

Dobrosielska, Alicja

Pamięć i tożsamość - Prusowie wobec zmiany kulturowej

Komunikaty Mazursko-Warmińskie 4, 493-509

2010

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.

Alicja Dobrosielska

PAMIĘĆ I TOŻSAMOŚĆ – PRUSOWIE WOBEC ZMIANY KULTUROWEJ

Pojęcie tożsamości jest odnawiane współcześnie na wszystkie możliwe sposoby i chyba we wszystkich możliwych kontekstach. Nie należy się zatem dziwić, że staje się również problemem historii i historyków. Pojęcie to wyrasta z filozofii, ale do historii trafia przez filtry psychologii i antropologii kultury. Podjęte przeze mnie zagadnienie należy raczej do obszaru antropologii historii niż historii w jej klasycznym rozumieniu. Trzy kluczowe dla niniejszego artykułu kategorie: tożsamość, pamięć i zmiana kulturowa raczej nie należą do typowego słownika pojęć historycznych, choć niewątpliwie głęboko dotyczą ludzkiej dziejowości.

Chciałabym na wstępie rozjaśnić nieco sam temat artykułu, inaczej mówiąc – wyjaśnić związek pojęć, których w nim użyłam. Kategoria „zmiany kulturowej” wydaje się być stosunkowo łatwa do uchwycenia w materiale źródłowym. Wiek XIII stał się dla ziem pruskich i zamieszkujących je plemion okresem głębokich przeobrażeń kulturowych. W ogniu walk, które trwały pięćdziesiąt lat, uległy gruntownej zmianie: dawny ustrój plemienny, system społeczny i gospodarczy. Zwycięzcy narzucili nowe prawo, religię, zasady gospodarowania. Zmienił się nie tylko ustrój społeczno-polityczny, lecz nawet oblicze geograficzne kraju: niektóre jego obszary uległy całkowitemu spustoszeniu, porosły puszcza, inne zaś zaludniły się w dwójnasób wskutek krzyżackiej akcji osiedleńczej i przesiedleńczej. Dla celów podejmowanego tu studium nie jest istotne, czy uda się uchwycić wszystkie czynniki zmiany, wydaje się to niemożliwe w tak krótkim tekście. Empirycznie dany fakt zmiany kulturowej stanowi tu jedynie fundament analizy, którą chciałabym zaproponować. Kluczowe dla niej są dwa pozostałe – użyte w tytule – pojęcia: „pamięć” i „tożsamość”.

Mówiąc o pamięci, mam na myśli mechanizm utrzymujący jedność określonej struktury społecznej (pamięć przodków, praw plemiennych, mit etnogenetyczny itp.). Oczywiście – sam „fakt pamiętania” nie czyni jedności, potrzeba do tego jeszcze wielu innych czynników spójności, ale dla określonej struktury społecznej pamięć wydaje się być czynnikiem *sine qua non*. Odmianą pamięci, o której tu wspomniałam, jest to, co nazywa się dość powszechnie pamięcią rodową, genealogiczną. Nie da się jednak w żaden sposób sprowadzić drugiej do pierwszej, choć niewątpliwie pozostają one ze sobą w ścisłym związku. Historyczna pamięć grupowa jest czynnikiem warunkującym tożsamość jakiejś grupy społecznej. Pamięć genealogiczna (rodowa) stanowi zaś czynnik kształtujący tożsamość rodu i jego członków. W ten sposób dochodzę do trzeciej kluczowej kategorii – do pojęcia tożsamości.

Kategoria tożsamości jest przedmiotem sporów, dyskusji i wielu – nierzadko rozbieżnych – prób zdefiniowania bądź określenia. Dyskusje te prowadzi się zasadniczo na gruncie antropologii kultury i filozofii. Nie czuję się kompetentna, by ustalać relacje i racje poszczególnych koncepcji. Na potrzeby konstruowanej przeze mnie hipotezy wystarczy przyjąć (jako założenie) jakąś proponowaną koncepcję, taką, która zdaje się najlepiej realizować „zamówienie eksplikacyjne”, jakie

mu stawiamy. Wydaje się, że warunek ten może spełnić koncepcja tożsamości opracowana przez kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora. Zwięźle opracowanie propozycji Taylora zawiera opublikowany w serii „Rozmowy w Castel Gandolfo”, w tomie poświęconym tożsamości w czasach zmiany, artykuł pt. *Źródła współczesnej tożsamości*.

Spośród trzech zasadniczych kontekstów, w ramach których – zdaniem Taylora – można ujmować pojęcie tożsamości, odwołam się do dwóch, które postaram się zastosować w próbie uchwycenia przemian kulturowych Prusów od wczesnego średniowiecza po wiek XVII.

Taylor zwraca uwagę, że w podstawowym znaczeniu tożsamość to tyle, co samookreślenie – nie całkiem wyartykułowane, które w procesie dorastania musimy umieć rozwinąć i które musimy przeformułowywać przez całe życie¹. Tak rozumiana tożsamość jest w zasadzie kategorią psychologiczną i właśnie na gruncie psychologii została najlepiej opracowana². Tożsamość jako samookreślenie jest psychicznym warunkiem zdrowej osobowości, jest czymś dynamicznym, rozwija się, przechodząc kolejne kryzysy (przełomy) w następnych fazach rozwoju osobowości.

Taylor, odwołując się do psychologicznej wykładni pojęcia tożsamości, wskazuje dodatkowo na jej wymiar moralny: „moja tożsamość zakreśla w pewien sposób horyzont mojego świata moralnego. Dzięki tożsamości wiem, co jest dla mnie naprawdę ważne, a co nie tak istotne; wiem, co dotyka mnie głęboko, a co ma dla mnie mniejsze znaczenie – – . W pewien sposób moja tożsamość sytuuje mnie w obrębie świata moralnego. – – umieszcza mnie gdzieś, a nie pozostawia w jakimś dezorientującym i nieznosnym »nigdzie«”³.

Tak rozumiana tożsamość przysługuje każdemu ludzkiemu podmiotowi jako jego – swoista – cecha gatunkowa. Ma ona indywidualny charakter, należy do charakterystyki jednostki. Inaczej mówiąc, każdy człowiek ma i musi mieć jakąś tożsamość, mniej lub bardziej uświadomioną. Niekoniecznie jednak tak rozumiana tożsamość musi być „osobistą własnością” człowieka, przedmiotem jego spontanicznej, autonomicznej kreacji. Taką indywidualną tożsamość można sobie pomyśleć jako daną człowiekowi z góry, taką, którą tworzy nie tyle on sam, ile stara się najlepiej, jak umie, ją zrealizować. Wydaje się, że w kolektywistycznych społeczeństwach kultur tradycyjnych mamy do czynienia z takim właśnie rodzajem tożsamości, co nie znaczy, że społeczeństwa takie pozbawione były kreatywnych indywidualności. Chciałabym skupić się zwłaszcza na tym momencie cytowanej wypowiedzi Taylora, w którym mówi on o „horyzoncie moralnym”. Dzięki tożsamości człowiek „wie, gdzie jest” w aksjologicznym sensie tego wyrażenia, wie – co jest dla niego naprawdę (sic!) ważne, a co nie. Można zatem powiedzieć, że ów „horyzont moralny” – aksjologiczna struktura świata przeżywanego – konstytuuje to, co w innym miejscu Taylor nazywa „repertuarem tożsamości”, a przez co należy rozumieć dostępne w danej kulturze sposoby autointerpretacji – rozumienia i opowiadania swojego życia. Horyzont moralny tożsamości zostaje wyrażony zarówno w instytucjach społecznych, jak też w praktyce życia, a dla społeczeństw tradycyjnych, które interesują mnie szczególnie, znajduje on wyraz również w teologii politycznej danej kultury, która stanowi jego ostateczne uzasadnienie.

W takim znaczeniu, pomijającym niejako aspekt psychologiczny, a odwołującym się jedynie do struktur sensu, tożsamość jako „horyzont moralny” danego społeczeństwa może być przedmiotem opisu; można więc spróbować wydobyc z dostępnego materiału źródłowego zespół idei,

¹ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, w: M. Król, A. Smolar, *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1995, s. 9.

² Znakomite psychologiczne studium pojęcia tożsamości zawdzięczamy E. H. Eriksonowi, zob. idem, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997.

³ Ch. Taylor, op. cit., ss. 9–10.

pojęć, za pomocą których w danym społeczeństwie, kulturze dokonywano konceptualizacji świata i samorozumienia człowieka. Zabieg ten przynależy do obszaru badawczego historii mentalności i historii idei.

Punktem wyjścia do drugiego aspektu tożsamości, na jaki – idąc ciągle za koncepcją Taylora – chcę zwrócić uwagę, uczynimy założenie, że w epoce przedwspółczesnej horyzont moralny określający tożsamość jednostki jawił się jej jako z góry ustanowiony; zasadniczo nie pozostawiał on miejsca na modyfikacje, innowacje, oryginalność (oryginalność, nowatorstwo, ekspresywnizm dostępne były jedynie wybitnym, charyzmatycznym bądź niezwykle silnym osobowościom). I po drugie – horyzont ten „był całkowicie dany, na kształt przeznaczenia, czy faktów obiektywnych”⁴. Indywidualny horyzont moralny był w istocie – w społeczeństwach tradycyjnych – własnością grupy, do której jednostka przynależała. I właśnie rozumienie tożsamości grupowej jest tym aspektem tożsamości w ogóle, któremu poświęcę nieco uwagi.

Tożsamość grupowa i indywidualna są ze sobą ściśle związane. „Z jednej strony tożsamość grupową, tak samo jak tożsamość indywidualną, trzeba sobie obrać. To jednak wymaga działania jednostek należących do danej grupy. Grupa może zachować swoją tożsamość tylko tak długo, jak długo wielu jej członków odwołuje się do niej w procesie samookreślenia”⁵. Tak jak tożsamość grupowa istnieje dzięki temu, że poszczególne jednostki odwołują się do niej w procesie samookreślenia, tak jednostki konstruują swoją tożsamość, odwołując się do horyzontu aksjologicznego swojej grupy społecznej bądź historycznej. Wspomniałam wcześniej o tzw. kulturach tradycyjnych (do których zaliczamy również kulturę pruską), że repertuar tożsamości stanowi u nich zasadniczo własność grupy, a nie jednostki⁶. Mała elastyczność horyzontu aksjologicznego takich społeczeństw sprawia, że są one szczególnie podatne na kryzysy tożsamości. W kulturze tych społeczeństw dominują treści związane z odrębnością danej grupy historycznej, kosztem treści uniwersalnych. Stąd pojawienie się nowych elementów kulturowych rodzi poważne zagrożenie tożsamości. Tym tłumaczy się wyjątkowy konserwatyzm społeczeństw tradycyjnych i ich małą zdolność do adaptacji nowych elementów kulturowych. Kultury tradycyjne wystawione na kontakt i działanie innej „oferty kulturowej” ryzykują szybką utratę swojej tożsamości i rozbitcie dotychczasowej struktury społecznej. Stąd z jednej strony dostrzegalnym w materiale źródłowym swoisty izolacjonizm tych kultur, a z drugiej niezwykle podatność na zmianę kulturową obejmującą niemal wszystkie aspekty danej kultury. Jak się zdaje, z takim zjawiskiem mamy do czynienia w przypadku Prus przełomu XII i XIII w.

