”, składające się pod względem etymologicznym z prefiksu **pra-* „przez-” oraz odpowiednika lit. *vėltis* „mieć nadzieję, spodziewać się” (pochodzącego z ie. **uel-* „chcieć, pragnąć”)⁹¹.

Ze staropruskim pojęciem „zaufania” związana była także wspomniana już wyżej grupa wyrazów: *auschaud-īsnan* acc. sg. f. „ufność, wierność”, *auschaud-ītwēi* „zaufać”, *auschaud-ītwings* m. „pewny” i *auschaud-ītwingins* „wierni”, kontynuujących prawdopodobnie ie. leksem **skēud-*, pochodny od pierwiastka **(s)keu-* „zwracać uwagę, uważać, odbierać wrażenia zmysłowe (dotykowe, węchowe, słuchowe, wzrokowe)” > „uzyskiwać wiedzę, uświadamiać sobie”, por. scs. *čuti* „zdawać sobie sprawę, uświadamiać sobie, czuć, spostrzegać, zauważać,

⁸⁵ PKEŻ, t. 1: A–H, ss. 232–235; t. 3: L–P, s. 166, 185.

⁸⁶ R. Trautmann, *Die altpreußischen Personennamen*, Göttingen 1974, s. 136.

⁸⁷ E. Benveniste, *Indo-European Language and Society*, London 1973, s. 88.

⁸⁸ A. P. Kowalski, *Symbol w kulturze*, s. 119.

⁸⁹ PKEŻ, t. 1: A–H, ss. 232–234; G. Köbler, op. cit., ss. 211–213; T. V. Gamkrelidze, V. V. Ivanov, *Indo-European and the Indo-Europeans. A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and Proto-Culture*, Pt. 1, Berlin–New York 1995, s. 526; A. P. Kowalski, *Symbol w kulturze*, s. 119; M. Marczevska, *Drzewa w języku i w kulturze*, Kielce 2002, s. 41.

⁹⁰ G. Widengren, *Fenomenologia religii*, Kraków 2008, ss. 211–212; S. Piekarczyk, *O społeczeństwie i religii w Skandynawii VIII–XI w.*, Warszawa 1963, ss. 70–72.

⁹¹ PKEŻ, t. 3: L–P, ss. 345–346.

pojmować, poznawać”, *študo, študese* „zjawisko nadzwyczajne, cudo”, gr. *kýdos, kýdeos* „sława, cześć”⁹². Na gruncie staropruskim omawiany tu morfem *(s)keu- rozwinął zatem swe znaczenie z „tego, co doznawane za pomocą zmysłów” w „to, co realne, pewne, godne wiary, zaufania”. Tak rozumiana „wiara, zaufanie” miały zatem charakter „empiryczny”, co może oznaczać jego silny związek z dywinacją i wskazuje na nieodróżnianie wrażeń zmysłowych od przejawów aktywności woli- tywnej⁹³. Zdaniem Émile’a Benveniste’a, który przeanalizował znaczenie, w jakim pojawia się u Homera wyraz gr. *kýdos, kýdeos* „sława, cześć”, terminem tym okre- ślano pierwotnie magiczną moc, której blaskiem bóstwo mogło obdarzyć króla lub bohatera, ofiarowując mu w ten sposób przewagę nad jego przeciwnikami. Co więcej, moc ta była dostrzegalna dla tych wrogów, świadcząc o tym, że obda- rzonej nią osoby nie da się pokonać⁹⁴.

W związku z pojęciem pr. *smunents* „człowiek” pozostaje, najpewniej po- chodny od niego, czasownik pr. *smunintwey* „czcić, uwielbiać, rozślawiać, sła- wić, wsławiać”, oznaczający dosł. „czynić człowiekiem” (por. też: pr. *smūnin* „sza- cunek, poszanowanie, chwała, sława”)⁹⁵. Możemy zatem przyjąć, że czynności kultowe i oddawanie czci łączono w pruskich wyobrażeniach zbiorowych z an- tropomorfizacją. Takie przypisywanie jakiemuś zjawisku lub bytowi cech czło- wieczych oraz ludzkich motywów postępowania miało oczywiście charakter magiczny i służyło zapewne „oswojeniu” przez dawnych Prusów otaczającej ich rzeczywistości. Gerardus van der Leeuw tłumaczył zjawisko antropomor- fizmu tym, że „człowiek nie mógł znaleźć w świecie mocy wyższej od własnej i oto niejako sam zajmuje miejsce »w« mocy. Tym samym pozbawia mocy pew- ną część świata, sam wszakże przydając sobie z konieczności jej nadmiar. Wła- śnie te cechy boga, które go najbardziej ponad człowieka wynoszą, można wyra- zić jedynie przez analogię do człowieka: siłę woli, jasność i mądrość spojrzenia, pewność i celowość działania. Fizyczny antropomorfizm można przewyciężyć, jakkolwiek nigdy nie da się tego zrobić całkowicie: antropomorfizm psychicz- ny jest nieodłączny od ludzkiej wyobraźni i myślenia”⁹⁶. Przedwczesna byłaby jednak konstatacja, że przytoczone wyżej fakty językowe wskazują na istnienie w pruskim światopoglądzie – w przeciwieństwie do wielu innych kultur wcze- snotradycyjnych – kulturowo wypracowanego obrazu „człowieka” jako istoty

⁹² R. Trautmann, *Die altpreussischen Sprachdenkmäler*, s. 308; zob. W. Boryś, op. cit., s. 88, 102; A. P. Kowalski, *O wyobrażeniu metamorfozy i o doświadczeniu magicznym w kulturze wczesnotradycyjnej*, w: *Czy meta- morfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, pod red. J. Kmity, Poznań 2001, s. 60.

⁹³ A. P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań 2001, s. 83.

⁹⁴ E. Benveniste, op. cit., ss. 346–356.

⁹⁵ PKEŻ, t. 4: R–Z, ss. 136–137.

⁹⁶ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, ss. 157–158.

o wysokiej randze ontycznej, autonomicznej względem otaczającego ją świata natury⁹⁷. Wydaje się raczej, że mamy tu do czynienia z modelem świata, w którym nie tylko działania istot nadprzyrodzonych sankcjonowały i objaśniały działania ludzi, lecz możliwy był ciągle także odwrotny kierunek waloryzacji, tzn. bogowie nie byli jeszcze uważani za postacie o radykalnie odmiennym statusie ontyczno-etycznym od zwykłych „śmiertelników” i pozostawali z nimi w swoistej symbiozie⁹⁸.

