

Andrzej Piotr KOWALSKI

Uniwersytet Gdański

 <https://orcid.org/0000-0003-2009-2689>

O RELIGII STAROŻYTNYCH GERMANÓW KOMENTARZE DO KSIĘGI VII *GEOGRAFII* STRABONA

ON THE RELIGION OF ANCIENT GERMANS COMMENTS OF BOOK VII OF STRABON'S *GEOGRAPHY*

In book VII of Strabo's *Geography* there are passages about the religion of the ancient Germans. One of them mentions the name of the Chatti priest Libes. In two others, the customs of the Kimbrians are mentioned. The purpose of this article is to interpret the religious customs of these peoples, on the basis of which Strabo's texts are created. In addition to historical data, linguistic and ethnological materials will be used in a comparative approach. A hypothesis will be presented that the considered texts of Strabo describe the Germanic religion subjected to strong Celtic influences. The following conditions were considered. In describing the religion of the Kimbrians, Strabo did not have to use Posidonius regarding them as Celts. Such an assumption results from the analysis of texts. Blood divination rituals are known to be a Celtic tradition, but they were performed by Druids. Among the Kimbrians, gray-haired soothsayers did it. The Gauls did not have women – priestesses. Meanwhile, among the Germans, women dealing in divination played an important role. The Germanic element in the activities of the Kimbrians is also the use of ritual stairs, which Strabo writes about. Archaeological and linguistic research proves the great influence of the Celts on the Germans. Probably Strabo, writing about the Kimbrians as a Germanic tribe, testified to such a process. Regardless of the ethnic identity of the Kimbrians, the picture of their customs given by Strabo is an important source for research on the religion of the Barbaricum peoples.

Keywords: Strabon, Germans, religion, priest, soothsayers, cauldron, human sacrifices, divination

Słowa kluczowe: Strabon, Germanie, religia, kapłan, wróżbitki, kocioł, ofiary z ludzi, wróżbiarstwo

W księdze VII *Geografii* Strabona znajdują się fragmenty mówiące o religii ludów Barbaricum. W jednym z nich jest wzmiankowany kapłan z plemienia Chattów. W dwóch pozostałych jest mowa o zwyczajach Cymbrów. Celem niniejszego artykułu jest interpretacja zwyczajów religijnych tych ludów na podstawie wskazanych tekstów Strabona. Oprócz danych historycznych wykorzystane zostaną materiały lingwistyczne oraz etnologiczne w ujęciu porównawczym. Przy okazji przedłożona zostanie hipoteza, w myśl której rozpatrywane przekazy Strabona opisują religię germańską, poddaną silnym wpływom celtyckim.

Przed przystąpieniem do uwag religioznawczych, wypada krótko ustosunkować się do nieustannie dyskutowanej kwestii germańskiego bądź celtyckiego charakteru Cymbrów opisanych przez Strabona. Etnogeneza tego ludu nie jest wyjaśniona. W tej sprawie konkurują ze sobą rozbieżne opinie (Grünewald 2000). Są przypuszczenia, że mogli być odłamem Celtów lub wędrownego szczepu spokrewnionego zarówno z Germanami, jak i Celtami (Polverini 1994). Według np. A. Lunda (1998: 70–71) nie mogą być oni uważani za Germanów. Zgłaszane są też poglądy sugerujące akceptację zdania samego Strabona upatrującego w nich lud germański (Martin 2003).

Wykorzystywane nadal tradycyjne korpusy źródeł do religii Germanów zawierają interesujące nas fragmenty Strabona o Cymbrach (Clemen 1928: 5–6; Schröder 1933: 88–89; Beatke 1937: 10–11, 28). Inaczej bywa w przypadku nowszych opracowań. Przykładowo, w fundamentalnej syntezie dziejów religii germańskiej pióra J. de Vriesa (1970: 392–393) urywki ze Strabona wprawdzie są omawiane, ale zaopatrzone w drobne zastrzeżenia. Podobny krytycyzm został wyrażony w książce uznanego germanisty R. Simka (2014: 82).

Przegląd przekazów antycznych i stan badań na temat Cymbrów w dziele Strabona przywołuje D.W. Roller (2018: 345). Jak wiadomo, Strabon korzystał z rozmaitych źródeł. Za główne – w przypadku fragmentów z księgi VII – uważany jest Posejdonios. Autor ten twierdził, że Cymbrowie byli ludem celtyckim. Informację tę miał pozyskać od Mariusza, który pokonał Cymbrów pod Vercellae. Powstaje pytanie, dlaczego Strabon uważał Cymbrów za Germanów – w tej bowiem kwestii różni się od Posejdoniosa (cf. Tierney 1960: 217; Theiler 1982: 60). W opisach Celtów autor *Geografii* nierzadko wprost powołuje się na swojego poprzednika i wówczas używa zwrotu typu: „jak podaje Posejdonios” (Lasserre 1966: 162; Radt 200: 461). Jednak, jak ustalił I.G. Kidd (1999: 342, 344, 346), w szczególnie interesującym nas fragmencie *Geografii* (VII, 2.3), gdzie mowa o rytuałach Cymbrów, występuje zwrot *διηγούνται* ‘mówią, powiadają’, co wskazuje na źródło bezosobowe, raczej na zbiorowo przekazywane wieści. Analiza stylistyczna tego fragmentu skłoniła Kidda do sformułowania pewnych obiekcji, a nawet ostrożnego postulatu wyłączenia wskazanego urywka *Geografii* z listy tekstów zaczerpniętych od Posejdoniosa. Podobną sytuację widzimy w księdze IV, gdy Strabon czasem wprost powołuje się na Posejdoniosa, ale gdy wzmiankuje krwawe rytuały druidów używa zwrotu *λέγεται* ‘powiada się’ (Radt 2002: 519).

