

*Andrzej Piotr Kowalski**

CZAROWNICE I NEKROMANTKI W KULTURZE STAROŻYTNYCH GERMANÓW

W kulturze starożytnych Germanów kobiety cieszyły się dużym szacunkiem. Nie można wykluczyć, że od wieków funkcjonowały wyobrażenia pozwalające na identyfikowanie niektórych kobiet z boginiami. Jednakże wizerunek ten jest ambiwalentny. Obok ubóstwienia znane były przejawy podszytego lękiem respektu, zwłaszcza wobec nieco demonizowanych wieszczek i nekromantek (Samplonius 1995). W niniejszym szkicu chciałbym przedstawić sylwetki takich kobiet, poddać analizie etymologicznej ich imiona i spróbować ustalić, czy znane wśród Germanów stereotypizacje mityczne kobiet parających się magią mają jakieś odzwierciedlenie - szczególnie w archeologicznie badanych praktykach funeralnych.

Korneliusz Tacyt, pragnący przekazać nieco wyidealizowany obraz społecznego życia Germanów, pisał o wielkim oddaniu ich kobiet, opiekujących się domem i rannymi wojownikami. Nie było dla kobiet losu gorszego niż popadnięcie w niewolę. Dotyczyło to szczególnie dziewcząt z możliwych rodów, ponieważ traktowane jak zakładniczki ułatwiały wrogom osiągnięcie politycznych zamiarów (*Germania*, s. 7–8). Tenże historyk donosił, że matrymonialne dary otrzymuje wyłącznie kobieta, zaś mężczyzna nie mógł oczekiwać posagu. Wiano nie służyło zbyt kowi, lecz składało się z użytecznych przedmiotów ułatwiających gospodarowanie i zapewniających pomyślność materialną rodziny (*Germania*, s. 18). Przypomina to dary wotywno składane bóstwom w celu uzyskania dobrobytu. W takiej asymetrii darów składanych w ramach rytuału zaślubin pobrzmiwała archaiczna tradycja przypisująca właśnie kobietom wyróżnioną pozycję, może nawet jakiś aspekt boskości.

Nie ma wątpliwości, że szczególnie szacunkiem cieszyły się wróżbitki lub niewiasty parające się magią (Kolendo 2008, s. 119–120). Tacyt podawał, że ludy germańskie obdarzały owe kobiety czcią uważając, że jest w nich coś świętego i wieszczego – *inesse quin etiam sanctum aliquid et providum putant* (*Germania*,

* Prof. dr hab. Andrzej Piotr Kowalski, Uniwersytet Gdański, Wydział Historyczny, Instytut Archeologii i Etnologii, Zakład Etnologii i Antropologii Kulturowej, ul. Bielańska 5, 80-851 Gdańsk. E-mail: a.p.kowalski@wp.pl

s. 8). W tradycji germańskiej zapisało się parę kobiet słynnych z posiadanych dyspozycji i umiejętności wróżebnych. Spróbujmy przyjrzeć się niektórym z nich, w szczególności kobietom uważanym za czarownice kontaktujące się ze światem zmarłych. Zagadnienie to poruszyłem przy okazji charakterystyki gockich zwyczajów pogrzebowych (Kowalski 2017a). Chciałbym przywołać ponownie wybrane fakty, ale po to, żeby dokonać rewizji niektórych wynikających z nich stwierdzeń i zaproponować nieco zmodyfikowaną ich interpretację.

Strabon podaje, że kobietom biorącym udział w wyprawach Cymbrów towarzyszyły wieszczki (προμάντεις) lub kapłanki (ἱέρειαι) wróżące z krwi i konwulsji niewolników, którym podcinano gardła (*Geographica*, VII, s. 2, 3). Według Cezara, zwyczajem germańskim było zasięgać rady kobiet, ponieważ za pomocą wróżb czy losowania orzekały one o pomyślnym lub zgubnym przebiegu planowanej bitwy (*Bellum Gallicum* I, 50, s. 4–5). Wróżki towarzyszące wodzowi Ariowistowi orzekły, że jego wojska nie odniosą zwycięstwa nad Rzymianami przed nowiem księżycowym (Rives 1999, s. 153).

Słynną wieszczką była Ganna, która – według Kasjusza Diona – dotarła na dwór cesarza Domicjana towarzysząc królowi germańskich Semnonów Mayso-sowi. Na temat samej Ganny niewiele wiadomo, a dokumentacja historyczna jest niepewna. Jej imię pojawia się tylko raz i być może dotyczy rozmaitych wyimków ze źródeł datowanych na 92 lub 96 rok (Timpe 1998). Również pochodzenie i pierwotne znaczenie jej imienia jest przedmiotem dyskusji. Zazwyczaj jest ono porównywane do stnd. słowa *gandr* ‘magiczna różdżka, laska’, które bywa zestawiane ze stirl. *geind* ‘klin, ostrze’ i sprowadzane do ie. **g^when-* ‘uderzać’ (de Vries 2000, s. 155). Istnieją też inne hipotezy. Źródłem wyrazu mogłoby być stnd. *gan* ‘rzucić się’, lub *gan-a* ‘szaleństwo, gwałtowne gesty’ (Zoëga 1967, s. 159). Słowa te bywają wiązane z grec. *χάσκω* ‘otwierać, rozdziawiać, ziewać’ i ostatecznie z ie. **ǵ^heh₂-* ‘otwierać’, także z morfemem nosowym **ǵ^he-n-h₂-* lub **ǵ^heh₂-n-* (Beekes 2010, s. 1616–1617). Warto też przywołać przypuszczenie, że imię Ganna łączy się z rzeczownikiem stnd. *ginn* ‘fałsz, zwodzenie’, który w runicznych inskrypcjach pokazuje spotęgowaną właściwość rzeczy, osoby lub zdarczenia, np. *ginArunAR* ‘mająca magiczną moc runy’, zatem Ganna, tudzież Ginna oznaczałoby tę, która dysponuje nadzwyczajną mocą (de Vries 2000, s. 167). Jak widać, nie można rozstrzygnąć etymologii imienia Ganna, chociaż każda z przywołanych możliwości jest akceptowalna z punktu widzenia semantyki dotyczącej wróżenia i magii. Chodziłoby tu bowiem o kogoś, kto wróży za pomocą różdżki lub w ekstazie podobnej do odnycznego szału, zyskując przy tym moc niezbędną dla wyroczni.