Taką charakterystykę tożsamości grupowej będę miała na myśli wówczas, ilekroć będę mówiła w tym artykule o tożsamości etnicznej Prusów. Nie da się na podstawie dostępnego materiału źródłowego stwierdzić jednoznacznie, czy można mówić o względnie jednorodnym etnosie pruskim. Raczej należy wątpić, by pozostające w sporym rozproszeniu plemiona pruskie zdołały wytworzyć jakąś zwartą, uniwersalną strukturę aksjologiczną będącą podstawą repertuaru tożsamości dla zróżnicowanych grup, skoro nawet w sąsiednich Polsce i Litwie, mimo powstania centralnej władzy, uniwersalizującej roli Kościoła i pojawienia się wspólnych symboli (np. instytucja króla, chorągiew królewska, itp.) nie można mówić o wykształceniu się jakiejś uniwersalnej świadomości etnicznej⁷.

⁴ Ibidem, s. 12.

⁵ Ibidem, s. 15.

⁶ Dobitnie na ten aspekt zbiorowej tożsamości wskazał ostatnio Karol Modzelewski, kiedy w *Barbarzyńskiej Europie* pisał o kolektywizmie tych społeczeństw, zob. idem, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 119 i n.

⁷ Proces ten, jak się sądzi, dokonał się dopiero w XIX w., choć jego przesłanki dostrzega się już w okresie wcześniejszym.

Silniejsze więzi społeczne mogły się wytworzyć co najwyżej na poziomie wspólnot plemiennych⁸, co nie wyklucza istnienia pewnej wspólnoty świata wartości dla szerszego kręgu kulturowego obejmującego plemiona pruskie. Jej nośnikami są przede wszystkim język, religia i prawo. Wydaje się jednak, że nie możemy tu mówić o tożsamości grupowej w takim sensie, jaki przyjął tu za Taylorem⁹. Można jednak przyjąć dla Prusów istnienie tożsamości grupowej na poziomie grupy rodowej i organizacji plemiennej. Inaczej mówiąc, wydaje się, że dla tego poziomu organizacji społecznej, jaki wykształcił się we wczesnośredniowiecznych Prusach, ich mieszkańcy czuli się nie tyle Prusami, ile Natangami, Sambami, Pomezanami czy Jaćwiegami.

2. Kryzys grupowej tożsamości

Jak wspominałam, wiek XIII był dla ziem pruskich i zamieszkujących je pogańskich plemion okresem głębokiej zmiany kulturowej. Jej główną przyczyną stało się wkroczenie do Prus braci Zakonu Najświętszej Maryi Panny Domu Niemieckiego. Zarówno tempo, jak i stosunkowa łatwość zachodzenia tej zmiany wskazuje na to, że zakon krzyżacki był nie tyle jej przyczyną, ile raczej katalizatorem. Można śmiało powiedzieć, że warunkiem owej zmiany był kryzys pruskiej tożsamości kultury, którego ślady zarysowują się w materiale źródłowym dość wyraźnie już w XII i początkach XIII stulecia. Jeżeli założymy, że w XIII w. mamy do czynienia z rozpadem tożsamości grupowej Prusów¹⁰, to wśród czynników kryzysu, które do niego doprowadziły, można wyróżnić czynniki zewnętrzne, a wśród nich okresowe, doraźne, charakteryzujące się krótkim trwaniem (niezamierzona, nieplanowana dyfuzja obcych elementów kulturowych przebiegająca w sposób niewymuszony i dyfuzja zamierzona, o charakterze pokojowym lub przy odwołaniu się do różnych form przymusu) oraz czynniki dłuższego trwania (koegzystencja Prusów z przedstawicielami innych kultur, działalność Chrystiana). Za czynnik wewnętrzny można uznać natomiast dążenie do zmian przez samych Prusów¹¹.

W tej części artykułu chciałabym szerzej omówić wymienione czynniki, z zachowaniem wyżej zarysowanego podziału i kolejności. Mimo ograniczonej ilościowo bazy źródłowej, nierządkiej jednostronności i tendencyjności przekazów, można je wydobyć na światło dzienne.

⁸ Wedle świadectwa Dusburga Prusowie w powstaniach występowali jako poszczególne plemiona; zjawisko to jest bardziej widoczne w drugim powstaniu pruskim niż w pierwszym, por. Petrus de Dusburgk, *Chronicon Terrae Prussiae*, wyd. J. Wenta i S. Wyszomirski, Monumenta Poloniae Historica (dalej: MPH), seria II, t. XIII, Kraków 2007, III, ss. 56–189; polskie tłumaczenie: Piotr z Dusburga, *Kronika ziemi pruskiej* (dalej: Dusburg), Toruń 2004, III, ss. 49–164. Za istnieniem „pruskiej konfederacji” i formułowaniem się w XIII w. pruskiego państwa z centrum na Sambii opowiada się V. I. Kulakov, por. idem, *Die Kulturen und Stämme auf westlicher Grenze der Welt der Balten*, w: *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*, Poznań 1998, s. 631.

⁹ Pewien interesujący antropologicznie problem może stanowić tzw. fenomen herbu Prus. Oto mamy tu bowiem zjawisko, dla którego trudno chyba znaleźć analogię dla średniowiecznej Polski. Emigranci pruscy przybywający na ziemię polskie otrzymują nadania i są przypisani do jednego herbu (potem występującego co prawda w trzech wariantach). W ten sposób zostali przypisani do jakiejś jednej ogólnej kategorii, zapewne na podstawie przypisywanej im wspólnej cechy. Utożsamianie jednak tego procesu z identyfikacją etniczną nie wydaje się możliwe; zob. J. Chwalibińska, *Ród Prusów w wiekach średnich*, Toruń 1947.

¹⁰ Przy takim jej znaczeniu, jak to zostało określone w paragrafie wstępnym artykułu.

¹¹ Kwestia wydzielenia czynników zewnętrznych w postaci oddziaływań na kulturę pruską kultur obcych i czynników wewnętrznych będących efektem dążenia do zmian przez samych Prusów stała już w literaturze, podjął ją J. Powierski, zob. idem, *Czynniki warunkujące rozwój polityczny ludów zachodniobałtyjskich*, w: idem, *Prussica. Artykuły wybrane z lat 1965–1995*, t. 1, Malbork 2004, ss. 399–454. Powierski zwrócił uwagę na kryzys pogańskiego świata idei i wartości w okresie przed podbojem, określając go jako ferment społeczno-polityczny, zob. także J. Powierski, *Struktura etniczna społeczeństwa Prus krzyżackich w XIII–XVI wieku*, w: *Zakon krzyżacki a Polska w średniowieczu*, pod red. M. Biskupa, Poznań 1987, s. 54.

Powszechnym mechanizmem pokojowej i nieplanowanej dyfuzji elementów kulturowych są kontakty handlowe, kupcy zaś są nośnikami informacji i idei. Ziemie pruskie nie były nieznaną wyspą w indoeuropejskim oceanie kontaktów gospodarczych. Potwierdzenia kontaktów handlowych południowo-wschodniego pobrzeża Bałtyku z innymi obszarami kulturowymi znajdujemy już dla starożytności (słynna wyprawa ekwity rzymskiego po nadbałtycki bursztyn¹²). Na żywe kontakty handlowe prusko-skandynawskie już od VI–VII w. wskazują tak źródła historyczne¹³, jak i archeologiczne, a dla późniejszych stuleci mamy poświadczone także powiązania handlowe polsko-pruskie¹⁴. Kontakty te miały charakter doraźny, pozbawiony ciągłości, w efekcie czego nie odcisnęły zapewne trwałego piętna na pruskim sposobie pojmowania świata, co nie było też zamiarem kupców.

Przenikanie obcych kulturowo treści może mieć charakter niewymuszony i niezamierzony, ale może też odbywać się zgodnie z powziętym wcześniej planem, przy czym inkulturacja¹⁵ może mieć tu charakter pokojowy bądź odwoływać się do różnych form przymusu¹⁶. Za zaplanowane działania, których celem była zmiana sposobów rozumienia świata przez Prusów, a więc zmiana ich zbiorowej tożsamości (a w konsekwencji również zmiany w repertuarze tożsamości indywidualnej) należy uznać niewątpliwie misje chrystianizacyjne św. Wojciecha i św. Brunona¹⁷. Zamierzeniem misjonarzy było nie tylko nawrócenie niewiernych, przekonanie ich do odrzucenia własnej religii, tradycji przodków, ale i przyjęcia tego wszystkiego, co niesie ze sobą chrześcijaństwo.

Niemal wszyscy sąsiedzi przejawiali ekspansjonistyczne zapędy wobec Prusów, zmierzające do narzucenia im zwierzchnictwa, co w konsekwencji mogło oznaczać znaczącą przebudowę pruskiej tożsamości (kultury). Już od IX w. mamy ślady wypraw skandynawskich na pobrzeża Prus, zwłaszcza do Sambii, a w następnym stuleciu także ruskich, przy czym te sięgały głównie Jaćwieży¹⁸. W tym też

¹² N. H. Pliniusz, *Naturalis historiae libri XXXVII*, ks. IV, cap. 45. Zob. J. Kolendo, *Wyprawa po bursztyn za Nero-na, Pomorania Antiqua*, 1981, t. 10.

¹³ W IX w. na pobrzeża Bałtyku, najpewniej do Truso, dotarł Wulfstan, anglosaski kupiec, podróżnik, którego relacja z tej wyprawy przetrwała do naszych czasów, zob. *Wulfstan's Reisebericht über Preussen*, wyd. Th. Hirsch, *Scriptores Rerum Prussicarum*, t. 1, Lipszaj 1861; przekład polski: *Chorografia Orozjusza w anglosaskim przekładzie króla Alfreda*, w: *Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny*, wyd. G. Labuda, Warszawa 1961, ss. 85–86.

¹⁴ Leszek Biały chciał zorganizować przygraniczne targi, na których poprzez kontakty handlowe miały zacieśnić się stosunki polsko-pruskie i w konsekwencji miało to służyć recepcji chrześcijańskiej kultury przez tych drugich; zob. G. Labuda, *Prusy rodzime*, w: M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje zakonu krzyżackiego w Prusach*, Gdańsk 1989, s. 76.