Dane językowe wskazują także, że oddawanie czci było w kulturze staropruskiej silnie związane ze sferą werbalną, por. pr. *girtwei* „chwalić”, lit. *gėrti*, łot. *dzirt* „chwalić, zachwalać”, scs. *žbrq, žrbti* „składać ofiarę”, *žbrcb* „kapłan” (wszystkie z ie. **guerə-* / **guer-* „podnosić głos”), a także: pr. *gērbt* „mówić” i lit. *gerbti* „szanować, poważać, czcić”, *garbė* „honor, cześć, zaszczyt, poważanie”⁹⁹. Czasownik *gērbt* pozostaje także w związku z rzeczownikiem pr. *gīrbīn* acc. sg. m. „liczba” oraz ze staropruskimi nazwami osobowymi: *Neau-garbe*, *Wisse-garbe*, *Garb-eike*, *Garb-ote* i *Garb-ute*, gdzie występuje on w znaczeniu tożsamym z przywołanym wyżej lit. apelatywem *garbė* „honor, cześć, zaszczyt, poważanie”¹⁰⁰. Leksem ten wywodzi się prawdopodobnie z ie. **gerebh-* „nacinać, karbować”¹⁰¹ i związany był pierwotnie przypuszczalnie z wrózeniem przez rzucenie losów w postaci odpowiednio naciętych drewniek¹⁰², por. stpol. *žreb* „los”, stang. *ceorfan* „nacinać, rozcinać, powalać”. Zatem dawne znaczenie „nacinać, karbować” przekształciło się w toku dalszego rozwoju semantycznego w „rozpoznawać znaki: wróżyć (z naciętych drewniek), liczyć (karby na kawałku drewna)” > „wypowiadać słowa, zdania; oddawać cześć”. Za pomocą czasownika *gērbt* „mówić” dawni Prusowie określali zatem pierwotnie wypowiedzi sakralne, związane z badaniem typu wróżebnego. Przeciwnieństwo omawianych tu wyrażen łączonych z „czcią, szacunkiem” odnajdujemy w pr. *per-weckammai* „pogardzamy”, co oznaczało dosł. „prze-krzykujemy” (por. pr. *wackis* „krzyk”, *wackītwēi* „po-wołać”)¹⁰³ i związane było zapewne ze wzajemnym obrzucaniem się obelgami.

Przedstawione powyżej etymologie staropruskich *verba dicendi* mają przypuszczalnie związek z charakterystycznym dla myśli archaicznej traktowaniem mowy nie tyle jako instrumentu refleksji, lecz jako jednego ze sposo-

⁹⁷ Por. A. P. Kowalski, *O wyobrażeniu metamorfozy*, s. 65.

⁹⁸ Por. A. P. Kowalski, *Symbol w kulturze*, s. 79.

⁹⁹ PKEŻ, t. 1: A–H, s. 353, 374; W. Smoczyński, *Indoeuropejskie podstawy słownictwa bałtyckiego*, ss. 235–236.

¹⁰⁰ R. Trautmann, *Die altpreußischen Personennamen*, s. 137.

¹⁰¹ Por. PKEŻ, t. 1: A–H, ss. 366–368; W. Smoczyński, *Słownik etymologiczny*, s. 171.

¹⁰² Zob. L. P. Słupecki, *Wyrocnie i wróżby pogańskich Skandynawów. Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich*, Warszawa 1998, ss. 109–115, 118.

¹⁰³ PKEŻ, t. 3: L–P, s. 275; t. 4: R–Z, s. 216.

bów oddziaływania człowieka na otaczającą go rzeczywistość¹⁰⁴. Akt mowy był zatem każdorazowo gestem obarczonym znaczeniem nie motywowanym wyłącznie semantycznie, zgodnie z konwencjonalnymi regułami języka, lecz także magicznie – oznaczał on bowiem zwykle jakąś dodatkową sferę aktywności¹⁰⁵. Zgodnie z takim poglądem, największą moc sprawczą miało wypowiedziane lub zaśpiewane słowo, a towarzyszące mu rytuały miały zapewne jedynie wzmacniać ową moc¹⁰⁶.

We wczesnonowożytnych procesach inkwizycyjnych w Prusach Książęcych, podobnie jak w innych krajach ówczesnej Europy, rozróżniano dwa rodzaje czarów: „szkodliwe” i „nieszkodliwe”. Te ostatnie określane były jako *Zanzelai*, od czasownika *zanzeln*, *zanteln*, który oznaczał „czarowanie”, ale bez współudziału diabła lub innych sił nieczystych, przede wszystkim „zażegnwanie” i „zamawianie” chorób u ludzi i zwierząt¹⁰⁷. Wyraz *zanzeln*, *zanteln* jest regionalizmem niemieckim, zapożyczonym z języka staropruskiego. Pozostaje on w związku z lit. *žvangėti* „brzęczeć, grzechotać; szczękać, dzwonić (o szkle, broni)”¹⁰⁸, wywodzącym się z ie. **gʰhuen-* „dźwięczeć”, por. również: cs. *zvęgo*, *zvęšti* „oznajmiać”, rcs. *zvjagu* „śpiewam, rozmawiam”¹⁰⁹. Taka etymologia zachowanego w Niemczyźnie pruskiej wyrazu wskazuje, iż powstał on zapewne na kanwie staropruskich magicznych zabiegów apotropaicznych.

Na określenie profesjonalnego zajmowania się czarami stosowano w aktach sądowych z terenu Prus Książęcych terminy: *Weidelei* „czarostwo, wróżbiarstwo” i *waid(e)len* „czarować”. Wyrazy te pochodzą z czasownika pr. *waid-lei-mai* „abyśmy czarowali”, stanowiącego, zdaniem Leszka Bednarczuka, *coniunctivus*, utworzony od wyrażenia *waid-imai* „wiemy” (z czasownika pr. *waist* „wiedzieć”). W ten sposób zmodyfikowano zatem w kulturze staropruskiej znaczenie ostatniego ze wspomnianych wyrazów z „wiedzieć, posiadać wiedzę” na „stosować wiedzę tajemną, czarować”. Zdaniem Bednarczuka czasowniki pochodne od ie. **uoid-* „wiedzieć” (w tym pr. *waist* „wiedzieć”) różnią się tym od kontyuantów ie. **ǵnō-* „wiedzieć, znać” (wśród nich: pr. *er-sinnat* „po-znać”, *po-sinnat* „przyznać”, lit. *žinóti* i łot. *zināt* „znać, wiedzieć”), że te pierwsze odnosiły się pierwotnie właśnie do „wiedzy duchowej, wewnętrznej o wymiarze religijnym”, a drugie – oznaczały umiejętność opartą na obserwacji i doświadczeniu zmysłowym¹¹⁰.

¹⁰⁴ Por. M. Buchowski, W. J. Burszta, op. cit., ss. 34–37, 43–45.

¹⁰⁵ A. P. Kowalski, *Myslenie przedfilozoficzne*, ss. 41, 46–47.

¹⁰⁶ Por. A. P. Kowalski, *Symbol w kulturze*, s. 14.

¹⁰⁷ J. Wijaczka, op. cit., s. 18.

¹⁰⁸ J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 15, bearb. v. V. M. Heyne, H. Seedorf, H. Teuchert, Leipzig 1956, s. 258.

¹⁰⁹ W. Smoczyński, *Słownik etymologiczny*, s. 795.

¹¹⁰ L. Bednarczuk, *Wajdelota*, *Język Polski*, R. LXXVI, 1996, nr 4–5, ss. 269–272; por. W. Smoczyński, *Indoeuropejskie podstawy słownictwa bałtyckiego*, s. 236.

