

**UNIwersYTET PEDAGOGICZNY IM. KOMISJI EDUKACJI
NARODOWEJ W KRAKOWIE**

Wydział Humanistyczny
Instytut Historii i Archiwistyki
Katedra Historii Starożytnej



Anna Szarek

**Mity i wierzenia grobowe plemion germańskich od okresu
wpływów rzymskich do początku czasów wikingów**

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. dra hab. Marka Wilczyńskiego

Kraków 2018

Spis treści

Wstęp.....	1
Rozdział I – Ogólna charakterystyka religii plemion germańskich	18
I.1. Powstanie świata i narodziny bogów	22
I.2. Powołanie do życia ludzi i organizacja Mitgardu	25
I.3. Porządek świata.....	32
I.4. Bogowie Germanów.....	36
I.5. Formy kultu i praktyki religijne	48
Rozdział II – Mity i wierzenia grobowe plemion germańskich	55
II.1. Bóstwa związane ze śmiercią.....	55
II.2. Świat zmarłych.....	66
II.3. Przeznaczenie i koncepcja duszy	80
Rozdział III – Obrzędy pogrzebowe i kult zmarłych	107
III.1. Ceremonie pogrzebowe	107
III.2. Kult zmarłych	117
III.3. Nekromancja.....	124
III.4. Samobójcy	129
III.5. Przepisy prawa a śmierć człowieka	131
Rozdział IV – Wierzenia i obrzędy pogrzebowe w świetle zabytków archeologicznych.....	140
IV.1. Kultura przeworska	141
IV.2. Kultura wielbarska	183
IV.3. Grupa masłomęcka	238
IV.4. Kultura czerniachowska i Sîntana de Mureş	265
IV.5. Wybrane znaleziska z innych kultur archeologicznych z terenów europejskiego <i>barbaricum</i>	298
Podsumowanie z porównaniem.....	335
Bibliografia.....	367
Źródła.....	367
Opracowania	378

Wstęp

Według socjologicznej definicji społeczeństwo stanowi uporządkowaną strukturę połączonych ze sobą składników lub jest wzorem zachowań jakie zaadaptowała dana społeczność na swoje potrzeby. W ogólnym jednak rozumieniu strukturę społeczną tworzą trzy podstawowe elementy: cechy mające charakter demograficzno-społeczny, np. płeć, wiek, wykonywany zawód; system oparty na wzajemnych więziach i relacjach pomiędzy jednostkami, np. klasa społeczna (makrostruktura), rodzina (mikrostruktura); indywidualna pozycja i rola społeczna jednostki przenikająca funkcjonujące w obrębie zbiorowości instytucje i zorganizowane struktury¹. Istotnym elementem społeczeństwa jest jego rozwarstwienie wynikające z nierównomiernego rozłożenia pomiędzy poszczególnych jego członków dóbr materialnych, praw i przywilejów, możliwości uczestniczenia w sprawowaniu władzy².

Jednym z elementów spajających grupę ludzką jest wspólny system wierzeń. Każda religia została ukształtowana na bazie trzech czynników: doktryny - będącej treścią wyobrażeń na temat tego, co dla człowieka święte; kultu - obejmującego obrzędy wyrażające cześć dla istot boskich; organizacji instytucjonalnej grupy religijnej³. W mitologii zaprezentowany jest idealny obraz świata w jakim ludzie chcieliby żyć, chociaż nie zawsze odpowiada to realiom w jakich rzeczywiście działa dana wspólnota. Jak przekonywał Edmund Leach religia i powiązane z nią czynności rytualne nie pokazują rzeczywistości, ale kierują ludzkość ku idealnemu jej wyobrażeniu⁴. Obrzędy religijne wzbudzają jednak w ludziach poczucie wspólnoty oraz ugruntowują w ich myśleniu obecność i działania struktury polityczno-społecznej. Przeprowadzanie rytuału jest determinowane przez cztery fundamenty⁵. Pierwszym jest skupienie uwagi uczestników na strefie sacrum. W archeologii uwidacznia się to np. przez obecność specjalnej konstrukcji wzniesionej w celu odprawiania ceremonii religijnych. Drugi element zakłada sprawowanie rytuałów w specjalnej sferze, która odseparowuje sacrum od profanum. Materialnymi pozostałościami są tutaj różnorakie bariery oddzielające miejsca święte od reszty zasiedlonego terenu, np. rowy, ogrodzenia; a także miejsca służące do oczyszczeń, np. zbiorniki wodne. Trzecim istotnym składnikiem wpływającym na pomyślne przeprowadzenie ceremonii jest obecność bóstwa.

¹ Mikusińska 2008, s. 209.

² Skóra 2015, s. 19.

³ Woźny 2007, s. 184.

⁴ Leach 1954, s. 286.

⁵ Renfrew, Bahn 2002, s. 381; Woźny 2009, s. 184-185.

Archeologicznymi pozostałościami są posąжки, pomniki wyobrażające istoty boskie. Ostatnim warunkiem jest aktywne uczestnictwo w celebrowaniu rytuału. Za rzywczywisty ślad takiej działalności uznaje się np. resztki ognisk na cmentarzyskach, depozyty ofiarne z osad. Szczególne znaczenie odgrywają tzw. rytuały przejścia (*rites de passage*), które zmieniają status społeczny jednostki. Zalicza się do nich między innymi narodziny, przejście od dzieciństwa do dorosłości, małżeństwo, śmierć.

Zgon jednego z członków wspólnoty od najdawniejszych czasów wprowadzał w jej obrębie niepokój, gdyż zaburzał ugruntowany ład społeczny i narzucał konieczność uporządkowania świata na nowo. Podstawową przyczyną powstania rytuałów pogrzebowych była chęć pozbycia się rozkładającego się ciała oraz oswojenie ludzkości z nieuchronnością śmierci. Tworzenie się powiązanych z tym struktur rytualnych było procesem niezwykle złożonym, poruszającym wiele aspektów ludzkiej egzystencji. Zmiany zachodzące w ceremoniach funeralnych wynikały z przemian w systemie religijnym, przenikaniu się idei wierzeniowych sąsiadujących ze sobą wspólnot, a także zmian w strukturze społeczno-ekonomicznej.

Religia plemion germańskich będąca tematem niniejszej pracy przetrwała do obecnych czasów w formie zapisów mitologii i sagach bohaterskich, utrwalonych w czasach średniowiecza. Stosunkowo skąpych informacji dostarczyły źródła o proveniencji starożytnego autorstwa np. Publiusza Korneliusza Tacyta, Strabona czy Ammiana Marcellina. Informacje o nawróceniach pogańskich plemion germańskich na chrześcijaństwo, bez podawania szczegółów na temat ich dawnej religii, przekazali Sokrates Scholastyk, Hermiasz Sozomen czy Paweł Orozjusz. Jednak to głównie wyobrażenia mitologiczne, przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie, funkcjonowały w tradycji kulturowej Germanów przez wieki. Nie było to zjawisko odosobnione na gruncie religijnych założeń i przekazów ludów starożytnych. Podobnie wyglądało to w przypadku *Księgi Arta Wirafa*⁶, gdzie opisano zaświaty zaratusztrańskie oraz zaprezentowano podstawowe zasady tejże wiary. Wiraf uważany jest za komentatora Awesty żyjącego w epoce Sasanidów (224-651 r. n.e.), zaś datowanie utworu oscyluje w okolicach IX w. Bliższy tematyce tej pracy Liwiusz przekazując legendę o dwóch braciach Remusie i Romulusie opierał się na ustnej tradycji, która mogła ulec zmianie w dzielącym te postacie od czasów powstania pracy Liwiusza okresie ponad 800 lat. Idąc dalej badacze dziejów Słowian i początków państwa polskiego skazani są na korzystanie z zapisów kronik Jana Długosza, czy Wincentego Kadłubka, którzy żyli kilka

⁶ Sarwa 2006.

wieków po opisywanych przez siebie wydarzeniach. Tym niemniej, z braku bardziej wiarygodnych relacji usytuowanych czasowo bliżej charakteryzowanych zdarzeń, nie przeczy się obecnie istnieniu Romulusa czy przodków Mieszka I. Również dla historii religii plemion germańskich te późno spisane tradycje ustne są podstawowym źródłem wiedzy. Z pewnością uległy one pewnym tendencyjnym uproszczeniom z uwagi na fakt, że spisano je w środowisku chrześcijańskim, dla którego pewne praktyki były niezrozumiałe lub nieakceptowalne.

Z drugiej strony istnieje niezliczona ilość materialnych pozostałości archeologicznych, identyfikowanych z ludami germańskimi, które dostarczają informacji o panujących praktykach i rytuałach funeralnych. Należy jednak pamiętać, jak podkreślała Kalina Skóra, że analizując cmentarzyska próbuje się dokonywać rekonstrukcji kultury żywej (*die lebende Kultur*) na podstawie kultury martwej (*die tote Kultur*)⁷. Elementy tworzące obie te jednostki nie muszą ze sobą korelować, a nawet kultura martwa może w pewien sposób wykrzywiać wyobrażenie o świecie żywych. Dodatkowo materiały sepulkralne są bardzo specyficznym typem źródeł archeologicznych. Nie pokazują całego ceremoniału pogrzebowego, ale pewne wybrane jego elementy, co wynika z działalności czynników postdepozycyjnych oraz świadomej działalności ludzi naruszającej pierwotny stan grobu. Przyjmuje się, że na formę rytów pogrzebowych największy wpływ miała wyznawana przez Germanów religia. Nie można jednak zapomnieć o innych determinujących obrzędy czynnikach, takich jak np. struktura społeczna, ekonomiczna kondycja zmarłego, czy stabilność polityczno-ekonomiczna wspólnoty żywych. Podkreśla się jednak, że pogrzeb pozostawał w ścisłej korelacji z systemem wierzeń religijnych⁸, a dodatkowo jako ostatni rytuał przejścia pozwalał na zmanifestowanie pozycji społecznej chowanego osobnika⁹.

Kiedy zaczyna się poznawać tematykę religii germańskiej odnosi się wrażenie, że baza źródłowa jaka istnieje jest dość uboga. Jednak kiedy przyjrzeć się temu zagadnieniu bliżej okazuje się, że istnieje znaczny zasób przekazów, z których można skorzystać.

Z pogańskimi Germanami połączyć można zaledwie kilka napisów runicznych, które nie mogą być uznane za korpus źródeł pisanych. Analizując tę tematykę badacz zmuszony jest korzystać z obcych źródeł: pochodzących od przedstawicieli pogańskiego świata grecko-rzymskiego lub chrześcijańskich autorów i mnichów spisujących kulturą spuściznę ludów germańskich w średniowieczu. W przypadku tych ostatnich ma się do czynienia

⁷ Skóra 2015, s. 7.

⁸ Ciesielska 2009, s. 43-47; Szałkowska-Łoś 2015, s. 195.

