

*Andrzej Piotr Kowalski**

NAZEWNICTWO I SYMBOLIKA OZDÓB STAROGERMAŃSKICH

Ozdoby odnajdywane tak licznie w trakcie badań wykopaliskowych z obszaru *Barbaricum* należą do najbardziej znaczących znalezisk pozyskiwanych przez archeologów. W odniesieniu do epoki żelaza, a zwłaszcza do okresu lateńskiego i rzymskiego, są one podstawą klasyfikacji i datowania całych zespołów i obiektów zabytkowych. Ozdoby były nie tylko elementem stroju, ale składały się czasem na osobne depozyty – skarby. To świadczy o wysokiej wartości takich przedmiotów – nie tylko w aspekcie, funkcjonalnym, artystyczno-estetycznym, ale także sakralnym, czy wręcz magicznym.

Archeologia dostarcza wielu informacji na temat samych przedmiotów, ich chronologii, morfologii, sposobu wykonania, a także reguł użytkowania. Uważam, że oprócz kontekstu archeologicznego, warto uwzględnić parametry ideowe utrwalone w schematach języka i potraktować je jako dodatkowe świadectwo obecności rzeczy w danej kulturze. Filologia germańska, zwłaszcza lingwistyka, badają teksty oraz zastaną i rekonstruowaną leksykę. Dane takie są użyteczne w studiach nad specyfiką znaczenia nazw poświadczonych dla okresu wczesnego średniowiecza. Hipotetycznie jednak można niektóre pola semantyczne uważać za znacznie starsze. Przemawia za tym z jednej strony materiał porównawczy w skali indoeuropejskiej, a z drugiej stabilność wielu zasad semantycznych, utrwalonych w ramach dominującego niegdyś myślenia mitycznego.

W niniejszym szkicu chciałbym przytoczyć germańskie nazwy ozdób, aby na podstawie ich analizy semantycznej dokonać interpretacji dawnych wyobrażeń, które mogły być udziałem ich pierwotnych użytkowników. W miarę możliwości będę odwoływać się do zabytków języka gockiego. Wiemy, że jego zapisy są stosunkowo późne, słownictwo determinowane realiami Biblii, a nie sytuacją panującą w okresie rzymskim na terenie *Barbaricum*. Niemniej wiadomo, że język gocki we wczesnej postaci był z pewnością kształtowany i używany przez ludność kultury wielbarskiej, a potem przynajmniej przez część ludności kultury czernia-

* Prof. dr hab. Andrzej Piotr Kowalski, Uniwersytet Gdański, Wydział Historyczny, Instytut Archeologii i Etnologii, Zakład Etnologii i Antropologii Kulturowej, ul. Wita Stwosza 55, 80-308 Gdańsk, e-mail: a.p.kowalski@wp.pl.

chowskiej i Sîntana de Mureş. Inaczej trudno byłoby wytłumaczyć liczne zapożyczenia germańskie (gockie) w języku staropruskim i w językach słowiańskich.

Zanim przejdę do omówienia leksyki związanej z elementami stroju, chciałbym zaprezentować nazwy dotyczące depozytów, skarbów, ponieważ już w epoce brązu często zawierały one ozdoby, a poza tym ujawniają sposoby klasyfikowania i waloryzacji składanych rzeczy.

Kategoria bogactwa u Germanów wykazuje silne związki z wyobrażeniem nie tylko zasobów, które dana osoba może zawdzięczać własnej inicjatywie, ale z posiadaniem będącym oznaką przychylności bogów, znakiem sprzyjającego komuś losu (Guriewicz 1976, s. 223). Wymowne pod tym względem jest słowo pgm. **audaz* m. ‘bogactwo, wartość’ (Kroonen 2013, s. 40). W języku gockim pochodny przymiotnik *audags* (‘błogosławiony’) nabrał oczywiście zabarwienia chrześcijańskiego. Wulfila użył *auda-hafts* na określenie ‘szczęśliwy, błogosławiony’ (w słowach Zwiastowania: „Błogosławiona jesteś” – *anstai audahafta, frauja miþ þus; þiupido þu in qinom* (Łukasz 1.28)). Jednakże odpowiedniki germańskie zdają się kojarzyć to słowo z bogactwem materialnym w postaci cennych przedmiotów, będących oznaką dostojęstwa i godności, por. stnd. *auðr* ‘los, szczęście’, stang. *eád* ‘bogactwo, dostatek, posiadanie’, stwn. *klein-ōt* ‘skarb’. W językach celtyckich uwidocznione jest znaczenie społeczne, por. wal. *udd* (< pcelt. **audos*) ‘pan, władca’, bret. *ozac’h* (< pcelt. **audakkos* ‘zarządca domu’) (Diefebach 1851, s. 56; Schulze 1847, s. 33; Balg 1887, s. 34; de Vries 1977, s. 18; Lehmann 1986, s. 46; Orel 2003, s. 28; Kroonen 2013, s. 40).

Pragermańskie określenie skarbu jako tego, co ukryte, schowane (pgm. **huzðan*, **huzðjanan* ‘gromadzić skarby’) przetrwało w gockim *huzd* ‘skarb, depozyt’, *huzdjan* ‘gromadzić, chować skarby’. W Ewangelii Mateusza (6.19) „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi...” (*ni huzdjaip izwis huzda ana airþai, þarei malo jah nidwa frawardeip, jah þarei þiubos ufgraband jah hlifand*) akcentowany jest właśnie aspekt tego, co ukryte. Goc. *huzda* jest bowiem tłumaczeniem z grec. θησαυρός. Również w wersji anglosaksońskiej odnośny fragment zawiera słowa powiązane etymologicznie z rzeczownikiem gockim: *Gold-hordiap eów sóþlice gold-hordas on heofenan*. Por. ags. *gold-hord* ‘skarb’. Ostatecznie gocki wyraz wywodzi się z pgm. **hud-to-* ‘to, co ukryte’ < ie. **keudh-* ‘ukrywać’ (Balg 1887, s. 185–186; Bosworth, Toller 1921, s. 482; Lehmann 1986, s. 196; Lindow 1982, s. 257).

W języku gockim występuje słowo pośrednio związane z ważną praktyką składania depozytów bagiennych, torfowych lub w zbiornikach wodnych. Archeologia odnotowuje wiele takich przypadków, nie tylko na obszarach północnego *Barbaricum*, ale też na ziemiach polskich. Zdaniem A. Kokowskiego germański lud Bastarnów, kojarzony przynajmniej częściowo z nosicielami kultury jastorfskiej okresu przedrzymskiego, składał dary w jeziorach i bagnach (Kokowski 2005, s. 64–65). Depozyty takie mają tradycję mezolityczną. Tego rodzaju rytualne zatapianie cennych przedmiotów prawdopodobnie miało ambiwalentne powo-

dy (Hirschberg 1934). Mogło to być wotum składane jako rodzaj daru lub ofiary bóstwom – tak jak dar, który wymieniano z «obcymi», «innymi» przybywającymi spoza własnej ekumeny. Bogowie, podobnie jak przybysze, mogli być zaliczani do istot z rytualnej przestrzeni *orbis exterior*, stąd dar miał ogromne znaczenie w podtrzymywaniu tego typu klasyfikacji, por. pgm. **maipmaz* ‘dar’: goc. *maipms* ‘dar podlegający wymianie’, stang. *máðum* ‘skarby, ornament, kosztowności’ (Balg 1887, s. 263; Lehmann 1986, s. 242; Kowalski 2005). Ale przedmioty te mogły być deponowane także jako wyraz wykluczenia, obrzędowego wyłączenia ich z obiegu dotychczasowego użytkowania. Rzeczy, poprzez ich animistyczne charakterystyki, mogły, jak etycznie skalani ludzie, zostać dotknięte jakąś magiczno-prawnie ujawnioną skazą. Wystarczy, że były w kontakcie lub należały na przykład do *ignavos et inbelles* ‘tchórze i unikających walki’, których topiono w bagnie (*caeno ac palude*, por. Tacyt, *Germania* 12).