Odwoływanie się do czarów było więc w kulturze Prusów jednym ze środków pozwalających zaspokoić aspiracje poznawcze.

Na uwagę zasługuje także rdzeń występujący w odnotowanej w 1377 r. w świętym gaju koło Sępopola nazwie terenowej *Zetyn*, łączonej przez Georę Gerullisa także ze wzmiankowanym pod rokiem 1362 toponimem *Sethen* na Litwie (dzisiejsze miasto Šėta koło Kiejdan lub wieś Šatijai koło Kowna), określającym pogańską *villa sancta*¹¹¹. W tej ostatniej wsi Krzyżacy mieli pojmać *quendam sanctum virum*, co według trafnej interpretacji Henryka Łowmiańskiego oznacza, iż była ona zamieszkiwana przez pogańskich kapłanów¹¹². Nazwa miejscowości *Sethen* łączona bywa z łot. *sēta* „ogrodzenie; podwórze; gospodarstwo” lub z lit. *šėtas* „gruby, opasły”, *šėtoti* „hulać, swawolić, harcować”¹¹³. Zdaniem Antoniego Mierzyńskiego, toponim *Sethen* związany był z lit. apelatywem *seītas, saītas* „trok, rzemień, sznur; symbol, wróżba, talizman”, por. łot. *saīte* „coś służącego do wiązania, pęto, sznur”, pr. *larga-saytan* (**linga-saitan*) „rzemień do strzemięcia”¹¹⁴. Taka etymologia wzmiankowanych wyżej toponimów jest rzeczywiście możliwa, jak bowiem zdążyliśmy się przekonać w trakcie omawiania przykładów staropruskiej toponimii zawierających rdzeń **deiw-*, bałtycki dyftong *-ei- / -ai-* zapisywany był przez Niemców m.in. jako samogłoska *-e-*¹¹⁵. Maciejowi Praetoriusowi znani byli pod koniec XVII w. wróżbici o nazwie *Seitones*, którzy wieszali chorym ludziom i zwierzętom domowym amulety (zapewne wspomniane wyżej *seītai, saītai*), a po ich zdjęciu określali, czy chorobę da się wyleczyć¹¹⁶. Omawiana tu grupa derywatów motywowana jest czasownikiem poświadczonym w lit. *siėti, siejù* i łot. *siet, sienu* „wiązać, powiązać”. Wywodzą się one z ie. **sēi-* „wiązać”, którego magiczne znaczenie zachowało się także w stisl. *seiđr* „więź, pas; czarodziejstwo”, stang. *ælf-siden* „gorączka” (< „czary elfów”), wal. *hud* (< **soito-*) „czary”, toch. B *ne-sait* „czary”¹¹⁷. Owa podwójna semantyka ie. morfemu **sēi-* miała niewątpliwie związek z przekonaniem, iż czynności takie, jak splatanie, wiązanie, były akcjami o charakterze magicznym, prowadzącymi do zablokowania bądź uruchomienia jakiegoś procesu (np. choroby, śmierci), utrwalenia istniejącego stanu rzeczy lub uporządkowania nieodróżnicowanego świata *sacrum*¹¹⁸ (por. również omówione

¹¹¹ W. Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre* (dalej: LPG), Riga 1936, s. 122, 131; G. Gerullis, op. cit., s. 156; V. Vaitkevičius, *Studies into the Balts' Sacred Places*, Oxford 2004, ss. 51–52.

¹¹² H. Łowmiański, *Studia nad dziejami Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Poznań 1983, s. 320.

¹¹³ Zob. V. Vaitkevičius, op. cit., s. 51.

¹¹⁴ A. Mierzyński, *Mythologiae Lituanae Monumenta. Źródła do mytologii litewskiej*, cz. 2, Warszawa 1896, s. 104; por. E. Fraenkel, *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2, Göttingen 1965, s. 756.

¹¹⁵ M. Biolik, *Hydronimia dorzecza Pregoly*, s. 56, 311.

¹¹⁶ LPG, s. 551.

¹¹⁷ J. P. Mallory, D. Q. Adams, op. cit., s. 362.

¹¹⁸ P. Kowalski, op. cit., ss. 633–638.

wyżej pr. pojęcie *etnīstis* „łaska”). Czary były zatem rozumiane jako coś, co wiąże, krępuje, umacnia.

Ze sferą magii łączyły się także staropruskie wyrazy *klantīsnan* acc. sg. f. „przeklinanie”, *klantīuns* „przeklinawszy” i związany z nimi czasownik *klantemmai* pl. „przysięgamy”, pokrewne łot. *kļentēt* „przeklinać”, scs. *klēti*, *klbno* „kłać, przeklinać”, *klēti sē*, *klbno sē* „zaklinać się, przysięgać”. Wszystkie one wywodzą się zapewne z bsł. rdzenia **klen-* „przysięgać zginając się ku ziemi i dotykając jej”¹¹⁹. W tym kontekście niezwykle interesująco przedstawia się przebieg pruskiego wiece, opisany przez żywociarzy św. Wojciecha. Według ich relacji, po wysłuchaniu opowieści biskupa Wojciecha dotyczącej celu jego misji, zebrani Prusowie poczuli uderzać trzymanymi przez siebie kijami o ziemię i wygrażać misjonarzom śmiercią, o ile nie opuszczą ich kraju¹²⁰. Karol Modzelewski słusznie zauważył, iż owo bicie kijami w ziemię było nie tyle działaniem spontanicznym, podyktowanym wściekłością wiecujących, co raczej pewnym rytuałem, który zinterpretował jako wyrażenie aklamacji przy podejmowaniu przez wiec decyzji o wypędzeniu misjonarzy, analogiczne do germańskiego „potrząsania orężem” (*vapnaták*)¹²¹. Zgadzać się z tą opinią, należy podkreślić, iż tego typu gest miał znamiona akcji magicznej, sformalizowanego, rytualnego podjęcia jakiegoś rozstrzygnięcia co do przyszłości oraz nadawał mu w ten sposób sakralną, wiążącą moc. Wyrazem bliskoznacznym do omawianych wyżej było pr. *wertemmai* „kniemy”. Pochodzi ono zapewne z ie. **ur-o-tā* „to, co powiedziane, wypowiedziane” (z pierwiastka **uer-* „mówić, uroczyście wypowiedać”), por. ch. *rōta* „przysięga; zaklęcie, zaklinanie; formuła przysięgi” (z psł. **rota* „przysięga, zaklęcie”), stind. *vratám* „nakaz, ustawa, ślub”, aw. *urvata-* / *urvāta-* „postanowienie, nakaz”, gr. *rhētós* „wypowiedziany, ustalony, umówiony”¹²².