⁹ Skóra 2015, s. 152.

z przekładami oryginalnych, ustnych germańskich podań na łacinę lub, rzadziej, grekę, a to niesie ze sobą ryzyko błędów. Dodatkowo należy zaznaczyć, że wiele tych dzieł było spisanych w okresie chrystianizacji Germanów, albo tuż po niej, co wpływało na konkretne przedstawienie starej religii. Skrybowie patrzyli na całość pogańskich wierzeń przez pryzmat własnego modelu świata. Taki stan rzeczy mógł wpłynąć na błędne zrozumienie pewnych kwestii, szczególnie tych dotyczących sfery religijnej. Podobne zagrożenie czyha na badacza w przypadku analizowania przekazów grecko-rzymskich, bo mimo, iż ich autorzy byli niekiedy poganami to działającymi w zupełnie inaczej skonstruowanym środowisku społeczno-kulturowym.

Spośród źródeł antycznych bez wątpienia największe znaczenie ma *De origine et situ Germanorum* Publiusza Korneliusza Tacyta. Dzieło powstało około 98 r. i zawierało szereg informacji geograficznych, etnologicznych i kulturowo-społecznych o ludach zamieszkujących tereny na wschód od reńsko-wezerskiej granicy Imperium Rzymskiego. Sam autor najpewniej nigdy nie był na terenie Germanii, a spisane informacje pozyskał z dzieł innych autorów rzymskich, relacji ustnych legionistów stacjonujących na granicy oraz kupców wyprawiających się w głąb terytoriów zasiedlonych przez ludy barbarzyńskie. W części etnograficznej (1-26) dzieła Tacyt korzystał przede wszystkim z relacji Pliniusza Starszego *Bella Germaniae libri viginti*, która nie zachowała się do naszych czasów. Sprawozdanie to powstało w połowie I w.n.e. i częściowo mogło być oparte na osobistych doświadczeniach Pliniusza, który przynajmniej trzykrotnie odbywał służbę wojskową na granicy reńskiej Cesarstwa (w 47 r., latach 50-51 i 57 r.)¹⁰.

Spośród innych dzieł łacińskich na uwagę zasługuje *Commentarii de bello Gallico* Gajusza Juliusza Cezara, będące rodzajem dziennika wodza relacjonującego dziesięcioletnie działania zbrojne w Galii. Oprócz opisów bitew, Cezar przekazał w utworze szereg informacji o kulturze, religii i ustroju polityczno-społecznym napotykanym plemion, w tym Germanów. Pewne uwagi zanotowali również: Pliniusz Starszy w *Naturalis Historia* (I w.), Liwiusz w *Ab Urbe condita libri CXLII* (I w.), Diodor Sycylijski w *Bibliotheca historica* (I w.p.n.e./I w.), Strabon w *Geographica hypomnemata* (I w.). W końcu piszący po łacinie chrześcijanie – Jordanes (*Getica*, VI w.), Paweł Diakon (*Historia Longobardorum*, koniec VIII w.), aż do stosunkowo późnych dzieł średniowiecznych: Adam z Bremy *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (XI w.) oraz Saxo Gramatyk *Gesta Danorum*

¹⁰ Kolendo, Mączyńska 1991, s. 249.

(XII w.)¹¹. Wszystkie przytoczone dzieła antyczne i średniowieczne zawierały kilka schematycznych oraz pobieżnych informacji na temat wierzeń Germanów.

Zdecydowana większość źródeł pisanych, z których można skorzystać to opisy germańskiej religii widzianej z perspektywy średniowiecznej Skandynawii. Stworzyli je głównie autorzy piszący po staroislandzku oraz kilku tworzących po łacinie¹². Sprawia to, że na analizowane zagadnienia religijne można spojrzeć jedynie przez pryzmat społeczeństwa islandzkiego. Dużym walorem tych utworów jest spisanie w nich przeżytków starej germańskiej wiary. Należy jednak pamiętać, że jednocześnie Islandczycy rozwijali własną kulturę wzbogaconą o tradycje innych kręgów kulturowych, przede wszystkim irlandzkiego i zachodnioeuropejskiego, a od 1000 r. chrześcijaństwa. W momencie pisemnego utrwalania przytaczanych przekazów (XIII-XV w.) chrześcijaństwo było już w Islandii i Skandynawii mocno zakorzenionym nurtem religijnym¹³. Niewątpliwą zaletą charakteryzowanych źródeł jest spisanie ich w języku rodzimym – islandzkim, co umożliwia badanie terminologii teologicznej w jej oryginalnym brzmieniu, czego brakuje tekstom z kręgu śródziemnomorskiego¹⁴.

Bogactwem szczegółów kulturowych wypełnione były przede wszystkim sagi staroislandzkie, w większości datowane na okres XIII-XV w. W 2 połowie XX w. pojawiła się wśród badaczy tendencja do podważania, a nawet odrzucenia sag jako wiarygodnych źródeł do badania religii germańskiej. Nurt ten zapoczątkowała szkoła weibullowska, a do maksimum krytycyzmu doprowadził na gruncie nauk pomocniczych historii Walter Baetke¹⁵, zaś w archeologii Olaf Olsen¹⁶. W latach 90-tych XX w. zdano sobie sprawę, że sagi są źródłami literackimi dostarczającymi cennych informacji o przeszłości¹⁷, a ich analiza możliwa jest przy zastosowaniu odpowiednio dobranych metod krytycznych¹⁸. Wiele utworów zaliczanych do poezji skaldycznej miało podbudowę historyczną, gdyż były one tworzone przez znanych z imienia autorów, np. Úlra Uggasona, Tjodolfa av Hvina¹⁹,

¹¹ Sporadycznie nadmieniali o germańskich wierzeniach autorzy piszący po grecku, np. Prokopiusz z Cezarei (*Bella*, VI w.).

¹² Rimbart, *Żywot św. Ansgara*; Adam z Bremy, *Gesta Hammaburagensis ecclesie pontificum*; Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*.

¹³ Słupecki 1998, s. 9.

¹⁴ Ibidem s. 10.

¹⁵ Baetke 1951.

¹⁶ Olsen 1966.

¹⁷ Meulengracht Sørensen 1996.

¹⁸ Słupecki 1998, s. 9.

¹⁹ Úlfr Uggason (X w.) był autorem *Húsdrápa*, utworu skomponowanego na wesele córki Olafa Pawia. W dziele tym nawiązano do trzech wydarzeń mitologicznych: pogrzebu Baldra, starcia Thora z Midgardsormem oraz walki Lokiego z Heimdallem. Tjodolf Av Hvin (IX/X w.) skomponował *Ynglingatal*, będące

opiewających czyny historycznie poświadczonych władców skandynawskich²⁰. Wymienienie wszystkich wierszy skaldycznych oraz przykładów literatury eddaicznej wydaje się w tym miejscu zbędne, gdyż będą one przytaczane w miarę omawiania zarówno szeroko pojmowanej religii, jak i szczególnie ważnych z punktu widzenia tematu pracy wierzeń, obrzędów pogrzebowych pogańskich Germanów. Jednak jeden zbiór utworów eddaicznych wymaga tutaj szerszego komentarza, a mianowicie dorobek twórczy Snorriego Sturlusona (1179-1241).

Prace Snorriego Sturlusona zbierały w jednym miejscu większość ustnych i częściowo zapisanych przekazów mitologicznych oraz podań o bohaterach. Z perspektywy współczesnego badacza religii Północy są to dzieła o nieocenionej wartości poznawczej, gdyż zachowały one dane o tamtejszej kulturze i tradycji²¹. Trzy jego prace, *Edda poetycka*²², *Gylfaginning*²³, *Heimskringla*²⁴, wymagają bardziej rozbudowanego komentarza. Poddane zostały one w XX w. przesadnej krytyce, zarzucano im, że są wytworem wyobraźni Snorriego Sturlusona²⁵. Tekst sprawia takie wrażenie, gdyż jest wynikiem chęci autora do uporządkowania bogatej i różnorodnej tradycji mitologicznej, która w wyniku przekazywania ustnego przez wiele lat wymagała niejednokrotnie przerehabilitacji. Trzeba też pamiętać, że Snorri Sturluson tworzył w XIII w. i był chrześcijaninem, co rzutowało na jego osąd niektórych przekazów oraz próby racjonalizowania ich zgodnie z chrześcijańską ideą świata. Zapewne nie uniknął pomyłek, część rzeczy mógł z tak dalekiej perspektywy czasowej źle zrozumieć, a także ludzka pamięć mogła nie zachować oryginalnego znaczenia pewnych elementów²⁶. Problemem przy analizowaniu poszczególnych pieśni eddaicznych jest ułożenie ich w chronologii, bo spisane w XIII w. nie oznacza, że miały one stale taki poetycki wydźwięk. Najstarsze z nich mogły funkcjonować w świadomości społecznej już od IX w.²⁷. Zwracał na to uwagę Stanisław Piekarczyk sądząc, bardzo

opowieścią o losach rodziny króla Haralda Pięknowłosego. Z tego ostatniego dzieła korzystał Snorri Sturluson tworząc *Ynglinga Saga*.

²⁰ Załuska-Strömberg 1986, s. XLVI; Piekarczyk 1979, s. 20.

²¹ Załuska-Strömberg 1986, s. VIII.

²² Powstała ona w latach 1222-1225 jako podręcznik dla przyszłych poetów i nosiła tytuł *Książka ta nazywa się Edda i napisał ją Snorri Sturluson*. Jednak czas powstania pieśni miał szerokie ramy chronologiczne, gdyż zakłada się, że komponowano je w latach 850-1220.

²³ *Gylfaginning* jest prozatorską opowieścią o spotkaniu szwedzkiego króla Gylfięgo z Odyem, w czasie którego bóg przekazuje władcy wiedzę o mitologii, urzędzeniu wszechświata, bogach i czekającym świat losie.

²⁴ Zbiór sag o skandynawskich władcach poczynając od legendarnego rodu Ynglingów aż do śmierci Øystein Møyla (1177 r.).

²⁵ Baetke 1952.

²⁶ Słupecki 1998, s. 10.

²⁷ Chociaż podejmowano próby zadatowania części z nich nawet na początek VII w. w oparciu o znaleziska archeologiczne. Starano się dowieść, że zapis liryczny stał się podstawową formą zapisu najpóźniej w VI

słusznie zresztą, że przekazywane ustnie podania mogły ulegać deformacji i ewolucji w czasie²⁸, co wynikało ze zmieniających się warunków życia oraz rozwoju danej społeczności. Początkowo najstarsze pieśni nie musiały powstawać w celu wywołania u odbiorcy konkretnych uczuć czy zachowań, a stanowić mogły jedynie przekaz konkretnych treści religijnych. Poezja eddaiczna powstawała, przede wszystkim przez długi okres współistnienia w Skandynawii pogaństwa i chrześcijaństwa²⁹, co rzutowało na kształtowanie się tradycji. Trzeba także pamiętać o tym, że pieśni *Eddy* zostały skomponowane w innych warunkach niż eposy południowogermańskie i w żadnym wypadku nie były ich przekładami czy imitacjami. Można to łatwo wychwycić w widocznej w nich nieznamości chronologii pewnych wydarzeń historycznych³⁰. Zwraçało na to uwagę kilku badaczy *Eddy*. Przykładowo Felix Genzmer skupił się na miejscu akcji utworów. W przypadku eposów południowogermańskich życie bohaterów toczyło się wokół dworów władców Burgundów, Franków czy w otoczeniu Attyli, zaś w sagach Północy na pierwsze miejsce wysuwała się siedziba rodu i bohaterskie działania jego przedstawicieli³¹. Słusznie jednak zauważał Stanisław Piekarczyk, że niemożliwe jest opieranie datowania tych utworów na zabytkach archeologicznych. Kluczowym argumentem był tutaj brak możliwości wykazania, że ich obecność na stanowiskach archeologicznych była tożsama z ludzką pamięcią. Nie ma pewności czy znajdowane w grobach zabytki miały taki sam wydźwięk znaczeniowy, podkreślający ich rolę w strefie *sacrum*, co w tradycji ustnej funkcjonującej przez długie stulecia, aż do momentu ulokowania w spisanych sagach czy pieśniach³². Dopatrywano się także w niektórych utworach o herosach wpływów staroangielskich³³, co wskazywałoby, że pośród autorów były osoby znające tamtejszy dorobek literacki. Widoczne było to w dziełach z epoki wikingów, gdzie właśnie angielskie poetyckie wzorce kompozycyjne wydawały się mieć większy wpływ na ich układ rytmiczny. Przyczyną było czerpanie wiedzy o technicznej stronie komponowania poezji od ludności z Wysp Brytyjskich³⁴. Widać wy-

w (Nerman 1931). Podejmowano także próby ustalania chronologii w oparciu o występujące w sagach formy językowe. Doprowadziło to do przesunięcia początku ich tworzenia na epokę wikingów. Dalsze wykopaliska i prace literaturoznawców oraz lingwistów ulokowały je w okolice roku 600 (Załoska-Strömberg 1986, s. XXXVIII-XLI).