¹⁵ Termin „inkulturacja” pochodzi z chrześcijańskiej teologii misyjnej i oznacza tam zakorzenienie chrześcijaństwa w innych kulturach z wykorzystaniem elementów samych tych kultur. Można z powodzeniem dokonać interpolacji tego teologicznego terminu do języka antropologii historycznej. Uogólniając go w ten sposób, że każde zakorzenienie idei jednej kultury (chodzi tu zarówno o poszczególne, oderwane nawet elementy kulturowe, jak też o całe zespoły idei) do drugiej możemy nazywać „inkulturacją”.

¹⁶ Nie jest tu istotne, czy taka inkulturacja jest w ogóle skuteczna.

¹⁷ O misjach chrystianizacyjnych na ziemiach pruskich zob. m.in. J. Powierski, *Święty Wojciech w Polsce i w Prusach*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie (dalej: KMW), 1966, nr 4; S. Mielczarski, *Misja pruska świętego Wojciecha*, Gdańsk 1967; G. Labuda, *Święty Wojciech. Biskup – męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*, wyd. 2, Wrocław 2000; J. Biernak, *Wyprawa misyjna Brunona a problem Selencji*, *Acta Baltico-Slavica*, 1969, t. 6; G. Białuński, *Św. Brunono mirities vieta*, *Lietuvos Istorijos Metrašius*, 1997; J. Tyszkiewicz, *Brunon z Querfurtu w Polsce i krajach sąsiednich w tysiąclecie śmierci 1009–2009*, Pułtusk 2009; T. Manteuffel, *Próba stworzenia cysterskiego państwa biskupiego w Prusach*, *Zapiski Towarzystwa Naukowego*, Toruń 1952, 18; D. A. Dekarński, *Cystersi i dominikanie w Prusach – działania misyjne zakonów w latach trzydziestych XIII wieku. Rywalizacja czy współpraca? w: Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej*, pod red. A. M. Wyrwy, J. Dobosza, Poznań 2000; Szczegółowe omówienie literatury zob. G. Białuński, *Stan badań historycznych nad dziejami Prusów po 1945 roku*, *Pruthenia*, 2006, t. 1, ss. 52–56.

¹⁸ O stosunkach Prusów z innymi sąsiadami zob. m. in. K. Ślaski, *Stosunki Prusów z innymi ludami bałtyckimi w VII–XII wieku*, *Rocznik Olsztyński*, 1963, t. 5; S. M. Szacherska, *Opactwo oliwskie a próba ekspansji duńskiej w Prusach*, *Kwartalnik Historyczny*, 1967, nr 4; G. Labuda, *Fragmety dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej*, t. 2, Poznań 1964; J. Powierski, *Krytyka koncepcji o decydującym znaczeniu ekspansji z zewnątrz dla opóźnienia rozwoju politycznego Prusów*, *Acta Baltico-Slavica*, 1977, t. XI; B. Włodarski, *Problem jaćwiński w stosunkach polsko-ruskich*, *Zapiski Historyczne*, 1959, z. 2/3 i inne tego autora; N. I. Szczawielewa, *Sprawa pruska w polityce Daniela Halickiego*, w: *Ekspansja niemieckich zakonów rycerskich w strefie Bałtyku od XIII do połowy XVI wieku*, Toruń 1990.

okresie można odnotować wyprawy na ziemie pruskie polskich królów i książąt¹⁹. Ich zamiarem nie było jedynie narzucenie Prusom zwierzchnictwa, ale i religii chrześcijańskiej, przy czym zamiast pokojowych misji i nawracania słowem bożym organizowali oni krwawe najazdy i siłą oręża chcieli narzucić niewiernym swoją władzę i zmusić ich do przyjęcia chrztu pod groźbą śmierci.

Wszystkie te działania, zarówno kontakty handlowe, akcje misyjne, jak i wyprawy nie miały charakteru ciągłego, były to krótkie epizody i nawet jeśli wymuszały na Prusach w jakiś sposób przyjęcie obcego świata wartości, jak w przypadku najazdów książąt polskich w XI–XII w., to na krótko i ciągle była to obca, niezinternalizowana hierarchia wartości. To, co istotne dla tożsamości kulturowej Prusów – pozostawało nienaruszone. Tradycyjna kultura Prusów była na tyle silna, że skutecznie opierała się wszelkim pojawiającym się czynnikom zmiany. Interesujące świadectwo tej siły kulturowej znajdujemy u Galla Anonima. Czytamy tam o Prusach, że *nec gladio praedicationis cor eorum a perfidia potuit revocari, nec gladio ingulationis eorum penitus vipperalis progenies aboleri. Saepe tamen principes eorum a duce Poloniensi proelio superati, ad baptismum confugerunt; itemque collectis viribus fidem christianam abnegantes, contra christianos bellum denuo paraverunt*²⁰. Inne świadectwo siły tradycyjnej kultury, jej odporności na zmianę i głębokiej internalizacji własnego horyzontu aksjologicznego, znajduje się w II żywocie św. Wojciecha. Wojciechowi próbującemu przekazać im prawdy autentycznej wiary Prusowie mieli bowiem odpowiedzieć: *propter tales, inquirunt, homines terra nostra non dabit fructum, arbores non parturiunt, noua nascuntur animalia, uetera moriuntur*²¹.

Czynnikami zmiany o znacznie większej efektywności oddziaływania od wyżej opisanych zdają się być dwa kolejne: wspólne życie, współwystępowanie dwóch kultur na jednym obszarze oraz działalność biskupa Chrystiana. Różni je od pozostałych dłuższy czas trwania, od siebie zaś sposób oddziaływania na kulturę pruską. Koegzystencja nie oznacza z reguły synkretyzmu kulturowego, kultury zachowują swoją tożsamość; niemniej jednak dyfuzja różnych elementów kulturowych jest tu nieunikniona. Źródła, zarówno historyczne, jak archeologiczne, ukazują współżycie Prusów na jednym terytorium z grupami ludności innych kultur, można tu przywołać koegzystencję prusko-skandynawską (czy dokładniej duńską)²², która w największym nasileniu występuje między IX

¹⁹ O początkach ekspansji książąt polskich na ziemie pruskie zob. G. Labuda, op. cit., ss. 84–85. Szerzej o stosunkach polsko-pruskich zob. J. Powierski, *Stosunki polsko-pruskie do 1230 r. ze szczególnym uwzględnieniem roli Pomorza Gdańskiego*, Toruń 1968; idem, *Bałtowie i ich relacje z Polską do końca XII wieku (na tle stosunków w strefie bałtyckiej)*, w: idem, *Prussica. Artykuły wybrane z lat 1965–1995*, t. 2, Malbork 2005; H. Łowmiański, *Stosunki polsko-pruskie za pierwszych Piastów*, w: idem, *Prusy – Litwa – Krzyżacy*, Warszawa 1989; S. Alexandrowicz, *Działania wojenne w XI–XIII wiekach*, w: *Z dziejów wojskowych ziem północno-wschodnich Polski*, cz. 1, red. Z. Koszyta, Białystok 1986; G. Białuński, *Studia z dziejów plemion pruskich i jaćwieskich*, Olsztyn 1999, ss. 7–120.

²⁰ *Galli Chronicon*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 1, Lwów 1864, Ks. I, ss. 394–395; wyd. polskie za: Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przeł. R. Grodecki, oprac. M. Plezia, Wrocław 2003, Ks. I, s. 9: „ani mieczem nauczania nie dało się serc ich oderwać od pogaństwa, ani mieczem zniszczenia nie można było tego pokolenia zmij wytepić. Częstokroć wprawdzie naczelnicy ich pobici przez księcia polskiego szukali ocalenia w chrzcie; lecz znów zebrawszy siły wyrzekali się wiary chrześcijańskiej i na nowo wszczynali wojnę przeciw chrześcijanom”.

²¹ *Sancti Adalberti episcopi Pragensis et martyris vita altera, auctore Brunone Querfurtensi*, wyd. J. Karwasińska, MPH, Seria Nowa, t. 4, cz. 2, [XXV], Warszawa 1962; polskie tłumaczenie: *Brunon z Kwerfurtu, Świętego Wojciecha żywot drugi*, tłum. K. Abgarowicz, wstęp i komentarze oprac. J. Karwasińska, w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 139: „Z powodu takich ludzi – mówią – ziemia nasza nie wyda plonów, drzewa nie będą owocować, nowe zwierzęta przestaną się rodzić, stare wyginą”.

²² Zdaniem W. Duczko, na południowych wybrzeżach Bałtyku mamy do czynienia z przeważającą duńską obecnością, swoje stanowisko zaprezentował na konferencji „Interdyscyplinarne spotkania z historią i kulturą Bałtów” – *Colloquia Baltica III*, która odbyła się 8–10 X 2008 r. w Olsztynie i Elblągu; zob. A. Dobrosielska, S. Szczepański, *Sprawozdanie z konferencji naukowej: Interdyscyplinarne spotkania z historią i kulturą Bałtów – Colloquia Baltica III, Olsztyn – Elbląg, 8–10 października 2008 roku*, *Pruthenia*, 2008, t. IV, ss. 345–346.

a X w. Na ten okres datuje się wspólne prusko-skandynawskie wczesnośredniowieczne cmentarzyśko z Pola Nowomiejskiego (Neustädtfeld) w Elblągu, odkryte w grudniu 1936 r., na którym obok bogato wyposażonych w ozdoby pochówków kobiet skandynawskich występują także pochówki mężczyzn pruskich²³.

Trudno orzec na podstawie materiałów źródłowych tak pisanych, jak i archeologicznych, jaki był rzeczywisty wpływ kultury osiedlonych na południowym wybrzeżu Bałtyku Skandynawów na ludność autochtoniczną, choćby w kontekście wpływu gospodarczego, „przedsiębiorczych ludów północy”. Niewiele możemy powiedzieć o zaangażowaniu Prusów w funkcjonowanie nowego modelu gospodarki towarowo-pieniężnej, w kręgu oddziaływania którego znalazły się ziemie pruskie w IX w. Badacze wprawdzie mówią o nagromadzeniu znalezisk monetarnych na ziemiach pruskich po 815–820 r., ale jako tzw. fenomenie pruskim, czy też enklawie pruskiej, ponieważ wszystkie one napłynęły na ziemie pruskie w tym samym czasie, uważają przy tym, że zjawisko to nie miało już kontynuacji²⁴. Może to więc świadczyć o odrzuceniu przez Prusów tego typu gospodarowania, zresztą jeszcze w XI w. Adam z Bremy pisze, że Prusowie uchodzą za ludzi, którzy *aurum et argentum pro minimo ducunt, pellibus habundant peregrinis, quarum odor letiferum nostro orbi propinavit superbiae venenum*²⁵. Mimo tych przesłanek, trudno uznać, by długotrwałe kontakty skandynawsko-pruskie nie odcisnęły trwałego piętna na kulturze tych drugich, w tym także na sposobie prowadzenia transakcji handlowych. Na podstawie dostępnego dzisiaj materiału źródłowego nielato jest ustalić zasięg geograficzny tego obcowania, jak też określić, które jego elementy podlegały akulturacji.