Bardzo znaną wróżką była Weleda pochodząca z plemienia Brukerów. Tacyt w *Dziejach* wspomina o niej jako cieszącej się wielkim posłuchem zgodnie ze starym zwyczajem Germanów, aby w kobietach dostrzegać moc wieszczą, co w wyniku rozwoju tego przesądu sprawiło, że uważano je za boginie – *vetere apud Germanos more, quo plerasque feminarum fatidicas et augescente superstitione*

arbitrantur deas (*Historiae*, IV, s. 61). Imię Weleda zdradza m.in. celtyckie paralele. Ten sam źródłosłów zawiera apelatyw stir. *file* m. ‘poeta, wieszcz’ < celt. **welet-s* m. ‘wizjoner’ (Much 1937, s. 118; Matasovič 2009, s. 410).

Wymienić wypada też zapisane na ostrakonie z II wieku n.e., odnalezionym na Elefantynie imię „sybilli Semnonów” brzmiące Waluwurg. Imię to odnotowane po grecku w postaci Βαλουβουργ nawiązuje do słowa stnd. *volva* ‘wieszczka’, *volr* ‘ródźzka, pałeczka’ i do goc. *walus* ‘ródźzka’ (Much 1937, s. 118; Rives 1999, s. 154).

Rzecz interesująca, że germańskie imiona Weleda, Waluwurg i Wölwa mają najpewniej wspólną podstawę etymologiczną, znaczeniowo nawiązującą do prastarego kompleksu wierzeniowego. Źródłem tych wyrazów były rdzeń ie. **h₂wel-*, generujący słownictwo obejmujące następujące znaczenia:

– widzenia profetycznego, potem poetyckiego – stir. *fili* ‘wieszcz, poeta’, gal. *Vellaunos* ‘bóg muzyki i wizjonerów’, stnd. *Ulr* ‘mag, wróżbita’, psł. **vьлχvь* ‘czarownik’;

– śmierci – toch. A *wäl-* ‘umierać’;
 – dusz zmarłych – lit. *Vėles* ‘zjawa zmarłego, duch’;
 – patrona zaświatów – strus. *Velesъ ~ Wolos*;
 – miejsc pobytu zmarłych – stnd. *val-holl* ‘Walhalla, siedziba dusz poległych wojowników’, grec. hom. Ἠλύσιον πεδίων ‘łąka elizejska, pastwisko zmarłych’ ← ie. **h₂welsutiyom* **pediyom* (Jakobson 1985; Kalygin 2006, s. 153–154; Kowalski 2017b, s. 209).

Wyobrażenia osnute wokół daru widzenia, śmierci i duchów zmarłych przypominają postaci, sposoby i miejsca ich działania typowe dla szamanizmu. Kwestia obecności wierzeń szamanistycznych w religii starogermańskiej jest dyskusyjna (Schnurbein 2003). Niemniej trudno zaprzeczyć, że pewne elementy technik ekstatycznych, metody kontaktowania się z duchami, sposoby wieszczczenia, ludowa magia lecznicza zdradzają obecność struktury wierzeń szamanistycznych (Kapcár 2015, s. 46–50). Do tego dołączyć należy sferyczną wizję germańskiego mitycznego wszechświata, jego wielopiętrowość, będącą tłem dla szamańskich wędrówek, ekstatycznych widzeń, latania w przestworzach, wypraw do krainy olbrzymów lub umarłych, itp. Przypomnijmy tu takie wydarzenia jak: Odyna zwisanie z drzewa podczas samoofiary, odlot kowala Wölanda z Ulfdalu, a także fakt, że wspomniana wróżka Weleda zamieszkiwała w wieży. Widoczna tu symbolika wertykalna jest typowa dla omawianego kompleksu mityczno-rytualnego. W przedstawionym wykazie leksykalnym derywaty rdzenia ie. **h₂wel-* określają widzenie nie jako zmysł receptywny, lecz aktywny, eksplorujący. Dlatego, według mitycznych kryteriów, widzenie profetyczne mogło być cenione ze względu na jego eschatologiczny zasięg, na szansę dokonania wglądu w nieznanym ludziom wyroki bóstw. Również możliwość ujrzenia duchów w zaświatach ułatwiała pozyskanie ważnych wiadomości na temat losów całej wspólnoty.

Kolejną wartą odnotowania przedstawicielką germańskich wieszczek jest Aurinia, albo Albrinia. Trwają spory co do tego, jak należy traktować niektóre zapisy jej imienia. Najbardziej przychylnie przyjmowana jest interpretacja mówiąca o pierwotnym brzmieniu Albruna. Wówczas drugi człon nazwy zawierałby germańskie słowo **rūnō* ‘tajemnica’, co z kolei byłoby echem złożenia **ga-rūnō*. Sens imienia Alb-runa pozostaje dyskusyjny, ale najpewniej oznaczało ono ‘mająca tajemną wiedzę elfów; znająca tajemnice elfów; będąca w zażyłości z elfami’ (Much 1937, s. 119; Rives 1999, s. 155).