²⁸ Piekarczyk 1979, s. 20.

²⁹ Islandzki wiec podejmujący w 1000 r. uchwałę o przyjęciu chrześcijaństwa czasowo zezwolił na prywatny kult bogów pogańskiego panteonu.

³⁰ Załoska-Strömberg 1986, s. XLII.

³¹ Genzmer 1987, wstęp.

³² Piekarczyk 1979, s. 21.

³³ Bugge 1896.

³⁴ Collinder 1922.

rażnie jak skomplikowanym procesem badawczym było i nadal jest ustalanie pochodzenia i czasu powstania poszczególnych utworów.

Gylfaginning i częściowo *Edda* przekazują opowieści mitologiczne ułożone chronologicznie od powstania świata aż do jego końca (Ragnarök). Dostarczają one informacji o narodzinach bogów, powołaniu do życia ludzi, przygodach Asów i Wanów oraz innych rasach zamieszkujących dziewięć światów. Z kolei *Heimskringla* i dalsza część *Eddy* to opowieści o bohaterach.

Opierając się na Kodeksie Królewskim³⁵ można *Eddę* podzielić na dwadzieścia dziewięć pieśni, które tworzyły dwie zasadnicze grupy – mitologiczną (10) i bohaterską (19). Dokonując dalszej systematyzacji w pierwszej części wyróżnia się utwory epickie (np. *Hymiskviða*, *Brymskviða*), dramatyczne (*Skirnismál*), komiczne (np. *Harbardsljod*, *Lokasenna*), zleпки kilku pieśni (np. *Hávamál*) oraz *Völuspá*, którą ciężko zaliczyć do jednej formy literackiej³⁶. Znane z utworów drugiego zbioru postacie mitologiczne mają swoje odpowiedniki na kontynencie, przez co uznaje się, że fabuła pieśni bohaterskich została zaczerpnięta od przemieszczających się w okresie wędrówek ludów mas germańskich.

Ze średniowiecznych utworów literackich na uwagę zasługuje także *Beowulf*, spisany w X w.³⁷ zabytek literatury staroangielskiej zawierający informacje o wierzeniach germańskich. Mimo, że spisany został w Anglii jego fabuła dotyczy duńskich i szwedzkich herosów z VI w., przede wszystkim tytułowego Beowulfa. Drugim istotnym zabytkiem jest *Pieśń o Nibelungach*³⁸ spisana około 1200 r. Historycznie fabuła rozgrywa się w okresie wędrówek ludów, obejmuje podbój państwa Burgundów przez Hunów pod wodzą Attyli (436 r.), a także przybliży czytelnikowi walkę o władzę pomiędzy dwiema królowymi merowińskimi – Brunhildą (zm. 613 r.) i Fredegundą (zm. 597 r.). Głównym bohaterem eposu jest Zygfyrd, którego postać została skonstruowana w oparciu o Sigurðra, herosa germańskiego z *Völsunga Saga*.

Osobną grupę źródeł tworzą zabytki archeologiczne i przedstawienia plastyczne. Pośród nich zanotowano kilka rzeźb i płaskorzeźb ze scenami mitologicznymi, a także literackie opisy posągów bogów, np. te przedstawiające trzech bogów ze świątyni w Starej

³⁵ Kodeks Królewski (Codex Regius) – pergaminowy rękopis napisany w poł. XIII w., ponownie odnaleziony w XVII w. przez biskupa Brinolfa Sveinssona. Przechowywany w Bibliotece królewskiej w Kopenhadze (nr katalogowy 2365).

³⁶ Piekarczyk 1979, s. 24.

³⁷ W formie ustnej był zapewne znany już około VIII w. Rękopis z tekstem utworu jest obecnie przechowywany w Bibliotece Brytyjskiej w Londynie.

³⁸ Zachowała się w ponad trzydziestu odpisach, które niekiedy są ze sobą mocno sprzeczne. Można ją jednak podzielić na dwie części: pierwsza opowiada o losach i śmierci Zygfyryda (19 przygód), druga to zemsta Krymhildy (20 przygód).

Uppsali, które scharakteryzował Adam z Bremy³⁹. Ich interpretacja nie zawsze jest oczywista, zwłaszcza jeśli występowały one w towarzystwie zabytków chrześcijańskiej sztuki czy architektury sakralnej⁴⁰.

Przytaczanie w tym miejscu całego materiału archeologicznego, jakim dysponujemy w przypadku plemion germańskich, byłoby trudne i wymagało obszernego opisu rozmiaru kilku monografii. Rozległe ramy geograficzne w jakich funkcjonowała ludność, określana obecnie wspólnym mianem Germanów, wymogły wyselekcjonowanie jedynie kilku kultur archeologicznych. Autorka pracy nie ma ambicji ani zamiaru, by opisać cały materiał archeologiczny. Z tego powodu wybrane kultury i ludy są jedynie przykładami dla pokazania rytuałów i zwyczajów pogrzebowych oraz pewnych rządzących nimi prawidłowości. Celem pracy nie jest także zagłębianie się w różnice warsztatowe wykonywania poszczególnych przedmiotów, a jedynie wykazanie pewnych zjawisk rządzących kompletowaniem zbioru elementów wchodzących w skład inwentarzy grobowych na różnych terenach zajętych przez germańskie osadnictwo. Dodatkowo biorąc pod uwagę określone ramy objętościowe pracy oraz dostępność i uporządkowanie⁴¹ materiałów, analizowane zabytki archeologiczne zamknięte zostały na płaszczyźnie geograficznego występowania kultury przeworskiej; gockiego kręgu kulturowego – kultura wielbarska, grupa masłomęcka, kultura czerniachowska wraz z kulturą Sîntana de Mureș; wybranych ludów zamieszkujących tereny na zachód od Łaby – ziemie Alamanów, obszary duńskiego osadnictwa, tereny naznaczone wędrówką Longobardów, aż do ich osiedlenia się w Panonii i Italii, oraz ziemie Franków w okresie panowania dynastii Merowingów. Wymienione jednostki kulturowe przedstawiają indywidualne tradycje pogrzebowe oparte na lokalnych przekonaniach i wspólnym systemie religijnym. Pozwalają prześledzić zmiany zachodzące w wyniku kontaktów ponadregionalnych oraz stykania się Germanów z odmiennymi systemami religijnymi - rzymskim i chrześcijańskim. Chronologicznie analizowany materiał archeologiczny zamyka się pomiędzy okresem wpływów rzymskim (początek n.e.) a początkiem VIII wieku. Cezura początkowa oparta jest na korelacji z rzymskimi źródłami pisаныmi, kiedy zaczyna się pojawiać więcej wzmianek o plemionach zamieszkujących na wschód od granic Cesarstwa. Przyjęta data końcowa pod względem historycznym jest związana z postępującą chrystianizacją plemion germańskich na terenie Europy Środkowej

³⁹ Adam z Bremy IV, 26.

⁴⁰ Piekarczyk 1979, s. 26.

⁴¹ W pracy nie skupiano się na materiałach archeologicznych pochodzących z terenów skandynawskich, gdyż znaleziska te są w małym stopniu opracowane i przedstawiają bardzo przemieszany zbiór zabytków. Dodatkowo z analizowanego w pracy odcinka chronologicznego poznano stosunkowo niewiele źródeł pisanych, które skupiałyby się na ludach zamieszkujących dzisiejszą Skandynawię.

i Zachodniej; gdy jednocześnie w Europie Północnej rozpoczyna się epoka wikingów. Z kolei od strony archeologicznej na początku VIII w. na terenach środkowo- i zachodnioeuropejskich widoczny jest wyraźny regres zwyczajów związanych z pochówkami⁴². Chronologiczne i geograficzne ramy osadnictwa konkretnych analizowanych kultur archeologicznych zostały podane w słowie wstępnym do poświęconej im części pracy.

Pierwszym celem prezentowanej pracy jest charakterystyka rytuałów pogrzebowych ludności germańskiej, która została zarysowana w źródłach pisanych pochodzących zarówno ze środowiska rodzimego⁴³, jak i będących dziełem autorów spoza germańskiej kultury. Drugim elementem pracy jest omówienie materialnych, archeologicznych pozostałości ceremoniału pogrzebowego kilku wyselekcjonowanych kultur archeologicznych powiązanych z Germanami. Obie części są warunkiem koniecznym do przeprowadzenia analizy porównawczej elementów obrządku funeralnego charakteryzowanej społeczności, która jest głównym celem badawczym tej pracy. Studium jest próbą odpowiedzi na pytanie: na ile, i czy w ogóle, badania interdyscyplinarne historyczno-archeologiczne są w stanie poszerzyć wiedzę na temat stosowanych pośród barbarzyńców ceremonii sepulkralnych? W oparciu o te dwa rodzaje źródeł analizowany jest również problem wskazania w materiałach archeologicznych śladów praktyk mających ścisły związek z eschatologicznym wyobrażeniem śmierci i życia zaświatowego, jakie przedstawiają sagi i pieśni mitologiczne. Podjęto także próbę wskazania pozareligijnych czynników, które mogły wpływać na kształt i formę rytuałów pogrzebowych oraz organizację przestrzeni cmentarnej. W końcu spróbowano wykazać na ile zmiany zachodzące w społeczno-politycznej strukturze plemiennie-rodowej, prowadzące do powstania organizmów wczesnopaństwowych, wpływały na religijne wyobrażenie egzystencji jednostki ludzkiej po śmierci.

Tematyka religii plemion germańskich nie jest obca polskiej literaturze naukowej. Zainteresowanie nią rozpoczęło się już w XIX w., kiedy powstał przekład *Eddy Młodszej prozaicznej* Snorriego Sturlusona dokonany przez Joachima Lelewela (1908 r.)⁴⁴ oraz wydano w 1828 roku *Eddę starszą, poetycką* i *Nową Eddę, czyli Eddę młodszą, prozaiczną* w przekładzie Józefa Zawadzkiego⁴⁵. Ostatnie polskie wydanie *Eddy* opatrzone dodatkowym komentarzem historycznym oraz translatorskim zostało opublikowane w 1986 roku,

⁴² W datowanych na ten okres grobach widoczny jest duży spadek ilości przedmiotów, w które wyposażano zmarłych oraz zaczyna postępować ujednolicanie sposobu składania zwłok wykraczające poza obręb jednej jednostki kulturowej.