Akurat w przypadku Gotów, którzy gloryfikowali i prowadzili wojowniczy tryb życia, etos walki musiał zyskać wysoką waloryzację. Sądzę, że pod tym względem odziedziczyli jakąś wczesnogermańską tradycję, której zwiastuny widać już w zwyczajach ludności kultury jastorfskiej. Pozostaje to w związku ze sposobami doboru wyposażenia grobowego. Nie chowano broni, lecz ozdoby. Selekcja w tym zakresie miała podobne założenia w kulturze „jastorfskich” Bastarnów i później w przypisywanej Gotom i Gepidom kulturze wielbarskiej (Kokowski 2005, s. 45; Wołągiewicz 1986). Nie dziwi zatem fakt, że elementy uzbrojenia, będące tu inwersją wymienionych przez Tacytę znamion tchórzostwa i braku odwagi wojownika, w tradycji tych ludów nie należały do tego, co trzeba chować, zatapiać, ukrywać w grobie. Zresztą skojarzenie chowania w grobie z zatapianiem w odniesieniu do plemion gockich nie jest abstrakcyjne, ponieważ nazwa goc. *naus* ‘zmarły’ według mnie zdradza na planie mitycznym kontaminację z nazwami łodzi i z pochówkami łodziowymi lub w kłodach znanymi z terenów opanowanych przez Gotów (Kokowski 2007, s. 64). W leksykonie gockim istnieje słowo *sigqan* nie zawierające wprawdzie wprost określenia zatapianego skarbu, lecz pokrewne słowa germańskie bez wątplenia utożsamiają znaczenie skarbu właśnie z tym, co zatapiane. Nie jest wykluczone, że mamy tu ślad starszych tradycji północnego *Barbaricum*, sięgających jeszcze epoki brązu, por. goc. *sigqan* ‘topić, zagłębiać, zapadać się’, stang. *sinc* ‘skarby, złoto, srebro’, stszw. *sinc* ‘złoto, skarby’ < pgm. **sinkwan* ‘zatapiać’, zatem ‘skarby’ w językach germańskich utożsamia ‘to, co zatopione’ (Balg 1887, s. 355; Lehmann 1986, s. 303).

Pozostaje jednak pytanie, dlaczego elementy uzbrojenia i narzędzia z żelaza nie były składane jako depozyt grobowy, natomiast w pochówkach ludności kultury wielbarskiej znajdowane są właśnie ozdoby i to z metali szlachetnych (Kokowski 2007, s. 45). Według R. Wołągiewicza, obowiązywał specjalny zakaz chowania do grobów wyrobów z żelaza – broni i narzędzi (Wołągiewicz 1981, s. 152, 169). Zdaniem H. Wolframa, „Zmarły Got nie potrzebował broni w zaświatach; nie była mu też potrzebna, gdy był składany do grobu” (Wolfram 2003,

s. 59, 134, 459 ad. 82, 463 ad. 119). Jest to konstatacja, a nie eksplikacja takiego faktu. Dlaczego akurat bliscy Gotów, a nie np. Wandalów, mogli zachować po swych zmarłych broń niezłożoną do grobu. Oprócz przesłanek pragmatycznych w postępowaniu Gotów „wielbarskich”, musiała działać mityczna zasada klasyfikacyjna. Jak wspomniałem, może to być echo jakiejś wczesnej tradycji, której odzwierciedlenie znajdujemy w rytuałach równie wędrująco-wojowniczych ongiś Bastarnów. Wydaje się, że Goci po uniezależnieniu się od wpływu Wandalów, odstąpili od celtyckich tradycji panujących w związku lugijskim, przewidujących – jak miało to miejsce w kulturze przeworskiej – składanie destruowanej broni do grobów (Wolfram 2003, s. 59). Na dodatek Goci, w dążeniach do odrębności również w sferze idei religijnych, dokonali rewaloryzacji ważnego określenia boskości. Umniejszyli rangę indoeuropejskiej postaci boga jako świetlistej istoty (por. ie. **deiwós* m. ‘bóg’, skąd teonim pgm. **Tīwaz*, por. stnd. *Týr*, stang. *Tīw*, *Tīg*; Kroonen 2013, s. 519), wiążąc nowe pojęcie boga (pgm. **guða* < **ghū-to-* ‘bóg’ ~ ‘ten, którego się wychwała lub któremu wylewa się ofiarę’) z własną nazwą plemienną: *Gaut*, *Gutones*, etc. Odejście od zwyczajów lugijskich przypuszczalnie przejawiało się w też niechęci do „kobiecych” symboli kultu poświęconych w gaju Nahanarwalów, gdzie obrzędom ku czci boskich bliźniąt patronował kapłan w szatach niewieścich (*muliebri ornatu* – *Germania* 43). Zajmowanie się „sprawami kobiecymi” wśród niektórych plemion uchodziło za zniewagę, a zapewne było nisko oceniane wśród Gotów, którzy w wyższym stopniu niż inne plemiona, hołowali „męskiej” władzy królów (*Germania* 44) (Rives 1999, s. 306). Stąd – być może – atrybuty żeńskie były wśród Gotów rytualnie delegowane do przestrzeni funeralnej.

Oprócz zatem odcięcia się od dawnych lugijskich zwyczajów i chęci odróżnienia się od „przeworskich” Wandalów, Goci jako nowi kolonizatorzy i zdobywcy adaptować mogli pewną mityczną klasyfikację ozdób, broni i narzędzi. Dali temu wyraz w rytuale pogrzebowym inspirowanym nieobcą Germanom regułą, tyle że poświęconą znacznie później, bo dopiero w *Eddie poetyckiej*. Jak pamiętamy, pieśń *Völuspá* (21) głosi, że bogini Gullweig z rodu Wanów była trzykrotnie spalona i trzykrotnie się odradzała (*Pat man hon fólkvíg fyrst í heimi, er Gullveig geirum studdu ok í höll Hárs hana brendu; þrysvar brendu þrysvar borna*). Jest to część opisu dramatycznych wydarzeń, jakie towarzyszyły pierwszemu mitycznemu konfliktowi dwóch boskich plemion Wanów i Asów. Według G. Dumézila, stanowi to wariant indoeuropejskiego mitu opowiadającego o walce dwóch społecznych klas / funkcji, mianowicie królów i wojowników z wytwórcami. Analogią byłby tu przekaz rzymski o wojnie Romulusa przeciw Tytusowi Tacjuszowi i Sabinom. Rolę skandynawskiej Gullweig odgrywała tam przekupiona Tarpeja. Obie te postaci żeńskie były związane z kosztownościami. W staronordyckim imieniu *Gullveig* (dosłownie ‘złota siła’) pobrzmiwa nazwa złota, a Tarpeja uległa wrogom, gdy Sabinowie zaoferowali jej złote naramienniki i pierścienie (Dumézil 1947). A zatem w „żeńskim” scenariuszu rytualnym Gotów

„wielbarskich”, najpewniej właściwym wcześniej Bastarnom, rysuje się schemat hipotetycznej waloryzacji interesujących nas przedmiotów w aspekcie indoeuropejskiego mi tu o walce „grup funkcjonalnych”:

Asowie – (ród królewski i wojowniczy) – typowe akcesoria: *broń*.

Wanowie – (ród wytwórców, rolników) – typowe akcesoria: *narzędzia pracy*.

Gullweig – (postać mediacyjna, zajmuje pozycję pośrednią, jest synonimem żeńskiego aspektu płodności i regeneracji; jej spalenie ujawnia związek z rytuałem kremacji) – typowe akcesoria: *złoto, ozdoby z metali szlachetnych i cennych kamieni*.