Budowa imienia Albruny nasuwa skojarzenia z bardzo ciekawą grupą nekromantek, w których imieniu również występuje element **rūnō*. Chodzi tu o wiedźmy zapisane w tradycji gockiej. W związku z tym wypada przywołać fragment z dzieła Jordanesa, w którym występuje zlatynizowana nazwa gocka *haliurunna*:

Filimer rex Gothorum et Gadarici magni filius qui post egressu Scandzae insulae iam quinto loco tenes principatum Getarum qui et terras Scythicas cum sua gente introisse superius a nobis dictum est, repperit in populo suo quasdam magas mulieres, quas patrio sermone Haliurunnas is ipse cognominat, easque habens suspectas de medio sui proturbat longaeque ab exercitu suo fugatas in solitudinem coegi errare (...)

Filimer, król Gotów i syn wielkiego Gadaryka, który po wyjściu z wyspy Skandzy jako piąty z kolei dzierżył władzę nad Getami i który, jak wyżej rzekliśmy, wkroczył ze swym szczeniem do ziemi scytyjskiej, wykrył wśród swego ludu kilka czarownic, które w swoim języku nazywał *Haliurunnam*. Uznał je za podejrzane, wygnał je i skazał na tułaczkę po pustkowiach z dala od jego wojska (*Getica*, s. 121–122)

Podana w tekście gocka nazwa występuje w innych pokrewnych językach, co przemawia za jej dawnym pragermańskim pochodzeniem (Ganina 2013, s. 147–149). Dzięki temu mamy prawo domyślać się, że grupa tych czarownic działać mogła w okresie przedhistorycznym. Kim mogły być gockie haliurunny? Istnieje pogląd, że nie istniały realnie, że są to postaci należące do średniowiecznego literackiego toposu mówiącego o biblijnych demonach błędzących na pustyni, ponieważ gockie wiedźmy wygnane na step zapoczątkowały plemię Hunów. Czy rzeczywiście jest to średniowieczna sztanca narracyjna – trudno zdecydować (Christiansen 2002, s. 241–242). H. Wolfram w zawartym w *Getice* przekazie o wypędzeniu haliurun upatrywał informacji o ich mrocznych obrzędach, o szamanizmie zaczerpniętym od ludów stepowych i w konsekwencji o zdecydowanym wyłączeniu ich z kultu pielęgnowanego przez ród Amalów. Najwidoczniej nekromacja była faktycznie wśród Gotów uprawiana i zaliczana do zakazanych praktyk, dlatego według przekazu Jordanesa wspomniane czarownice zostały wygnane (Wolfram 2006, s. 59–60). Na uwagę zasługuje pogląd P. Heathera, że haliurunny nigdy nie należały do grona kobiet legalnie sprawujących obrzędy. Ich praktyki spełniane mogły być nieoficjalne i to od bardzo dawna. W niektórych momentach nekromancja była tępiąca, czasem zakazana, czasem zwalczana przez władców (Heather 1999, s. 449).

Przedstawione tu wątpliwości nie przekreślają próby odtworzenia pierwotnego charakteru tych postaci. Najważniejsza jest wiadomość wynikająca z zapisów średniowiecznych i nowożytnych, udokumentowana w różnych językach germańskich a mówiąca o związku tych czarownic z wrózeniem wykorzystującym szczątki zmarłych, np. stwn. *necromantia helliruna*, *necromantia hellirun*. Wesche sugerował, że początkowo obrzędy te sprowadzałyby się do magii słów. Byłyby to śpiewy przyzywające lub przywabiające duchy zmarłych (Wesche 1940, s. 48–49). Kryje się tu sugestia powstała pod wpływem ważnego fragmentu z *Gesta Danorum* Saksa Gramatyka, zawierającego opowieść o tym, jak Hartgrepa nakazuje Hadingowi włożyć pod język trupa drewnianko z wyrytymi strasznymi magicznymi słowami (*diris ad modum carminibus ligno insculptis*) zmuszającymi zmarłych do wyjawienia przyszłości (*Gesta Danorum* I, VI, s. 17–21). Wydaje się, że przywołania takie stanowiły zaledwie część bardziej rozbudowanego sposobu kontaktowania się ze zmarłymi, nie tylko z ich duchami, ale też za pośrednictwem szczątków ich ciał (Ellis 1968, s. 155–156).

Przyjrzyjmy się etymologii nazwy omawianych czarownic. Goc. *haliurunna* pochodzi z pgm. **haljarūnō*, co z kolei stanowi złożenie dwóch słów: pgm. **haljō* f. ‘wglębienie, ukrycie, świat podziemny’ oraz pgm. **rūnō(n)* ‘tajemnica, wiedza tajemna’. Zatem wyraz pgm. **haljarūnō* zapewne nosił znaczenie ‘czarownica, wiedźma odprawiająca tajemne czynności ze szczątkami zmarłych’. Do najbliższych odpowiedników zaliczają się: stang. *helle-rūne* ‘czarownica, nekromantka; ta, która zna tajemne sztuczki diabelskie, pozostająca w kontakcie z piekłem’, *helrunan* ‘wiedźmy’ (*Beowulf*, s. 16), stwn. *helli-rūna* ‘magia, nekromancja’, stang. *hell-rūn*, *hell-rūna*, *hell-rūnigu* ‘czarownica, która posiadała zdolność wrózenia lub wieszczenia’, ‘demon’, stsaks. *hél-* ‘uzdrawiać’, ‘znak wieszczy, wróżba’ lub *hel-* ‘skrywać’ (Brie 1910, s. 25; Bosworth, Toller 1921, s. 530; Jente 1921, s. 226; Holthausen 1967, s. 32; Tiefenbach 2010, s. 154; Orel 2003, s. 155–156).