W takiej sytuacji utożsamianie przez Strabona Cymbrów z Germanami może mieć inne przesłanki.

Nie jest zadaniem niniejszego artykułu rozstrzygnięcie tej kwestii w aspekcie źródłowym. Pewne wytłumaczenie zarysowanych rozbieżności, a zarazem niepozbawione wątpliwości opowiedzenie się po stronie Strabona, umożliwiłaby analiza treści jego przekazu, szczególnie obrazu religii Cymbrów. Przejdźmy zatem do skomentowania poszczególnych fragmentów.

Fragment 1

ἐπόμπευσε δὲ καὶ Λίβης^A τῶν Χάττων ἱερεὺς (VII, 1, 4. 292 C. 8)

„w triumfalnym orszaku prowadzili też Libesa kapłana Chattów”.

^AΛίβης. *Líbēs*. Jest to drugie, obok burgundzkiego *Sinistusa*, imię lub przydomek kapłana germańskiego przekazane z czasów antycznych (Stein 1926: 110). Znalazł się on w orszaku z grupą jeńców pochwyconych po kampanii Germanika. Musiał być ważną postacią, skoro został włączony do pochodu triumfalnego w roku 17 (Radt 2007: 239). Byli tam przedstawiciele elity wielu plemion, np. wódz Cherusków Segimunt. Wprawdzie greckie *ἱερεὺς* oznacza kapłana (takie znaczenie występuje w znanych konwencjach translacyjnych, np. *Libes... Chattroum sacerdos* (Riese 1892: 101; Müller, Dübner 2015: 242)), to w odniesieniu do *Líbēsa* stan kapłański mógł mieć długą historię. Najpewniej mamy tu do czynienia nie tyle z imieniem własnym, ile z określeniem funkcyjnym. Jego znaczenie nie jest jasne. Można tę kwestię rozpatrywać na podstawie zapisu greckiego podanego przez Strabona lub na gruncie języków germańskich.

W przypadku etymologii greckiej wskazanie konkretnych form jest kłopotliwe. Na uwagę zasługuje compositum *φονολιβής* ‘ociekający krwią, przelewający krew, morderca’. Drugi człon złożenia wywodziłby się z greckiego *λείβω* ‘lać, wylewać’ (Beekes 2010: 1586, 842). W wersji przekazanej przez Strabona *Λίβης* mógłby to być ‘ten, który wylewa’. Trudno rozstrzygnąć, czy byłby to przykład *interpretatio graeca*, czy może zapisana w grece wiadomość o działalności jakiegoś germańskiego ofiarnika. Nie można zatem wykluczyć, ani udowodnić, że autor *Geografii* mógł użyć greckiego słowa na ogólne określenie kapłana spełniającego libacje. Przeciwno etymologii greckiej przemawia jednak fakt, że Strabon, w tym samym fragmencie swego dzieła, bezbłędnie podaje greckie zapisy imion niewątpliwie germańskich, np. *Σεγμοῦντος*, *Σεγέστης*, *Θουσνέλδα*, *Θουμέλικος*. Nie ma powodu przypuszczać, że w przypadku imienia *Λίβης* było inaczej. H. Reichert zauważył, że w łacinie spotykane jest imię *Libo-*, *-onis*, lecz w grece oczekiwalibyśmy formy *Λίβων*. Tymczasem – jak stwierdza – zarówno w łacinie, jak i w językach germańskich, brak formy *Libes* (Reichert 2003: 93). Wypada więc przyjąć hipotezę germańskiego pochodzenia rozpatrywanego tu imienia.

Jeśli wziąć pod uwagę języki germańskie, to możliwe są co najmniej dwie interpretacje. Pierwsza byłaby związana z grupą słów pgm. *liba-* ‘życie, ciało’, *laib-* ‘żyć’, *libæjan* ‘pozostawać, pozostawać przy życiu, istnieć’ (Förstemann

1900: 1054–1056; Levitskij 2010: 360; Kroonen 2013: 335). W takim ujęciu aktywność noszącego imię *Líbēs* polegałaby na działaniach podtrzymujących życie. Druga byłaby związana ze stang. *lybb*, *lybbes* ‘trucizna, lek, czarodziejstwo’, *lybesn* ‘amulet, czar, urok’ (Bosworth 1980: 649), swn. *luppi* ‘trucizna, mocny sok roślinny, czary’, goc. *lubja-leis* ‘czarowników’, ‘używanie leków, trucizn, czary’ (Lehmann 1996: 237). Mowa tutaj o czarowniku, znachorze uzdrawiającym ziołami. Jeśli skłonić się ku drugiej, chyba najbardziej prawdopodobnej wersji, to wypada uwzględnić wpływ celtycki, por. stirl. *luib* ‘roślina, trawa’ (Lane 1933: 250). Niezależnie od przyjętej hipotezy widać, że w tradycji germańskiej funkcja przewidziana dla *Líbēsa* wywodziła się z czarowniczych, czyli jeszcze przedkapłańskich, kompetencji magicznych, szczególnie ważnych, jak się zdaje, w zakresie leczenia.