Tak oto w widocznej tu relacji semiotycznej (Asowie – Gullweig – Wanowie) właśnie skazana na śmierć Gullweig i jej atrybuty znajdowały miejsce w przestrzeni grobowej. Wyłączone z niej były akcesoria dwóch głównych aktorów mitycznego konfliktu, a więc uzbrojenie i narzędzia pracy, których zwykle nie ma w grobach „wielbarskich” Gotów. Interpretacja taka ma, rzecz jasna, swoje ograniczenia. Nie wiemy, dlaczego inne wspólnoty germańskie umieszczały uzbrojenie w grobach i dlaczego nie stosowały się do tak rekonstruowanych wymogów. Zakładam, że jest to refleks lub ślad adaptacji tradycji postceltyckich, co widać w ugrupowaniach południowo-zachodnich wspólnot w dawnej strefie kontaktowej z Celtami (kultura przeworska). Przypuszczalnie szczególnie aktywność militarna północno-wschodnich ugrupowań, w tym Bastarnów, potem Gotów, mogła doprowadzić do identyfikowania się tych plemion z mitem królewskich Asów, z podbojem wymagającym podporządkowania sobie grup nacechowanych „wanicznie”. Mit taki przetrwał w poezji nordyckiej. Jeśli ten uproszczony model mitycznej klasyfikacji rzeczy zechcemy zaakceptować w formie tymczasowej hipotezy objaśniającej lokalne normy rytualne, to być może zyskamy wgląd w symboliczną rolę, jaką mogły odgrywać ozdoby oddawane przez Gotów swoim zmarłym.

Ubiór u Gotów był oznaką przynależności grupowej, godności i prestiżu. Jak podaje H. Wolfram, „Prawdopodobnie terwińscy kapłani nosili, na wzór kapłanów pogańskich, bransolety i łańcuchy jako oznaki godności, gdyż Ambroży chciał zdyskredytować jednego ze swych rzymsko-ariańskich braci, piastującego urząd równy mu rangą, wyrzucając mu noszenie takich ozdób i tym samym powrót do pogaństwa” (Wolfram 2003, s. 129). Pogańska obyczajowość Germanów nie stroniła od ekspozycji ewidentnych emblematów prestiżu, oznak będących funkcją udziału danej osoby w konsumpcji i użytkowaniu szczególnie cennych dóbr. Oczywiście należały do nich wyroby z cennych metali i kamieni, droga odzież (Piekarczyk 1968, s. 89–96). Wskazuje na to słynne zdanie z Eddy poetyckiej mówiące o prestiżu i bogactwie jako funkcji rytualnych redystrybucji polegających na obdarowywaniu cennymi przedmiotami: *Auð nam scripta, ǫllom veita / meiðmar oc mǫsma, mara svangrifa / hringom hreytti, hió sundr baug; Bogactwa rozdzielał, wszystkim dawał / kosztowne dary, klejnoty, wspaniałe rumaki / Trwonił pierścienie, rąbał obręcze (Rigsþula 38.2–4).*

Manifestowanie takich przedmiotów miało miejsce szczególnie w liminalnych fazach rytuałów przejścia, przede wszystkim w przełomowych epizodach rytów pogrzebowych uchwytnych archeologicznie. We wczesnym okresie rzymskim dotyczyły one chyba bardziej osób spoza elity, dla której ozdoby stroju nie musiały odgrywać pierwszorzędnej roli jako znak rangi okazywany w przestrzeni funeralnej (Kolendo, Mączyńska 1991, s. 275). Rzeczywiście, jak sugerują J. Kolendo i M. Mączyńska, funkcje takie lepiej wtedy spełniać mogli, np. rogi do picia, por. goc. *stikls* ‘róg do picia’ > stśłow. *stbklo* ‘szkło’. Jednakże ozdoby będące w powszechnym obiegu trafiały na stos i do grobu, ponieważ stanowiły metonimiczny element «osoby» zmarłego. Zakładam, że w mitycznej wizji składników pierwotnej «osobowości» części ubioru i ozdoby zmarłego zachowywały określoną ważność. Drzemały w nich, irracjonalne z naszego punktu widzenia, przypisane im i zreifikowane magicznie relacje zmarłego z jego losem, przeznaczeniem, dolą rodu, przeżytymi doświadczeniami etc. W poematach staronordyckich i anglosaksońskich utrwalił się nawet epitet określający osobę ozdobioną złotem, por. stnd. *goll-roðinn* ‘złotem ornamentowany’, stang. *gold-hroden* ‘złotem zdobiony’ < pgm. **gulpa-hruðenaz* ‘złotem ozdobiony’ < pgm. **hreuðanan* ‘pokrywać’ (Orel 2003, s. 145; 186).

Przejdę teraz do omówienia poszczególnych rodzajów ozdób. Germanowie dokonywali zdobienia odzieży poprzez odpowiednie jej zszywanie lub – jak podaje Tacyt – obrębianie krawędzi barwną (czerwoną) aplikacją (*purpura variant*), albo nakrapianie skóry plamkami (*detracta velamina spragunt maculis*) lub kawałkami skór innych zwierząt (*pellibusque beluarum*) (*Germania* 17). Nasuwa to skojarzenia z nordyckimi specjalnie barwionymi płaszczami skórzanymi i wełnianymi: *feldr hálfskiptr*, *gráfeldr* (Keyser 1868, s. 85). Trzeba zaznaczyć, że strój germański podlegał zmianom. Wraz z upływem czasu, w młodszych etapach okresu rzymskiego, dochodziło do swoistej „redukcji” tradycyjnego kompletu ozdób (Mączyńska 1989; Kolendo, Mączyńska 1991, s. 252, ad. 22).

Zdaniem M. Mączyńskiej, „W ciągu całego okresu rzymskiego najczęściej używanymi elementami stroju były bez wątpienia fibule” (Tempelmann-Mączyńska 1985, s. 77). Na temat zapinek germańskich wypowiedzieli się różni autorzy starożytni. Strabon (*Geographica* 7.2.3) wspominał o kapłankach Cymbrów informując, że postępowały one w białych płóciennych szatach spiętych fibulami (grec. ἐπιτεπορπημένα, od grec. πορπάω ‘spinać broszą, przekłuwać’) oraz że nosiły miedziane biodrowe przepaski (grec. ζῶσμα χαλκοῦν). Tacyt opisując strój germański podawał, że szatą Germanów jest płaszcz spięty fibulą, a jeśli jej brak, to kolcem: *tegumen omnibus sagum fibula est, si desit, spina consertum...* (*Germania* 17), por. też Kolendo, Mączyńska (1991, s. 259–264). Według J. Kolendy, pojedyncza fibula z reguły występuje w grobach Germanów, ale zastosowania cierni, czy też drewnianych kolców jako zapięć nie należy wykluczać (Kolendo 2008, s. 127). W sagach występują rozmaite nazwy zapięć: *syłgja*, *tygill* lub *tyglár*, *dálkr*, *nist* (Meineke 1994).

Do bardzo dyskusyjnych należy nazwa gocka szpili, mogąca być derywatem lub wariantem nazwy szpikulca, a nawet jakiegoś ostrza, por. goc. *qairu* ‘szpila, cierń’ ~ stirl. *biur* ‘kolec, dzida’, łac. *verū* ‘szpikulec’ < ie. **g^weru-* n. ‘szpikulec, rożen, dzida’ (Delamarre 2000, s. 119; Matasović 2009, s. 62; de Vaan 2008, s. 668; Lehmann 1986, s. 275).

Jednym z lokalnych (o zasięgu północnoeuropejskim) terminów jest nazwa szpili, urobiona pierwotnie od określenia przedmiotu mającego czubek, bądź ostrą krawędź, zob. stnd. *prjónn* ‘szpila’, stang. *preon* ‘szpila do przekłuwania, brosza’, lit. *briaunà* f. ‘kant, brzeg’, alb. *brinë* ‘żebro, krawędź’, psł. *brina* ‘ostra krawędź’ < ie. **bhrēunā* ‘rzecz ostro zakończona’ < **bhreu-* ‘przekłuwać’ (de Vries 1977, s. 428; Orel 2003, s. 293, Smoczyński 2007, s. 72; Trubaczow 1976, s. 30–31; Pokorny 1959, s. 170; Rix 2001, s. 96).