⁴³ Jak podkreślono powyżej za rodzime źródła germańskie uznano sagi i pieśni eddaiczne spisane w okresie średniowiecza na terenach państwa powstałych na gruncie osadnictwa germańskich plemion oraz terenach Skandynawii i Islandii, których osadnicy wyrosli z kulturowego pnia germańskiego.

⁴⁴ Ponowny reprint dokonany przez Wydawnictwo Armoryka ukazał się w 2008 roku.

⁴⁵ Wydana ponownie w 2006 roku nakładem Wydawnictwa Armoryka.

zaś autorką przekładu i komentarza była Apolonia Załuska-Strömberg⁴⁶. Badaczka ta przełożyła również na język polski kilka sag bohaterskich: *Sagę o Njalu*⁴⁷, *Sagę o Egillu*⁴⁸, *Sagę rodu z Laxdal*⁴⁹. Poza nimi wydania polskiego doczekała się *Saga o Gislím* opracowana przez Artura Górskiego w okresie międzywojennym (1931 r.)⁵⁰. W ostatnich latach Artur Szrejter dokonał niekompletnego, choć opatrzonego bogatym komentarzem, przekładu *Sagi o Völsungach*⁵¹. W znakomitej większości przypadków autorka niniejszej pracy korzystała z oryginalnych zapisów sag, które dostępne są oprócz publikacji książkowych, także w edycjach elektronicznych; lub sięgała do wydań obcojęzycznych, kiedy niemożliwe było dotarcie do oryginału⁵². Wykorzystanie tak dużej ilości internetowych wydań sag i pieśni spowodowane jest dużymi trudnościami jakich nastęczało dotarcie do wersji drukowanych. Ponadto zaznaczyć należy, że wiele sag nie doczekało się wydań krytycznych, a istniejące wydania książkowe lub elektroniczne są jedynie zapisem oryginalnego tekstu utworu, zebranego i opublikowanego przez badacza⁵³. Wykorzystanie utworów w rodzimych językach umożliwiło, jak już wcześniej wspomniano, dokładniejsze przeanalizowanie użytego przez autorów słownictwa, które niekiedy ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia istoty danego rytuału religijnego.

Wielojęzyczna literatura naukowa dotycząca poruszanej tematyki oferuje różnorodne opracowania naukowe dotyczące systemu religijnego Germanów. Najwcześniejszą pracą kompleksowo omawiającą przekazy mitologiczne plemion germańskich w polskiej nauce była *Mitologia germańska* autorstwa Stanisława Piekarczyka⁵⁴. Zebrano w niej mitologiczne opowieści, przekazane w formie prozatorskiej opowieści. Dodatkowo autor opatrzył prezentowany materiał szerokim kontekstem historyczno-kulturowym dotyczącym tradycji obrzędowych z terenów *barbaricum*, jak i wikingów Skandynawii. Kilka lat później ukazała się praca Jerzego Strzelczyka pt. *Goci – rzeczywistość i legenda*⁵⁵, w której

⁴⁶ Przygotowana w Zakładzie Narowodym im. Ossolińskich.

⁴⁷ Wydana w 1968 roku.

⁴⁸ Wydanie z 1974 roku.

⁴⁹ Wydana w Poznaniu w 1973 roku.

⁵⁰ Wydana w Warszawie pod tytułem *Saga o Gislím wyjętym spod prawa i inne sagi islandzkie*.

⁵¹ Artur Szrejter, *Herosi mitów germańskich. Sigurd pogromca smoka i inni Wölsungowie*, Warszawa 2015. Tom drugi pt. *Herosi mitów germańskich. Sigurd bohater Północy* wydany został w 2016 roku.

⁵² Szczegółowy wykaz sag i ich przekładów wyszczególniono w spisie literatury umieszczonym na końcu pracy. Patrz: Bibliografia s. 362-374.

⁵³ Przykładowo wiele sag zostało zgromadzonych w elektronicznej bazie *Heimskringla. Norrøne tekster ok kvad*, w której oprócz zapisu w oryginale można skorzystać z tłumaczenia na język duński, norweski oraz szwedzki. Nie zawierają one krytycznego opracowania tekstu pod kątem literacko-historycznym oraz lingwistycznym, ale pełnią rolę pełnowartościowego źródła umożliwiającego zapoznanie się z tekstami sag, których ostatnie wydania oryginału miały miejsce w XIX w. lub na przełomie XIX i XX w.

⁵⁴ Piekarczyk 1979.

⁵⁵ Wydana w Warszawie w 1984 roku.

kwestie religijne były jednym z wielu komponentów. Nowsze badania nad religią germańską są prowadzone przez Leszka Pawła Słupeckiego. Badacz ten skupia się w swoich pracach na mitologicznych wierzeniach Germanów na terenie Skandynawii, czego pokłosiem jest nowe wydanie mitologii z komentarzem⁵⁶. Drugim spektrum jego zainteresowań są zagadnienia związane z magią, obecnością przeznaczenia i kwestiami wojowników połączonych z konkretnymi bóstwami obecnymi w kulturze germańskiej i potem wikińskiej. Wynikiem tych badań były prace pt. *Wojownicy i wilkołaki* oraz *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów: studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich*⁵⁷. Uzupełnieniem poruszanej przez Leszka Pawła Słupeckiego tematyki Odyna i jego związku z przybierającymi postać zwierzęcą wojownikami jest praca Łukasza Malinowskiego pt. *Berserkir i úlfheðnar w historii, mitach i legendach*⁵⁸. Najnowsze prace dotyczące problematyki religii Germanów publikowane w Polsce, to popularnonaukowe opracowania autorstwa Artura Szrejtera. Cykl jego prac obejmuje: *Bestiariusz germański. Potwory, olbrzymy i święte zwierzęta*; *Demonologię germańską. Duchy, demony i czarownice* oraz *Mitologię germańską. Opowieści o bogach mroźnej Północy*⁵⁹. Mimo swojego popularnego wydźwięku studia te przybliżają polskiemu czytelnikowi świat wierzeń germańskich. Poruszające tę tematykę artykuły naukowe w literaturze polskiej wychodziły głównie spod pióra Stanisława Piekarczyka oraz Pawła Leszka Słupeckiego⁶⁰.

Znacznie bogatszy zasób informacji na temat wierzeń religijnych plemion germańskich przekazuje literatura zagraniczna. Tradycja analizowania tej tematyki sięga XIX w., jednak w tym miejscu istotne wydaje się przytoczenie najbardziej aktualnych ustaleń badawczych. Niesłabnącym autorytetem w kwestii rytuałów pogrzebowych Germanów cieszy się Hilda Roderick Ellis Davidson, której badania pochodzą z 2 połowy XX w. Na szczególną uwagę zasługują: *Gods and Myths of Northern Europe*, w której scharakteryzowano całość mitologicznych wierzeń oraz wskazano na niektóre elementy archeologiczne odnoszące się do kultu religijnego; *The Road to Hel. A study od the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, gdzie autorka skupiła się na rzetelnym przeanalizowaniu wszystkich występujących w sagach opisów pochówków⁶¹. Niezwykle ważne znaczenie dla badań nad pogrzebem Baldra oraz jego wydźwiękiem symbolicznym ma praca Johna

⁵⁶ Słupecki 2003.

⁵⁷ Słupecki 1994; 1998.

⁵⁸ Malinowski 2009.

⁵⁹ Szrejter 2011a; 2011b; 2012.

⁶⁰ Słupecki 2001; 2004. Istnieje również niezwykle krótki i posiadający szereg błędów artykuł Edwarda Potkowskiego (1963) na temat eschatologii germańskiej.

⁶¹ Ellis Davidson 1964; 1968.

Lindowa pt. *Murder and Vengeance among the gods. Baldr in Scandinavian Mythology*⁶². Autor skrupulatnie prześledził wszelkie wzmianki o tym bóstwie oraz wykazał podobieństwa jego postaci do przekazów z innych kręgów kulturowych. Kwestie wieloaspektowości Odyna jako władcy bogów porusza Kris Kershaw w pracy pt. *The One-eyed God. Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde*⁶³. Badacz przeanalizował szereg imion jakie przez wieki nadała ludność germańska i skandynawska najwyższemu bogu oraz próbował umieścić Odyna w generalnych zasadach religii ludów indoeuropejskich. Praca ta jest rozbudowaniem teorii Georges'a Dumézila na temat wywodzenia bogów germańskich z indoeuropejskiego pnia kulturowego⁶⁴. Analizując postacie kobiece powiązane z kultem śmierci, głównie walkirie, istotne pozostają ustalenia Charles'a Donahue oraz Folke Ströma⁶⁵. W niniejszej rozprawie skorzystano również z dzieł przekrojowych prezentujących całość wierzeń Germanów. Przede wszystkim pracy Rudolfa Simka pt. *Dictionary of Northern Mythology* oraz wielce szczegółowego *Lexikon der germanischen Mythologie*⁶⁶.

Przeanalizowanie całej archeologicznej literatury przedmiotu dotyczącej wszystkich omawianych jednostek kulturowych jest niemożliwe, ze względu na jej ogrom i niezwykle szczegółowość poruszanych zagadnień. Wybrano do rozważań prace zawierające najbardziej aktualne wyniki analiz materiału zabytkowego.

Dla kultury przeworskiej jest to przede wszystkim praca Katarzyny Czarneckiej na temat wandalskiej struktury społecznej w oparciu o materiały funeralne⁶⁷. Dla scharakteryzowania terenów śląskich zajmowanych przez ludność kultury przeworskiej ważne są prace Artura Błażejewskiego pt. *Obrządek pogrzebowy kultury przeworskiej na Śląsku*⁶⁸ oraz Jerzego Szydłowskiego pt. *Obrządek pogrzebowy na Górnym Śląsku w okresie wpływów rzymskich*⁶⁹. Omówienia kontaktów ponadregionalnych tej kultury są tematem charakteryzowanym przez Artura Błażejewskiego w rozprawie *Kultura przeworska a reńsko-wezerska strefa kulturowa*⁷⁰ oraz Bartosza Kontnego w artykule pt. *Przeworsk culture society and its long-distance contacts, AD 1-350*⁷¹. Niezwykle pomocne w konstruowaniu wizji przeworskich obrzędów pogrzebowych są liczne prace Teresy Dąbrow-

⁶² Lindow 1997.

⁶³ Kershaw 2000.

⁶⁴ Polskie wydanie pracy ukazało się w 2006 roku.

⁶⁵ Donahue 1941; Ström 1954.

⁶⁶ Simek 1993; 1995.

⁶⁷ Czarnecka 1990.

⁶⁸ Błażejewski 1998.

⁶⁹ Szydłowski 1964.

⁷⁰ Błażejewski 2007a.

⁷¹ Kontny 2016.

skiej oraz Kazimierza Godłowskiego pochodzące z 2 połowy XX w., ale będące nadal aktualnymi w wielu kwestiach⁷².