Zachowane w zabytkach języka pruskiego pojęcia: *madlit* „prosić, modlić”, *maddla* „prośba, modlitwa”, *madlisna* „modlitwa”, *pra-madlin* acc. sg. f. „wstawianie się za kims” są pożyczkami z języka polskiego¹²³. Wskazuje to, iż w kulturze dawnych Prusów nie istniało żadne pojęcie adekwatne do chrześcijańskiego rozumienia „modlitwy”. Potwierdzenie tej konstatacji znajdujemy w kronice Piotra z Dusburga. Informował on, że po wybudowaniu przez Krzyżaków zamku w Baidze, co nastąpiło w 1239 r., Sambowie wysłali do niego jednego z członków swej starszyny, chcieli bowiem „dokładniej wywiedzieć się o życiu braci

¹¹⁹ PKEŽ, t. 2, I-K, ss. 209–211; Z. Gołąb, op. cit., s. 78.

¹²⁰ S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris Vita altera auctore Brunoni Querfurtensi, ed. J. Karwasin-ska, w: *Monumenta Poloniae Historica. Series nova*, t. 4/2, Varsoviae 1969, c. 25.

¹²¹ K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, ss. 456–457.

¹²² R. Trautmann, *Die altpreussischen Sprachdenkmäler*, s. 459; W. Boryś, op. cit., s. 519.

¹²³ T. Milewski, op. cit., s. 38.

i lepiej poznać ich zwyczaje”. Przyjęty przez rycerzy zakonnych posłanec miał powiedzieć po powrocie swoim współplemioncom, że Krzyżacy „tym jednym różnią się od nas: – – każdej nocy wstają ze swego łoża i zbierają się w kaplicy, a za dnia czynią to wielokrotnie, i oddają cześć swojemu Bogu, c z e g o m y n i e r o b i m y [podkr. – P. K.]”¹²⁴. Jak wynika z opisów sudowskich rytuałów zawartych w pismach Jana i Hieronima Maleckich, modlitwy dawnych Prusów miały charakter hymniczny i inkantowane były przez ofiarnika publicznie w imieniu całej reprezentowanej przez niego wspólnoty w trakcie cyklicznych obrzędów ofiarnych¹²⁵.

W zabytkach języka pruskiego nie zachowało się żadne określenie pojęcia „ofiary”. Niejasną pod względem etymologicznym nazwę olsztyńskiego jeziora Ukiel (wymienianą w XIII-wiecznych dokumentach jako *Aucel*, *Aucul* – pr. **Auk-el-s* / **Auk-ul-s?*)¹²⁶ próbuje się czasem łączyć z lit. *auka* „ofiara składana bóstwu”¹²⁷ (stąd także: *aukã-kalnis* „góra, na której składano ofiarę bóstwu”, *aũkuras* „miejsce, gdzie spalano ofiarę”). Co istotne, wyobrażenia na temat jezior wymagających składania ofiar znane są dobrze w folklorze wschodniobałtyckim¹²⁸. Etymologia wyrazu lit. *auka* łączy się prawdopodobnie z pr. prefiksem *ucka-* (z **uka* „wysoko”), por. goc. *auh-uma* „wyżej”¹²⁹. Taki źródłosłów wspierałyby wczesnonowożytnie przekazy pisane dotyczące pruskich rytuałów, mówiące o tym, że przed spełnieniem ofiary zwierzęta lub napoje będące jej przedmiotem unoszone były przez ofiarnika albo zebranych ludzi w górę¹³⁰. Popularną u dawnych Prusów ofiarę z kozła określa się we wczesnonowożytnych źródłach niemieckojęzycznych jako *Bockheyligen*, *Bockheiligung*, *heiligung des Bocks* itp.¹³¹ Może to oznaczać, że składanie ofiary rozumiano w kulturze staropruskiej jako „uświęcenie” przedmiotu ofiary, wyłączenie go ze sfery użytku ziemskiego, a zatem – poświęcenie tego przedmiotu bóstwu¹³².

Funkcjonariusza kultu, wybranego na ofiarnika przez lokalną wspólnotę osadniczą i będącego jej reprezentantem, nazywano po prusku **wōrskaitis* (< **wōr-isk-aiti-s* < **wōr-isk-as?*)¹³³ – por. zapisy źródłowe: *Wurschkait*, *Wourschkaity*, *Wurschkayten*,

¹²⁴ Piotr z Dusburga, op. cit., ss. 89–90. Tekst łac. w: Dusburg, III, c. 70.

¹²⁵ Por. LPG, ss. 247–250, 295.

¹²⁶ M. Biolik, *Hydronimia dorzecza Pregoly*, s. 234 n; A. Pospiszylowa, *Toponimia południowej Warmii. Nazwy terenowe*, s. 104 n.

¹²⁷ A. Wakar, *Olsztyn 1353–1945*, t. 1, Olsztyn 1971, s. 28; D. Razauskas, *Auka ir aukuras. Žodžių klimė bei semantinė motyvacija*, Acta Linguistica Lithuanica, t. 58, 2008, s. 39.

¹²⁸ V. Vaitkevičius, op. cit., ss. 38–40, 91, mapa XXI.

¹²⁹ E. Fraenkel, op. cit., Bd. 1, ss. 24–25; por. PKEŽ, t. 4, R–Z, s. 209.

¹³⁰ D. Razauskas, op. cit., ss. 29–32.

¹³¹ LPG, s. 230, 237–244, 247, 250, 276, 309–310, 317–322.

¹³² Por. G. Widengren, op. cit., s. 288.

¹³³ W tym miejscu składam uprzejme podziękowanie dr. Letasowi Palmaitisowi za okazaną pomoc przy niniejszej próbie rekonstrukcji przedmiotowego apelatywu.

Wourschkaite, Worszkaite, Vurschayten itp.¹³⁴ Według Krzysztofa Tomasza Witczaka określenie to pozostaje w związku z lit. *viršaitis* „wójt, naczelnik, starszy we wsi”, pochodzącym z lit. rzeczownika *viršùs* „wierzch, wierzchołek, pokrywa”¹³⁵. Taka etymologia jest jednak niemożliwa do przyjęcia ze względów morfologicznych. Należy raczej przyjąć za Wilhelmem Gaertem, że tytuł **wōrskaitis* oznaczał prawdopodobnie: „stary”¹³⁶ – z pr. *urs* (**wōrs*) „stary”. Etymologię tę wspiera fakt, że na **wōrskaitisa* wybierano starszych mężczyzn, których – według Hieronima Maleckiego – uważano za „wielce dostojnych i świętych”¹³⁷. Zbliżałoby to pod względem semantycznym omawiane określenie pruskiego ofiarnika do nazwy najwyższego kapłana germańskich Burgundów: *sinistus* „najstarszy”¹³⁸. Obdarzanie funkcjami kultowymi osób najstarszych wiekiem związane było niewątpliwie z przypisywaną im w kulturze magicznej mediacyjnością, bliskością w stosunku do świata zmarłych¹³⁹.