Wyraźny natomiast jest w źródłach kulturowy wpływ państwa polskiego, będący efektem tak kontaktów handlowych, jak i osiedlania się na ziemiach pruskich przybyszy z Polski, byli to m.in. zbiegowie polityczni, ale także jeńcy uprowadzeni z pogranicza. Niezależnie od powodów, które zmusiły ich do udania się i osiedlenia na ziemi innowierców, każdorazowo przynosili ze sobą jakąś część kultury rodzimej. Wpływ kultury polskiej zaznaczył się zwłaszcza w nazewnictwie narzędzi, kruszców, roślin, ale także imion osobowych. W XIII w. imiona polskiego pochodzenia z pierwiastkami *myśl* (Pomusel, Swammuzel), *mir* czy też *mer* (Luthymmer, Waymar), *slaw* (Boguslaus, Sławote) itp. nosili zarówno Pomezanie, Pogeianie, jak też Sambowie²⁶.

Prusowie najprawdopodobniej pozwalali obcym nie tylko mieszkać pośród siebie – jak donosi Adam z Bremy, ale nie sprzeciwiali się małżeństwom współplemieńców z mieszkańcami sąsiednich państw, zabraniali im jedynie chodzić do miejsc kultu²⁷. Z XIII w. pochodzą informacje o małżeństwach rusko-litewskich, więzy powinowactwa łączyły być może także rodziny pruskie i polskie²⁸. Koligacje z sąsiadami sprzyjały przenikaniu nowinek technologicznych, ale także nowych idei. Miejskowa ludność mogła „oswoić się” z ich odmiernością, a może nawet przyjąć wiele z zachodniej kultury, co w konsekwencji nie pozostało bez wpływu na powodzenie misji cysterskiej w początkach XIII w. w Pomezanii oraz późniejszą, większą niż pozostałych plemion, lojalność nobilów pomeziańskich wobec Zakonu, ich centralną rolę w zawieraniu ugody dzierzgoń-

²³ M. Jagodziński, *Zagadnienie obecności Skandynawów*, s. 139.

²⁴ *Ibidem*, s. 159.

²⁵ *Magistri Adami Bremensis gesta hammaburgensi Ecclesiae Pontificum* (dalej: Adam z Bremy), wyd. B. Schmeidler, Hannover–Leipzig 1917, lib. IV, cap. 18, s. 245 i n.: „za nic sobie mających złoto i srebro, a chętnie sprzedających swoje towary, zwłaszcza futerka kunie, za tkaniny wełniane”.

²⁶ H. Łowmiański, *Prusy pogańskie*, s. 51; zob. także J. Powierski, *Struktura etniczna*, s. 54. Szerzej na ten temat: R. Trautmann, *Die altpreußischen Personennamen*, Göttingen 1925.

²⁷ Adam z Bremy, lib. IV, cap. 18, s. 245.

²⁸ H. Łowmiański, *Prusy pogańskie*, s. 51.

skiej i wreszcie dzięki wierności Krzyżakom podczas drugiego powstania pruskiego zachowaniu przez nich, przyjętego w tej ugodzie, prawa polskiego²⁹.

Z odmienną sytuacją w stosunku do koegzystencji jako czynnika zmiany mamy do czynienia w przypadku działalności misyjnej cysterskiego mnicha Chrystiana na początku XIII w., która tak jak wcześniejsze akcje chrystianizacyjne i wyprawy zbrojne była działaniem zamierzonym i planowanym, ale i długotrwałym, zmierzającym do wywołania określonej zmiany kulturowej – zmiany sposobów rozumienia świata przez Prusów. Chrystian nie działał jednak przemocą (choć dla wsparcia jego misji został powołany Zakon Braci Dobrzyńskich), a zaproponowany przez niego styl komunikacji międzykulturowej musiał chyba odpowiadać interlokutorom i trafić na podatny grunt (przygotowany wcześniej przez dyfuzję idei chrześcijańskich i zachodnich) społeczeństwa pruskiego, skoro uzyskał w swojej działalności efekty, jakich próżno szukać w wiekach wcześniejszych (por. misje Wojciecha i Brunona, wyprawy władców polskich).

Od początku swej akcji misyjnej Chrystian przystąpił do zorganizowania klasztoru, którego siedzibą został Zantyr (Santyr)³⁰. W literaturze przywołuje się dzieło nawrócenia przez tegoż dwóch naczelników pruskich: Surwabuno z pruskiej ziemi Luboui, czyli lubawskiej, i Warpode z pruskiej ziemi Lausania, czyli ziemi łężańskiej. Wraz z Chrystianem udali się do Rzymu, gdzie na przełomie 1215 i 1216 r. otrzymali chrzest z rąk papieża, przyjęli chrześcijańskie imiona Paweł i Filip, a sam misjonarz został w tym czasie wyświęcony na pierwszego biskupa pruskiego. Ów gest przyjęcia nowej wiary przez dwóch naczelników Łucja Okulicz-Kozaryn uznała za symboliczny i przypisała nobilom pruskim rolę rzeczników woli przyjęcia wiary chrześcijańskiej przez wszystkich mieszkańców ziemi lubawskiej i łężańskiej, nad którymi opiekę przejął papież³¹.

Działalność Chrystiana i otaczających go duchownych różniła się od wcześniejszych akcji misyjnych sposobem nawracania niewiernych. Prowadzili on żywą działalność organizacyjną: szkołę dla chłopców pruskich, w której mieli się przysposabiać do życia kapłańskiego i w przyszłości szerzyć wiarę chrześcijańską wśród pogan, Chrystian wykupywał jeńców i gromadził środki na wychowywanie dzieci płci żeńskiej, odrzuconych przez pogan³². Misjonarze pracujący z Prusami starali się poznać ich język, wzbogacając nierzadko słownictwo neofitów o nowe określenia związane nie tylko z religią, ale i z czynnościami codziennymi³³. Pozostawiło to trwałe ślady w etymo-

²⁹ Zob. J. Powierski, *Czynniki warunkujące rozwój polityczny*, s. 412.

³⁰ Szerzej o początkach działalności misji cysterskiej na ziemiach pruskich i lokalizacji Zantyra zob. M. Toeppen, *Die Niederung bei Marienwerder. Eine historisch-chorographische Untersuchung mit besonderer Rücksicht auf Weichselburg und Zantir*, *Altpreuussische Monatsschrift*, 1873, Bd. 10, ss. 231–240, 311–321; A. Semrau, *Die Orte und Fluren im ehemaligen Gebiet Sthum und Waldamt Bönhof (Konturei Marienburg)*, *Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn*, 1928, H. 36, s. 192 i n.; E. Keyser, *Die Burg Zantir*, *Weichselland*, Jg. 37, 1938, H. 2, ss. 31–34; M. Pollakówna, *Zantyr*, *KMW*, 1967, nr 4, ss. 473–484; T. Manteuffel, *Papiestwo i cystersi ze szczególnym uwzględnieniem ich roli w Polsce na przełomie XII i XIII w.*, Warszawa 1995, ss. 97–100; Ł. Okulicz-Kozaryn, op. cit., s. 260; J. Powierski, *Na marginesie najnowszych badań nad problemem misji cysterskiej w Prusach i kwestią Zantyra*, w: idem, *Prussica*, t. I, ss. 87–118.

³¹ Zob. Ł. Okulicz-Kozaryn, op. cit., s. 261; por. także H. Łowmiański, *Prusy – Litwa – Krzyżacy*, s. 419.

³² O metodzie misyjnej Chrystiana zob. F. Blanke, *Die Missionsmethode des Bischofs Chrystian von Preussen*, w: *Heidenmission und Kreuzungsgedanke*, Darmstadt 1963, ss. 337–363; G. Labuda, *Prusy rodzime*, w: M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje zakonu*, s. 87; J. Strzelczyk, *Apostolowie Europy*, Warszawa 1997.

³³ W literaturze funkcjonuje teza o próbie powołania w Prusach cysterskiego państwa biskupiego przez Chrystiana, por. T. Manteuffel, *Próba stworzenia cysterskiego państwa biskupiego w Prusach*, *Zapiski Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, 1952, 18; idem, *Papiestwo i cystersi*, ss. 97–100. Argumenty przeciwko tej tezie wysunął H. Łowmiański, według którego, Chrystianowi „brakowało zarówno intencji organizacyjno-państwowej, jak siły zbrojnej niezbędnej do utwierdzenia władztwa na terenach misyjnych, brakło mu, jak wykazują jego losy, zmysłu politycznego”, zob. H. Łowmiański, *Prusy – Litwa – Krzyżacy*, s. 421. Stanowisko pośrednie reprezentuje J. Powierski, jego zdaniem nie można jednoznacznie odrzucić pojawienia się wówczas koncepcji państwa misyjnego, opartego na współpracy misjonarzy i możnych pruskich, zob. J. Powierski, *Czynniki warunkujące rozwój polityczny*, s. 409.

logii słownictwa liturgii kościelnej, obecnej w tzw. dialekcie pomezzańskim języka pruskiego, która wykazuje związek z pochodzeniem cysterskich duchownych, a ci w większości wywodzili się ze środowisk wielkopolskich, mazowieckich i pomorskich³⁴.

W efekcie działalności misyjnej Chrystiana, według Gerarda Labudy, już w 1216 r. cała zachodnia Pomezania, łącznie z ziemią lubawską, mogła uchodzić za schrystianizowaną³⁵, a co do innych plemion, to zdaniem badacza wydaje się mało prawdopodobne, aby przekroczyła ona granice Pogezanii. Obok Zantyra misje nawracania pogan prowadziły także filie klasztorów cysterskich w Kwidzynie, Jezioranach pod Gardeją i w Owczarkach. Należy dodać, że pisma biskupów polskich z lat 1215–1218 skierowane do papieża informują o wzmożonej agresji, napaściach pogańskich Prusów na neofitów i mieszkańców polskich i pomorskich dzielnic, co mogłoby przemawiać za niewielkim oddźwiękiem głoszonego wśród Prusów „słowa Bożego”. Możliwe jednak, że na treść biskupich listów mieli wpływ książęta polscy, którzy zamiast udawać się na dalekie i kosztowne wyprawy krzyżowe, woleli spełnić swój chrześcijański obowiązek, walcząc z mieszkającymi po sąsiedzku Prusami³⁶.