Dla poznania funeralnych założeń kultury wielbarskiej niezwykle cenne są szczególnie prace Kaliny Skóry, skoncentrowane głównie wokół tematyki struktury społecznej⁷³. Kurhany oraz kamienne założenia obecne na wielbarskich nekropoliach, a jednocześnie najbardziej charakterystyczne założenia tejże jednostki kulturowej, doczekały się szeregu analiz autorstwa Ryszarda Wołągiewicza⁷⁴, Jana Jaskanisa⁷⁵ i Krzysztofa Walenty⁷⁶.

Badania nad grupą masłomęcką od kilkunastu lat zdominowane są przez działalność lubelskich archeologów, na czele których stoi Andrzej Kokowski. Szczególnie ważna jest pracy przekrojowa pt. *Archeologia Gotów. Goci w Kotlinie Hrubieszowskiej*⁷⁷, w której zebrano wszystkie dotychczas poczynione ustalenia na temat obrzędowości mieszkańców Kotliny Hrubieszowskiej. Wnioski z wyżej wymienionej pracy wspiera szereg artykułów dotyczących różnych elementów funeralnego ceremoniału grupy masłomęckiej, w tym prace Teresy Borodziej-Mazurek na temat stanowiska w Gródku nad Bugiem⁷⁸, oraz wnioski z analiz antropologicznych szczątków przeprowadzone przez Brygidę Rutkowską⁷⁹.

Badania nad ostatnimi gockimi jednostkami kulturowymi, charakteryzowanymi w pracy, kulturą czerniachowską i Sîntana de Mureş są przedmiotem badań Borisa Magomedova, ze szczególnym uwzględnieniem zbierającej wszystkie aspekty obrządku pogrzebowego pracy pt. *Černâhovskaâ kul'tura: problema ètnosa*⁸⁰.

Pozostałe tereny *barbaricum* doczekały się szeregu szczegółowych analiz przekrojowych wydanych w formie książek i artykułów naukowych. Dla terenów skandynawskich jest to praca Thomasa Grane'a pt. *The Roman Empire and Sounthern Scandinavia – a northern connection!*⁸¹ oraz katalog wystawy z National Museum w Kopenhadze pt. *The Spoils of Victory – the North in the shadow of the Roman Empire*⁸². Badania nad grobem księcia z Mušov podsumowano w dwutomowej pracy zredagowanej

⁷² Patrz: Opracowania w bibliografii pod nazwiskiem Dąbrowska T. oraz Godłowski K.

⁷³ Skóra 2008; 2014; 2015.

⁷⁴ Wołągiewicz 1973; 1974; 1976; 1977.

⁷⁵ Jaskanis 1976; 2012.

⁷⁶ Walenta 1977; 2009.

⁷⁷ Kokowski 1999a.

⁷⁸ Borodziej-Mazurek 1988.

⁷⁹ Rutkowska 1987; 1989.

⁸⁰ Magomedov 2001.

⁸¹ Grane 2007.

⁸² Wydany w 2003 roku.

pod kierownictwem Jaroslava Tejrala i Jaroslava Peški pt. *Das Germanische Königsgrab von Mušov in Mähren Teil 1 und 2*⁸³. Obrządek pogrzebowy Longobardów zaprezentowany został w czasie wystawy poświęconej temu ludowi, która miała miejsce w LandesMuseum w Bonn. Pokłosiem tego wydarzenia jest praca zatytułowana *Die Langobarden. Das Ende der völkerwanderung. Katalog zur Ausstellung im Rheinischen LandesMuseum Bonn 22.8.2008-11.1.2009*, która zawiera przekrój przez całą historię i zmiany kulturowe jakie zachodziły w tym ludzie, w czasie wędrówki ku terenom Panonii i Italii⁸⁴. Obrządek pogrzebowy ostatniego omawianego ludu – Franków w okresie merowińskiego, jest terenem rozbudowanych badań Bonnie Effros, ze szczególnym uwzględnieniem prac: *Caring for Body and Soul. Burial and the Afterlife in the Merovingian World* i *Merovingian mortuary archaeology and the making of the early Middle Ages*⁸⁵. Przedstawiają one zarówno obraz pogańskich praktyk religijnych, jakie trwają w tej epoce, jak i wskazują na czynniki chrześcijańskie zyskujące coraz większe znaczenie wśród ludności pochodzenia germańskiego.

Praca podzielona została na pięć rozdziałów, pozwalających Czytelnikowi zapoznać się zarówno z ogólnym zarysem germańskiej eschatologii, jak i materialnymi pozostałościami praktyk pogrzebowych, jakim hołdowała ludność germańska.

W pierwszym rozdziale przedstawiono zarys wierzeń religijnych Germanów w oparciu o pieśni eddaiczne oraz sagi bohaterskie. Część wstępna poświęcona została kwestiom powstania świata oraz pojawienia się bogów. Drugim poruszonym elementem jest powołanie do życia plemienia ludzkiego, któremu podporządkowano przygotowany specjalnie dla niego świat, Midgard. Kolejne rozważania dotyczą organizacji całego germańskiego wszechświata. Szczególnie skupiono się w tym miejscu na scharakteryzowaniu dziewięciu światów tworzących kosmos oparty na jesionie Yggdrasilu i jego korzeniach. W przedostatnim podrozdziale tej części opisano cechy i atrybuty poszczególnych bóstw. Charakterystykę rozpoczęto od zarysowania podziału rodu boskiego na dwie rodziny – Asów i Wanów, aby potem przejść do konkretnych postaci boskich. Ostatnia część poświęcona została formom kultu i praktykom religijnym umożliwiającym ludziom kontakt z bóstwami.

Rozdział drugi wprowadza czytelnika w tematykę mitów i wierzeń związanych ściśle z kwestiami śmierci, pogrzebu oraz zaświatowej egzystencji człowieka. W pierwszym podrozdziale scharakteryzowano bóstwa i istoty nadprzyrodzone, między innymi walkirie,

⁸³ Obie części wydano w 2002 roku.

⁸⁴ Praca zredagowana została przez Mortena Hegewischa i wydana w 2009 roku.

⁸⁵ Effros 2002; 2003.

które były odpowiedzialne za zmarłych i ich egzystencję zaświatową. Drugim elementem opisanym w tej części jest geografia germańskich zaświatów przedstawiająca rozbudowaną sieć wzajemnych połączeń oraz przenikania się różnych aspektów teologicznych w ich obrębie. Trzeci podrozdział poświęcono na rozważania o charakterze teologicznym skupiające się na ludzkim przeznaczeniu. Drugą kwestią analizowaną w tym miejscu jest istnienie wśród Germanów pojęcia duszy, w takim znaczeniu w jakim funkcjonowała ona w niektórych systemach religijnych świata starożytnego oraz w jakim postrzegana jest przez współczesne religie.

Rozdział trzeci poświęcono obrzędom pogrzebowym oraz innym zagadnieniom związanym ze śmiercią, ale nie mieszczącym się we wcześniej zebranych grupach. Skupiono się na przebiegu pogrzebu, elementach niezbędnych do właściwego przeprowadzenia tego ostatniego rytuału przejścia. Następnie poruszone zostały kwestie kultu zmarłych, przede wszystkim formy jakie mógł on przybierać w obrębie germańskich społeczności rodowo-plemiennych. Zwrócono uwagę na stypy, kwestie dziedziczenia majątku, otaczania ciał zmarłych i miejsc ich spoczynku. Trzeci podrozdział poświęcono praktykom nekromantycznym zanotowanym w sagach bohaterskich oraz kwestii niebezpieczeństwa jakie wiązało się z powracającym z zaświatów trupem, ożywieńcem. W kolejnej części omówiono samobójstwa popełniane przez bohaterów sag i pieśni. Na koniec przedstawiono zbiór przepisów prawnych zawierających nakazy i zakazy, którymi obostrzone były kwestie rytuałów pogrzebowych, traktowania ciał zmarłych i wyposażania ich w przedmioty materialne. Oprócz tego poświęcono miejsce na kwestie prawnych regulacji dziedziczenia majątku po nieżyjących członkach rodziny, karach za zbrodnie prowadzące do śmierci człowieka oraz sankcjach grożących za okradanie grobu lub trupa przed pochówkiem.

Przedostatnia część pracy w całości poświęcona została scharakteryzowaniu materialnych pozostałości funeralnych. Analizie poddano: formy grobów; sposoby depozycji ciała; organizację przestrzenną cmentarzysk; budowle i obiekty niebędące grobami, ale ulokowane w obrębie nekropolii; specyficzne formy pochówków: groby zbiorowe, cząstkowe lub mające charakter apotropaiczny; skład ilościowy i jakościowy inwentarzy grobowych oraz rozwarstwienie społeczne, jakie można skonstruować w oparciu o stanowiska sepulkralne. Każdy z pięciu podrozdziałów został przypisany jednej jednostce kulturowej, w kolejności są to: kultura przeworska, kultura wielbarska, grupa masłomęcka, kultura czerniachowska i Sítana de Mureș; tereny zachodniego i północnego *barbaricum* na zachód od Łaby.

Ostatni rozdział jest podsumowaniem zgromadzonych w wyniku 7-letnich badań materiałów oraz zbiorem wniosków i przemyśleń autorki zaprezentowanych Czytelnikowi w formie analizy porównawczej obrządku pogrzebowego plemion germańskich. Zgodnie z postawionymi wyżej założeniami ustaleniom ze źródeł pisanych przeciwstawiono zabytki materialne pochodzące z cmentarzysk. Dodatkowo zestawiono ze sobą, w celu wykazania podobieństw i różnic, zabytki archeologiczne z różnych kręgów kulturowych, jakie tworzyli Germanie w okresie od początku I w.n.e. do początku VIII w.

Na koniec autorka pragnie złożyć serdeczne podziękowania Panu Profesorowi Markowi Wilczyńskiemu za cenne uwagi merytoryczne, owocne dyskusje pomagające w rozwiązywaniu napotkanych trudności badawczych oraz nieocenioną pomoc w edytor-skim ogładzaniu składanego na ręce Czytelników tekstu. Osobne wyrazy wdzięczności kierowane są na ręce Dyrekcji Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego, która umożliwiła, w ramach programu wymiany MOST, prowadzenie rocznych prac badawczych nad materiałami archeologicznymi zgromadzonymi w wyniku prac wykopaliskowych pracowników Insytutu oraz dała możliwość swobodnego korzystania z bogatych zasobów instytutowej biblioteki. Okres praktyk w Instytucie Archeologii był niezwykle owocny, a prowadzone rozmowy seminaryjne inspirujące i kształtujące wizerunek rozdziału poświęconego obrządkowi pogrzebowemu poszczególnych kultur i ludów germańskich. Autorka jest również wielce zobowiązana Paniom Bibliotekarkom z Państwowego Muzeum Archeologicznego w Warszawie, gdyż bez ich pomocy niemożliwe byłoby dotarcie do kilku niezwykle istotnych dla dysertacji pozycji książkowych.