Pierwotnie wiele szpil i spinek wykonywano z materiałów organicznych. Prawdopodobnie to były właśnie wspomniane *spinae*. Zastosowanie cierni lub kolców niektórych krzewów jest od dawna uważane za stereotyp przekazów starożytnych (Anderson 1970, s. 106; Kolendo, Maczyńska 1991, s. 264). Zgłaszane są też interpretacje sugerujące, że fibule były noszone tylko przez przedstawicieli wyższej rangi, głównie rodzin wojowników, zaś *spinae* wykorzystywali mniej zamożni (Lund 1988, s. 159, Rives 1999, s. 197). Ewentualnie kolce takie mogły być ozdobą wybitnie okazjonalną służącą do tymczasowego spięcia lekkiej odzieży. Możliwe też, że ich użycie wynikało z wyobrażeń związanych z właściwościami pewnych roślin i ze znanych apotropaicznych funkcji przedmiotów ostrych, kłujących. Znana jest indoeuropejska nazwa takiego kolca, por. ie. **ksentis*, **ksit-* ‘kolec, cierń’ > ‘spinka’: grec. ξάτιον ‘grzebień do obróbki wełny’, łac. *sentis* ‘tarnina’, także ‘broszka’, irl. *sēt* ‘wartościowy (o zapinkach, broszkach)’, *sēt argait* ‘srebrna, cenna broszka’. Podstawą jest sekundarny rdzeń ie. **ks-en-* < pie. **kes-* ‘rozcinać’ (Pokorny 1959, s. 585; Mann 1984–1987, s. 574). Wypada zwrócić uwagę, że w kręgu germańskim i celtyckim znaczenie fibuli także było łączone z cierniem – wydaje się, że leksyka ukazuje ewolucję zastosowania ozdób organicznych i potem metalowych, por. stnd. *dálkr* ‘kolec do spinania szat’ oraz ‘długa fibula’, stirl. *delg* ‘cierń’, także ‘spinka płaszcza’ < ie. **dholgos* ‘kolec’, wtórnie ‘spinka’. Ze źródeł pisanych wiemy, że stnd. *feldardálkr* był dużą szpilą łączącą poły skórzanego okrycia (Keyser 1868, s. 85; de Vries 1977, s. 72; Pokorny 1959, s. 247).

Jeżeli chodzi o zapinki, to należy zauważyć, że słynna łacińska jej nazwa *fibula* jest zapewne słowem izolowanym i nie ma dokładnych odpowiedników w innych językach indoeuropejskich. Termin łac. *fibula* jest wywodzony z praformy **fivibula* < **fīue-pla* < ie. **dhigh^wethla* ‘przyrząd służący do przekłuwania’ (de Vaan 2008, s. 219). Zapinki, ze względu na ostrość szpiliska, przede wszystkim określano jako przedmioty do przekłuwania, por. ags. *cnæp* ‘fibula, brosza’ < pgm. **chnappaz* ‘guzik, gałka’ < ie. **ken-* ‘skrobać, trzeć’, pierwotnie zatem ‘ostrzy przedmiot’ (Bosworth, Toller 1921, s. 129; Orel 2003, s. 179, 180).

Interesująca nazwa zapinki utrwałała się w języku staronordyckim: *Sveigr var á hǫfði / smoccr var á bringo / dúcr var á hálsi, / dvergar á oxlom* „opaska na głowie / stanik na piersi / chusteczka na szyi / zapinki na ramionach” (*Rigspula* 16.3–4). Otóż stnd. *dvergar* to rodzaj ozdoby, zapewne fibula lub brosza na ubraniu kobiecym (Zoëga 1967, s. 99). Wyraz stnd. *dvergr* ma znaczenie podwójne. Jedno niejako konstrukcyjne, ponieważ w tkactwie jest to rodzaj spinki, w budownictwie palik więźby dachowej, również sworzeń w konstrukcji pługa. Drugie jest powiązane jest ze znaczeniem karła, mitycznego wytwórcy kunsztownych przedmiotów. Tu nazwa rzeczy/ozdoby jest identyfikowana z postacią demoniczną trudniącą się wykonywaniem precjozów lub wręcz jest aspektem metamorficznym określonych obiektów, którym nadaje odpowiednią wartość wynikającą z magicznego kunsztu, np. *dverghammer* ‘kamień prehistoryczny’, *dvergstein* ‘kryształ’ (Falk, Torp 1910, s. 169; de Vries 1977, s. 89).

Inna domniemana nazwa szpili, igły zawarta jest w imieniu olbrzymki *Nal* – matki Lokiego z mitów nordyckich. Imię to oznaczać mogło nie tylko igłę, lecz zmarłą, co dodatkowo wspiera wyrażone tu uwagi na temat funeralnego *locus* niektórych ozdób (Kempiński 2009, s. 154).

W języku gockim nie zachowała się konkretna nazwa fibuli, ale występujący w Biblii Wulfili forma goc. *nēþlos* mogła odnosić się do szpili i zapinki. Warto dodać, że występuje on tylko w jednym fragmencie, gdy mowa o tym, że łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu dostąpić Królestwa Bożego: *rapizo allis ist ulbandau þairh þairko nēþlos þairhleīþan þau gabigamma in þiudangardja gudis galeīþan* (Łukasz 18.25; Marek 10.25). Greckim równoważnikiem w tekście pierwotnym jest dopełniacz liczby pojedynczej ῥαφίδος ‘igły, ości’ (< grec. ῥάφις ‘igła, ość’).

Wskazany wyjątek ewangeliczny, w którym występuje goc. *nēþlos*, nie określa szans na wydobycie pierwotnego znaczenia ewentualnego rzeczownika goc. *nēþla* ‘szpila, fibula’ (Uhlenbeck 1900, s. 116). Trzeba pamiętać, że miało tu miejsce determinowane dążeniem Wulfili do wiernego przekładu specyficzne ograniczenie translatorskie. Jednak w grupie innych języków germańskich odpowiedniki wyrazu gockiego dopuszczają znaczenie szpili, a zapewne też zapinki. Uwiarygodnieniem takiego przypuszczenia są argumenty etymologiczne i zabytki archeologiczne, por. goc. *nēþla* ‘szpila’, stnd. *nal-* ‘szpila’, stfryz. *nēdle* ‘szpila’, niem. *Nadel* ‘igła’ < pgm. **nēþlō* f. ‘szpila, zapinka’ (Kroonen 2013, s. 388) < pie. **sneh₁tlah₂*- (Rix 2001, s. 572).

Zauważmy, że pgm. **nēþlō* jest etymologicznie niemal tożsame z pgm. **snēkaz* ‘wąż’, por. ang. *snake* ‘wąż’ < pie. **sneh₁-g-*. Podstawą znaczenia omawianych form byłby rdzeń pie. **sneh₁*- ‘związać, skręcać’ (Orel 2003, s. 287, 356; Lehmann 1986, s. 256). Na czym jednak można oprzeć semantyczny związek nazwy szpili, zapinki z nazwą węża. Należy tu zwrócić uwagę, że chodzi o szpile prehistoryczne, lub o szpiliska dawnych fibul. Zarówno wykończenia główek, a zwłaszcza kabłąki tych fibul miały detale zdobnicze przypominające głowę i grzbiet węża. Bardziej jednak

przekonujące jest ich umieszczenie w zestawach z bransoletami, które wyglądem wprost naśladowały węża lub żmiję. Omawiane interferencje w zakresie wyobraźni metalurgicznej i inspirowanych mitologią obrazów werbalnych wyraźnie wiadać w przypadku znalezisk z epoki brązu, a szczególnie w obrębie kultur z okresu wpływów rzymskich. Od czasów opracowania E. Blumego bransolety „żmijowate” i „węzowate” stanowią wyodrębnioną kategorię zabytków i są archeologicznym znakiem rozpoznawczym także gockiej biżuterii w kulturze wielbarskiej (Kmieciński 1962, s. 118–126; Wójcik 1982; Grabarczyk 1988).

Do analogii mniej pewnych, lecz związanych pośrednio z przywołanym morfem pie. **sneh₁*- dołączyć można inne nazwy ozdób, w których brzmieniu zaznaczono fakt zwijania, okręcania, por. stnd. *nist* ‘spinka do płaszcza’, ags. *nestila* ‘taśma ozdobna’, także ‘opaska na włosy’, stwn. *nusca* ‘spinka do płaszcza’, irl. *nasc* ‘pierścień’. Postulowany przez Schradera i Nehringa związek tych wyrazów ze stind. *niškáh* m. ‘złoty naszyjnik’ lub ‘złota ozdoba szyi’ został odrzucony przez Mayrhofera (Schrader, Nehring 1929, s. 332; Pokorny 1959, s. 759; Mayrhofer 1956, s. 169; Matasović 2009, s. 285).