Pozytywny efekt misji Chrystiana, nawet jeśli ograniczała się do jednego terytorium plemiennego, świadczy niewątpliwie o zmianie stosunku Prusów do chrześcijaństwa, nie umniejszając umiejętności i dzieła pracy misjonarzy, który z kolei musiał być skutkiem jakiejś przemiany wewnętrznej i wynikać z potrzeby samych Prusów. Decyzja o przyjęciu chrztu nie była przecież decyzją jednostek, ale całych grup, wymagała więc przyzwolenia ogółu, niemniej fakt, że jej zwolennikami byli głównie pruscy nobilowie, może świadczyć o chęci złamania przez nich cementującego dotychczasową równość publiczną i demokrację wiecową pogaństwa. Przyjmując chrześcijaństwo na drodze pokojowej, mogli także dążyć do uzyskania ochrony przed ekspansją ze strony sąsiadów – biskup pruski Chrystian otrzymał od papieża monopol na prowadzenie misji na terenie Prus, z wyłączeniem interwencji ze strony polskiej³⁷. Możliwe jednak, że poparcie nobilów dla akcji chrystianizacyjnej nie było na tyle duże i najwyraźniej nie spotkało się z aprobatą pozostałych warstw, aby przyjąć nową wiarę na drodze pokojowej³⁸.

Podsumowując omówienie zewnętrznych czynników zmiany kulturowej, trzeba podkreślić, że samo pojawienie się jakiegoś czynnika w obrębie danej kultury jest już zmianą kulturową, nawet wówczas, gdy ma to tylko lokalny charakter. Rozpatrywałam tu kulturę niejako sztucznie – jako strukturę niezmienną, w której pojawiają się różne obce elementy. Tymczasem kultura jest organizmem żywym, nieustannie podlegającym różnym oddziaływaniom i przechodzącym wewnętrzne przeobrażenia. Wśród czynników zmiany kulturowej nie można więc pominąć wewnętrznego dynamizmu danej kultury, jej napięć, konfliktów, roli wybitnych jednostek.

Owe wewnętrzne przemiany, których motorem byli sami Prusowie można dostrzec m.in. w ich organizacji społecznej. Wprawdzie u pogańskich Prusów do momentu przybycia Krzyżaków mamy dopiero początek procesu kształtowania się warstw społecznych, jednak można przypuszczać, że już w pierwszych latach XIII w., w efekcie wypraw łupieżczych, uznawanych przez badaczy za główny symptom tendencji państwowotwórczych³⁹, doszło do wykształcenia się grup, rodzin zamożnych, które zdobywszy wielki majątek i pozycję, nie chcą/zamierzają rezygnować z uzyska-

³⁴ Por. Ł. Okulicz-Kozaryn, op. cit., ss. 261–262.

³⁵ G. Labuda, *Prusy rodzime*, s. 87.

³⁶ Ł. Okulicz-Kozaryn, op. cit., s. 262.

³⁷ *Preussisches Urkundenbuch* (dalej: PU), Bd. 1, Tl. 1, Königsberg 1882, nr 83.

³⁸ J. Powierski, *Czynniki warunkujące rozwój polityczny*, s. 409.

³⁹ *Ibidem*, ss. 406–407.

nego prestiżu. Rozbudzona świadomość wyższości dąży do realizacji nowych potrzeb, jednak skostniała struktura społeczna na to nie pozwala. Istnienie owych bogatych, ambitnych rodów daje o sobie wyraźnie znać w XIII w., nazwy i imiona sławnych przedstawicieli kolejnych *gens* występują w tekstach nadań dla Prusów, ich czyny spisał krzyżacki kronikarz Dusburg, zachowały się także w podaniach ludowych⁴⁰.

Można przypuszczać, że wśród warstwy *nobiles* doszło do przebudowy systemu wartości i sposobów rozumienia świata, jej członkowie mieli wysokie ambicje, ich majątki i pozycja znacznie wyróżniały ich spośród reszty ludności, co prawda nie musi to oznaczać, że posiadali władzę nad pozostałymi, może natomiast wskazywać, że pretendowali do roli panów posiadanej ziemi. Bulla konfirmacyjna Innocentego III z 1216 r. dostarcza nam przykładu *nobiles* pruskich o dużych ambicjach – Surwabuno i Warpode, którzy wraz ze swymi towarzyszami (*consortes*) nadali ziemię lubawską i łązańską biskupowi Chrystianowi⁴¹. Wzmianka o tym, że podjęli decyzję nie samodzielnie, ale wraz z towarzyszami, może sugerować, że postanowienie to zapadło na wiecu. Instytucja ta zdaje się z jednej strony ograniczać władcze zapędy jednostek, z drugiej zaś wskazuje na wyraźną dominację *nobiles* i wybitnych postaci nad pozostałymi członkami wspólnoty.

Z przekazów źródłowych wyłania się obraz zgromadzeń Prusów zdominowanych przez pruskich możnych, którzy je zwołują, zresztą w pobliżu własnych siedzib, i we własnym gronie podejmują decyzję, by następnie przedstawić ją do zaakceptowania pospólstwu. *Communis populi* zaś, z okrzykami radości, udziela czysto formalnej aprobaty decyzjom *nobiles*⁴². Nie można przy tym pominąć sakralnego charakteru zgromadzeń wiecowych, na których brano pod uwagę nie tylko głosy uczestników, ale i wyniki przeprowadzonych wróżb, będących „głosem bogów”⁴³.

Kryzys pogańskiego świata wartości przejawia się także we wzrastającej roli, jaką odgrywali wybierani na zgromadzeniach wiecowych naczelnicy włości i wodzowie plemienni – okreśłani przez Dusburga jako *capitanei*. We wzmoceniu ich pozycji w XIII w. można dostrzec moment przejścia u Prusów od ustroju rodowego, którego reliktem był wiec, do ustroju najogólniej nazywanego „demokracją wojskową”, z silną władzą jednostek, przywódców⁴⁴. Następnym etapem procesu zmian struktury społecznej i władzy byłby ustrój wczesnofeudalny, którego zawiązki można dostrzec już w momencie podboju Prusów przez Krzyżaków.

Przedstawiona pobieżna charakterystyka wybranych czynników zmiany wskazuje, jak złożona i pełna napięć była sytuacja kulturowa Prusów w chwili rozpoczęcia podboju ich ziem. Z jednej strony mamy tu do czynienia z głęboką infiltracją kultury pruskiej poprzez kontakty kulturowe z ludami i państwami chrześcijańskimi, której siła oddziaływania uzależniona była od rodzaju czynnika zmiany, czasu jego oddziaływania, momentu, w którym on się pojawił, a przede wszystkim od akceptacji przez samych zainteresowanych nowych elementów wniesionych z zewnętrznego źródła kultury. Początkowo doraźne, nieintensywne kontakty handlowe przeradzają się z czasem w niezobowiązującą koegzystencję, jedne i drugie zdają się nie budzić sprzeciwu, ale nie brakuje także prób podporządkowania, zdominowania kultury pruskiej tak przez nawrócenie słowem, jak i mieczem,

⁴⁰ Pielgrzymki – zgodnie z podaniem pt. *Ofiarny kamień* – miały podążać do miejscowości Jucha na pamiątkę nawrócenia na chrześcijaństwo księcia jaćwieskiego Skomanda. W tej miejscowości, na kamieniu leżącym w dębowym gaju, przodkowie Skomanda mieli składać krwawe ofiary. Od zwierzęcej krwi, która spływała z owego kamienia, wzięła się nazwa wsi, ponieważ krew po mazursku to jucha, zob. *Tragarz duchów. Zbiór podań ludowych z Mazur*, red. M. J. Łapo, Dąbrówno 2007, s. 109.

⁴¹ PU, I, 1, nr 218, s. 160; zob. H. Łowmiański, *Prusy – Litwa – Krzyżacy*, s. 98.

⁴² H. Łowmiański, *Studia nad początkami społeczeństwa i państwa polskiego*, t. 2, Wilno 1932, ss. 199–200.

⁴³ D. A. Sikorski, *Instytucje władzy u Prusów w średniowieczu (na tle struktury społecznej i terytorialnej)*, Olsztyn 2010, ss. 197–198.

⁴⁴ Ibidem.

co wywołuje u Prusów opór i odrzucenie obcego zwierzchnictwa i chrześcijańskich wzorców, jednak, jak się okazuje, do czasu. Z drugiej strony, różne reakcje Prusów na zewnętrzne czynniki zmiany zdają się wykazywać ścisły związek z dynamicznymi przemianami kultury pruskiej, wywoływanych przez działanie odśrodkowe. Wyraźne jest tu dążenie przedstawicieli *nobiles* najpierw do rozluźnienia, a następnie zrzucenia „gorsetu barbarzyńskiego kolektywizmu”. Byli oni wśród Prusów grupą najbardziej zainteresowaną zachodnią obyczajowością, stylem życia, mieli też najwięcej możliwości wcześniejszego zetknięcia się z kulturą sąsiadów⁴⁵.

Do chwili podboju na straży spójny przodków stały instytucje ustroju plemiennego, które ograniczały ambicje i zainteresowanie „szlachetnie urodzonych” zachodnim światem. W chwili podboju doszło do zderzenia pogańskiej kolektywnej tradycji z chrześcijaństwem, będącym nosicielem indywidualistycznych wzorów kultury klasycznej, otarły się wówczas o siebie dwa odrębne światy. Krzyżacki oręż nie pozostawiał czasu na ewolucję, powolne przyjmowanie, adaptowanie chrześcijańskich wzorców, poganie stanęli przed wyborem między tymi dwoma światami.

Wydaje się, że Krzyżacy pojawili się na ziemiach pruskich niejako we właściwym momencie, kiedy tożsamość grupowa Prusów przeżywała kryzys, powodowany przez wskazane tu przez mnie czynniki zewnętrzne, jak i wewnętrzne. W ramach kultury pruskiej wykształciły się już wówczas odpowiednie sposoby rozumienia nowej rzeczywistości. Dlatego tak wielu Prusów porzucało dotychczasowy „świat”, przechodziło na stronę krzyżacką wraz ze swoimi rodzinami, krewnymi, podejmowało współpracę z rycerzami krzyżackimi, walczyło u ich boku przeciwko współplemioncom.