Rozdział I – Ogólna charakterystyka religii plemion germańskich

Na wstępie warto się zastanowić czym tak właściwie jest religia, gdyż na przestrzeni wieków powstał szereg definicji. Już autorzy starożytni mieli własne, niekiedy różniące się, określenia tej dziedziny ludzkiego życia. Ciceron wywodził etymologię słowa od łacińskiego *relegere* (odczytać na nowo), co w jego rozumieniu oznaczało skrupulatne oddawanie czci bogom⁸⁶. Żyjący na przełomie II i III w. Laktancjusz określał ją jako stałe odnawianie więzi pomiędzy człowiekiem a bogiem (od łac. *religare* – wiązać, spajać)⁸⁷. Jednak starożytność i średniowiecze nie skonstruowały uniwersalnej definicji w wyniku czego kolejne pokolenia teologów i filozofów podejmowały tę tematykę w swoich rozważaniach. Powodem tych dyskusji było postrzeganie religii zarówno jako zjawiska historycznego, jak i kulturowego. Dodatkowo podlegała ona interpretacji różnych nauk: archeologii, etnologii, fenomenologii, historii, literaturoznawstwa, psychologii, religioznawstwa, socjologii, teologii, itd. Każda z nich spoglądała na religię przez pryzmat własnych założeń, przez co proponowane definicje były wielorakie, różnorodne i niekiedy skrajnie odmienne. Wszystko zależało od perspektywy badacza podejmującego się definiowania pojęcia, co prowadziło niejednokrotnie do spłycenia i zawężenia, np. jedynie do faktu historycznego czy jednego wyobcowanego elementu społeczeństwa. Próby poszukiwania jednego określenia na religię, jak na razie nie doprowadziły do interdyscyplinarnego konsensusu.

Stworzenie czy też dopasowanie do poruszanej w pracy tematyki, religii pogańskich plemion germańskich, definicji tego zjawiska wymaga przynajmniej częściowego zagłębienia się w proponowane na przestrzeni wieków poglądy antropologiczne, filozoficzne, psychologiczno-socjologiczne i teologiczne. Religia towarzyszyła człowiekowi od początku jego istnienia, o czym bez wątplenia świadczą malowidła jaskiniowe oraz pierwsze pochówki. Sir Edward Burnett Tylor⁸⁸ uważał, że religia jest tak wiekowa jak sama ludzkość, a pierwotne organizacje ludzkie posiadały stosunkowo rozbudowaną, jak na swoje możliwości poznawcze, wiedzę o istotach nadprzyrodzonych, co definiował jako animizm⁸⁹. Współcześnie zakłada się, że religia jest elementem niezmiennym i stale obec-

⁸⁶ Cicero 2, 54-60.

⁸⁷ Lactantius 1.1.

⁸⁸ Tylor 1958, s. 9.

⁸⁹ Edward Burnett Tylor nie był autorem pojęcia animizmu, ale jak sam przyznał na łamach swojej książki zapożyczył je od Geорга Ernsta Stahla, który był twórcą medycznej koncepcji witalizmu. Uważał, że stosując takie określenie ucieka od spirytualizmu, który w jego czasach był silnie kojarzony z nowożytnym nurtem filozoficznym.

nym w życiu wszystkich istniejących społeczeństwach, a nawet część autorów skłonna jest uważać, że w przyszłości także nie będzie istniała organizacja ludzka jej pozbawiona⁹⁰. Te dwa czynniki wskazują, że można rozpatrywać ją jako fakt historyczny, gdyż trudno zakwestionować rolę religii w formowaniu społeczeństwa zorganizowanego wielopłaszczyznowo. Możliwe jest zdefiniowanie religii jako faktu naturalnego, związanego z egzystencjonalną stroną istnienia opartą na założeniu, że ludzkie struktury funkcjonują w połączeniu z bogiem/bóstwami niedostrzegalnymi w sposób empiryczny. Ludzie wyobrażają sobie istoty transcendencyjnej strefy duchowej na tyle, na ile pozwala na to rozwój abstrakcyjnego myślenia jednostki ludzkiej. Nie zamykając się jednak na te dwa, dość ograniczone wyjaśnienia, należy przytoczyć przynajmniej kilka filozoficznych rozważań nad interesującą nas terminologią.

Klasyczne filozoficzne definicje analizowanego pojęcia mają formę dualistyczną, skupiają się na dwóch, uważanych za najistotniejsze, cechach religii – wierze i kulcie, co zaznaczał już w swojej pracy Thomas Hobbes⁹¹. W przypadku Hobbes'a widoczne jest silne osadzenie prezentowanych poglądów na monoteizmie i teizmie, a przecież istniał i funkcjonuje nadal duży zbiór religii politeistycznych oraz tych, które nie zakładają bezpośredniej ingerencji bóstwa w życie ludzi⁹². Definicja ta prowadziła do dość mocnego spłylenia zjawiska. Dalej szły rozważania Émile Durkheima, dla którego religia była systemem wierzeń i praktyk nawiązujących do rzeczy świętych, łączących wyznawców w „kościół” rozumiany jako wspólnota moralna⁹³. W przeciwieństwie do Hobbes'a wykluczał on możliwość istnienia luźnego zbioru wierzeń, gdyż dla niego każdy element musiał być połączony z kolejnym, a usunięcie któregoś naruszałoby integralność całości. Minusem tej teorii, w stosunku do plemion germańskich, jest zlikwidowanie kultu prywatnego, na rzecz religii zbiorowej, a jak wiadomo obie formy funkcjonowały równolegle na terenie *barbaricum*. Istotnym elementem trwania wiary są towarzyszące jej praktyki ofiarne i rytuały, na co zwracał uwagę Henri Bergson. Według niego akty religijne wypływają z wiary i ją umacniają. Zakładał on, że to istnienie istot wyższych napędza ludzkie działania rytualne, ale jednocześnie podkreślał rolę kultu prowadzącą do wykreowania konkretnych bóstw⁹⁴. Najkrócej można by w myśl tej teorii religię zdefiniować jako wiarę w istoty nadprzyrodzone, o których człowiek myśli, chce aby istniały i postępuje w taki sposób, aby

⁹⁰ Fromm 1966, s. 134.

⁹¹ Hobbes 1956, s. 156.

⁹² Chwedeńczuk 2000, s. 15.

⁹³ Durkheim 2000, s. 31.

⁹⁴ Bergson 1993, s. 197-198.

zyskać ich łaskę lub dołączyć do nich po śmierci⁹⁵. Według autorki pracy najlepiej pasująca do plemion germańskich definicja religii pochodzi od dwóch badaczy Korneliusza Piotra Tielego oraz Nathana Södebloma. Religią określili oni stosunek człowiek-istota nadludzka, w której pokłada się wiarę i jest się od niej w pewnym stopniu zależnym. Wyraża się to w wyobrażeniach bóstwa, uczuciach jakimi się je obdarza, konkretnych praktykach rytualnych i modlitewnych oraz przestrzeganiu narzuconych zasad moralnych⁹⁶. Chociaż konieczne jest tutaj pewne uszczegółowienie dotyczące jednostronności tej relacji. W przypadku plemion germańskich wydaje się, że bogowie także potrzebowali ludzi. Wojowników trafiających po śmierci do Walhalli, gdzie mieli oni oczekiwać na ostateczną bitwę bogów w olbrzymami, aby wesprzeć w niej Asów swym orężem. Z drugiej strony do zwycięstwa bogów nad potworami w czasie Ragnarök mógł przyczynić się również prosty człowiek wykonywaniem codziennych czynności. Przykładowo przez pozbywanie się ze stóp zrogowaciałej skóry, która miała posłużyć do produkcji buta Odynowego syna Vidara, którym ten ma stanąć na paszczy Fenrira⁹⁷ oraz obcinając zmarłym na krótko paznokcie, dzięki czemu Thursowie (Þursy) nie będą mieć budulca na statek Lokiego i umarłych⁹⁸.

Jak zauważa Mircea Eliade człowiek egzystuje we wszechświecie, który zgodnie z wierzeniami religijnymi został w taki czy inny sposób stworzony przez istoty nadprzyrodzone. Świat sam w sobie posiada historię religijną z wyszczególnionym aktem stworzenia i tym, co działo się później, aż do ostatecznego końca znanego wyznawcom świata⁹⁹. W tej perspektywie pojawia się kolejne warstwy wyjaśnienia pojęcie, które będzie stale towarzyszyć niniejszym rozważaniom – mitologia. Najprościej mówiąc jest ona zbiorem opowieści (mitów) o bogach, istotach nadprzyrodzonych i bohaterach. Pierwsze antologie tego typu powstały już w starożytności. Tworzono je przez dodawanie do głównego trzonu kolejnych opowieści lub przez rygorystyczne schematyzowanie i odrzucanie dodatkowych wątków¹⁰⁰. Już w epoce starożytnej powstawały dzieła mitologiczne, czego przykładem jest bez wątpienia *Theogonia* autorstwa Hezjoda. Schyłek starożytności i okres wczesnego średniowiecza to wykształcenie się mitologii literackiej, głównie w oparciu o przekazywane ustnie opowieści Celtów i Germanów. W przypadku pierwszego ludu wspomnieć należy o *Lebor Laignech* zawierającej opis działalności i osadnictwa boskiego plemienia bogi-

⁹⁵ Glasenapp von 1957, s. 12.

⁹⁶ Söndeblumen 1921; Tiele 1899, s. 15; Tiele, Söndeblumen 1931, s. 3.

⁹⁷ *Gylfagynning* 51.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Eliade 1997, s. 8.

¹⁰⁰ Frye 1969, s. 300-301.

ni Dannu¹⁰¹. Z kolei dla poznania mitologii plemion germańskich olbrzymie znaczenie miało spisanie przez Snorriego Sturlusona *Eddy*. Temu gatunkowi literackiemu największą sławę przyniosło wydanie przez Boccaccia w 2 połowie XIV w. *Genealogii bogów*, gdzie w sposób alegoryczny przekazał on całość mitów starożytnych¹⁰². Współcześnie mitologia postrzegana jest jako historia święta opowiadająca o tym jak doszło do powstania konkretnych rzeczy, a także porządkująca organizację społeczno-kulturową ludzkiej zbiorowości. Według Mircei Eliadego człowiek jest taki jakim go widzimy dlatego, że na początku czasu spotkały go konkretne wydarzenia¹⁰³. Obecnie ludzie kreują się na spadkobierców całej historii ludzkości. Z kolei cywilizacje archaiczne postrzegane są jako rezultat dziania się historii mitycznej, co jest widoczne w stosunku społeczeństw tradycyjnych do przeszłości. W ich mniemaniu wszystkie ważne wydarzenia rozwojowe miały miejsce „na początku”, czyli w czasie mitycznym¹⁰⁴.

Kończąc uwagi wstępne, a jednocześnie rozpoczynając rozważania nad właściwą tematyką pracy należałoby wyjaśnić kto lub co było dla Germanów bóstwem. Najprościej rzecz ujmując była to każda postać, która w mniejszym lub większym stopniu otoczona była kultem. Oczywiście musiała ona także posiadać pewne konkretne cechy umożliwiające jej bycie użyteczną dla czcicieli. Trzeba zaznaczyć, iż nie wszystkie działania religijne czy ludzkie czyny miały uzasadnienie w mitach¹⁰⁵. Relacja Germanie-świat mityczny była ukształtowana przez potrzeby codziennego życia. Mamy w mitach germańskich wyjaśnienie ogólnych praw świata i ustaleń obowiązującego porządku rzeczy, co wskazuje na dociekliwość poznawczą tamtejszych społeczeństw. Jednakże w miarę rozwarstwiania się ludzkich zbiorowości i przechodzenia od ustroju plemiennego do organizacji państwowej na pierwszy plan wysuwała się konieczność specjalizacji kontaktu człowiek-bóstwo¹⁰⁶. Jest to oczywiste, że wierzenia i przejawy kultu ewoluowały w czasie¹⁰⁷, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę to, że od momentu ukształtowania się religii germańskiej do ostatecznego schryścianizowania plemion ją kultywujących minęło prawie tysiąc lat¹⁰⁸. Charakte-

¹⁰¹ *Lebor Laignech: Lebor Gabála*.