Ważnym śladem pierwotnej funkcji omawianych nekromantek jest znaczeniowy związek ich imienia z boginią Hel. Przypuszczalnie były one niejako na usługach władczyni podziemnego świata, albo znały tajemnice kontaktowania się z krainą zmarłych. Według niektórych germanistów personifikacja Hel jest późna. Imię bogini krainy zmarłych nie odnosiło się do osobowo określonej śmierci, lecz raczej do rodzaju mocy „tamtego świata”, którą można było aktywizować lub opanować magicznie (Jente 1921, s. 224–225). Pierwotnie więc słowo pgm. **haljō* nie było imieniem, lecz oznaczeniem miejsca, a przede wszystkim grobu (Beck 1999, s. 259). Groby prehistoryczne, znane archeologom z obszaru Barbaricum, to zagłębienia, jamy z obstawami kamiennymi. Czasem obstawy takie to osobne konstrukcje w postaci skrzyń układanych z rozbijanych głazów. W każdym razie nazwa doskonale opisuje grób jako zagłębione miejsce ukrycia, chowania szczątków zmarłych. W obrazowaniu mitologicznym była to podziemna kraina, do której udają się umarli. Sens chowania, czy skrzętnego układania ciał lub spalonych szczątków, wyraża też zamiar ich ochrony. Ukrycie zmarłego, obwarowanie go

kamieniami i ziemnymi nasypami broniło dostępu do grobu osobom niepożądanym, np. rabusiom lub właśnie nekromantom.

Ludy indoeuropejskie dużą wagę przywiązywały do troskliwego zgromadzenia szczątków zmarłego, szczególnie jego kości, nawet gdy po kremacji zostały one zmieszane z resztkami pogrzebowego stosu. W. W. Iwanow zaproponował rekonstrukcję prajęzykowej formułki indoeuropejskiej, mówiącej o złożeniu kości do jamy grobowej, albo do naczynia (urny). Porównał on analogiczne pod względem treści i zastosowanych słów zwroty formularne. Jeden pochodzi z hetyckiego opisu pogrzebu króla – het. *kan haštai dai* ‘kości razem złożyć w...’. Drugi zwrot jest formułą wzmiankowaną u Wergiliusza – łac. *ex quo reliquias diuiniq̄ue ossa parentis / condidimus terra maestisque sacrauimus aras* (*Eneida* V, s. 47–48). W wyniku tego zestawienia można przedstawić archetypiczną frazę ie. ***kom h₃esth_i d_heh_i-* ‘zgromadzić, złożyć kości’ (Ivanov 1986, s. 69).

Skąd taka troska o szczątki zmarłych, szczególnie o ich kości? W tradycji germańskiej prawdopodobnie przetrwał relikw prądawnych wierzeń, w myśl których odpowiednio zdeponowane i zachowane w całości kości mają moc odradzania zwierzęcia lub człowieka. Według Snorriego Sturlusona Thor na ucztę zabijał swoje dwa kozły. Po zakończonym posiłku owijał ich kości w skórę (gest przypominający ofiarę prometejską), a następnie poprzez uderzenie lub położenie na nie swojego młota sprawiał, że kozły ożywały (*Gylfaginnig*, s. 44). Warunkiem pomyślnego odrodzenia było zachowanie kości w całości. Nie wolno było ich łamać, kruszyć, wydobywać szpiku, itp. Według ustaleń etnologicznych magia rezurekcyjna związana z zachowanymi w całości kośćmi zwierząt sięga czasów paleolitycznych (Gahs 1928). Pobrzmiewa ona w biblijnym zakazie łamania kości składanych ofiar, podobnie było w przypadku ofiary Chrystusa na krzyżu – *Kość jego nie będzie złamana* (Jan 19, 36). Analogiczne wyobrażenia znajdujemy w leczniczych zamawianiach staroangielskich. Nie chodzi w nich o zachowanie całych kości, ale o ich zaleczenie w przypadku złamania. Sposób scalenia połamanych kości przypomina dawną magię odrodzenia. Zalecano, aby zebrane razem, połączone w zabiegu chirurgicznym kości obciążyć obuchem toporka (Storms 1948, s. 41). Jest to nawiązanie do wspomnianych działań Thora. Kości nienaruszone wyrażały ideę całości, trwania i ciągłości bytu, co uzasadniało ich użycie w mantyce oraz do gier losowych. Przeznaczenie bowiem kryło się w tajemnicach przyszłego życia, dlatego kości zmarłych uważano za akcesoria ułatwiające wgląd w tę sferę. Znamienne, że języki germańskie stosowały dwie nazwy ogólne na kości. Takie paralelizmy mogą wynikać z tabuizacji i z przypisywania kościom szczególnych właściwości. Jedną z tych nazw jest pgm. **baina* n. ‘kość’, por. ang. *bone* ‘kość’, niem. *Bein* ‘noga, kość’, której pierwotne znaczenie nie jest wyjaśnione (Kroonen 2013, s. 48). Druga to pgm. **knuk(k)an* ‘kłykieć, kość’, por. niem. *Knochen* ‘kości’ (Kroonen 2013, s. 298). W języku cerkiewnosłowiańskim kości utożsamiane z relikwiami nazywano *mošči* czyli ‘mające moc, pełne mocy’ (Slovar’ 2006, II, s. 230). Również w języku hetyckim przewija się skojarzenie

kości z siłą, mocą, energią, co pozwoliło określać heroiczne postaci mianem silnych niczym kości (Kloekhorst 2008, s. 325).