W wyniku podboju ostatecznie rozpadła się tożsamość plemion pruskich. Dawny świat wartości i idei został zastąpiony przez nowe prawo, porządek społeczny, religię i obyczaje. I choć do XVII w. jakaś część ludności pruskiej mówiła w dawnym języku, modliła się do pogańskich bogów, składała im ofiary, spotykała się na wiecach, niemających już zresztą żadnych uprawnień władczych, to i tak ludzie ci nie tworzyli plemienia. Więzy, które wcześniej łączyły jednostki w obrębie zbiorowości, już nie istniały, ulegały stopniowemu rozluźnieniu jeszcze na długo przed podbojem, ale wraz z przybyciem Krzyżaków zostały ostatecznie zerwane.

Źródła nie pozwalają na określenie samoświadomości wspólnoty ludności pruskiej, która co prawda nierzadko kultywowała dawne obyczaje i mówiła w języku przodków, nie był to jednak efekt świadomego wyboru z jej strony, a raczej pozostawienia Prusów sobie samym przez Zakon, który nie przykładał się do ewangelizacji podbitej ludności⁴⁶. Trudno też cokolwiek powiedzieć na temat ich poczucia tożsamości plemiennego. Inaczej, jak się wydaje, przedstawia się ta kwestia w przypadku przedstawicieli warstwy *nobiles*, ci od kilku stuleci zainteresowani byli zrzuceniem ograniczeń, które stawiała na drodze ich aspiracji, ambicji kolektywna rzeczywistość. Oni to bardzo szybko odnaleźli się w nowej organizacji społecznej, kulturowo im obcej, ukształtowanej wszak na całkowicie odmiennej ontologii społecznej, nie oznacza to jednak, że jednocześnie wyzbyli się tożsamości rodowej. Decyzja o przyjęciu chrześcijaństwa, mimo że mogła być inspirowana przez pojedynczych członków rodu, zapadała najpewniej na poziomie całej organizacji rodowej⁴⁷ i była wiążąca dla wszystkich ro-

⁴⁵ Nie można jednak wcześniejszym kontaktom Prusów z chrześcijaństwem przypisywać decydującej roli w pozytywnej odpowiedzi tychże na kulturową ofertę Zakonu, ponieważ o ile takie kontakty miały miejsce na obszarach zachodnich Prus, np. na ziemi lubawskiej, to nie ma wystarczających przesłanek potwierdzających je dla plemion w centrum i we wschodnich terytoriach pruskich.

⁴⁶ Źródła narracyjne nie mówią nic o „obaleniu pruskich idoli”, co z reguły było kolejnym – po przyjęciu chrztu – krokiem w chryścianizacji, zob. M. Kosman, *Drogi zaniku pogaństwa u Baltów*, Wrocław 1976, s. 26 i n.

⁴⁷ Jako przykład można tu przywołać postać Prusa Naluba, syna Skłodona z Kwedenow, który pod presją rodu, mimo początkowego oporu, w końcu przyjął chrzest i wiernie służył braciom, zob. Dusburg, III, 101.

dowców, a przy tym Prusowie, nawet jeśli byli przesiedlani na nowe obszary, to także całymi rodzinami. Można stąd wnosić, że więzi rodowe, w przeciwieństwie do więzi plemiennych, nie zostały zerwane w toku podboju i pruska tożsamość rodowa trwała nadal, a czynnikiem, który ją kształtował, była czytelna w źródłach zarówno z XIV w., jak i późniejszych stuleci pamięć genealogiczna.

3. Pamięć genealogiczna

W literaturze poruszającej kwestie losów pruskich nobiliów i ich potomków tak w okresie podboju, jak i dziejach państwa krzyżackiego⁴⁸ rzadko tylko zwraca się uwagę, na czytelne w źródłach przejawy pamięci genealogicznej, rodowej w postaci: tradycji imion czy przydomków przekazywanych z pokolenia na pokolenie, ustnych opowieści o antenatach, z czasem spisanych przez nich samych bądź osoby trzecie w formie drzew genealogicznych i historii rodowych⁴⁹.

Wszystkie te przejawy pamięci można określić jednym wspólnym terminem – przekazy rodowodowe, ponieważ dotyczą historii rodzin, stanowiących wspólnoty⁵⁰. Dla potrzeb niniejszej rozprawy prawdziwość pochodzenia owych rodów od „starych Prusów” ma niejako drugorzędne znaczenie, wymaga ona wielu badań i stanowi oddzielny problem badawczy, większą wartość dla podjętego wywodu ma natomiast samo odwoływanie się przez rody do staropruskich korzeni, powoływanie się przez ich przedstawicieli na pruskich przodków.

Poprzez analizę tych przekazów chciałabym spróbować z jednej strony naświetlić nieco kwestię roli, jaką odgrywała owa pamięć rodowa w budowie tożsamości potomków Prusów, z drugiej zaś wskazać na ukrytą w tych przekazach ideę wspólnoty, rozumianej jako zespół ludzi złączonych przekonaniem o wzajemnych więziach, wyrażoną poprzez specyficzną symbolikę owych przekazów, na którą składa się: osoba protoplasty, nazwisko, herb, elementy przestrzeni. Takie ujęcie problemu wymaga użycia metody semiotycznej, do której nader rzadko odwołują się historycy, a znacznie częściej filolodzy, dlatego opieram się tu w głównej mierze na ustaleniach Nadii Zlatanovej-Strenk, której opublikowana praca doktorska pt. *Rodowody. Idea wspólnoty w przekazach rodowodowych (na wybranym materiale słowiańskim)* stanowiła metodologiczną inspirację dla podjętej tu analizy⁵¹.

Przede wszystkim chciałabym przedstawić pragmatyczną charakterystykę dostępnych tekstów źródłowych, w których została utrwalona pamięć potomków pogańskich Prusów o wydarzeniach podboju i udziale w nich ich przodków, zwracając każdorazowo uwagę na inicjatorów jej spisania. Najwięcej treści o wydarzeniach, jakie rozegrały się na ziemiach pruskich w XIII stuleciu, zawiera *Kronika ziemi pruskiej* Piotra Dusburga, spisana w stosunkowo niedługim czasie po podboju, ponieważ autor ukończył swoje dzieło w 1326 r. Kronika w znacznym stopniu została oparta na relacjach potomków uczestników tych wydarzeń, w tym na pewno rycerzy walczących po stronie krzyżackiej, choć wielość szczegółów dotyczących Prusów, ich imion, powiązań rodzinnych (skąd bowiem Dusburg czerpał informacje o rodach, które wyemigrowały?), może sugerować

⁴⁸ Zob. J. Powierski, *Struktura etniczna społeczeństwa Prus*, s. 57.

⁴⁹ G. Białuński, *Drogi zaniku Prusów (XI–XIII w.)*, Studia Angerburgica, 2002, t. 7, ss. 8–20; idem, *Ród Prusa Kleca ze szczególnym uwzględnieniem rodziny von Pfeilsdorfów – Pilewskich*, Malbork 2006; idem, *Ród Skomandów*, Studia z Dziejów Średniowiecza, 2007, nr 13, ss. 19–44.

⁵⁰ Pojęcie „przekazy rodowodowe” przyjmuję za Nadią Zlatanową-Strenk, zob. eadem, *Rodowody. Idea wspólnoty w przekazach rodowodowych (na wybranym materiale słowiańskim)*, Warszawa 1994, s. 20.

⁵¹ Ibidem, tu literatura i szerokie omówienie przydatności metody semiotycznej w badaniach genealogicznych. Książka Zlatanovej-Strenk potwierdza na konkretnym materiale źródłowym możliwość zastosowania metody semiotycznej w badaniu złożonych zjawisk kultury, a także ukazuje perspektywę zarysowania typologii rozmaitych znaków wyrażających tożsamość wspólnoty rodowej.

wać, że kronikarz wykorzystał również opowieści utrwalone w pamięci potomków Prusów⁵². Kronikarz opisał czyny zarówno członków rodów przychylnych Zakonowi, m.in. Montemidów⁵³, czy rozwijającego się także w czasach krzyżackich rodu Kandeinów⁵⁴, o potomkach Prusa Girdawa napisał, że współcześni mu nazywali się Randalia⁵⁵, jak też wrogo nastawionych do rycerzy zakonnych w trakcie podboju, m.in. możnych rodu Gobotini⁵⁶, wspomnianego także w *Kronice oliwskiej* jako znaczący ród warmiński – Bogatini⁵⁷. Trudno określić wpływ Prusów na utrwalenie w *Kronice ziemi pruskiej* dokonań ich przodków, wydaje się mało prawdopodobne, aby inicjatywa tego rodzaju zapisów pochodziła od nich samych, to raczej kronikarz zwracał się do Prusów niż odwrotnie.

Ogromną rolę, jaką pokolenia następców przywiązywały do czynów praocjów z okresu „heroicznego”, ukazuje uważna lektura tekstów nadań z XIII, XIV w. Tutaj, jak się wydaje, inicjatywa przywołania i potrzeba odnotowania dokonań ojców i dziadów wyływała raczej od Prusów. Zasługi przodków mogły mieć niebagatelne znaczenie dla beneficjentów i przekładać się wprost tak na wielkość uzyskiwanego majątku, prawo, na jakim był nadawany, czy też rodzaj świadczeń⁵⁸. Decydujący jednak wpływ na korzystność krzyżackiej oferty miały zasługi na rzecz Zakonu samych beneficjentów nadań, chwalebne czyny ojców niekoniecznie przechodziły, w uznaniu braci zakonnych, na ich dzieci⁵⁹. Nie da się więc sprowadzić pamięci genealogicznej do pozycji instrumentalnego narzędzia wykorzystywanego przez rodowców.

O ile w stosunku do przekazów średniowiecznych trudno mówić o dużej dozie pewności, iż inicjatywa spisania losów rodów, mających pogańskich przodków, wychodziła od ich potomków, to w odniesieniu do źródeł nowożytnych – dzieł Paetoriusa czy Hartknocha rola rodowców w ich utrwaleniu jest znacznie bardziej czytelna. Według Kroniki Praetoriusa od Prusa Wango pochodziła znana, w XVI i XVII w. szlachecka, mieszkająca w Prusach Książęcych rodzina – Lesgevang, spowinowacana m.in. z rodziną Lehndorf. Ów Wango, protoplasta rodziny, będący niczym olbrzym, heros, stoczył walkę w trakcie drugiego powstania pruskiego, podczas oblężenia Bartoszczyca, z innym olbrzymem – wiernym Krzyżakom Miligedo⁶⁰. Wango, w porozumieniu z innymi Prusami, podstępem wywabił Miligedo z bartoszczyckiego zamku i uciekając, powiódł go w kierunku wcześniej przygotowanej zasadzki, która ostatecznie okazała się nieudana. Miligedo zabił Wango i udało mu się wrócić do grodu. Syn Wango, o takim samym imieniu, chciał pomścić śmierć ojca, ale nie pozwolono mu na to ze względu na jego młody wiek, przy tym jego towarzysze wołali do niego po prusku „Ne lesk Wange”, co miałyby znaczyć „Nie wolno, Wango!”. Bracia zakon-

⁵² M. Pollakówna, *Kronika Piotra z Dusburga*, Wrocław 1968, ss. 167–170.