Inna pruska nazwa pogańskiego funkcjonariusza kultu – **waid-lai-tojis* sg. m. – pochodzi z omawianego wyżej rdzenia **waid-lai* i oznacza, zdaniem Leszka Bednarczuka, tyle, co „mający stosować wiedzę tajemną, depozytariusz tej wiedzy, czarownik”. Określenie to, wprowadzone do języka polskiego jako *wajdelota* przez Adama Mickiewicza, początkowo używane było zapewne wyłącznie na obszarze pruskim (zachodniobałtyckim), skąd przeszło następnie do innych języków, por. występujące w niemieczyźnie pruskiej pojęcia: *Waidelott(e)*, *Waidlott(e)*, *Waidolott(e)*, *Weid(e)ler* „kapłan staropruski”, *Waidolottinne*, *Waidline(ne)* „kapłanka staropruska”, *Weidelerin* „czarownica”, a także lit. *vaideliotas* i łot. *vaidelis* „kapłan pogański”, stlit. *vaidilā / vaīdliās* „aktor; czarodziej, wędrowny śpiewak, kapłan pogańskich Prusów” i współczesne *vaidila(s)* „aktor”¹⁴⁰. „Skoro w epoce praindoeuropejskiej istniała w postaci pierwiastka czasownikowego nazwa »wiedzy umysłowej« – pisał o wspomnianym wcześniej ie. leksemie **uoid-* „wiedzieć” Bednarczuk – musieli również istnieć jej użytkownicy/depozytariusze,

¹³⁴ LPG, ss. 244–245, 247–251, 253, 272, 294–295.

¹³⁵ K. T. Witczak, *Jaćw. Wurszajtis 'starzec-ofiarnik'. Przyczynek do zagadnienia identyfikacji „gwar pogańskich z Narewu”*, Acta Baltico-Slavica, vol. 20, 1989, s. 342.

¹³⁶ W. Gaerte, *Sakrale Herrschaftsform bei den heidnischen Preussen, Litauern und Letten*, w: *La regalia sacra. Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, aprile 1955)*, Leiden 1959, s. 637.

¹³⁷ LPG, s. 244: *Sie erwelen alte Menner, die halten sie groswürdig vnd heilig wie wir die Bischoffe, welche sie heissen Wourschkaity.*

¹³⁸ Por. H. Reichert, *Sinistus*, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde (dalej: RGA), Bd. 28, hrsg. v. H. Beck, D. Geuenich, H. Steuer, Berlin-New York 2005, ss. 462–464; O Sundqvist, *Priester und Priesterinnen*, RGA, Bd. 23, s. 426.

¹³⁹ P. Kowalski, op. cit., ss. 529–531.

¹⁴⁰ L. Bednarczuk, op. cit., ss. 264–269; W. Smoczyński, *Indoeuropejskie podstawy słownictwa bałtyckiego*, s. 233, 236; idem, *Języki bałtyckie*, ss. 899–900; V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Vajdeloty*, w: *Mify narodov mira*, t. 1, pod red. S. A. Tokareva, Moskva 1980, ss. 208–209; J. Wijaczka, op. cit., s. 18, 45, 62, 232.

których można określić jako »mędrców«, zapewne o statusie kapłanów-proroków. Przedmiotem ich zainteresowań były »idee« ujmowane w postaci przepowiedni, przykazań i prawd religijnych¹⁴¹.

W układzie kiszporskim z 1249 r. wspomina się także o związanych z rytuałami pogrzebowymi „niby-kapłanach” (*quasi sacerdotes*), zwanych *Tulissones* i *Ligaschones*¹⁴². Nazwa *Tulissones* łączona była z prus. *tuls*, *tulan* „więcej, dużo” (Gerard Labuda) i tłumaczona jako „szerzyciele, mnożyciele” (Aleksander Brückner) lub od lit. *pã-talas* „pościel, posłanie; łożo” (Antoni Mierzyński), co miało wskazywać na ich kompetencje znachorskie, bądź też jako „tłumaczący (znaki)” (Łucja Okulicz-Kozaryn), zapewne od lit. *tũlkas* „tłumacz”. Nazwę *Ligaschones* starano się wyjaśnić, wskazując na lit. *ligà* „choroba” (Mierzyński, a za nim inni), co miało dawać „kapłana od choroby”. Inna interpretacja łączyła tych funkcjonariuszy kultu z pr. *līgan* „wyrok sądowy, sąd” (Labuda, a za nim inni)¹⁴³ lub nawet z psł. **l̥gati* „kłamać” (Wiaczesław W. Iwanow, Władimir N. Toporow)¹⁴⁴. Podobnie Wilhelm Mannhardt wywodził *Tulissones* ze stpol. *tuliczyna* „pocieszyciel”¹⁴⁵. Próby etymologii nazw *Tulissones* i *Ligaschones* komplikuje jeszcze (na co zwrócił uwagę Labuda)¹⁴⁶ występowanie w języku pruskim imion własnych, takich jak: *Tule*, *Tole*, *Dulitt* itp. (por. też lit. nazwy osobowe *Tulỹs*, *Tulas*)¹⁴⁷ oraz **Ligis*, *Ligeyke*, *Legeyko* (por. też lit. nazwę osobową *Lyga*)¹⁴⁸, od których tworzono też liczne nazwy miejscowe. Miałyby to wskazywać, że *Tulissones* i *Ligaschones* związani byli z określonymi rodami¹⁴⁹.

Jan Malecki przekazał, że – najpewniej wśród znanej mu zrutenizowanej ludności sudowskiej – działali wróżbici zwani „burtami”, którzy, wzywając boga **Potrimpsa*, lali do wody roztopiony воск i na podstawie kształtów formujących się w ten sposób woskowych odlewów przepowiadali przyszłość¹⁵⁰. Ten sam rdzeń **burt-* znajduje się w wielu staropruskich antroponimach, takich

¹⁴¹ L. Bednarczuk, op. cit., s. 272; por. M. Buchowski, W. J. Burszta, op. cit., ss. 24–28.

¹⁴² *Preussisches Urkundenbuch*, Bd. 1/1, hrsg. v. R. Philippi, C. P. Wölky, Königsberg i. Pr. 1882, nr 218.

¹⁴³ Dyskusję na temat etymologii nazw *Tulissones* i *Ligaschones* zreferował ostatnio Piotr M. A. Cywiński, *Ślady szamanizmu w religijności wczesnośredniowiecznych Prusów*, Przegląd Historyczny, 2001, t. 92, s. 91.

¹⁴⁴ V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Baltijskaja mifologija*, w: *Mify narodov mira*, t. 1, pod red. S. A. Tokareva, Moskwa 1980, s. 158.

¹⁴⁵ LPG, ss. 45–46.

¹⁴⁶ M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje Zakonu Krzyżackiego w Prusach. Gospodarka – Społeczeństwo – Państwo – Ideologia*, Gdańsk 1988, s. 66.

¹⁴⁷ Zob. R. Przybytek, *Ortsnamen baltischer Herkunft im südlichen Teil Ostpreußens (Nazwy miejscowe pochodzenia bałtyckiego w południowej części Prus Wschodnich)*, Stuttgart 1993, s. 303.

¹⁴⁸ Zob. M. Biolik, *Pruskie nazwy osobowe zachowane w nazwach miejscowych z byłego pow. ostródzkiego i ich litewskie odpowiedniki*, Acta Baltico-Slavica, 1987, vol. 18, s. 169.

¹⁴⁹ K. Lohmeyer, *Geschichte von Ost- und Westpreussen*, Bd. 1, Gotha 1908, s. 38.