Wróćmy teraz do kwestii powiązań gockich nekromantek z krainą Hel. Skojarzenie to bowiem pozwoli zrewidować przyjmowaną przeze mnie myśl, że haliurunny manipulowały wyłącznie szczątkami zmarłych wojowników. Dwie przesłanki przemawiają za słusnością takiej hipotezy. Pierwsza to wzmianka Tacyta, że Germanie dbają o to, aby wynieść z pola walki ciała poległych w walce (*Germania*, s. 6). Zapobiegliwość tę tłumaczyłem chęcią zabezpieczenia ich szczątków. Druga polega na tym, że we wczesnej tradycji gockiej wysoko ceniono wyprawy wojenne, co mogło sprzyjać heroizacji wojowników. Z tego powodu także obrzędy pogrzebowe wyrażały etos walki i siły. Ich pochówki mogły być uważane za pełne magicznie postrzeganej mocy, tak jak potem mauzolea lub groby zawierające relikwie (Kowalski 2017a). Tymczasem przekazana przez Snorriego Sturlusona eschatologia germańska zmarłych wojowników przyporządkowywała Odynowi prowadzącemu ich dusze do Walhalli (Keyser 1854, s. 146–148). Natomiast do krainy Hel trafiali ci, którzy zmarli śmiercią naturalną. Oto odnośny fragment:

Hel kastaði hann í Niflheim ok gaf henni vald / yfir nú heimum at hon skipti öllum vistum með fleim er til hennar / vǫru sendir, en flat eru sótt dauðir menn ok ellidauðir.

[Odyn] Hel wtrącił do Niflheimu i dał jej władzę nad dziewięcioma światami, by rozdzielić wszystkich, którzy zostali do niej posłani: to jest ludzi zmarłych w chorobie albo ze starości (*Gylfaginnig*, 34, s. 14–16).

Późniejsza jest zapewne kwalifikacja moralna mówiąca, że Hel przyjmuje ludzi za życia niegodziwych, dlatego trafiają oni po śmierci do mrocznych zakątków Niflhelu (Turville-Petre 1964, s. 271). Oprócz wspomnianej sferycznej budowy zaświatów, znanej w strukturze wierzeń szamanistycznych, w przekazie tym widoczny jest wyraźny dualizm rodzajów śmierci. Ponadto Hel wyobrażano sobie jako kobietę, której ciało jest w połowie koloru żywego człowieka, w połowie sinego trupa. Była ona uosobieniem miejsca pochówku i ciała w stanie rozkładu. Wyrażała aspekt martwej cielesności. Była przerażająca, przyozdobiona uciętymi głowami i rękami, trupami dzieci, a usta miała posmarowane krwią. Przejawiała cechy walkiry, ponieważ nawiedzała pola bitwy, miejsca kremacji i siadała na trupach. Wynajdywanie zabitych i pożeranie zwłok to jeden z demonicznych rysów jej natury (Davidson 1998, s. 178).

Powyższe uwagi miały na celu próbę interpretacji specyficznych znalezisk odkrywanych przez archeologów na cmentarzyskach przypisywanych Gotom. Chodzi o przypadki celowego naruszania grobów, zarówno szkieletowych, jak i popielnicowych. Nie jest to zjawisko rzadkie. Występuje na wielu obszarach pradziejowej Europy. Archeolodzy odnotowują je w postaci tzw. pochówków cząstkowych z wczesnej epoki żelaza (Malinowski 2013). Przejawy wtórnej dekom-

pletacji szczątków w grobach nasiliły się wraz z przemieszczaniem się ludności kultury wielbarskiej z Pomorza Nadwiślańskiego i Mazowsza ku południowo-wschodnim rejonom Podola. Za nosicieli tej kultury uważa się Gotów, ponieważ jej zabytki datowane na początkowe stulecia naszej ery odpowiadają geograficznie trasie peregrynacji plemion gocko-gepidzkich zapisanej w *Getice* Jordanesa. Nie jest wykluczone, że w tej strefie, na obszarze wzmożonych wzajemnych kontaktów między ludnością gocką, a np. scyto-sarmacką, dochodziło do osobliwych przeobrażeń w dziedzinie wierzeń i praktyk mortuaryjnych. Zdarzają się sytuacje, gdy w jednym grobie składano kilka ciał, dokładano lub zabierano poszczególne fragmenty ciała, albo szkieletu. Celowo je przemieszczano, wtórnie nacinało, łamano, nadpalano. Przejawy takich praktyk są widoczne wyraźnie w grupie masłomeckiej, w kulturze *Sintana de Mureș*, częściowo w kulturze wielbarskiej, a zatem w kontekście szeroko rozumianych gockich zwyczajów pogrzebowych, lecz powiązanych z tradycjami ludów ościennych (Kokowski 1991, s. 197–199; Tempelmann-Mączyńska 1992; Kokowski 1995, s. 60).

Istnieje wiele interpretacji tego fenomenu. Dopuszczalna jest hipoteza mówiąca o „złej śmierci” w sytuacji, gdy dotyka ona osoby społecznie marginalizowane lub wykluczone: obcych, schorowanych, dotkniętych skazą fizyczną lub umysłową, oskarżonych o zły wpływ na żyjących i na przewidywalny bieg spraw (Tempelmann-Mączyńska 1992, s. 197–198). W takich okolicznościach szukano uwolnienia się od niebezpiecznych wpływów w jakby ponownym uśmierceniu zmarłego. Z punktu widzenia tradycji germańskiej, zwłaszcza gockiej, tego rodzaju ślady mogłyby wskazywać na działania nekromantyczne. W kulturze funeralnej prehistorycznych wspólnot europejskich na mężczyznach spoczywał obowiązek przeprowadzenia rytuału, wraz z towarzyszącymi mu igrzyskami i komemoracjami. Kobiety zajmowały się ciałem, jego obmywaniem, odziewaniem. Miały bezpośredni kontakt z trupem (Davidson 1998, s. 172). Odprawianie lamentacji nie zawsze było ich dziełem, jako że w pogrzebach Gotów śpiewy zanosili również wojownicy (Kowalski 2017a).