Fragment 2

καὶ ἐπέμψαν τῷ Σεβαστῷ δῶρον τὸν ἱερότατον παρ’ αὐτοῖς λέβητα^Α,
αἰτούμενοι φιλιαν καὶ ἀμνηστίαν τῶν ὑπηργμένων (VII, 2, 1. 293 C; Theiler 1982: 59).
„(O Cymbrach, którzy Augustowi wysłali) pobożny dar, najświętszy kocioł z ich kraju
z życzeniem przyjaźni i puszczeniem w niepamięć tego, co zaszło”.

^Α λέβητας. Kocioł, jako dar i sakralny przedmiot, był znakiem plemiennym Cymbrów. Oznaczał moc tego plemienia, ponieważ był pojemnikiem, z którego symbolicznie czerpała pożywienie cała wspólnota. Naczynia te odgrywały ważną rolę w rytuałach i mitologii celtyckiej oraz germańskiej. W księdze *Lebor Buide Lecáin* kocioł stanowił jeden z czterech skarbów celtyckiego plemienia Danann (*Ceithri seuti n-Tuath Dé Danann*). Nosił on nazwę (imie) *Caire Ainsic* – ‘Kocioł Niewysychający’, czyli ciągle pełny. W *Mabinogion* wspomniany jest kocioł *Brána Pair Dadeni*, ‘kocioł odrodzenia’. Wrzucani wieczorem do tego kotła polegli wojownicy, ranniem wracali do życia zdolni do dalszej walki (Rhys 1888: 256).

Celtowie i Germanie znali rytualne wykorzystanie kotła w celu sporządzenia uroczystego posiłku. Diodor podaje, że Galowie wkładali do kotłów całe zwierzęta (Herm 1991: 272). W irlandzkim eposie Mac Dathô częstował gości pozwalając im wybierać mięso z siedmiu kotłów (Dottin 1915: 165). W świątyni w Uppsali znajdowało się palenisko z kotłami ofiarnymi: *Eldar scylde vesa á miðjo golfe í hofeno, oc þar catlar yfer, oc scylde full um eld bera* – „pośrodku podłogi świątyni płonęły ogniska, a nad nimi kotły, a ponad paleniskiem wznoszono toasty” (Vigfusson, Powell 1905: 309). Kotły nad paleniskiem były znakami panowania nad siedzibą, dlatego ich zdobycie było sposobem na zajęcie przez bogów nowego miejsca, co sugerują strofy eddyczne: *verða of ása sunom, þá er hefja afhvera* – „(domy ukażą się) synom Asów, gdy kotły zostaną zdjęte z palenisk” (Grimnismál 1914: 63). Kotły w wierzeniach były pojemnikami znamionującymi obfitość, niewyczerpane zasoby pożywienia, wskazanie własnego ogniska domowego, wreszcie odrodzenie, co może pośrednio pomóc w zrozumieniu wykorzystywania podobnych naczyń jako urn w obrzędach ciałopalenia (Green 1998: 63–84).

W tradycji germańskiej można wydzielić dwa nurty obrzędowej obecności kotłów. Pierwszy wiąże się z wpływami celtyckimi, co dokumentuje nazwa pgm. *hweraz* ‘kocioł’ przejęta z pcelt. *kwaryo* ‘kocioł’ (Matasovič 2009: 175). Przykładem kotła z tego okresu jest wyjątkowy okaz srebrny znany z północy Danii – słynny zabytek z Gundestrup (Baladié 1989: 185). Datowany na czas od II w. p.n.e. do I w. odpowiada relacjom przekazanych przez Strabona. Jest przejawem niezwykłego kunsztu metalurgicznego i świadectwem wielu wyobrażeń mitologicznych (Olmsted 1979; Hachmann 1990: 565–903). Drugi nurt dotyczy wpływów rzymskich. Z łaciny wyraz *catillus* ‘misa’ przeniknął do języków germańskich w znaczeniu ‘kocioł’: goc. *katils*, stnd. *ketill*, stang. *cytel*, swn. *hezzil* (Lehmann 1996: 215; Vaan de 2008: 98). Z tego okresu pochodzi wspaniały kocioł z cmentarzyska w Czarnówku, pow. łęborski. Występują na nim przedstawienia głowy męskiej z włosami zaplecionymi w ‘węzeł swebski’. Analogie do tego zabytku znane są z miejscowości Mušov na Morawach i Kariv na Ukrainie. Niektóre kotły z omawianego czasu, np. skośnie żłobkowane, wykorzystywane były jako popielnice (Schuster 2018: 33–39).

Fragment 3

Ἔθος δέ τι τῶν Κίμβρων διηγοῦνται τοιοῦτον, ὅτι ταῖς γυναῖξιν αὐτῶν συστρατευούσας παρηκολούθουσαν προμάντιες ἰέρειαι^A πολιότριχες, λευχείμονες, καρπασίνας ἐφαπτίδας ἐπιπεπορημέναι, ζῶσμα χαλκοῦν ἔχουσαι, γυμνόποδες· τοῖς οὖν αἰχμαλώτοις διὰ τοῦ στρατοπέδου συνήντων ξιφῆρεις· καταστέψασαι^B δ’ αὐτοὺς ἦγον ἐπὶ κρατῆρα χαλκοῦν^C ὅσον ἀμφορέων εἴκοσι· εἶχον δὲ ἀναβάθραν^D, ἣν ἀναβάσα ... Ὑπερπετῆς τοῦ λέβητος ἐλαιμοτόμει ἕκαστον μετεωρισθέντα· ἐκ δὲ τοῦ προχεομένου αἵματος εἰς τὸν κρατῆρα μαντείαν τινὰ ἐποιοῦντο· ἄλλαι δὲ διασχίσασαι ἐσπλάγγνεον^E ἀναφθεγγόμεναι νίκην τοῖς οἰκείοις (VII, 2, 3. 294 C; Theiler 1982: 60).