⁵³ Dusburg, III, 174: -- *de genere Monteminarum*.

⁵⁴ Dusburg, III, 71: -- *die gente -- qui dicitur Candeym*. Byli to potomkowie Samba Gedune.

⁵⁵ Dusburg, III, 113: -- *Girdaw, cujusprogenies adhuc dicitur Rendalia*.

⁵⁶ Dusburg, III, 23: *In terra Warmiensi fuerunt quidam viri prepotentes, dicti Gobotini valde infesti fratribus*.

⁵⁷ *Die ältere Chronik von Oliva und Schrifttafeln von Oliva*, hrsg. von T. Hirsch, w: *Scriptores Rerum Prussicarum*, Bd. I, s. 680: *Illo in tempore erat in Warmia una generatio valde potens, quae dicebatur Bogatini*.

⁵⁸ Można tu przywołać choćby nadanie dla Prusa Luprechta, w którym przypomina się olbrzymie zasługi dla Zakonu jego ojca Gedete, Jaćwiega z Kymenow, który nie tylko z całą swoją rodziną przeszedł na stronę braci zakonnych, przyjął nową wiarę, ale powiódł za sobą do Sambii ponad tysiąc osób; Zapewne również w nawiązaniu do „wielkiego ojca” Luprecht został tu określony jako Gedete-Luprecht, por. PU, 5.1, nr 90; PU, nr 245. Najpewniej Gedete jest tożsamy z Jedete z dzieła Dusburga, któremu kronikarz przypisał identyczne pochodzenie, funkcje i zasługi, por. Dusburg, III, 219.

⁵⁹ Dusburg pisze, że z tymi, którzy porzucili bałwochwalstwo i nawrócili się na wiarę chrystusową, Krzyżacy obchodzili się bardzo miłosiernie, podług ich stanu, a przede wszystkim biorąc pod uwagę ich zasługi na rzecz braci zakonnych, zwłaszcza na polu walki, por. Dusburg, III, 220.

⁶⁰ Postać znana z kroniki Dusburga, zob. Dusburg, III, 119.

ni, nie rozumiejąc języka pruskiego, zapamiętali jedynie zbitkę słów „Lesk – Wange” i tak miało powstać nazwisko – Lesgewang⁶¹. Najprawdopodobniej jest to mit genealogiczny osadzony w realiach znanych z dzieła Dusburga. Tu w czasie oblężenia Bartoszyce rzeczywiście przebywał, walczący po stronie braci, Prus Miligedo, podstępem wywabiony zza zamkowych umocnień przez jakiegoś Prusa, równie biegłego w walce, którego imienia jednak dziejopis nie podaje. Miligedo zabił owego Prusa i udało mu się uciec z przygotowanej przez Prusów zasadzki i wrócić do grodu. Opowieść o nim Dusburg kończy informacją, że Prusowie jeszcze wielokrotnie go atakowali „tymi i innymi sposobami – aż w końcu zwiedli go i zabili”⁶². W kronice Dusburga nie ma zapisu imienia Wango, treści dotyczącej jego syna ani też informacji o powstaniu nazwiska Lesgewang. Imię to występuje natomiast w Kronice K. Schütza⁶³ z końca XVI w., z której, podobnie jak z rodowej pamięci rzekomych potomków Wango, mógł czerpać Praetorius.

Pruskie pochodzenie rodziny Lesgewang może budzić wątpliwości wobec powyższych niejasności, znacznie lepiej poświadczone źródłowo zdają się być pogańskie korzenie *Familiae Zameliorum*. Staropruskie pochodzenie Zamehlów uznawał Krzysztof Hartknoch, on też przywołał ustalenia członków tej rodziny w swoim dziele, podał przy także wiele innych szlacheckich rodzin legitymujących się pruskim pochodzeniem: Kelnein, Lesgewang, Perbandt, Partein, Braxein, Malgedeninen, Merkier⁶⁴, nie podjął jednak próby opracowania ich dziejów i dowiedzenia prawdziwości staropruskich korzeni.

Bliżej chciałabym przyjrzeć się rodowym przekazom rodziny Zamehl, które ukazują moment przejścia u konkretnej rodziny od genealogii rodowej mówionej, ograniczonej do własnej rodziny, do upowszechnienia w postaci zapisu w kronikach. Członkowie rodziny *Zameliorum*, bogaci elbląscy patrycjusz, sami badali przeszłość swojego rodu. Zainteresowania przeszłością rodziny i ziem pruskich rozbudził w rodowcach najpewniej Fryderyk Zamehl⁶⁵, który zawarł wywód genealogiczny własnego rodu w wierszu pt. *Epigramma Liber XV ad libros suos*. Nie znając wcześniejszych, w formie pisemnej, przekazów rodowodowych tej rodziny, możemy uznać, że do momentu powstania tego utworu poetyckiego, zamieszczonego w rękopisie syna tegoż, Gotfryda Zamehla⁶⁶, genealogia tej rodziny była przekazywana ustnie. Może to oznaczać, że funkcjonowała jedynie w gronie najbliższej rodziny – a nawet tylko w jednej linii – zważywszy, że w wierszu zawarto jedynie członków rodu związanych wprost z autorem i tym samym jego adresatami, nic nie mówi się natomiast o braciach, siostrach, kuzynach będących stryjkami czy ciotkami synów Fryderyka Zamehla.

W budowie tego wiersza można wyróżnić trzy części: pierwsza, opisowa, poświęcona jest osobie protoplasty – kim był, gdzie żył, czego dokonał, kolejna ma formę skróconego wywodu genealogicznego, w której autor skupił się na wymienieniu z imienia poszczególnych członków rodu, ostatnią zaś tworzą dwa przypisy, oznaczone małymi arabskimi literami *a* i *b*, które odnoszą się do dwóch wstępnych wersów części pierwszej. Z pierwszych wersów utworu dowiadujemy się, że protoplastą rodu był szlachetny Prus, mieszkający w Proniach, o imieniu Samile⁶⁷, które, jak zapisał autor w przypisie *a*, oznacza „umiłowany”, zwany także w kronikach Namile, jednak, jak wy-

⁶¹ M. Praetorius, *Deliciae Prussicae, oder Preussische Schaubühne*, hrsg. von I. Lukšaitė, Bd. 2, Vilnius 2004, ss. 344–346.

⁶² Dusburg, III, 119.

⁶³ Spisana w XVI w. kronika, znana jest z XVIII-wiecznego odpisu, zob. *Caspari Schützi Rerum Prussicarum Historia ex codice manu auctoris scripto edito*, Gedani 1769, ss. 84–85.

⁶⁴ Ch. Hartknoch, *Alt- und neues Preussen, oder preussische historien zwei Theile*, Frankfurt–Leipzig 1684, ss. 444–445.

⁶⁵ Fryderyk Zamehl (1590–1647) – poeta i rajca miejski w Elblągu, jego utwory literackie zachowały się do dzisiaj w Dziale Zbiorów Specjalnych w Bibliotece Polskiej Akademii Nauk w Gdańsku.

⁶⁶ Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej: APG), sygn. 492/971.

⁶⁷ Postać znana z *Kroniki ziemi pruskiej*, zob. Dusburg, III, 145.

jaśnia w tym samym przypisie Fryderyk Zamehl, jest to zapis błędny. To zwrócenie uwagi na występowanie innego zapisu imienia, błędnego w mniemaniu rodowców, ma dla nich niebagatelne znaczenie, ponieważ protoplasta ich rodu nie był tylko praojcem, z którym łączyły ich biologiczne więzi krwi, ale przede wszystkim człowiekiem, który dokonał wielkich czynów, których chwała poniekąd przeszła na nich jako jego potomków. Przypisanie jego zasług innej osobie automatycznie pozbawiało ich wielkiego przodka i splendoru jego dokonań. A czyny, jakich dokonał Samile, były znaczne, urasta on tu do postaci „demiurga”, który oswaja dla swoich potomków przestrzeń. Dokonując właściwego wyboru, przyjął chrzest i pomagając rycerzom zakonnym obleżonym w zamku dzierzgońskim, jako dobry chrześcijanin służył Bogu, oddał życie za wiarę, bowiem kiedy Prusowie odkryli w nim zdrajcę, przypiekali go nad ogniem, po czym na wpół spalonego oddali braciom zakonnym. Postać Samile i ta sama bohaterska historia zostały zapisane na kartach kroniki Dusburga⁶⁸. Najprawdopodobniej wkrótce po tych torturach Samile zmarł. Fryderyk w wierszu nie wspomina o tym, ale to o jego następcy pisze w tym miejscu jako założyciela rodu *Autor erat generis nostri: Tustinus*, co może się wiązać z szybką śmiercią Samile. Tu zaczyna się krótki wykaz imion kolejnych rodowców: Laurent, Tilomas, Thomas itd. aż do stwierdzenia: *Pater inde, meus cognominis ortus*, a więc „ojciec o moim imieniu urodził się”. Pod tym wykazem przodków, we wspomnianym już przypisie oznaczonym literą *a*, autor wyjaśnił, obok podania znaczenia imienia Samile, także genezę nazwiska Zamehl właśnie od tegoż imienia, tłumacząc, że nazwisko to powstało przez zamianę litery *s* na *z* i stąd Zamil od Samile. Wiersz ten, mimo że został zamieszczony w dziele Hartknocha⁶⁹, miał charakter jedynie wewnątrzrodzinny. Zamiarem autora nie było jego upublicznienie, a stało się tak za sprawą Gotfryda⁷⁰, który najpewniej utrzymywał dość zażyłe stosunki z Hartknochem. Gotfryd sporządził odpis znajdującego się w Królewcu rękopisu *Kroniki ziemi pruskiej* dla Hartknocha, dla siebie zaś jego streszczenie, do dzisiaj przechowywane w Archiwum Państwowym w Gdańsku⁷¹, które posłużyło mu do własnych badań – tak genealogicznych (zajmował się także genealogią innych rodzin elbląskich), jak i poświęconych dziejom Elbląga.