¹⁵⁰ LPG, s. 296: *Adhaec eaedem gentes habent inter se sortilegos, qui lingua Rutenica Burty uocantur, qui Potripum inuocantes, caeram in aquam fundunt, atque ex signis siue imaginibus inter fundendum figuratis, pronunciant ac uaticinantur de quibuscunque rebus interrogati fuerint.*

jak: *Burthe*, *Burtims*, *Burtin*, *Burtyr*¹⁵¹. Ma on związek z lit. *būrti* „odprawiać czary, wróżyć”, *būrtai* „losy, wróżby, czary, przesady”, *būrtininkas* „czarownik, wróżbita”, łot. *burt* „wróżyć”, *burtnieks*, *burvis* „czarownik, wróżbita”¹⁵². Etymologia leksemu **burt-* jest niejasna. Václav Blažek próbował go ostatnio zestawić z nazwami dwóch rzymskich bogiń – *Fors* i *Fortūna*, personifikujących pojęcia „ślepego losu” oraz „losu, przeznaczenia: szczęścia lub nieszczęścia”, a także z stang. *gi-burd* „narodziny; przeznaczenie”, pochodzącymi z ie. **bher-* „nieść, przynosić”¹⁵³. Bałtycki leksem **burt-* związany był prawdopodobnie z wrózeniem przez rzucenie losów (lit. *būrtai*) w postaci odpowiednio wyciętych drewniek (bierek)¹⁵⁴. Takie wróżebne drewnisko nazywali Prusowie *spal* – wskazuje na to pochodzący z okolic dzisiejszej wsi Kabikiejmy toponim *Spal*, określany w dokumencie z 1284 r. jako *sors campi*, a także: pr. *spelanxtis* „odłamek (drewna)”¹⁵⁵. Wyraz ten wywodzi się z ie. **(s)p(h)el-* „rozszczać, rozdzielać”, por. lit. *spāliai* „paździerze, wewnętrzne części łodygi lnu albo konopi, odpadające przy międleniu”, stind. *phalati* „pęka, rozdwaja się”¹⁵⁶.

Liczne staropruskie nazwy miejscowe typu *Alkayne* (zapis z 1312 r.), *Alkayn* (zapis z 1423 r.) i *Alkanasoythe* (zapis z 1423 r.)¹⁵⁷ zdają się wskazywać, iż miejsca kultowe, w których dopełniano ofiar, zwane były przez Prusów **alka*, **alk(a)s*, por. lit. *alkà*, *alkas*, *ėlka*, *ėlkas* „miejsce składania ofiar; góra ofiarna; bagienko, mokradło; ofiara; bożek”, łot. *ėlks* „bożek”. Wyrazy te próbuje się czasem wywieść z ie. **el-* „zginać, wyginać, giąć” – por. pr. *alkunis* „łokieć”, lit. *alkūnė* „łokieć; przedramię; zakręt (np. rzeki)”, łot. *ėlks* „łokieć, ramię”¹⁵⁸. Z powodów semantycznych właściwsze byłoby jednak łączenie wspomnianej nazwy bałtyckich miejsc ofiarnych z ie. **alek-*, **h2lek-* „zamykać, odpierać, chronić”, stąd: gr. *alkē* „obrona, opór, wsparcie, siła, moc”, goc. *alhs* „świątynia (ariańska) < święty gaj””, stang. *ealh*, *alh* „świątynia < święty gaj””, *ealgian* „chronić, bronić”¹⁵⁹. Litewski wyraz *alkà(s)* po-

¹⁵¹ R. Trautmann, *Die altpreußischen Personennamen*, s. 21; por. W. Gaerte, op. cit., s. 636.

¹⁵² V. N. Toporov, op. cit., A–D, ss. 266–267; W. Smoczyński, *Słownik etymologiczny*, s. 82; J. Balys, H. Biezais, *Baltische Mythologie*, w: *Wörterbuch der Mythologie*, Bd. 2, hrsg. v. H. V. Haussig, Stuttgart 1973 s. 399; J. Kibort, *Burtininkas*, Wisła, 1897, t. 11, ss. 99–103.

¹⁵³ V. Blažek, *On the Balic Theonyms: Balic-Italic Correspondences in Divine-Names*, *Journal of Indo-European Studies*, 2010, vol. 29, nr 3–4, ss. 357–359.

¹⁵⁴ Por. A. Mierzyński, op. cit., cz. 2, s. 68.

¹⁵⁵ G. Gerullis, op. cit., s. 169; por. W. Gaerte, op. cit., s. 645, przyp. 52.

¹⁵⁶ PKEŻ, t. 4: R–Z, ss. 144–145; W. Smoczyński, *Słownik etymologiczny*, ss. 584–585.

¹⁵⁷ G. Gerullis, op. cit., ss. 8–9; zob. także: Kaplitzka, „Alk”, *Alkwalde und Alkgebirge*, *Ostpreußenblatt*, Jg. XVII, 1966, Folge 1, s. 19.

¹⁵⁸ V. N. Toporov, op. cit., A–D, ss. 72–74.

¹⁵⁹ W. Smoczyński, *Indoeuropejskie podstawy słownictwa bałtyckiego*, s. 232; J. P. Mallory, D. Q. Adams, op. cit., s. 458; por. G. Köbler, op. cit., s. 29; L. P. Słupecki, *Sanktuaria w świecie natury u Słowian i Germanów. Święte gaje i ich bogowie*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu. Spotkania bytomskie IV*, pod red. S. Moździocha, Wrocław 2000, s. 41.

jawia się w źródłach pisanych po raz pierwszy w wydanej w Królewcu w 1591 r. *Postylli* Jana Bretkūnasa, gdzie używany jest w znaczeniu: „gaj” (por. współczesne lit. *alkė* „niewielki las, zagajnik”). Jak się więc przypuszcza, terminem tym oznaczano pierwotnie wyodrębnione z otoczenia i chronione lasy, będące miejscami pogańskiego kultu, a wtórnie zaczęto go używać na oznaczenie także innych obiektów sakralnych, takich jak rzeki, jeziora, bagna i wzgórze¹⁶⁰.

W kwestii nomenklatury używanej przez Bałtów na oznaczenie miejsc kultu należy również zwrócić uwagę na tkwiący w nazwie nadrowskiego ośrodka w Romowe (*Romow* u Piotra z Dusburga, *Rômowe* w kronice Mikołaja z Jeroschina)¹⁶¹ rdzeń *rom-* lub *ram-*, pojawiający się w kronice Dusburga także w nazwie jakiejś miejscowości *Romene* (u Mikołaja z Jeroschina: *Romain*) w Auksztocie, „która zgodnie z ich [Litwinów – P. K.] wierzeniami była święta”¹⁶². Ten sam morfem tkwi również m.in. w nazwie dawnej miejscowości Romehnen na Sambii, zapisywanej w średniowiecznych dokumentach jako *Rummowe* (1325 r.), *Romaynis*, *Romayn*, *Roymanis* (1331 r.), *Romayn* (lata 1335–1411), w pobliżu której znajdować się miał święty gaj (*sacrum nemus*) i święte pole (*sacrum campus*)¹⁶³. Kronikarz krzyżacki Wigand z Marburga (ok. 1365–1409) wspominał ponadto o wyspie na Niemnie, zwanej *Romayn*, położonej według Jana Powierskiego na przeciwko leżącego po prawej stronie tej rzeki świętego gaju *Ventis*¹⁶⁴.