Mówią o następującym zwyczaju Cymbrów: ich kobietom, uczestniczącym w wyprawach wojennych, towarzyszyły kapłanki, które były wróżbitkami; miały one jasne włosy, były odziane w białe lniane szaty spięte zapinkami, przepasane paskami z brązu i chodziły boso. Nosiły miecze, a gdy na terenie obozu wojskowego spotkały jeńców, ozdabiały ich wieńcami i prowadziły do mosiężnego kratera o pojemności dwudziestu amfor: wchodziły na podwyższoną platformę, stojąc nad kotłem podrzywały każdemu jeńcowi, gdy został on uniesiony do góry, gardło, po czym je podnosiły i wróżyły z krwi spływającej do naczynia; tymczasem inne rozcinały ciała i obserwując wnętrzności przepowiadały o zwycięstwie ich ludu.

A. προμάντιες ἰέρειαι πολιότριχες. Strabon mówi o kapłankach – wróżbitkach, które prawdopodobnie były wiekowe, za czym przemawia wiadomość o ich jasnych (siwych) włosach (inaczej Baladié 1989: 186, który sądzi, że taki kolor włosów nie musi świadczyć o podeszłym wieku). Należały one do kobiet niezdolnych do prokreacji, podobnie jak udzielające wyroczni germańskiemu królowi Ariowistowi *matres familiae*, wspomniane przez Cezara (Cezar 2003: 74). W kulturze ludowej stare kobiety (*mulier antiqua, vetula*) podejrzewane o uprawianie czarów, uchodziły też za „mądre”, mające dar przepowiadania (Bylina 1990: 42). U Germanów były to kobiety nazywane *wit-ja-* ‘ta która wie’ (stang. *wicca* ‘wiedźma’, por. psł. *vědъma* ‘wiedźma < wiedzieć’, zob. Liberman 2008: 215–224).

Wzmiankowane przez Cezara i Strabona kobiety symbolicznie należały do grupy osób bliskich nie-życiu, czy śmierci, ale dzięki temu mających ułatwiony kontakt ze zmarłymi jako przodkami mogącymi udzielać wieści przydatnych w mentyce. Inna wspólna cecha tych germańskich wróżek, to przepowiadanie na temat losów wspólnoty podczas mających się rozegrać lub trwających działań wojennych. Jest to czas śmierci, nie-życia. Są one zatem po stronie nie-życia, nie wydzielają już menstruacyjnej krwi, która kiedyś była oznaką życia klanu. Według antropologa A. Testarta (1986), od czasów zbieracko-łowieckich broń powodująca przelew krwi „śmiertelnej” stanowiła tabu dla kobiet młodych, będących jeszcze w pełni sił witalnych. Nie wolno im było dotykać skażonych „śmiertelną krwią” sprzętów myśliwskich, zwłaszcza broni. Inaczej w przypadku kobiet sędziwych, które mogły po nie sięgać, wolno im było przelewać krew nie-życia, tzn. zadawać rytualnie śmierć. Znane są przypadki, gdy samotne staruszki spełniały akceptowaną społecznie funkcję kata, jak np. sardyńskie *femmina accabadora*, które poprzez uderzenie odpowiednim narzędziem w głowę dokonywały swoistej eutanazji osób starych (Dumézil 1950: 447–454). Analogiczne skutki, chociaż bez przelewu krwi, wywoływały czarownice mogące spowodować rozmaite kłęski, kataklizmy, zadawać urok, a więc także działały niejako odejmując życie. W tradycji ludowej znane było przekonanie, że czarownica powoduje chorobę lub śmierć hodowlanych roślin i zwierząt.

Wypada zatrzymać się nad ukazaną tu instytucją kobiet spełniających krwawe ofiary z ludzi. Jest to element celtycki, ponieważ druidzi zajmowali się takimi rytuałami. Tymczasem Strabon pisze o kobietach parających się krwawymi wróżbami. Problem w tym, że u Celtów galijskich najpewniej nie było druidek. Znane są tylko trzy wzmianki antyczne wymieniające celtyckie kobiety, którym przypisano taki status: Lampridusa (Alexander Severus LIX, 5) oraz Vopiscusa (Numerianus XIV; Aurelianus XLIII, 4 oraz 5). Komentator tych fragmentów T.D. Kendrick zwraca uwagę, że autorzy ci przetransponowali nieaktualne w ich czasach informacje o słynnych kapłanach celtyckich na znane im kobiety galijskie zajmujące się wróżbami (Kendrick 1994: 96, 219). Kobiety asystujące druidom znane były w Brytanii; potem też w kulturze staroirlandzkiej (Bugge 1920–1925: 366). Jeżeli chodzi o Galię w czasach Strabona, to ranga takich kobiet była niska, z pewnością nieporównywalna do godności druidów. Nie wiadomo czy to efekt ich degradacji społecznej, czy po prostu odwieczna sytuacja polegająca na tym, że nigdy nie działały one w ramach osobnej instytucji religijnej (Birkhan 1970: 557). Z kolei u Germanów znane były wieszczki, takie jak Weleda czy Ganna, o wysokiej pozycji społecznej, cieszące się ogromnym szacunkiem (atestacje zob. Volkmann 1964). Zarówno ich imiona, jak spełniane funkcje, są pochodzenia celtyckiego. Jednakże o ile u Celtów ofiarami zarządzali druidzi, a rola wieszczek nie była wiodąca, o tyle u Germanów, którzy chociaż mieli kapłanów, to właśnie wieszczki uzyskiwały wyjątkowo wysoki status. M. Egeler (2013: 29–32) łączy to z rosnącą rolą kultu matron wśród Germanów nadreńskich, czego świadectwem