Starosaksoński poemat *Deor* zaczyna się od słów *Welund him be wurman*, które wywołały wiele kontrowersji wśród filologów, ponieważ dosłowne tłumaczenie nie odnosi się do wykonywanych przez niego mieczy, lecz do węży. Kłopot polega na tym, że nie wiadomo, jak należy rozumieć opis mitycznego kowala „usytuowanego” pośród węży. Zostawiając na boku specyfikę germańskiego kenningu, wypada przychylić się do stanowiska R. Coxa, że chodzi tu o kompleks wyobrażeniowy identyfikujący wyroby Völunda i samą jego postać z wężami (Cox 1991, s. 1). Znaczący z tego punktu widzenia jest starowysokoniemiecki poemat *Virginâl*, w którym czytamy: *ein hamer und zang von golde rôr / ein nater, diu ist von silber vîz, / alz im sîn vater Wielandt gebôt* „młot i język z czerwonego złota, / wężu, tyś ze srebra / tak jak sporządził ojciec Wieland” (Zupitza 1870, s. 120, w. 11–13). Owe języki to przypuszczalnie ostrza noży lub mieczy, natomiast węże (*nater*) to z pewnością bransolety, naszyjniki mające zoomorficzne wyobrażenia. W związku z dziełami Völunda należy wspomnieć o innych wyrobach należących do klasy węzowych lub żmijowych, kryjących się w słowie stnd. *linnr* ‘miękki, delikatny’, a występujący w złożeniu *armlinnr* ‘waż ramienia’, czyli ‘naramiennik’ (de Vries 1977, s. 358; Cox 1991, s. 6).

Völundarkviða (5) mówi o pracy Völunda, który złotem czerwonym ozdabiał połyskujące kamienie i pierścienie wszystkie nawlekał na sznur (*hann sló gull rautt við gim fastan, lukði hann alla lind baugum vel*). Zwraca uwagę nazwa *lind baugum*, niekoniecznie odnosząca się do pierścieni, ale raczej do naramienników lub bransolet. Najpewniej mowa tu o bransoletach lub dużych pierścieniach zakładanych na ramiona, które miały wygląd węża. Takie ujęcie staje się zasadne w świetle danych z języków germańskich, por. stnd. *baugr* ‘pierścień’, stang. *béag* ‘pierścień, diadem, korona’, ags. *beáh* ‘korona’, *beáh munila* ‘naszyjnik’ < pgm. **baugaz* m. ‘pierścień’ < ie. **bhougho-* ‘coś zagiętego, zakrzywionego’

(Bosworth, Toller 1921, s. 64; de Vries 1977, s. 29); stnd. *arm-baugr*, stwn. *arm-boug*, stang. *earmbēag* ‘naramiennik, bransoleta’ < pgm. **arma-baugaz* ‘naramiennik’, por. stang. *bēag-hroden* ‘ozdobiony pierścieniami, przyozdobiony bransoletą albo pierścieniem’ (*þæt hio Beowulfe, beaghroden cwen*) (*Beowulf* 623).

Mityczny kowal nazywany po staronordycku *Völundr* wykonuje „węzowe” precjoza sam mając węzowe wejście: *Ámun eru augu ormi þeim inum frána* (*Völundarkviða* 17), a także chtoniczną genealogię, tak jak Midgardsorm albo straszny, związany z krainą zmarłych, wąż Nidhhögr. W strukturze «podstawowego mitu» ludów indoeuropejskich rekonstruowanego przez semiotyków rosyjskich postać germańskiego kowala, ze względu na charakterystykę swych poczynań, miejsc akcji i samego imienia, należy do grupy aktantów umiejscowionych po stronie przeciwnika gromowładcy. Według tego układu i scenariusza mitycznego, bogowie burzy (lub wojny) pokonują chtoniczne istoty, głównie węża/smoka, którego różne uosobienia i wcielenia (olbrzymy, karły, elfy etc.) zawierają w swojej nazwie rdzeń *ie*. **wel-* oznaczający chtoniczność, związki ze światem zmarłych, demoniczność, ale też nadzwyczajne umiejętności w dziedzinie różnych sztuk (Ivanov, Toporov 1970; Toporowa 1995).

Również w innych nazwach pierścienia, bransolety lub szpili, daje się wykazać ich powiązanie z wyrobami zoomorficznymi, w tym skojarzenia z węzem. Zarówno pewne rodzaje pierścionków, jak i bransolet, które jako przedmioty wygięte, zwijane i odpowiednio karbowane, samym sposobem wykonania mogły patrzącemu narzucać odnośne podobieństwo. Aluzje do motywów żmijowych znane były potem w sztuce skandynawskiej kontynuującej tradycję starogermańskie (Wilson, Klindt-Jensen 1966, s. 36). Także w łacinie dopuszczalne jest zestawienie nazwy pierścionka z nazwą węża, przy czym może chodzić o pierścionek parokrotnie nawet zawijany wokół palca, por. łac. *ungulus* ‘pierścień na palec’ (< pie. **h₂ong-elo-s* ‘zagięcie’) ~ *anguis* ‘wąż’ (< pie. **h₂eng^h-* ‘wąż’, dosł. ‘wygięty’). Podstawą obu leksemów mógł być rdzeń pie. **h₂eng-* ‘zakrzywiać, zawijać’ (de Vaan 2008, s. 64, 641).

Indoeuropejska nazwa pierścienia w swoim pierwotnym zakresie semantycznym obejmowała także znaczenie naszyjnika (torkwesu), okrągłej zawieszki lub ozdobnego kółka, por. pie. **h₁eh₂nos* ‘pierścień’, ‘kółko ozdobne’: łac. *ānus* ‘pierścień’, *ānulus* ‘pierścionek na palec’, stirl. *āinne* ‘pierścień’, orm. *anur* ‘pierścień, naszyjnik’ (Mallory, Adams 1997, s. 486; Delamarre 2000, s. 117; de Vaan 2008, s. 45; Martirosyan 2009, s. 97).

Taką samą wartość semantyczną mają nazwy ozdób, będących złocistymi zwojami, bransoletami lub obręczami, por. stnd. *vírr* ‘spirale, ozdoby zwijane’, ags. *wir* ‘ozdoba’, stwn. *wiara* ‘złoty zwój’ < pgm. **wīraz* ‘coś okręconego’. Włączane tu łac. słowo *viriae* ‘bransolety, naramienniki’ uważane jest za pożyczkę z języków celtyckich. Godny podkreślenia jest związek tych leksemów z nazwą greckiej bogini tęczy Ἥρις, którą utożsamiano z połyskującą wstęgą na nieboskłonie. Podstawą znaczenia tych słów jest *ie*. **wī-ro-* ‘okręcać, owijać’ (Pokorny

1959, s. 1122; Orel 2003, s. 467; Beekes 2010, s. 598; Carnoy 1957, s. 84). Chodzi tu nie tylko o techniczny aspekt wykonania takich metalowych zwojów, ale o ich dynamikę w doznaniu percepcora, o iluzorycznie stwarzaną wizję ich samoistnej aktywności powodowanej blaskiem i połyskiem tych ozdób. Zwoje takie były zakładane jako naramienniki. Do słynnych klejnotów tej kategorii należy mityczny nordycki *Draupnir*, który przechodząc z rąk do rąk stał się własnością boga Freja, a miał tę właściwość, że odradzał się co dziewiątą noc w kolejnych ośmiu egzemplarzach (Kempiński 2009, s. 56).

Interesująca jest jedna z domniemanych wschodniogermańskich nazw pierścienia, a to z tego powodu, że krymsko-gocki jej wariant przeniknął do leksyki słowiańskiej, por. pgm. **hringaz* m. ‘pierścień’: stnd. *hringr* ‘kółko’, goc. *rinck* ‘pierścień, koło’, stwn. *hring* ‘kółko’ (de Vries 1977, s. 256; Kroonen 2013, s. 247). Zatem stśłow. *уцєряѡъ* ‘zausznica’ – wyraz notowany w tekstach cerkiewnych od XI wieku – jest uważany za pożyczkę z pgm. **ausi-hringa* lub **ausa-hringa* za pośrednictwem gockiego *ausi-hriggja* – dosł. ‘uszne kółko’ (Uhlenbeck 1900, s. 20; Lehmann 1986, s. 51; Ganina 2011, s. 143).