Jeśli zatem kobiety germańskie w przygotowaniach do pogrzebu miały do czynienia z ciałem zmarłego, to rekrutacja nekromantek i czarownic z ich grona mogła być ułatwiona. Gdyby uznać imię heliurunn za zobowiązujące je do sięgania po tajemnice bogini Hel, to można przypuszczać, że ich czynności sprowadzały się do operowania w sferze cielesności poddanej umieraniu, a więc do naruszania grobów, manipulowania szczątkami zmarłych, zwłaszcza kośćmi. Zauważyć trzeba, że destrukcja grobu, łamanie, fragmentacja kości jest opozycyjnym działaniem wobec czynności rezurekcyjnych, jakie stosował Thor. Nawet jeśli kościom w postaci relikwii przypisywano magiczne właściwości, jeśli uważano je za materialną „siedzibę” dusz lub duchów zmarłych, to w efekcie „wielbarczykom” omawianego czasu chyba nie chodziło o zabiegi reintegracyjne, lecz destrukcyjne. Niewykluczone, że naruszenie niepodlegających rozkładowi kości uważano za konieczny warunek neutralizacji drzemiącej w nich również ducho-

wej siły zmarłego. Być może takie było zadanie gockich nekromantek zwanych haliurunnami. To oczywiście tylko domysł.

Ponadto wiemy, że w mitach i słownictwie Germanów zachowały się wyobrażenia dusz czy duchów wiodących samodzielną egzystencję pośmiertną. Pamiętać trzeba, że w przedstawieniach ludów tradycyjnych duchy i dusze charakteryzowały się swoiście „materialnymi” przejawami swego istnienia. Czy istoty te byłyby adresatami zabiegów wykonywanych przez haliurunny? Do takich dusz należała goc. *saiwala*, słowo wykorzystywane przez Wulfilę do tłumaczenia pojęcia duszy pośmiertnej (Flowers 1983, s. 127–128). Nie ma ona konotacji z krainą Hel. Kolejnym słowem jest pgm. **gaistaz* m. ‘duch, zjawa’, por. niem. *Geist* ‘duch, zjawa’, stang. *gāst* ‘duch’, goc. *us-gaisjan* ‘przerażać, straszyć’, stnd. *geiski* ‘przerażenie, panika’ (Lehmann 1986, s. 382; Hasenfratz 1986, s. 29; Kroonen 2013, s. 163). W przedchrześcijańskich czasach słowo pgm. **gaistaz* mogło oznaczać przerażającą istotę, albo też dyspozycję duchową potęgującą stany ekstatyczne (Flowers 1983, s. 124–125). Co ciekawe, w *Beowulfie* (1274) Grendel nosi m.in. miano *hellegāst* ‘duch piekielny’ (Jente 1921, s. 118). Byłby to przykład uwzględniający nazewniczo ducha czy istotę z mrocznej krainy zmarłych Hel. Do niniejszego zestawu nazw dołączyć można słowo pgm. **draugaz* m. ‘duch’, por. stnd. *draugr* ‘duch, dusza zmarłego aktywna po śmierci’, lecz nie wiadomo, czy miejscem jej pobytu jest czeluść grobowa (Kroonen 2013, s. 100). Bardzo archaiczne podłoże ma słowo pgm. **ferhwa* n. ‘życiodajna substancja’, por. stang. *feorh* ‘życie, moc witalna’, sans. *parśu* ‘zebro’ i być może pgm. **ferhwaz* m. ‘dąb’ oraz pgm. **fergunja* n. ‘wzgórze’, por. stnd. *Fjörgyn* f. ‘matka ziemia’ (Kroonen 2013, s. 136–137). Pole semantyczne tej leksyki jest wielowarstwowe, ale zawiera wyobrażenia siły życia zamkniętej w kościach (szczątki zmarłych), górze (kamienne nasypy kurhanów) lub dębie (drewniane kłody trumienne). Jest tu czytelne nawiązanie do cyklu mityczno-obrzędowego o gromowładnym bóstwie dębu i skały – ie. **Perk^wu-Hno-s* (Flowers 1983, s. 122; Kroonen 2013, s. 136). O ile elementy topografii mitycznej i pewne akcesoria występujące w tym cyklu zawierają aluzje do przestrzeni świata zmarłych, to nie należy łączyć tego z obszarem przypisanej na stałe aktywności czarownic. Według zmodyfikowanego schematu tego cyklu, bóstwo gromowładne przepędza istoty chtoniczne, np. smoki, węże itp., wśród których z czasem znalazły się czarownice. Uderzenie młotem - gromem (por. gest Thora) jest aktem zapowiadającym odrodzenie natury, a zastosowanie siły staje się niszczyielskim egzorcyzmem wymierzonym w smoki, diabły, ale potem też w czarownice i wiedźmy.