są liczne inskrypcje z dedykacjami do bogiń. Wydaje się, że Germanie odnotowani przez Tacyta mieli za sobą adaptację funkcji druidycznych, przy czym uprawiania w sferze mantyki uzyskały u nich przede wszystkim kobiety. Historyk rzymski potwierdził to następująco: „Co więcej, uważają, że jest w kobietach coś wieszczego i świętego” (Tacyt 2008: 69). Jest to wyraźnie germańska specyfika waloryzacji roli kobiet, którym powierzano sprawy sakralne. Wydaje się, że taki obraz religii zarysował już Strabon, opisując rytuały Cymbrów.

B. *καταστέψασαι*. Analizowany fragment mówi o jeńcach przystrajanych wieńcami, tak jak zwierzęta przeznaczane na ofiarę, które również były w ten sposób ozdabiane. Zwyczaje te poświadczono są w tradycjach starożytnych, również u Celtów (V.K. 1922: 1600). W kulturach pierwotnych ofiary, zanim je uśmiercono, były przez pewien czas traktowane niemal po królewsku. Chodziło o manifestację ich nieskazitelności, kompletności. Być może wieniec kładziony na głowach jeńców z jednej strony wyrażał rytualną czystość, z drugiej chronił apotropaicznie przed ingerencją złych mocy, mogących zdyskwalifikować ofiarę jako naruszoną i pozbawioną statusu wiarygodnego obiektu przyszłej wróżby (Hubert, Mauss 2005: 40).

C. *κρατῆρα χαλκοῦν*. Na temat kotłów zob. wyżej. Kotły obrzędowe z okresu lateńskiego i rzymskiego zazwyczaj wykonywano z brązu i były to naczynia o dość dużej pojemności – tutaj 20 amfor. R. Baladié (1989: 186) szacuje, że kocioł ofiarny Cymbrów mógł mieścić 400–800 litrów. W tradycji nordyckiej znane były specjalne kotły wróżebne – takie, jakich dokonując krwawej wróżby mogli używać wspomniani Cymbrowie. Nazywano je *hlautbolli*, por. stnd. *hlaut* ‘łos, wyrok, przepowiednia’ i *bolli* ‘kocioł, garnek’ (Blöndal 1920: 333).

D. *ἀναβάθρα*. Specjalne podwyższenie, pomost, na który wprowadzano jeńców w celu złożenia ofiary, sugeruje dokonanie obrzędu według schematu potrójnej, trzypiętowej śmierci, z których każda symbolizuje karę za wykroczenie przeciw poszczególnym trzem kastom w społeczności indoeuropejskiej według trójmianu G. Dumézila. Ogólną interpretację tego schematu rytualnego, wraz z licznymi przykładami, przedstawił D.J. Ward (1970). W przekazie Strabona można wydzielić następujące elementy i rekwizyty w sekwencji obrzędowej: 1. Ekspozycja, wprowadzenie po drabinie na podwyższenie, będące substytutem szubienicy i powieszenia (rodzaj kary i śmierci dla winowajcy, który uchybił władcy lub kapłanowi – wykroczenie przeciw pierwszej funkcji). 2. Podcięcie gardła i przelanie krwi (rodzaj kary i śmierci dla winowajcy naruszającego kodeks wojownika – wykroczenie przeciw drugiej funkcji). 3. Kocioł, będący miejscem utopienia krwi jako substancji życia (rodzaj kary i śmierci dla winowajcy godzącego w dobro rolnika, pasterza i rzemieślnika – wykroczenie przeciw trzeciej funkcji). Specjalne podwyższenia w postaci rusztowania lub siedziska zwane *seiðhjall* znane są z sag nordyckich. Konstrukcję taką nakazał wystawić Kotkel, żeby na niej wykonać pełne zaklęcie czarodziejskie pieśni – *galdrar* (Laxdæla saga 1920: 100). Na takim samym podwyższeniu zasiadł Þorbjörg, gdy pieśni (*kveðit*)

deklamowała Guðriðr (Eiríks saga rauða 1891: 16). Różnica między przekazem Strabona, a danymi z sag dotyczy funkcji omawianych urzędów. Wydaje się, że odmienności zacierają się, jeśli potraktować takie podwyższenia jako stosowaną przez Germanów ekspozycję miejsca rytualnego (Sundqvist 2015). Przepuszczalnie wierzone, że dzięki temu potęgowana jest skuteczność dokonywanych czynności obrzędowych.