Rdzeń *rom-* / *ram-* łączy jest z bałtyckimi leksemami: pr. *rāms* „cichy, spokojny”¹⁶⁵, lit. *ramùs* „spokojny; cichy; uległy, pokorny”, *romùs* „cichy; spokojny” i łot. *rāms* „łagodny, cichy, nabożny”, wywodzącymi się z ie. **rem-* „być spokojnym, odpoczywać, podpierać (się)”¹⁶⁶, por. również: goc. *rimis* „cisza, spokój” (bez odpowiedników w innych językach germańskich). Leksemowi owemu Bałtowie

¹⁶⁰ J. Balys, H. Biezais, op. cit., s. 395. Jak informuje Vykintas Vaitkevičius (*The Sacred Groves of the Balts: Lost History and Modern Research*, Folklore: Electronic Journal of Folklore, 2009, vol. 42, ss. 82–83), na terenie dzisiejszej Litwy i Łotwy zarejestrowano 120 wzgórz, 70 pól i 50 jezior, rzek i mokradeł, których nazwy zawierały temat *alka(-s)* lub *elks*.

¹⁶¹ Dusburg, III, c. 5; Nicolaus von Jeroschin, *Die Chronike von Pruzinlant*, hrsg. v. E. Strehle, w: *Scriptores rerum Prussicarum*, Bd. 1, Leipzig 1861, s. 348.

¹⁶² Dusburg, III, c. 259: *Lodewicus de Libencele fuit commendator de Raganita, qui cum suis fratribus et armigeris multa bella gloriose gessit contra Lethowinos. Navale bellum multiplex habuit, unum versus Austechiam terram regis Lethowie, in qui villam dictam Romene, que secundum ritus eorum sacra fuit, combussit, captis omnibus et occisis*; tłum. za: Piotr z Dusburga, op. cit., s. 186; por. Nicolaus von Jeroschin, op. cit., s. 538.

¹⁶³ LPG, s. 130; por. G. Blažienė, *Die baltischen Ortsnamen in Samland*, Stuttgart 2000, s. 134.

¹⁶⁴ J. Powierski, *Truso – niektóre aspekty genezy*, Rocznik Elbląski, 2002, t. 18, s. 43. Liczne przykłady innych toponimów i hydronimów z terenów bałtyckich, utworzonych od rdzenia *rom-* / *ram-* podawał Antoni Mierzyński, *Romowe. Rozprawa archeologiczna*, Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego, 1900, t. 27, ss. 111–112.

¹⁶⁵ PKEŽ, t. 4: R–Z, ss. 9–10, gdzie podane także znaczenie „zacny”.

¹⁶⁶ G. Köbler, op. cit., ss. 160–161.

nadawali widocznie znaczenie sakralne, określając nim „miejsca ciszy, spokoju, milczenia”¹⁶⁷. Taki stan rzeczy związany był najpewniej z charakterystycznym dla kultur tradycyjnych uznawaniem ciszy za metonimię śmierci i zaświatów. Świat *sacrum* postrzegano w nich jako rzeczywistość statyczną, rajskie „bezdziennie się”¹⁶⁸. Na inny jeszcze przejaw sakralnego znaczenia obiektów, określanych przez dawnych Bałtów za pomocą rdzenia *rom-* / *ram-*, zwraca ostatnio uwagę Jacek Banaszkiewicz, którego zdaniem „idzie o miejsca ogrodzone, wyodrębnione od zewnętrznego świata, cieszące się przywilejem miru, czy rzecz ujmując inaczej, dające pokój, schronienie – – i włączone w pewien szerszy system wspólnotowych *locorum sanctorum*”¹⁶⁹. Także Wilhelm Gaerte tłumaczył etymologię nazwy ośrodka w Romowie jako „umhegte, befriedete Stätte, Freithof”¹⁷⁰.

Reasumując, pomimo synchronicznego charakteru powyższego przeglądu wybranych elementów staropruskiego leksykonu, możemy, jak sądzę, zaobserwować na jego podstawie pewną ewolucję świadomościową, polegającą na przełamaniu opisywanego we wstępie synkretyzmu pierwotnej kultury i powolnym przechodzeniu w stronę tzw. kultury dualno-magicznej, w której pojawiło się zapotrzebowanie na wyspecjalizowaną działalność o charakterze światopoglądowym¹⁷¹. Mimo iż odzwierciedlony w badanej leksyce staropruskiej stopień synkretyzacji działań i przekonań techniczno-komunikacyjno-światopoglądowych jest nadal bardzo wysoki, pojawiają się w niej także pewne pierwociny układu symboliczno-mitycznego o podłożu etycznym (por. chociażby omawianą wyżej etymologię pojęć: *kānxtin* „przyzwoitość”, *etnistis* „łaska” i *auschautins* „winy”). W najstarszej wyodrębnionej na podstawie badań etymologicznych warstwie znaczeń pojęcia klasyfikowane z obecnej perspektywy jako sakralno-aksjologiczne nie były obiektami grupowo podejmowanej refleksji, lecz przedmiotami społecznych przeżyć i odczuć. Nie mogły one zatem podlegać ocenie etycznej, zbyt silnie uwikłane były bowiem w waloryzację magiczne. Na kanwie określonych pobudzeń emocjonalnych, związanych z potocznym doświadczeniem, doszło jednak zapewne na tle komplikującej się praktyki społecznej do pewnego sformalizowania teoretycznych ram światopoglądu i wydzielenia podporządkowanych im praktyk. Świadczy o tym choćby wyodrębnianie przez Prusów grupy osób przewodzących działaniom rytualnym, a może nawet grona profesjonal-

¹⁶⁷ H. Crome, *Die Religion der alten Preußen*, Altpreußen. Vierteljahresschrift für Vorgeschichte und Volkskunde, Jg IV, 1939, H. 2, s. 52; M. Gimbutas, op. cit., ss. 218–219. Według Antoniego Mierzyńskiego (*Mythologiae Lituanicae Monumenta*, cz. 2, s. 24) za pomocą tego tematu oznaczano „miejsce ułagodzenia bogów”.

¹⁶⁸ P. Kowalski, op. cit., s. 70, 73, 94, 124.

¹⁶⁹ J. Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 2002, ss. 399–400.

¹⁷⁰ W. Gaerte, op. cit., s. 642.

¹⁷¹ Por. M. Buchowski, W. J. Burszta, op. cit., s. 24, 29; M. Buchowski, *Magia i rytuał*, ss. 48–49.

nych funkcjonariuszy kultu. Fakt ów nie mógł pozostawać bez znaczenia dla dalszego krystalizowania się staropruskiego światopoglądu i stopniowej konwencjonalizacji czynności rytualnych. W owych funkcjonariuszach kultu powinniśmy widzieć jednak nie tyle kodyfikatorów kształtującej doktryny religijnej, lecz raczej „administratorów mocy magicznych”, określających czas oraz miejsce objawiania się owych mocy¹⁷², co prowadziło zapewne także do wykształcenia się stałych ośrodków kultu.