Jak zauważyliśmy, w przypadku wieszczek, takich jak Weleda, wymiar duchowy ich mantyki nie budzi zastrzeżeń. Przepowiadanie mogło polegać na praktyce podobnej do szamańskiego transu i prowadzić do kontaktowania się z duchami, ich indagowania, przywołania, tudzież ich odpędzania. W perspektywie wspólnoty, której służyły, ich działalność była obliczona na ograniczanie niewiedzy, na poszukiwanie odpowiedzi wróżebnych, na konstruktywne nawiązywanie relacji z za-

światami. Działy w ramach wizjonerstwa i magii „pozytywnej”. W *Snach Baldra* Odyn trafia do Hel i tam znajduje starą mogiłę Wölwy. Następnie skłania wieszczkę do wyjawienia, jak doszło do zabicia Baldra. Jego wyprawa od początku nosi znamiona wędrówki szamańskiej i ma – by tak rzec – poznawczy charakter (Ellis 1968, s. 152–155). Natomiast haliurunny jawią się chyba jako wiedźmy zaangażowane w magicznie inspirowane bezczeszczenie szczątków zmarłych. Być może wykorzystywały je w celach leczniczych lub magicznych aktualizując wyobrażenia o mocy tkwiących w relikwiach. Nie wiemy, czy działały przede wszystkim apotropaicznie usiłując ostatecznie unicestwić zmarłych i relacje, w jakich mogli oni pozostawać względem wspólnoty żyjących (obawa przed tzw. żywym trupem, albo chęć zadania śmierci komuś z żyjących, itp.). Wyrazem tego mogłyby być pozostałości pochówków cząstkowych, przemieszczonych, wtórnie destruowanych. Działy zatem bardziej na obszarze magii „negatywnej”. Ukazany tu podział kompetencji manticznych i magicznych jest oczywiście sztuczny. Niemniej tłumaczyłby z jednej strony fakt, że wieszczki, takie jak Weleda były oficjalnie uznane, traktowane niemal jak kapłanki, obdarzone sakralnym szacunkiem, a z drugiej niechęć i represje wobec wiedźm, takich jak haliurunny, których się obawiano i odmawiano im licencji na praktyki w służbie bogini „świata zmarłych”.

Wykorzystane tu do charakterystyki starogermańskich wieszczek i czarownic przekazy źródłowe i dane kulturoznawcze mają niewspółmierną wiarygodność i wartość poznawczą. Na podstawie faktów lingwistycznych, filologicznych, szczególnie świadectw mitologicznych, można stworzyć pewien wizerunek tych postaci. Konfrontacja tego obrazu z zapisem archeologicznym i realiami historycznymi budzi jednak wiele zastrzeżeń. Nie wolno zatem zapominać, że próby powiązania tych rozmaitych danych nie zawsze są owocne, a ich wyniki pozostaną w sferze domysłów i hipotez.

Skróty językowe

ang. – angielski, celt. – celtycki, gal. – galijski, goc. – gocki, grec. – grecki, grec. hom. – grecki homerycki, het. – hetycki, ie. – indoeuropejski, lit. – litewski, łac. – łaciński, niem. – niemiecki, pgm. – pragermański, sans. – sanskrycki, stang. – staroangielski, stir. – staroiryjski, stnd. – staronordycki, strus. – staroruski, stsaks. – starosaksoński, stwn. – starowysokoniemiecki, toch. A – tocharski (dialekt A)

BIBLIOGRAFIA

Wydania i tłumaczenia źródeł

The Aeneid of Vergil, Books I-VI, red. Ch. Knapp, Chicago, New York, 1900.

Bellum Gallicum – Gajusz Juliusz Cezar, *Wojna galijska*, tłum. E. Konik, Wrocław 1978.

Beowulf, red. W.J. Segdefield, Manchester 1913.

- Germania* – Publiusz Korneliusz Tacyt, *Germania*, tłum. T. Płóciennik, Poznań 2008.
- Getica – Jordanis Romana et Getica*, red. Th. Mommsen, Berlin 1882.
- Saxonis Grammatici Gesta Danorum*, red. A. Holder, Strassburg 1886.
- Snorri Sturluson, *Edda, Prolog and Gylfaginning*, red. A. Faulkes, London 2005.
- Strabonis Geographica*, vol. II, red. A. Meineke, Lipsiae 1872.
- Tacitus, *Histories: Books 4–5. Annals: Books 1–3*, tłum. C.H. Moore, J. Jackson, Loeb Classical Library 249, Cambridge 1931.