E. *σπλαγγνεύω*. Wrózenie z wnętrzości przypomina rytuały mantyczne rzymskich haruspików według *disciplina etrusca*. W przekazie Strabona widoczne są dwa elementy rytu: upływ krwi z podciętego gardła i obdukcja narządów wypełnionych krwią – zapewne wątroby lub serca. Okoliczności wykonania ofiar sugerują odczytywanie znaków zapowiadających przyszłe losy Cymbrów. Ofiara wróżebna była swoistą dehumanizacją jeńców, dzięki czemu potraktowano ich tak samo jak wykorzystywane w celach mantycznych zwierzęta. Tutaj haruspicy mogły odwoływać się do wiary, że wnętrzości pojmanych wrogów niejako przechowują wiedzę o zamiarach nieprzyjaciół; były źródłem informacji na temat skrywanych przez nich – konkretnie w ich ciałach – intencji. Nie można wykluczyć, że krew postrzegano nie tylko jako substancję życia, ale jako nośnik wiedzy. Wymowne są tutaj przykłady greckie. W jedenastej pieśni *Odysei* (XI, 98–99, 147–148, 153) czytamy, że Odyseusz, chcąc poznać przyszłość, karmi krwią dusze zmarłych, które po jej spożyciu odzyskują władze umysłowe, a wieszczek Tejrezjasz snuje przepowiednie (Homer 2020: 244–245). Empedokles (fragm. 105, Diels, Kranz 1960: 350) głosił, że krew opływająca serce jest myślą. Krwawe ofiary, prawdopodobnie także w celu przewidywania przyszłości, składano celtyckiemu Esusowi. Zastrzeżenia w tym zakresie podniósł W. Deonna (1958: 3–29). Najbliższą analogię do rytuału dokonanego przez cymbryjskie wieszczki znajdujemy w podanym przez Diodora Sycylijskiego (2018: 45; Brunaux 2000: 163) opisie składania ofiar przez druidów: „Poświęcają bowiem człowieka [w ofierze], uderzają [go] mieczem w miejsce nad przeponą, a gdy uderzony padnie, z [jego] upadku, rozrzuconych członków, a ponadto z rozlanej krwi badają przyszłość, w tych sprawach darzą zaufaniem pewną dawną i od wielu lat [stosowaną metodę] obserwacji”. Taki obrzęd u Celtów poświadcza Tacyt, gdy z odrazą wypowiada się na temat Druidów: „Uznawali bowiem za godziwe, by krew jeńców ofiarowywać na ołtarzach i trzewi ludzkich radzić się bogów” (Tacyt 1957: 416). Cymbrowie przejęli opisany tu sposób wrózenia, bo – jeśli wierzyć Cezarowi – Germanie nie mieli kapłanów (druidów) i nie zajmowali się ofiarami (Cezar 2003: 161). Jest tu widoczny schemat rzymskich i celtyckich praktyk dywinacyjnych (atestacje źródłowe podaje Baladié 1989: 187; *cf.* też Green 2006: 84).

Na podstawie podanych fragmentów Strabona widać, że obraz religii germańskiej nie jest jednoznaczny. Gdy autor ten opisuje zdarzenia z roku 17, odnotowuje u Germanów obecność kapłana Libesa. Germańscy kapłani i wieszczki są poświadczeni w późniejszych relacjach, zwłaszcza u Tacyty (Janiszewska-Sień-

ko 2019). Problemem pozostaje interpretacja religii Cymbrów i jej widocznych zależności od Celtów. R. Simek wskazał, że Strabon stosując sformułowanie „wróżące kapłanki” (προμάντεες ἱέρειαι) dał zapis wyjątkowy, niepojawiający się w dziełach późniejszych autorów, gdy wspomniane są wieszczki germańskie. Zdaniem Simka Strabon, pisząc interesujący nas fragment, dokonał własnej kompilacji; korzystał z różnych źródeł, co – nawiasem mówiąc – dodatkowo wzmacnia domysł o niezależnej od Posejdoniosa narracji na temat Cymbrów (Simek 2015: 72). Trzeba tu podkreślić, że Strabon dobrze znał realia celtyckie, nawet wymienił różnych specjalistów w sprawach kultu działających u Celtów: Βάρδοι τε καὶ Οὐάτεες καὶ Δρυΐδαι (Radt 2002: 516). Nasuwa się tu wniosek, że gdyby Cymbrowie byli ludem celtyckim, tzn. mieli takich kapłanów, to Strabon chyba nie pominąłby takiej informacji. Jeśli owe wróżące kapłanki miały być druidkami lub miały celtyckie pochodzenie, to również moglibyśmy oczekiwać jakiejś uwagi na ten temat ze strony Strabona. Nie stało się tak prawdopodobnie dlatego, że – jak pokazano wyżej – w czasach Strabona u Celtów nie działały druidki sprawujące krwawe ofiary. Można zatem zakładać, że Cymbrowie nie mieli bractw kapłanów znanych u Galów, ale – jak wspomniano – ich zadania wykonywały wieszczki. Ukazany przez Strabona rodzaj rytuału sprawowanego u Cymbrów ma cechy celtyckie (ofiara ludzka), lecz przebieg, cel i osoby go realizujące należą do typowych praktyk germańskich. Poza tym, omówione wyżej szczegóły, takie jak: terminologia dotycząca używania kotłów w rytach wróżebnych, stosowanie stopni, podwyższeń, czy platform, również są dobrze udokumentowane przede wszystkim w językach i obrzędach germańskich.