¹⁰² Klik 2016, s. 361-362.

¹⁰³ Eliade 1997, s. 9.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 9.

¹⁰⁵ Piekarczyk 1979, s. 183-184.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 195.

¹⁰⁷ Ellis Davidson 1964, s. 14; Piekarczyk 1979, s. 17, 206.

¹⁰⁸ Przyjmuje się, że jako pierwsi chrześcijaństwo w obrządku ariańskim przyjęli Wizygoci (IV w.). Chociaż znane są wcześniejsze wzmianki o przyjmowaniu chrześcijaństwa przez Germanów. Z IV w. pochodzą informacje o wyznających tę religię Gotach, a w 1 połowie V w. Sokrates Scholastyk i Orosjusz pisali o chrzcie Burgundów w obrządku katolickim (Orosius Paulus 32; Socrate Scholasticus VII, 30). Pierwszym zaś ochrzczonym (448 r.) władcą był król Swebów Rechiar (415r.-456r.), jednak jego chrzest nie pociągnął

ryzowane plemiona nie wykształciły jednej, uniwersalnej organizacji kościelnej oraz jednolitego systemu teologicznego. Wyodrębniono pewien trzon mitów wspólnych dla wszystkich Germanów, ale w zależności od regionu geograficznego społeczności te chłoneły poglądy religijne sąsiadów. Można z łatwością wskazać, już we wczesnym okresie kształtowanie się germańskiej teologii wpływy świata śródziemnomorskiego, a później także naleciałości ze Wschodu czy adaptowanie elementów chrześcijańskich¹⁰⁹. Patrząc jednak całościowo na ludność germańską ich stosunek do bogów najlepiej oddaje termin – *blota*, co znaczy składać ofiarę¹¹⁰.

I.1. Powstanie świata i narodziny bogów

Zdecydowana większość mitologii rozpoczyna się od stworzenia świata przez jakąś istotę wyższą, która istniała u początku czasu, lub powstania bóstwa-kreatora z jakiegoś pierwotnego czynnika. Jednak zanim to nastąpiło całość materii pogrążona była w chaosie i ciemnościach. U Greków najpierw istniał nieograniczony, pogrążony w nocy, wypełniony przemieszany ze sobą żywiołami Chaos¹¹¹. W Egipcie początkowo funkcjonowały trzy mity kosmogoniczne, z których dwa (Heliopolis i Hermopolis) zakładały istnienie Nun (praoceanu), jak określano istniejący pierwotnie bezład; zaś w przypadku kosmogonii memfickiej u zarania czasu istniał bóg Ptah¹¹². Dziewicza substancja przyjmowała więc niekiedy formę wody, w której poruszały się byty pierwotne. Przykładem jest mitologia słowiańska, gdzie Perun mieszkał na łodzi przemieszczającej się po przestworze oceanu, a drugi bóg Weles żył w głębinach¹¹³. Z takiej cieczy wyłaniało się pierwsze życie kreujaące w dalszej kolejności świat i jego mieszkańców¹¹⁴.

za sobą chrystianizacji całego społeczeństwa mu podległego, a ostateczna chrystianizacja Swebów dokonała się dopiero w połowie VI w. Najbardziej znaną konwersją na chrześcijaństwo władcy germańskiego jest bez wątpienia ta dokonana w 496 r. przez króla Franków – Chlodwiga. Terenem najdłużej kultywującym praktyki pogańskie pozostała Skandynawia, gdzie pierwsze misje chrystianizacyjne zaczęły docierać w I połowie IX w. (pierwsi misjonarze trafili do Szwecji). Jednak bardziej trwałą organizację kościoła katolickiego udało się zbudować na początku XI w. w Skara (Västergötland), a najświetniejsze centrum kultowe pogańskich Skandynawów – Stara Uppsala upadło dopiero pod koniec XI w.

¹⁰⁹ Ellis Davidson 1964, s. 14.

¹¹⁰ Piekarczyk 1979, s. 219.

¹¹¹ Parandowski 1992, s. 36.

¹¹² Lipińska, Marciniak 2006, s. 10-42.

¹¹³ Gieysztor 2006, s. 157.

¹¹⁴ W mitologii greckiej z Chaosu wyłoniła się Ziemia (Gaia), miłość (Eros), elementy wszechświata Mrok (Ereb) i Noc (Nyks). Następnie z Gai powstały kolejne twory boskie – Góry, Morze (Pontos) i Niebo (Uranos). Ze związków Gai z tymi kreacjami narodziło się kolejne pokolenie: tytani, cyklopi, olbrzymy i sturamienni Hekatonchejros (Parandowski 1992, s. 36-37). Wedle egipskiej teologii heliopolitańskiej z Nun wyłonił się Re-Atum-Chepri, który wydzwignął z Praoceanu wzgórek Benben i stanawszy na nim w akcie samogwałtu powołał do życia pierwsze bóstwa Szu i Tefnut. Kosmogonia hermopolitańska opisała pierwsze

Germańskie wierzenia o stworzeniu świata nie odbiegały w znaczący sposób od przytoczonych wyżej przykładów. Trzeba jednak nadmienić, że Snorri znał przynajmniej trzy przekazy opisujące akt kreacji¹¹⁵. Pierwszy mówił, że na początku czasu istniały dwa regiony: na południu Muspell wypełniony ogniem i jasnością, a na północy kraina mrozu i lodu. Pomiędzy nimi rozciągała się wielka pustka – Ginnungragap¹¹⁶. Kiedy ciepło i chłód, będące pierwotnymi pierwiastkami życiodajnymi, spotkały się z topniejącego lodu wyłonił się olbrzym Ymir. Pieśń mówi, że oprócz niego nie było na ziemi niczego innego¹¹⁷. Nie wiadomo zatem gdzie istota ta przebywała, skoro nadal była tylko przepaść i pionowa lodowa ściana. Znana jest inna wersja tej historii, gdzie Ginnungragap była w ciąży z siłą kreacji, a nowonarodzonym był wspomniany wyżej Ymir¹¹⁸. Był on pierwszym olbrzymem, od którego wzięły początek ród ludzi i Thursów. W obrębie jego ciała pojawiały się kolejne żywe istoty: pierwsza kobieta i mężczyzna wyrosli pod jego lewym ramieniem; a pod złączonymi nogami zmaterializowała się grupa lodowych olbrzymów¹¹⁹, albo zgodnie z *Vafþrúdnismál* jeden sześciogłowy olbrzym posiadający wielką mądrość¹²⁰. Pożywienia, w postaci mleka, dostarczała Ymirowi, kolejna pierwotna istota, krowa Audumla (Auðhumla), która wylizywała słone bloki lodu. W miejscu, gdzie zwierzę się pożywiało pojawił się mężczyzna Buri będący protoplastą rodu Asów, gdyż jego syn Bor obdarował ojca trzema wnukami Odynem, Willim i We¹²¹. Bracia zabili Ymira i lodowych olbrzymów zgromadzonych przy nim. Jedynym przedstawicielem pierwszego

istoty jako ósemkę bóstw, które pływały w Nun. Istoty te stworzyły jajo, z którego według jednej wersji wykuł się Wielki Gęgacz (Wielki Pierwotny Duch), zaś inna interpretacja mówiła o powietrzu, które uwolniony się z jaja oddzieliło wody od nieba. W końcu w Memfis wierzono, że wszystko powstało z myśli boga Ptaha (Lipińska, Marciniak 2006, s. 10-42). Z kolei słowiańscy prabogowie znudzeni swoim losem postanowili stworzyć łąd z mułu morskiego.

¹¹⁵ Pierwszy mówił o ciepłe i zimnie, z połączenia których powstał Ymir. Drugi informował o genealogii pierwszych bogów, a trzeci o drugim protoplaście rodu Thursów.

¹¹⁶ W dość wczesnym (IX w.) krótkim (9 wersów) poemacie z rejonu południowych Niemiec *Wessobrunner Gebet* autor w myśli ideologii chrześcijańskiej przekonywał odbiorców o tym, że na początku nie istniało żadne ciało niebieskie, żaden łąd, a jedynie bóg. Jest to zgodne z wyobrażeniem Germanów kontynentalnych o ich bóstwach, które zostały stworzone i nie były nieśmiertelne, ani starsze niż świat.

¹¹⁷ *Völuspá* 3.

¹¹⁸ Wielokrotnie badacze usiłowali wykazać pochodzenie wyrażenia Ginnungragap. Ogólnie przyjęta etymologia słowa *ginnung* została określona przez Jana de Vries (1930). Uważał on, że oznaczało to oszustwo dokonane przy użyciu mocy magicznej. Ten tok rozumowania zdaje się potwierdzać tytuł dzieła Snorriego Sturzlusona *Gylfaginning*, który tłumaczony jest jako *Mamienie Gylfięgo* lub *Kłamstwa Gylfięgo*. Chociaż zanim Jan de Vries wypracował swoją koncepcję pojawiały się próby identyfikowania jej z ziewającą przepaścią, czy dopatrywaniem się tu olbrzymia o imieniu Ginnung.

¹¹⁹ Ellis Davidson 1964, s. 27.

¹²⁰ *Vafþrúdnismál* 33.

¹²¹ Trzej bracia dokonujący mordu mogą być paralełą do źródeł manichejskich, gdzie trójka braci zabiła demona, aby uformować świat. Chociaż tak późne zapożyczenie wydaje się dużą nadinterpretacją. Niewiele wiemy o Willim i We. Pojawiają się oni jeszcze dwukrotnie – w *Lokasenna* (26), kiedy Loki oskarża Frigg o romans z nimi podczas nieobecności Odyna, a drugi raz w *Ynglinga Saga* (3), kiedy występują jako spadkobiercy żony i majątku Odyna, który długo nie wracał do domu.

rodu Thursów, ocalałym z powodzi jaką sprowadziła krew Ymira¹²² i agresji synów Bora, był Bergelmir¹²³, będący wnukiem Aurgelmira, który miał powstać z kropel jadu ściekających z Eliwagu¹²⁴. Bergelmir dał początek kolejnemu pokoleniu gigantów. Zaś ciało praolbrzyma Ymira posłużyło jako budulec do stworzenia Mitgardu - świata ludzi¹²⁵. Z krwi powstały akwenty wodne słono- i słodkowodne; korpus ciała zmieniono w ziemię; kości posłużyły do wypiętrzenia gór; włosy olbrzyma przekształciły się w lasy¹²⁶; zaś z połamanych przez bogów kostnych odłamków wytworzono kamienie i kryształy górskie; czaszka, którą na każdym końcu podtrzymywał karzeł¹²⁷ stała się sklepieniem niebieskim, a poruszające się po nim chmury to fragmenty mózgu; wnętrzności rzucono na nieboskłon i powstały z nich gwiazdy; w końcu aby zabezpieczyć przed olbrzymami zorganizowaną przestrzeń z brwi Ymira spleciono mur ochronny¹²⁸. Bogowie nie stworzyli zatem świata, a jedynie wykreowali go z pozyskanego budulca¹²⁹.