Opracowania

- Beck H. (1999), *Hel*, [w:] *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 14, Berlin, New York, s. 257–260.
- Beekes R.S.P. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Boston.
- Bosworth J., Toller T.N. (1921), *An Anglo-Saxon Dictionary*, Oxford.
- Brie M. (1910), *Über die ags. Bezeichnung des Wortes 'zauberer'*, [w:] *Englische Studien*, Bd. 41, s. 20–27.
- Christiansen A.S. (2002), *Cassiodorus, Jordanes and the History of the Goths. Studies in a Migration Myth*, Copenhagen.
- Davidson H.E. (1998), *Roles of the Northern Goddess*, London, New York.
- Ellis H.R. (1968), *The Road to Hell. The Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, New York.
- Flowers S. (1983), *Toward an Archaic Germanic Psychology*, [w:] *Journal of Indo-European Studies*, t. 11, s. 117–138.
- Gahs A. (1928), *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, [w:] *Festschrift P. W. Schmidt. Sprachwissenschaftliche, ethnologische, religionswissenschaftliche, prähistorische und andere Studien*, red. W. Koppers, Vienna, s. 231–268.
- Ganina N.A. (2013), *Relikty gotskoj apellativnoj leksiki v latinskich pamjatnikach*, [w:] *Voprosy Jazykoznanija*, nr 5, s. 143–154.
- Hasenfratz H.-P. (1986), *Seelenvorstellungen bei den Germanen und ihre Übernahme und Umformung durch die christliche Mission*, [w:] *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Bd. 38, s. 19–31.
- Heather P. (1999), *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, San Marino.
- Holthausen F. (1967), *Altsächsisches Wörterbuch*, Köln, Graz.
- Ivanov V.V. (1986), *O sootnošenii ètimologii i rekonstrukcii teksta*, [w:] *Ètimologija* [1984], s. 66–70.
- Jakobson R. (1985), *The Slavic God Velesъ and his Indo-European Cognates*, [w:] R. Jakobson, *Selected Writings*, vol. 7, red. S. Rudy, New York, s. 33–48.
- Jente R. (1921), *Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz. Eine kulturgeschichtlich-etymologische Untersuchung*, Heidelberg.
- Kalygin V.P. (2006), *Ètimologičeskij slovar' keltskich teonimov*, Moskva.
- Kapcár A. (2015), *The Origins of Necromancy or How We Learned to Speak to the Dead*, [w:] *Sacra*, nr 13 (2), s. 30–58.
- Keyser R. (1854), *Religion of the Northmen*, New York.
- Kloekhorst A. (2008), *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden, Boston.
- Kokowski A. (1991), *Lubelszczyzna w młodszyim okresie przedrzymskim i w okresie rzymskim*, Lublin.
- Kokowski A. (1995), *Grupa masłomecka. Z badań nad przemianami kultury Gotów w młodszyim okresie rzymskim*, Lublin.
- Kolendo J. (2008), *Komentarz do tekstu Germania Tacyta*, Publiusz Korneliusz Tacyt *Germania*, przeł. T. Płóciennik, wstęp i komentarz J. Kolendo, Poznań.

- Kowalski A.P. (2017a), *Antropologia pierwotnej kultury Gotów. Zwyczaje pogrzebowe*, [w:] Rocznik Antropologii Historii, R. 7 (10), s. 177–201.
- Kowalski A.P. (2017b), *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prehistorycznych*, Gdańsk.
- Kroonen G. (2013), *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden, Boston.
- Lehmann W.P. (1986), *A Gothic Etymological Dictionary*, Leiden.
- Malinowski T. (2013), *Uwagi o pochówkach cząstkowych ludności kultury pomorskiej*, [w:] *Z badań nad kulturą społeczeństw pradziejowych i wczesnośredniowiecznych. Księga jubileuszowa dedykowana Prof. Bogusławowi Gedidze w osiemdziesiątą rocznicę urodzin, przez przyjaciół, kolegów, uczniów*, red. J. Kolenda, A. Mierzwiński, S. Moździoch, L. Żygadło, Wrocław, s. 251–259.
- Matasovič R. (2009), *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, Leiden.
- Much R. (1937), *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg.
- Orel V. (2003), *A Handbook of Germanic Etymology*, Leiden.
- Rives J.B. (1999), *Tacitus Germania*, Oxford.
- Samplonius K. (1995), *From Veleda to the Völva. Aspects of Female Divination in Germanic Europe*, [w:] *Sanctity and Motherhood. Essays of Holy Mothers in the Middle Ages*, red. A.B. Mulder-Bakker, New York, London, s. 69–100.
- Schnurbein S.V. (2003), *Shamanism in the Old Norse Tradition*, [w:] *History of Religions*, t. 43, nr 2, s. 116–138.
- Slovar' (2006), *Slovar' staroslavjanskogo jazyka*, t. II, K-O, Sankt-Peterburg.
- Storms G. (1948), *Anglo-Saxon Magic*, S-Gravenhage.
- Tempelmann-Maczyńska M. (1992), „Specyficzne pochówki” kultury wielbarskiej, [w:] *Acta Universitatis Lodzianis, Folia Archaeologica*, t. 16, s. 191–199.
- Tiefenbach H. (2010), *Altsächsisches Handwörterbuch*, Berlin, New York.
- Timpe D. (1998), *Ganna*, [w:] *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 10, Berlin, New York, s. 429–430.
- Turville-Petre E.O.G. (1964), *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, Westport.
- Vries de J. (2000), *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden.
- Wesche H. (1940), *Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und Weissagung*, Halle (Saale).
- Wolfram H. (2006), *Origo et religio. Ethnic Traditions and Literature in Early Medieval Texts*, [w:] *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, red. Th.F.X. Noble, London, New York, s. 57–74.
- Zoëga G.T. (1967), *A Concise Dictionary of Old Icelandic*, Oxford.

Andrzej Piotr Kowalski

WITCHES AND NECROMANCERS IN THE CULTURE OF ANCIENT GERMANS

(Summary)

In the culture of the ancient Germans, women were of high rank. This was especially true of the prophets. Some of them, for example Veleda, Völva, Valuvurg, were named after the Indo-European root **h₂wel-*. It meant active vision, giving knowledge about the future. This root lies in the names of poets, deities of death and the land of the dead. Necromancers were also active among

the Germans. They were called *haliurunnae* among the Gothic tribes. Their Proto-Germanic term **haljarūnō* is applied to knowledge of the secrets associated with graves and of the goddess Hel. The article presents the hypothesis that these female necromancers dealt with the magic of graves and bodies of the dead. Their divination and magic had a “material” aspect. According to Jordanes, these witches were persecuted. The practices associated with the goddess Hel were dark and carried out in secret. Perhaps a vestige of the actions of these witches are tombs which have been destroyed, violated and disturbed. We know them from the area of cultures which have been identified with the Goths, of which Jordanes wrote. At the time, the prophetesses, such as Valeda, were acting officially. Their divination was more ‘spiritual’. Therefore, they were accepted and were found in the company of the Germanic chiefs.

Keywords: Germanic women, witches, female necromancers, symbolism of grave and death, archeology of the Goths