Opowiedzenie się za germańskim charakterem religii Cymbrów i akceptacja ich identyfikacji podanej przez Strabona nie przesądza o etnicznej tożsamości tego ludu. W odniesieniu do omawianej epoki, problematyka rodziomości danej tradycji jest złożona ze względu na rozległe interakcje kulturowe i migracje różnych plemion w okresie lateńskim. Już H. d'Arbois de Jubainville (1889: 330–384) udowodnił, że Germanie ulegali przemożnym wpływom celtyckim. Świadczą o tym wciąż aktualizowane dane archeologiczne, a zwłaszcza bieżące badania lingwistyczne. Te ostatnie ukazują silne oddziaływanie Celtów na słownictwo społeczne i religijne Germanów (Koch 2020: 120, 136–138, 140–144). Jeszcze w pierwszym wieku naszej ery markomańscy władcy i arystokraci, np. Marobod i Katualda, nosili galijskie imiona, lecz z tego powodu nikt nie uważa, że Markomanowie mogli być Celtami. Podobną sytuację obserwujemy w odniesieniu do Cymbrów i ich zwyczajów, których elementy galijskie zostały przyswojone, ale wplecione w germański model instytucjonalizacji życia religijnego. Zrozumiałe wątpliwości historyków i filologów dotyczące tego, jaki *ethos* opisywał Strabon nie umniejszają wartości jego przekazu dla religioznawców. Pozostanie on ważnym źródłem do badań nad symboliką wierzeń i obrzędów Germanów oraz ich sąsiadów z zachodniego Barbaricum żyjących na przełomie starej i nowej ery.

Bibliografia

Edycje tekstów

- Cezar. (2003). *Corpus caesarianum*. Przeł. E. Konik, W. Nowosielska. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Diodor Sycylijski. (2018). *O wyspach*. (Biblioteka Historyczna V). S. Dworacki (red.). Przeł. I. Mulsalska. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Eiriks saga rauða og Flatøbogens graenlendingabáttur*: (1891). G. Storm. (ed.). København: S.L. Møllers Bogtrykkeri.
- Grimnismál. (1914). *Edda. Die Lieder des Codex Regius*. G. Neckel. (ed.). T. I. Text, Heidelberg: Carl Winter.
- Homer. (2020). *Odyseja*. Przeł. R.R. Chodkowski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Laxdæla saga*. (1920). B. Sveinsson. (ed.). Reykjavik: Kostnadarmadur Sigurdur Kristjansson.
- Strabon. (1899). *Strabonis Geographica*. A. Meineke (ed.). Vol. II. Lipsiae: Teubner.
- Tacyt. (1957). *Roczniki*. W: *Dziela*. T. I. Przeł. S. Hammer. Warszawa: Czytelnik.
- Tacyt, Publiusz Korneliusz. (2008). *Germania*. Przeł. T. Plóciennik. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Opracowania

- d'Arbois de Jubainville, H.M. (1889). *Les premiers habitants de l'Europe d'après les écrivains de l'antiquité et les travaux des linguistes*. T. I. Paris: Ernest Thorin.
- Baetke, W. (1937). *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*. Frankfurt am Main: Verlag Moritz Diesterweg.
- Baladié, R. (1989). *Strabon, Geographie, t. IV (Livre VII)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Beekes, R.S.P. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. T. I–II, Leiden: Boston.
- Birkhan, H. (1970). *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*. Wien: Hermann Böhlau Nachf.
- Blöndal, F. (1920). *Islandsk – Dansk Ordbog*. T. I. Reykjavik: Þ. B. Þorlákssonar, A. Aschehoug, København.
- Bosworth, J. (1980). *An Anglo-Saxon Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Brunaux, J.-L. (2000). *Les religions gauloises (V^e – I^{er} siècles av. J.-C.)*. Paris: Éditions Errance.
- Bugge, A. (1920–1925). „Celtic Tribes in Jutland? A Celtic Divinity among the Scandinavian Gods?”. *Saga Book of the Viking Society for Northern Research* IX. 355–371.
- Bylina, S. (1990). „Magia, czary i kultura ludowa w Polsce XV i XVI w.”. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* XXXV. 39–52.
- Clemen, C. (1928). *Fontes Historiae Religionis Germanicae*. Berlion: Walter de Gruyter.
- Deonna, W. (1958). „Les victimes d'Esus”. *Ogam* 10/1. 3–29.
- Diels, H., Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd 1. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Dottin, G. (1915). *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion.
- Dumézil, G. (1950). „Quelques cas anciens de “liquidation des vieillards”: histoire et survivances”. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* III. 447–454.
- Egeler, M. (2013). *Celtic Influences in Germanic Religion. A Survey*. München: Herbert Utz Verlag.
- Förstemann, E. (1900). *Alteutsches Namenbuch*. Bd. 1. Personennamen, Bonn: Hanstein.
- Green, M.A. (2006). *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age and Roman Europe*, Reading: Tempus Pub Ltd.