Pokrewną wydaje się nazwa sprzączki, co sugeruje nam, że przedmioty te należały do jakiejś wspólnej klasy okrągłych lub spinających ozdób i elementów ubioru. Odnotowana w testamencie Rotoperta longobardzka odmiana *hringga* / *renga* ‘sprzączka’ wskazuje, że ozdoby takie były dobrami dziedzicznymi, zob. pgm. **hringjōn* ‘sprzączka, zapinka’: stnd. *hringja* ‘sprzączka’, stwn. *ringa* ‘sprzączka’ (Meyer 1877, s. 169, 301; Orel 2003, s. 185–186).

Sprzączki i okucia były ozdobnymi zakończeniami pasów skórzanych. Goccka nazwa jest poświadczona w Ewangelii św. Marka, gdy mowa o Janie Chrzcicielu odzianym w skóry wielbłądzie przepasane paskiem skórzanym (*wasuþ ~ þan Iohannes gawasīþs taglam ulbandaus jah gairda filleina* (= grec. ζώνην δεματίην) (Marek 1.6). Noszono też ozdoby na głowie, diademy lub opaski z tkanin odpowiednio aplikowane elementami z cennych metali, zob. pgm. **gulþa-bandan* ‘złota opaska’ > stnd. *gull-band* ‘złota opaska na głowę’, stwn. *gold-bant* (Orel 2003, s. 145), stnd. *gullhlað* ‘złota opaska na głowę’, stnd. *skarband* ‘opaska na włosy’ (Chaillu 1890, s. 297; Keyser 1868, s. 79).

Do bardzo efektownych ozdób należały naszyjniki. Tacyt nadmienia, że Germanie lubili przyjmować od sąsiednich ludów dary w postaci uzbrojenia, ozdób i naszyjników: *magnifica arma, phalerae torquesque* (*Germania* 15). Według J. Kolendy, „nazwa *torques* została użyta ze względu na skojarzenie z bardzo popularnymi ozdobami Celtów, które w Rzymie stały się atrybutem tego ludu barbarzyńskiego” (Kolendo 2008, s. 125). Istotnie jest to nazwa łacińska, Celtowie mieli własne określenia na naszyjniki, tak jak Germanie. Zwraca uwagę fakt, że niektóre nazwy są niejako semantycznie neutralne, np. ags. *sigele* ‘naszyjnik’, *gyldene sigelan* ‘złote naszyjniki’ *halsbēag* ‘naszyjnik’ (Bosworth, Toller 1921, s. 703), inne zdają się mówić o funkcji ochronnej tego rodzaju ozdób. Otóż w językach germańskich zachowały się kontynuanty indoeuropejskiej nazwy **moni-* ‘ozdoba

w postaci naszyjnika’, por. stnd. *men* ‘naszyjnik’, stang. *mene* ‘naszyjnik, kolia’, stwn. *menni* ‘naszyjnik’ < pgm. **manja* n. ‘naszyjnik’ (Kroonen 2013, s. 353). Warto przywołać odpowiedniki celtyckie: wal. *minci* ‘kolia’, galijskie (w greckim źródle) *μανάκης* ‘celtycki naszyjnik’, tu być może kontaminacja z pcelt. **moni*- ‘ochrona, protekcja’ (Matasović 2009, s. 276), łac. *monile* (Mallory, Adams 1997, s. 392). Z nazwą tą jest powiązany słynny naszyjnik bogini Freji, dzieło Brisin-gów: *Brisingamen* (*Thrymskviða*), a w staroangielskim *Brōsinga-mene* (*Beowulf*). Karl Müllenhoff opracowując niektóre tematy eddyczne, w których poszukiwał związków Freji i niebiańskich bliźniąt Harlungów, zasugerował istnienie mitu solarnego, którego symbolem byłby naszyjnik tej bogini (Müllenhoff 1886).

Naszyjniki były postrzegane jako złożone z odpowiednio uszeregowanych, nanizanych paciorków, ozdobnych kamieni lub zawieszek. Jest to niejako konstrukcyjny aspekt definiowania tej kategorii ozdób. Ale dopuszczalna jest też hipoteza o funkcjonalnym, nie tylko estetycznym, wymiarze naszyjnika. Mowa tu o ich charakterze ochronnym w sensie pierwotnie magicznym, por. stnd. *mañi*- m. ‘amulet’ (Kroonen 2013, s. 353). Tę dwuaspektowość można odszukać w hipotetycznej izoglosie grecko-germańskiej, por. pgm. **sarwjan* ‘naszyjnik’ > ‘ochraniacz, naramiennik’: stnd. *sorvi* ‘naszyjnik z kamieni’, goc. *sarwa* ‘pancerz’ ~ grec. *ᾠρος* ‘naszyjnik, łańcuszek’ (< ie. **sor-mo*- ‘sznurek, na który coś nawleczono’) (Lehmann 1986, s. 296).

Najprostsza racjonalizacja podpowiada ewolucję znaczenia od ‘naszyjnika’ do ‘ochraniacza’ rozumiany jako zestaw połączonych szeregowo płytek archaicznego pancerza. Jednakże warto wskazać, że pod uwagę brane są inne odpowiedniki, np. awest. *haruvō* ‘ochraniający, broniący’, łac. *servō* ‘zachowuję, ochraniam’ i grec. *Ἥρα* ‘Hera, żona Dzeusa’ (pojmomowana jako bogini ochraniająca). W takim ujęciu jedynie germański człon omawianej zbieżności mógłby podpadać pod rdzeń werbalny (pie.) **seru-eh*₂- ‘ochraniać, strzec, baczyć’. Tymczasem podstawą znaczenia grec. *ᾠρος* byłby rdzeń ie. *ser-* ‘nawlekać, układać w rzędzie’. Nie można odrzucić ewentualnej kontaminacji znaczeń związanych z ochronną funkcją odpowiednio nawlekanych elementów służących jako ozdoba (Orel 2003, s. 319; Pokorny 1959, s. 911; Rix 2001, s. 534; Beekes 2010, s. 1105).

W okresie rzymskim kwitł handel bursztynem. W *Germanii* Tacyta plemiona bałtyjskie (*Aestiones gentes*) zbierały bursztyn. Jego germańsko-łacińska nazwa *glēsum*, znana też u Pliniusza Starszego, jest pokrewna nazwom wielu substancji i przedmiotów, u podłoża których leży morfem ie. **ghel-* ‘błyszcząć, lśnić’: niem. *Gold* ‘złoto’, *Glass* ‘szkło’ itd. (Lane 1933, s. 258; Much 1937, s. 405–407). Biorąc pod uwagę liczne odpowiedniki w innych grupach językowych, derywowane od tego rdzenia, zauważamy, że dość wcześnie powstała językowo kodowana klasa obiektów połyskujących podlegających wymianie, np. złoto za szkło lub za bursztyn itp. Tymczasem rodzimą nazwą nadbałtycką bursztynu było słowo poprzedzające stprus. *gentars*, pol. *jantar* (Toporow 1979, s. 211–216), które byłbym gotów zrekonstruować jako ie. **gh^wenteros* ‘odganiający’. A więc tutaj bursztyn

był pierwotnie „kamieniem” apotropaicznym. Jego zastosowanie jako zawieszki, lub w postaci paciorków w naszyjniku, mieści się w schemacie wyobrażeniowym odzwierciedlonym w niektórych wyszczególnionych powyżej nazwach tej ozdoby, gdzie zaznacza się semantyka związana z pojęciem ochraniaania.