Zainteresowania genealogią rodziny kontynuowali synowie Fryderyka: Karl-Todoryk, Fryderyk, a przede wszystkim Gotfryd⁷². Ten zestawił pełne drzewo genealogiczne rodziny, rozbudowując je o kolejne linie oraz wzbogacając o liczne szczegóły z życia poszczególnych członków rodu, m.in.: daty śmierci, daty osiadłości w dobrach rodowych, nazwy miejsc, w które udali się po ich opuszczeniu. Drzewo to Gotfryd umieścił w swoim dziele poświęconym genealogii patrycjuszowskich rodzin elbląskich⁷³, było ono także powielane w okresie późniejszym⁷⁴. Przedstawienie tak szczegółowego wywodu, zawierającego konkretne daty, miejsca przebywania kolejnych rodowców, z pewnością uwiarytelnia ten przekaz rodowodowy, daje tym samym podstawy rodowcom do legitymowania się pruskim pochodzeniem.

Genealogie Zamehlów, jak i rodziny Lesgewang zawierają bardzo czytelne symbole więzi wspólnotowych (w mniejszym zakresie jest to czytelne w tekstach nadań dla Prusów), które wyra-

⁶⁸ Dusburg, III, 145: -- *Samile* -- *pater Tussini*.

⁶⁹ Ch. Hartknoch, op. cit., s. 444.

⁷⁰ Gotfryd Zamehl (1629–1684) – historyk, poeta, rajca w Elblągu, pierwszy archiwista w tymże mieście i kopista rękopiśmiennych tekstów źródłowych.

⁷¹ APG, sygn. 492/971.

⁷² C. T. Zamehl, *Fragmente zur Elbinger Chronik*, APG, sygn. 492/961.

⁷³ APG, sygn. 492/969, ss. 149–160; sygn. 492/970, ss. 63–69; sygn. 492/971, ss. 25–27.

⁷⁴ W drugiej połowie XVIII w. drzewo genealogiczne Zamehlów, także na podstawie dorobku rodowców, zestawił Daniel Georg Fuchs, *Genealogien*, Elbing 1747 – APG, sygn. 492/440, ss. 21–30; J. H. Dewitz, *Armarium elbingense oder elbingsches Wappen-Buch*, Elbing 1764 – APG, sygn. 492/313, s. 397.

zają tożsamość rodziny, sytuując ją wobec innych rodzin oraz w ramach otaczających zbiorowości. Przekazy te wykazują przy tym wiele cech wspólnych, mają umocowanie w kronice Dusburga, w tym przodek Zamehlów występuje z imienia w źródle. Protoplaści rodzin jawią się jako bohaterowie – herosi o niezwykłym męstwie, przy czym Samile wyrasta tu niemal na męczennika za wiarę, umiera jako chrześcijanin, poświęca się słusznej sprawie, w przeciwieństwie do Wange, który umiera, pozostając nieochrzczonym. Olbrzymie znaczenie dla tożsamości rodu ma podanie w owych przekazach genezy rodowego nazwiska i każdorazowo jest ono wywiedzione od założyciela rodu. Ów protoplasta, będąc Prusem, mieszka naturalnie na ziemiach pruskich i tu rozgrywają się opisane wydarzenia, co stanowi bardzo ważny element przestrzeni. Na ziemiach tych żyją także ich potomkowie, którzy przywołują te historie. Takich symboli w przekazach rodowych można wskazać znacznie więcej, np.: symbol drzewa genealogicznego, obecny w genealogiach Zamehlów. Nie jest to jednak dla mnie celem samym w sobie. Chciałam tu jedynie zasygnalizować z jednej strony ich obecność, z drugiej zaś wskazać na ich swoistą uniwersalność – wielcy bohaterowie – herosi, dokonywane przez nich na ich własnej ziemi niezwykle czyny przekraczające możliwości przeciętnych ludzi, to typowe, uniwersalne symbole dla wszystkich przekazów rodowodowych, w tym mitów i legend, które mogą zostać przyswojone przez szerszą wspólnotę, o ile zostaną jej udostępnione.

Przywołane przekazy rodowodowe do momentu spisania i zamieszczenia w kronikach były przekazywane w obrębie rodziny bądź rodu z pokolenia na pokolenie i służyły budowaniu tożsamości tych wspólnot. Stanowiły dowód bytności rodów w danym miejscu, na danym obszarze, niemal od zawsze, dzięki temu, że na tym terytorium żyli ich pradziadowie na długo przed przybyciem Krzyżaków, z którymi zresztą wielu spośród praocjów toczyło zaciekle boje. Wraz ze spisaniem losów tych rodzin przekazy rodowe przekraczają granice najbliższej wspólnoty – rodziny, rodu i zostają udostępnione szerszej wspólnocie. Pobudki, motywy, jakimi kierują się rodowcy, ujawniając swoje pochodzenie od pogańskich Prusów, nie mają tu większego znaczenia. Ma natomiast niebagatelne znaczenie sam fakt ujawnienia owych rodowych przekazów, ponieważ podstawowym czynnikiem takiego uzewnętrznienia wiedzy rodowej jest zbieżność między wzorami występującymi w danej historii rodzinnej, jej bohaterami i reprezentowanymi przez tych bohaterów wartościami a wzorami powszechnymi w historii danego społeczeństwa, jego bohaterami oraz ogólnie akceptowanym, aktualnym systemem wartości⁷⁵. Jakie światło rzuca to na nowo kształtujące się społeczeństwo Prusaków i jego system wartości? Po pierwsze, jest to społeczeństwo, które dopiero się kształtuje i potrzebuje mitów, zwłaszcza że nie jest homogeniczne pod względem etnicznym, stanowi mieszaninę potomków ludzi przybyłych z innych obszarów. Potomkowie owych „przybyszów”, chcąc oswoić dotąd obcą dla nich kulturowo przestrzeń, zaczynają interesować się historią ziem, na której przyszło im teraz żyć⁷⁶. Prusacy chcą w pewien sposób „zawłaszczyć” ową historię na potrzeby własnego repertuaru tożsamości. Przekazy rodowodowe zdają się odgrywać w tym procesie niebagatelną rolę, stając się swoistego rodzaju pomostem między starymi Prusami i nowymi – Prusakami. Prusacy, przejmując, zawłaszczając przejawy pamięci genealogicznej w postaci owych przekazów rodowodowych, przejmują pamięć rodową i czynią z niej pamięć narodową, będącą elementem ich identyfikacji z zamieszkiwanym terytorium. Adaptując tę pamięć, uznając ją za swoją, mogą, mieszkając na ziemiach pruskich, czuć, że „są-u-siebie”.

⁷⁵ N. Zlatanova-Strenk, op. cit., ss. 63–64.

⁷⁶ Stulecia XV–XVII obfitują w kroniki „ziem pruskich”, każdorazowo pisane od czasów najdawniejszych, czyli staropruskich, po czasy współczesne autorom, np. Sylwiusz Piccolomini (1405–1464; papież Pius II w latach 1458–1464).

4. Podsumowanie

Cel, jaki postawiłam sobie w tej pracy – ukazanie procesów, poprzez które idee określające tożsamość plemienną Prusów ulegają zanikowi i zostają zastąpione przez ideę pruskości związaną z pamięcią rodową, wpisuje się – mam taką nadzieję – w szeroki proces zmierzający do ponownego przemyslenia wydarzeń w Prusach, tak między XI a XIV w., jak również między XIV a XVII stuleciem.

Nie umniejszając roli, jaką odegrał zakon krzyżacki w rozpadzie tożsamości plemiennej Prusów, należy stwierdzić, że kryzys tej tożsamości miał miejsce znacznie wcześniej, aniżeli w XIII w. cezurę czasową trzeba tu więc znacznie cofnąć. Wśród czynników tego kryzysu na plan pierwszy wysuwa się okcydentalizacja i chrystianizacja (jako czynniki długiego trwania) oraz dążenie samych Prusów do zmian.

Obraz społeczeństwa pruskiego, jaki wyłonił się w toku podjętej analizy, pełen jest napięć i niejednorodnych postaw, za czym przemawia stosunek Prusów do przedstawicieli innych kultur, a przede wszystkim ich reakcja na dyfuzję elementów kulturowych z obcych źródeł kultury. Wśród Prusów zaznacza się wyraźny podział na dwie grupy: tych, którzy chcą zmian – w znacznej mierze byli to przedstawiciele warstwy *nobiles*, i tych, którzy chcą zachować dawny ład w niezmiennym formie – takie stanowisko reprezentowali głównie *communis populus*. O ile stosunek zwolenników zmian do ich przeciwników był w okresie do XII stulecia niekorzystny dla tych pierwszych, to czas zdecydowanie był ich sprzymierzeńcem i w XIII w., jak można sądzić na podstawie kroniki Dusburga i licznych nadań dla Prusów, stosunek ten wyglądał już zupełnie inaczej i znacznie więcej Prusów parło do zmian.

Wraz z podbojem zanikała tożsamość etniczna Prusów, trwała natomiast nadal tożsamość rodowa, kształtowana przez pamięć rodową. Pamięć ta, przekazywana z pokolenia na pokolenie, trwała przez kolejne stulecia, aż do czasów nowożytnych, kiedy to została uzewnętrzniiona, i w efekcie załączona, czy też zaadaptowana przez nowych Prusów – Prusaków. Idea pruskości zyskuje w tym okresie zupełnie nową funkcję – służy odkrywaniu, zrozumieniu historii ziem, na których kształtuje się społeczeństwo nie Prusów, bo tych już nie ma, ale „Prusaków”, wśród których są również potomkowie starych Prusów.

Obraz Prusów jako społeczeństwa zmiennego, choć w wolnym, własnym tempie ewoluującego w stronę państwowości, a wreszcie Prusów chcących zmian, którzy w XIII w. opowiedzieli się po stronie Zakonu, sugeruje, że na czasy podboju krzyżackiego ziem pruskich można patrzeć nie tylko jako na okres martyrologii rodzimych ich mieszkańców, ale także – a może przede wszystkim – jako na czas kształtowania się nowej struktury społecznej i nowej tożsamości.

Niniejsza rozprawa oczywiście nie wyczerpuje podjętej problematyki, jest jedynie jej skromnym szkicem. Rozwijając podjęte zagadnienie, należy przede wszystkim poszerzyć bazę źródłową o kolejne przekazy rodowodowe oraz przeanalizować kroniki nowożytne, także pod kątem nastawienia ich autorów do „starych Prusów” i do historii ziem pruskich, bowiem XVII-wieczne zainteresowanie genealogią rodów pruskich wcale nie maleje w kolejnych stuleciach, a wręcz przeciwnie, zdaje się wzrastać, podobnie jak liczba rodzin powołujących się na staropruskie korzenie⁷⁷.

⁷⁷ Zaawansowane badania nad genealogią rodów pruskich prowadzi obecnie Grzegorz Białuński i już wkrótce – mam nadzieję – ukaze się publikacja, która rozwieje wiele wątpliwości dotyczących zarówno ich staropruskich korzeni, jak też udziału potomków tychże w społeczeństwie państwa krzyżackiego, już nie jako Prusów, ale jako Prusaków.