- Green, M.J. (1998). "Vessels of Death. Sacred Cauldrons in Archaeology and Myth". *The Antiquaries Journal* 78. 63–84.
- Grünewald, Th. (2000). Kimbern. Historisches. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. XVI, ed. R. Müller. Berlin, New York: Walter de Gruyter. 495–500.
- Hachmann, R. (1990). „Gundestrup-Studien. Untersuchungen zu den späteltischen Grundlagen der frühgermanischen Kunst”. *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 71/2. 565–903.
- Herm, G. (1991). *Die Kelten. Das Volk, das aus den Dunkel kam*. Augsburg: Pawlak Herrsch.
- Hubert, H., Mauss, M. (2005). *Esej o naturze i funkcji ofiary*. Tłum. L. Trzcionkowski. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Janiszewska-Sieńko, D. (2019). „Wieszczka w świecie starożytnych Germanów. Studium porównawcze”. *Studia Podlaskie* XXVII. 7–23.
- Kendrick, T.D. (1994). *The Druids*. London: Senate.
- Kidd, I.G. (1999). *Posidonius. III. The Translation of the Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koch, J.T. (2020). *Celto-Germanic. Later Prehistory and Post-Proto-Indo-European vocabulary in the North and West*. Aberystwyth: University of Wales.
- Kroonen, G. (2013). *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Leiden, Boston: Brill.
- Lane, G.S. (1933). „The Germano-Celtic Vocabulary”. *Linguistic Society of America* 9/3. 244–264.
- Lasserre, F. (1966). *Strabon, Geographie, t. II (Livre III et IV)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lehmann, W.P. (1986). *A Gothic Etymological Dictionary*. Leiden, Boston: Brill.
- Levitskij, V.V. (2010). *Etimologičeskij slovar' germanskich jazykov*. T. I. Vinnitsa: „Nova Knyga”.
- Liberman, A. (2008). *An Analytic Dictionary of English Etymology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lund, A.A. (1998). *Die ersten Germanen. Ethnizität und Ethnogenese*. Heidelberg: Carl Winter.
- Martin, M. (2003). „Cimbri e Germani nelle Storie di Posidonio d'Apamea”. *Itineraria* 2. 1–40.
- Matasovič, R. (2009). *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*. Leiden, Boston: Brill.
- Müller, K.W.F., Dübner, J.F. (2015). *Strabonis Geographica. Graece cum versione reficta*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olmsted, G.S. (1979). „The Gundestrup Cauldron”. *Collection Latomus* 162. Bruxelles.
- Polverini, L. (1994). *Germani in Italia prima dei Cimbri?* In: B. Scardigli, P. Scardigli (eds.). *Germani in Italia*. Roma: CNR Edizioni. 1–10.
- Radt, S. (2002). *Strabons Geographica, Bd. 1, Prolegomena. Buch I–IV: Text und Übersetzung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Radt, S. (2003). *Strabons Geographica, Bd. 2, Buch V–VIII: Text und Übersetzung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Radt, S. (2006). *Strabons Geographica, Bd. 5, Abgekürzt zitierte Literatur. Buch I–IV: Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Reale, G. (1994). *Historia filozofii starożytnej. 1. Od początków do Sokratesa*. Przeł. E.I. Zieliński. Lublin: Ruch Wydawniczy KUL.
- Reichert, H. (2003). „Personennamen bei antiken Autoren als Zeugnisse für älteste westgermanische Endungen”. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 132/1. 85–100.
- Rhys, J. (1888). *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. London, Edinburgh: Williams and Nordgate.
- Riese, A. (1892). *Das rheinische Germanien in der antiken Literatur*. Leipzig: Teubner.
- Roller, D.W. (2018). *A Historical and Topographical Guide to the Geography of Strabo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schröder, F.R. (1933). *Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte*. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter.
- Schuster, J. (2018). *Czarnówko, stan. 5. Osiem grobów okazałych – narodziny nowych elit w II w. po Chr. w basenie Morza Bałtyckiego*. Łębork, Warszawa: Fundacja Archeologica Barbarica, Muzeum Archeologiczne w Warszawie.

- Simek, R. (2014). *Religion und Mythologie der Germanen*. Darmstadt: „Theiss”. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Simek, R. (2015). „Females as Cult Functionaries or Ritual Specialists in the Germanic Iron Age?”. *The Retrospective Methods Network* 10. 71–78.
- Stein, A. (1926). *Libes*. In: G. Wissowa (ed.). *Pauly's Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XIII / 1. 110.
- Sundqvist, O. (2015). *An Arena for Higher Powers. Ceremonial Buildings and Religious Strategies for Rulership in Late Iron Age Scandinavia*. Leiden, Boston: Brill.
- Testart, A. (1986). *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Theiler, W. (1982). *Poseidonios. Die Fragmente*, T. I. Texte. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Tierney, J.J. (1960). „The Celtic Ethnography of Posidonius”. *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature* 60. 189–275.
- V.K. (1922). *Kranz*. In: G. Wissowa (ed.). *Pauly's Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XI / 2. 1588–1606.
- Vaan de, M.A. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*. Leiden, Boston: Brill.
- Vigfusson, G., Powell, F.Y. (1905). *Origines Islandicae. A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*. T. I. Oxford: Clarendon Press.
- Volkman, H. (1964). *Germanische Seherinnen in römischen Diensten*. Krefeld: Scherpe.
- Vries de, J. (1970). *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. 1. Berlin: Walter de Gruyter.
- Ward, D.J. (1970). *The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice?* In: J. Puhvel (ed.). *Myth and Laws among the Indo-Europeans*. Berkeley: University of California Press. 123–142.

Prof. dr hab. Andrzej Piotr Kowalski, Professor in Gdańsk University, Lecturer in Ethnology, Archaeology and History of Culture. Research Interests: Anthropology of Primitive Societies, Philosophy of Culture, Prehistory and Anthropology of Art and Religion, Indo-European Languages and Culture. Selected Publications: *Symbol in Archaic Culture*. Poznań 1999; *Pre-Philosophical Thinking. Studies in the Philosophy of Culture and the History of Ideas*. Poznań 2001; *Myth or Beauty. From Research on the Origins of Art*. Bydgoszcz 2013; *Anthropology of Prehistoric Meanings*. Toruń 2014; *Indo-European Culture. The Anthropology of Prehistoric Societies*. Gdańsk 2017. In Preparation: *Ancient Germanic Religion*.

e-mail: andrzej.kowalski@ug.edu.pl