Ozdoby będące elementem ubioru składały się na określoną całość, były ważnym składnikiem odpowiedniego zestroju, formy tworzącej funkcjonalny, semiotyczny i estetyczny kompleks. Ozdobny strój budził nieodparte doznania, był przedmiotem podziwu i upodobania: *wordum bewægned, ond wunden gold / estum geeawed, earmreade twa, / hrægl ond hringas, healsbeaga mæst / þara þe ic on foldan gefrægen hæbbe./ Nænigne ic under swegle selran hyrde /hordmaððum hæleþa, syþðan Hama ætwæg / to þære byrhtan byrig Brosinga mene, / sigle ond sincfæt;* „słowem zachęty, a także ze złotem / pięknie i pokrętnie, pierścieniście urobionym w dwie obręcze dla ramion / pierścienie i pancierz i najpiękniejszy/pod niebem naszyjnik, jaki widziałem / wspanialszy nad wszystko, odkąd Hama / do twierdzy wyniosłej wyniósł naszyjnik / Brisingów w bardzo przepysznej oprawie” (*Beowulf* XVIII, 1193–1201, tłum. R. Stiller 2010, s. 51–52).

Bez wątpienia w każdym etnograficznym opisie tradycyjnego, zwłaszcza obrzędowego, ubioru dostrzeżemy tendencję do harmonijnego układu poszczególnych jego części i konkretnych ornamentalnych aplikacji. Jednak w tradycji germańskiej nie tylko noszenie ozdób, ale również proces ich wykonania uwzględnia rozpatrywany tu walor całości i kompletności. Znamienny jest pod tym względem fragment przywoływanej już pieśni *Völundarkviða*, mówiący o tym, jak zręczny kowal zabiwszy synów króla Niduda, z poszczególnych części ich ciał wykonał ozdoby: *En ór augum / jarknasteina / sendi hann kunnigri / kván Níðaðar* „Z oczu / kamienie drogocenne / posłał króla / Niduda żonie” // *en ór tönnum / tveggja þeira / sló hann brjóstringlur / sendi Böðvildi* „Z zębów / wykuł sprzączki / zachwalane pierścienie / posłał Bodvildzie” (*Völundarkviða* 25). Drastyczny, a wręcz makabryczny gest rozczłonkowania królewskich dzieci, po to by wykonać ozdoby został dopełniony aktem scalenia, ponownego integrowania podzielonych elementów. Dzieło sztuki i jego piękno skrywa mroczne aspekty rzemieślniczego kunsztu. Mamy tu nawiązanie do kosmogonicznego mitu, w którym przewija się temat praofiary złożonej z olbrzyma, gdy z poszczególnych jego członków zbudowany zostaje otaczający człowieka świat. W mitologii germańskiej ofiarą taką był Ymir, w wedyjskiej Purusza, w folklorze polskim również znajdziemy homologie typu: oczy ~ ciała niebieskie, włosy ~ roślinność, krew ~ wody, kości ~ kamienie etc. Jest to stary motyw indoeuropejski (Lincoln 1975).

W wyobrażeniach germańskich ozdoby stanowią doniosłe składniki artycjalnej repetycji gestu ofiarnego. Komponowanie układu ozdób jest niczym scalające leczenie według formuły zamawiań merseburskich: *sôse bēnrenki* – jeśli kość zwichnięta, *sôse bluotrenki* – jeśli krew zwichnięta, *sôse lidirenki* – jeśli kończyzna skręcona, *bēn zi bēna* – kość do kości, (*bluot zi bluoda* – krew do krwi, *lid zi geliden* – kończyzna do kończyzny, *sôse gelīmida sîn* – tak jakby sklezione były (Eichner 2003, s. 214).

Porównanie leczenia do procesu wykonania cennego wyrobu, do nakładania, upinania i wreszcie do złożenia ozdób ma podstawy w mityczno-rytualnej wyobraźni ludów *Barbaricum*. W kulturze starogermańskiej zdrowie duchowe i fizyczne uważano za objaw świętości. Ale świętość była rozumiana jako zintegrowana całość, tudzież jako kompletność pozbawiona uszczerbku. Wszystko to miało zarazem konotacje estetyczne, było bowiem wyrazem piękna, por. niem. *heil* ‘zdrowy’, *heilig* ‘cały, święty’, pol. *cały* < morfem ie. **kal-* ‘piękny’, który wykazuje pokrewieństwo z rdzeniem ie. **kailo-* ‘święty, cały’ (Heidermanns 1993, s. 267–268).

Konkluzje

Artykuł jest poświęcony wyobrażeniom starożytnych Germanów na temat ozdób. Omówione zostały kategorie kulturowe związane z bogactwem, prestiżem, darem, ofiarą i depozytem. Główny akcent został położony na etymologicznej analizie nazw: fibuli, pierścienia, naszyjnika, pasa, sprzączki. Są to przedmioty znajdowane przez archeologów na obszarach *Barbaricum* od epoki brązu. Ważne były przemiany, jakie doprowadziły do ukształtowania się kultury wielbarskiej identyfikowanej z Gotami. Ludność tej kultury nie chowała do grobów uzbrojenia i narzędzi, lecz tylko ozdoby. Norma taka wynikać mogła z mitycznych przekonań poświadczonych w Eddzie poetyckiej. Bogini Gullweig (‘Złota siła’) była powodem wojny boskich generacji Asów i Wanów. Asowie to władcy i wojownicy, zaś Wanowie rolnicy i wytwórcy. Jedni posługiwali się bronią, drudzy narzędziami. Trzykrotnie spalona na stosie Gullweig jest symbolem ozdób. Goci do grobów składali „żeńskie” wyposażenie nakładając tabu na akcesoria typowe dla Asów i Wanów. Poza tym w poematach germańskich ozdoby związane są z mitycznym wężem. Potwierdza to archeologia i lingwistyka. Ważna jest też mityczna technika wyrobu precjozów. Boski kowal Völundr składa je z części ciał zabitych książąt. W ten sposób nawiązuje do mitu kosmogonicznego o ofierze z Ymira. Techniki wyrobu ozdób polegające na reintegracji elementów przypominają ludowe metody leczenia i mają związek z germańskim wyobrażeniem piękna jako zespolonej całości.

Wykaz skrótów

alb.	albański
ags.	anglosaksoński
ang.	angielski
awest.	awestyjski
bret.	bretoński

goc.	gocki
grec.	grecki
ie.	indoeuropejski
irl.	irlandzki
lit.	litewski
łac .	łaciński
niem.	niemiecki
pcelt.	praceltycki
pgm.	pragermański
pie.	praindoeuropejski
pol.	polski
psł .	prasłowiański
stang.	staroangielski
stfryz.	starofryzyjski
stind.	staroindyjski
stirl.	staroirlandzki
stnd.	staronordycki
stprus.	staropruski
stśłow.	starosłowiański
stszw.	starszwedzki
stwn.	starowysokoniemiecki
wal.	walijski

BIBLIOGRAFIA

- Anderson J.G.C. (1970), *Cornelii Taciti De origine et situ Germanorum*, Oxford.
- Balğ G.H. (1887), *A Comparative Glossary of the Gothic Language*, Mayville.
- Beekes R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden–Boston.
- Bosworth J., Toller T. (1921), *An Anglo-Saxon Dictionary*, Oxford.
- Carnoy A. (1957), *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*, Louvain.
- Chaillu du P.B. (1890), *Viking Age*, t. 2, New York.
- Cox R. (1991), *Snake Rings in Deor and Völundarkviða*. W: *Leeds Studies in English*, 22, s. 1–20.
- Delamarre X. (2000), *Le vocabulaire indo-européen. Lexique étymologique thématique*, Paris.
- Diefenbach L. (1851), *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, Frankfurt am Main.
- Dumézil G. (1947), *Tarpeia, cinq essais de philologie comparative indo-européenne*, Paris.
- Eichner H. (2003), *Kurze 'indo'-germanische Betrachtungen über die atharvavedische Parallele zum Zweiten Merseburger Zauberspruch (mit Neubehandlung von AVS. IV 12)*. In: *Die Sprache*, 42, Heft 1/2 (2000/2001, wyd. 2003), s. 211–233.
- Falk H.S., Torp A. (1910), *Norwegisch-dänisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- Ganina N.A. (2011), *Krymsko-gotskij jazyk*, Sankt-Peterburg.
- Grabarczyk T. (1988), *Metalowe rzemiosło artystyczne na Pomorzu w okresie rzymskim*, Gdańsk.
- Guriewicz A. (1976), *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa.
- Heidermanns F. (1993), *Etymologisches Wörterbuch der germanischen Primäradjektive*, Berlin–New York.