Paweł Kawiński, *Altpreußischer axiologischer und sakraler Wortschatz in ethnolinguistischer Sicht*

Zusammenfassung

Das Ziel dieser Abhandlung ist der Versuch, die axiologischen Grundlagen der kulturellen Semantik der alten Preußen mit Hilfe einer synchronisierten Beobachtung der Etymologie ausgewählter wertender Begriffe ethnolinguistisch zu zeichnen – sowohl von Appellativen als auch von *verba facienti*, wie: „gut“, „schlecht“, „richtig“, „falsch“, „Ehre“, „Schande“, „Stolz“, „Demut“, „Gnade“, „Glück“, „Unglück“, „Anstand“, „Unanständigkeit“, „Schönheit“, „Gerechtigkeit“, „Schuld“, „Strafe“, „heilig“, „Seele“, „Gott“, „Tabu“, „Glaube“, „Verrat“, „ehren“, „verachten“, „zaubern“, „beschwören“, „Gebet“, „Opfer“, „Kultvollzieher“ sowie „Kultstätte“.

Die gedankliche Wirklichkeit der historisch ursprünglichen menschlichen Gesellschaften war mit einem magischen Wertungsmodus unzertrennbar verflochten. Das bedeutet, dass es nicht möglich ist, darin scharfe Grenzen zwischen gewöhnlichen und technischen Tätigkeiten auf der einen und symbolisch-sakralen Tätigkeiten auf der anderen Seite zu ziehen. Die weltanschaulichen Inhalte erreichen in einem so verstandenen magischen Bewusstsein noch keine gegenständliche Autonomie. In diesem Sinne wird also von einem Synkretismus der primitiven Kultur gesprochen, in der keine separaten Sphären abgesondert werden: eine technisch-alltägliche, eine symbolisch-kommunikative und eine weltanschauliche. Das Ziel des vorliegenden Artikels ist daher auch der Versuch einer Antwort auf die Frage, in welchem Maße die altpreußische Kultur noch durch diese primitivste Wertungsart reguliert war.

Aufgrund der Durchsicht ausgewählter Elemente des altpreußischen Lexikons lässt sich eine gewisse Bewusstseinsevolution beobachten, die auf der Überwindung des eingangs beschriebenen Synkretismus der primitiven Kultur und einem langsamen Übergang in Richtung der sog. dual-magischen Kultur beruht, in der ein Bedarf an spezialisierter Tätigkeit von weltanschaulichem Charakter erscheint. Obwohl der in der untersuchten altpreußischen Lexik widerspiegelte Grad der Synkretisierung von technisch-kommunikativ-weltanschaulichen Handlungen und Überzeugungen nach wie vor sehr hoch ist, erscheinen darin auch gewisse Anfänge eines symbolisch-mythischen Systems mit ethischem Hintergrund (worauf die Etymologie der altpreußischen Begriffe *känxtin* „Anstand“, *etnistis* „Gnade“ und *auschautins* „Schuld“ hindeutet). In der ältesten Bedeutungsschicht, die auf der Grundlage etymologischer Forschungen abgegrenzt wurde, waren Begriffe, die aus der gegenwärtigen Perspektive als sakral-axiologisch klassifiziert wurden, nicht Objekte einer gruppenweise erfolgten Reflexion, sondern Gegenstände gesellschaftlicher Erlebnisse und Gefühle. Sie konnten von daher keiner ethischen Bewertung unterliegen, denn sie waren zu stark in der magischen Wertung verstrickt. In Anlehnung an bestimmte emotionale Reize, die mit alltäglichen Erfahrungen verbunden sind, kam es jedoch vor dem Hintergrund der komplizierter werdenden gesellschaftlichen Praxis zu einer gewissen Formalisierung der theoretischen Weltanschauungsrahmen und der Absonderung der ihnen untergeordneten Praktiken. Davon zeugt, dass die Preußen die rituelle Handlungen leitenden Personengruppen und vielleicht sogar den Kreis der professionellen Kultvollzieher absonderten. Diese Tatsache konnte für das weitere Herauskristallisieren der altpreußischen Weltanschauung und die allmähliche Konventionalisierung der rituellen Tätigkeiten nicht ohne Bedeutung bleiben. In jenen Kultvollziehern sollten wir jedoch sicherlich nicht so sehr Kodifikatoren einer sich bildenden religiösen Doktrin sehen, sondern eher „Verwalter der magischen

¹⁷² A. P. Kowalski, *Symbol w kulturze*, s. 105.

Mächte", die die Zeit und den Ort bestimmten, an denen jene Mächte sich offenbarten, was sicherlich auch zur Entstehung ständiger Kultstätten führte.

Übersetzt von Krystyna Schultheiss

Paweł Kawiński, *Old Prussian axiological and sacral vocabulary in the light of ethnolinguistic research*

Summary

The purpose of this article is to ethno-linguistically distinguish the axiological basis of the cultural semantics among the Old Prussians. The method to achieve this is to synchronically check the etymology of some valorising statements – including appellatives and *verba faciendi*: “good”, “bad”, “true”, “false”, “honour”, “shame”, “pride”, “humility”, “grace”, “happiness”, “calamity”, “decency”, “indecent”, “beauty”, “justice”, “guilt”, “punishment”, “holy”, “soul”, “god”, “taboo”, “belief”, “reason”, “to venerate”, “to despise”, “magic”, “swear”, “prayer”, “victim”, “officer of worship” and “place of worship”.

The primitive societies created their mental reality in conjunction with the magical valorisation, so there are no clear borders between the common, technical activity on the one side and the sacral and symbolic on the other. In such magical consciousness the world-view did not have its own autonomy and so the primitive culture was a syncretic one. There are no separate technical, symbolical and world-view spheres. This article aims to establish to what extent the Old Prussian culture was regulated by this primeval valorisation.

The evolution of the Old Prussian vocabulary shows us the process of changing their culture from syncretic to dual-magic, with a certain need of highly specialised world-view activity. A close analysis of the Old Prussian lexicon shows us that although it is still much syncretised and full of technical, world-view and communication beliefs, the emergence of ethically important words like *kānx̄tin* ‘decency’, *etnistis* ‘grace’ and *i auschautins* ‘faults’ proves that the emergence of symbolic and mythological system. In the oldest identified stratum of the language the axiological-sacral vocabulary has an emotional and experience dimension. They could not be, therefore, ethically evaluated, because they were too much connected with magical valorisations. The ever-complicating social practice has facilitated the world-view formalisation and emergence of some connected activities. Emergence of a distinct group of cult officers is a good proof of this. It has probably influenced the process of conventionalisation of ritual and crystallisation of the world-view. But those officers of worship should not be seen as regulators of religious doctrine but rather as the ‘administrators of magic powers’, delimitating the place and time of magical powers appearance, thus giving birth to a more codified and regulated forms of religion.

Translated by Mateusz J. Fafiński