- Hirschberg S. (1934), *Schatzglaube und Totenglaube*, Breslau.
- Ivanov V.V., Toporov. V.N. (1970), *Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schema*. In: J. Puillon, P. Maranda (eds.), *Échanges et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60-ème anniversaire*, t. 2, Paris, s. 1180–1202.
- Kempiński A.M. (2009), *Ilustrowany leksykon mitologii wikingów*, Poznań.
- Keyser R. (1868), *Private Life of the Old Northmen*, London.
- Kmieciński J. (1962), *Zagadnienie tzw. kultury gocko-gepidzkiej na Pomorzu Wschodnim w okresie wczesnorzymskim*, Łódź.
- Kokowski A. (2005), *Starożytna Polska. Od trzeciego stulecia przed narodzeniem Chrystusa do schyłku starożytności*, Warszawa.
- Kokowski A. (2007), *Goci od Skandzy do Campi Gothorum (od Skandynawii do Półwyspu Iberyjskiego)*, Warszawa.
- Kolendo J. (2008), *Komentarze*. W: Publiusz Korneliusz Tacyt, *Germania*, przeł. T. Płóciennik, wstęp i komentarze J. Kolendo, Poznań, s. 105–207.
- Kolendo J., Mączyńska M. (1991), *Opis stroju germańskiego w Germanii Tacyty. Próba konfrontacji tekstu i danych archeologicznych*. W: *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 39, nr 3, s. 247–277.
- Kowalski A.P. (2005), *Aksjologia prehistorycznej wymiany darów. Przykłady kultury indoeuropejskiej*. W: J. Wrzesiński, W. Dzieduszycki (red.), *Do, ut des – dar, pochówek, tradycja*, Funeralia Lednickie, t. 7, Poznań, s. 25–33.
- Kroonen G. (2013), *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden–Boston.
- Lane G.S. (1933), *The Germano-Celtic Vocabulary*. W: *Language*, 9, nr 3, s. 244–264.
- Lehmann W.P. (1986), *A Gothic Etymological Dictionary*, Leiden.
- Lincoln B. (1975), *The Indo-European Myth of Creation*. In: *History of Religions*, 15, nr 2, s. 121–145.
- Lindow J. (1982), *Swedish Legends of Buried Treasure*. In: *The Journal of American Folklore*, 95, nr 377, s. 257–279.
- Lund A.A. (1988), *P. Cornelius Tacitus, Germania*, Heidelberg.
- Mallory J., Adams D.Q. (ed.) (1997), *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London–Chicago.
- Mann S.E. (1984–1987), *An Indo-European Comparative Dictionary*, Hamburg.
- Matasović R. (2009), *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, Leiden–Boston.
- Matrirosyan H.K. (2009), *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon*, Leiden–Boston.
- Mayrhofer M. (1956), *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg.
- Mączyńska-Tempelmann M. (1985), *Części stroju kobiecego w okresie rzymskim na obszarze środkowo- i wschodnioeuropejskiego Barbaricum*, Kraków.
- Mączyńska-Tempelmann M. (1989), *Das „reduzierte“ Trachtmodell der gotischen Frauen und seine Ursprünge*. In: *Archaeologia Baltica*, 8, s. 203–230.
- Meineke E. (1994), *Fibel und Fibeltracht*. In: H. Beck et al. (Hg.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, B. 8, Berlin–New York, s. 411–412.
- Meyer C. (1877), *Sprache und Sprachdenkmäler der Langobarden. Quellen, Grammatik, Glossar*, Paderborn.
- Much R. (1937), *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg.
- Müllenhoff K. (1886), *Frija und der Halsbandmythus*. In: *Zeitschrift für Deutsche Altertum und Deutsche Literatur*, 30, s. 217–260.
- Orel V. (2003), *A Handbook of Germanic Etymology*, Leiden–Boston.
- Piekarczyk S. (1968), *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacje społecznych postaw i wzorów u Germanów*, Warszawa.
- Pokorny J. (1959), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern–München.

- Rives J.B. (1999), *Tacitus. Germania*, Oxford.
- Rix H. (ed.) (2001), *Lexikon der indogermanischen Verben*, Wiesbaden.
- Schrader O., Nehring A. (1929), *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, B. 2, Berlin–Leipzig.
- Schulze E. (1847), *Gotisches Glossar*, Magdeburg.
- Smoczyński W. (2007), *Słownik etymologiczny języka litewskiego*, Wilno.
- Stiller R. (tłum.) (2010), *Beowulf. Epos bohaterski*, Kraków.
- Toporow W.N. (1979), *Prusskij jazyk. Slovar'*, t. 2 (E–H), Moskwa.
- Toporowa T.W. (1995), *K rekonstrukcii drevnegiermanskoj viersii «osnownogo mifa»*. W: *Seria Literaturny i Jazyka*, 54, nr 2, s. 69–73.
- Trubaczow O.N. (red.) (1976), *Etimologičeskij slovar' slawianskich jazykow*, t. 3, Moskwa.
- Uhlenbeck C.C. (1900), *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der gotischen Sprache*, Amsterdam.
- Vaan de M. (2008), *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden–Boston.
- Vries de J. (1977), *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden.
- Wilson D.M., Klindt-Jensen O. (1966), *Viking Art*, Ithaca–New York.
- Wolfram H. (2003), *Historia Gotów*, przeł. R. Darda-Staab, I. Dąbek, K. Berger, Warszawa–Gdańsk.
- Wołagiewicz R. (1981), *Kultury oksywska i wielbarska*. W: J. Wielowiejski (red.), *Prahistoria ziem polskich*, t. 5, Wrocław, s. 135–190.
- Wołagiewicz R. (1986), *Die Goten im Bereich der Wielbark-Kultur*. In: *Archaeologia Baltica*, 7, s. 63–98.
- Wójcik T. (1982), *Pomorskie formy bransolet wężowatych z okresu rzymskiego*. W: *Materiały Zachodnio-Pomorskie*, 24 (1978, wyd. 1982), s. 53–113.
- Zoëga G.T. (1967), *A Concise Dictionary of Old Icelandic*, Oxford.
- Zupitza J. (Hg.) (1870), *Deutsches Heldenbuch*, t. 5, Berlin.

Andrzej Piotr Kowalski

THE NOMENCLATURE AND SYMBOLISM OF OLD GERMANIC ORNAMENTS

(Summary)

The paper is devoted to possible concepts that ancient Germans held about ornaments. Cultural categories related to wealth, prestige, gift, sacrifice and deposit are carefully discussed. The main accent is on the etymological analysis of Proto-Germanic names for brooch or fibula, ring, necklace, belt, buckle. These are items found by archaeologists in the areas of Barbaricum dating from the period since the Bronze Age. The changes that led to the development of the Wielbark culture identified with the Goths were very important. The population of this culture did not place weapons and tools in graves, but only ornaments. Such a norm may have resulted from the mythical convictions confirmed in the *Poetic Edda*. The Old Norse goddess called Gullveig (literally 'gold strength') was the reason for the war of the divine generations of Aesir and Vanir. The Aesir were rulers and warriors, whereas the Vanir represented farmers and producers. Aesir used weapons, Vanir tools. Gullveig, burned three times at the stake and three times reborn, seems to be a symbol of ornaments. The Goths used only female burial equipment, putting a taboo on military accessories typical of Aesir. In addition, some Old Nordic poems associate ornaments with a mythical snake. This aspect is

confirmed by archeological and linguistic data. The mythical technique of making jewellery is also important. The Old Nordic divine blacksmith called Völundr folds it from the bodies of the dead princes. In this way, he refers to the cosmogonic myth of the sacrifice of Ymir. The techniques of making ornaments, based on the reintegration of elements, resemble folk methods of treatment and are related to the Germanic idea of beauty as a complex whole.

Keywords: archaeology, artefacts, brooches, fibulas, necklaces, rings, symbol of snake, vocabulary, word-formation, Edda, etymology.