Dwa pierwsze fragmenty mitu o stworzeniu świata – narodziny Ymira i późniejsze wykorzystanie jego zwłok do utworzenia świata mają liczne analogie w innych religiach pogańskich. Istnienie i późniejsza ofiara pierwotnej istoty były powodem, aby uznać ten fragment za dość wcześnie ukształtowany w teologii Germanów. Imię Ymir zbliżone jest do indyjskiego *yama*, oznaczającego w sanskrycie hybrydę lub hermafrodytę. Tego typu istota zgodna jest także z przekazem Tacyty, który za przodka Germanów uznawał boga Tuistona zrodzonego z ziemi¹³⁰. Jego syn Mannus dał światu trzech synów, od których imion wywodziły się nazwy trzech plemion: Ingewonów, którzy mieli mieszkać najbliżej wybrzeża oceanu; dalej w środkowej części terenów należących do Herminionów; zaś reszta ziemi była w posiadaniu Istewonów¹³¹. Tuistona próbowano personifikować ze starym, uznawanym za poprzednika Tyra, germańskim bóstwem wojny - Tīwazem, ale Hilda Roderick Ellis Davidson łączyła to raczej ze szwedzkim słowem *tvistra* (rozdzielać)¹³².

¹²² Historia ta jest podobna do biblijnej opowieści o Noem i badacze sądzą, że była luźną interpretacją Snorriego Sturlusona zwłaszcza, że stoi ona w zdecydowanej opozycji do ofiary jaką na poczet kreacji świata złożył Ymir.

¹²³ *Vafþrúðnismál* 29, 35.

¹²⁴ Eliwag – północna rzeka wypływająca z Niflheimu, która spieniała się o bloki lodowca. Z piany tej, przez spotkanie ciepła i zimna narodzić miał się Ymir, wedle jednej z wersji mitu kosmogonicznego. Wedle *Vafþrúðnismál* (30-31) przez powstanie protoplasty olbrzymów z jadu mieli być oni wszyscy okrutni.

¹²⁵ *Völuspá* 4; *Gylfaginning* VIII.

¹²⁶ *Grminismál* 40.

¹²⁷ Nosili oni nazwy kierunków świata – Północ, Południe, Wschód i Zachód (*Gylfaginning* VIII).

¹²⁸ *Vafþrúðnismál* 21.

¹²⁹ Piekarczyk 1979, s. 83.

¹³⁰ Takie spojrzenie prowadziłyby do stwierdzenia, że bogowie nie mieli wpływu na wykreowanie ziemi, bo to ona ich zrodziła.

¹³¹ Tacitus, *De origine...* 3.

¹³² Ellis Davidson 1964, s. 199.

Podobnie jak Ymir byłyby to istota podwójnej płciowości, bo od niego miały wywodzić się obie płcie ludzi¹³³. Dualizm widoczny był też w kreacji dwóch odmiennych ras, ludzi i olbrzymów. Próbowano widzieć w tym micie zapożyczenie z opowieści o wykreowaniu świata z ciała Adama, które pojawiło się w Talmudzie. Używanie przez skaldów określenia „czaszka Ymira” jako metaforycznej nazwy nieba wydaje się wskazywać na lokalny, germański charakter podania¹³⁴. Wykorzystanie części ciała znane jest również z germańskiego wyjaśnienia istnienia niektórych konstelacji gwiazd. Przykładem jest opowieść o Odynie, który chcąc załagodzić spór z żądną zemsty krwi za śmierć ojca¹³⁵ Skadi umieścił oczy Thiaziego (*Þjazi) na niebie¹³⁶.

Kilka słów należy także poświęcić drugiej pierwotnej istocie powstałej z lodu – krowie Audumli. Zwierzę to pełniło rolę symbolu dającej pokarm ziemi w czasie kształtowanie się religii w Egipcie czy na Bliskim Wschodzie. Jednak w przypadku Germanów była to raczej rodzima tradycja, bo *auðhumla* jest określeniem dla bezrogiej krowy. Liżąc słone bloki lodowe dawała ona mleko, którym żywił się Ymir. Możemy tutaj dostrzec pewien związek pomiędzy aktem kreacyjnym – lizanie lodowego bloku skalnego, a świętym miejscem Germanów – słonymi źródłami nad rzeką Saale, gdzie odbyła się wielka bitwa pomiędzy Hermundurami i Chattami. Wierzono, że w tym miejscu ziemia stykała się blisko z niebem, przez co było to doskonałe miejsce do modłów¹³⁷, bo mocno działały tam twórcze moce magiczne. Plemiona germańskie pozyskiwały stąd sól przedłużającą trwałość jedzenia¹³⁸. Pojawiło się zatem połączenie wszystkich trzech pierwiastków kreacyjnych¹³⁹ – wody, ognia i soli¹⁴⁰.

I.2. Powołanie do życia ludzi i organizacja Mitgardu

Stworzony przez Asów Mitgard był niezasiedlony, a jedynie porośnięty lasami i *laukrem*¹⁴¹, który miał zakwitnąć na ziemi jako pierwsza roślina¹⁴². Jak już wyżej wspo-

¹³³ *Vafþrúðnismál* 33.

¹³⁴ Ellis Davidson 1964, s. 199.

¹³⁵ Thiaz został zabity przez Asów po tym jak porwał i przetrzymywał boginię Idunn (*Skáldskapármal* 20).

¹³⁶ Taka wersja została opisana w *Skáldskapármal* (20). Jednak w tym wypadku pojawiła się pewna nieścisłość, gdyż w *Hárbarðsjód* (19) Thor mówił, że zabił Thiaziego, a jego oczy rzucił na niebo.

¹³⁷ Tacitus, *Annales* XIII, 57.

¹³⁸ Wodę ciągnięto od źródeł do palących się ognisk i przez odparowanie pozyskiwano konserwant.

¹³⁹ Zupełnie inne spojrzenie na połączenie lodu i ognia zaproponowała Islandia w epoce wikingów. Specyficzne warunki klimatyczne tej wyspy, gdzie lava wulkaniczna niejednokrotnie łączyła się z lodowcem pokazywały napływającej na nią ludności to, co czeka świat podczas Ragnarök.

¹⁴⁰ Ellis Davidson 1964, s. 200.

¹⁴¹ Czosnek lub cebula.

mniano pierwsza para ludzi miała wyrosnąć pod pachą olbrzyma Ymira¹⁴³. Przekaz ten pozostaje w sprzeczności z innym fragmentem *Völuspá*¹⁴⁴, gdzie jest powiedziane, że trójka Asów – Odyn, Hönir i Lothur, znalazła na brzegu morza pozbawione tchu istoty – Aska i Emblę, od których wywodził się cały ród ludzki. *Gylfaginning* z kolei mówił o konarach drzew, które bogowie podnieśli z piaszczystej plaży, a potem wyrzeźbili z nich mężczyznę i kobietę¹⁴⁵. Uderza w obu przekazach celowość działania bogów, albowiem udali się oni na plażę z konkretnym zamiarem, jakim było ukończenie procesu kształtowania ludzi. Nowe istoty pozbawione były wszelkich oznak życia. Asowie podarowali im oddech (Odyn), duszę (Hönir) i krew (Lothur)¹⁴⁶. Znow wystąpiła tutaj źródłową rozbieżność, gdyż drugi analizowany przekaz mówił, że synowie Bora dali ludziom dusze i życie (Odyn), dowcip i uczucia (Willi) oraz kształt i zmysły (We)¹⁴⁷. Tak przygotowanych obdarzyli imionami, ubraniami i oddali im Mitgard na mieszkanie.

Imiona pierwszych ludzi były wielokrotnie analizowane. Najpowszechniejsze było wywodzenie ich od dwóch drzew - jesionu i wiązu. Aska miałby zatem związek z Yggdrasilem – Jesionem Świata. Kuszono się nawet o identyfikowanie tej istoty z gałązką, która odpadła od Yggdrasila¹⁴⁸. Anglosaskie plemię Aeswingów uważało za swojego protoplastę Aesc'a¹⁴⁹, co wskazuje, że funkcjonował on wśród etnogenetycznych przekonań ludności germańskiej. Embla mogła być synonimem słowa *elmla* – wiąz¹⁵⁰. Pojawiła się też ciekawa interpretacja tej pary w przekładzie Eddy Apolonii Załuskiej-Strömberg, gdzie zaproponowano utożsamienie kobiety z jakąś pnącą się rośliną. Połączenie drzewa i wijącego się wokół niego pnącza często symbolizowało związek małżeński¹⁵¹. Jednak wybór tych konkretnych roślin nadal nie doczekał się ostatecznego, klarownego wyjaśnienia.

Kolejnym ciekawym punktem dotyczącym pochodzenia rodu ludzkiego jest fakt znalezienia pierwszych ludzi, a nie stworzenia przez bogów. Wedle jednej z wersji mitu Asowie odszukali dwa pnie, które wymodelowali do pożądanej formy. Proces kształtowania ludzi wydawać się może odwrotnością tworzenia przez wyznawców posągów otoczonych kultem istot, które nie były rzeźbami, ale prawdziwymi bogami¹⁵². Podobny przebieg

¹⁴² *Völuspá* 4; *Völsunga Saga* 8.

¹⁴³ *Vafþrúðnismál* 33.

¹⁴⁴ *Völuspá* 17-18.

¹⁴⁵ *Gylfaginning* IX.

¹⁴⁶ *Völuspá* 18.

¹⁴⁷ *Gylfaginning* IX.

¹⁴⁸ Słupecki 1998, s. 176.

¹⁴⁹ Ellis Davidson 1964, s. 202.

¹⁵⁰ Ellis Davidson 1964, s. 202; Słupecki 1998, s. 176.

¹⁵¹ Załuska-Strömberg 1986, s. 7, przypis do strof 17-18.

¹⁵² Słupecki 1998, s. 176.

miało kreowanie ludzi w opisie Hezjoda. Trzecie pokolenie wytworzone zostało przez Zeusa z jesionu, było porywcze i bardzo silne, przez co wiek spiżowy wypełniony był wojnami¹⁵³.

Bogowie uregulowali czas w Mitgardzie, a zrobili to dla ludzi, aby ułatwić odmierzanie upływu życia¹⁵⁴. Jednak znów natrafiono tutaj na dwie, w pewnych momentach sprzeczne, relacje. Pierwsza z nich opowiadała o olbrzymie Nörfim (Narfim) mającym córkę o ciemnej karnacji, która miała na imię Noc. Została ona wydana za mąż za Naglfariego, z którym miała syna Audra. Drugim jej mężem był Annar, a ich córką Jörd. Po raz trzeci stanęła Noc na ślubnym kobiercu z Asem - Dayspringiem. Z tego związku narodził się Dzień, który odziedziczył po ojcu promienny wygląd i sprawiedliwy charakter. Wedle ostatniej części opowieści Odyn zabrał Noc i Dzień z ziemi, wyposażył ich w wierzchowce oraz wozy i posłał na nieboskłon, aby rządzili każde połową doby. Noc miała jechać przodem na rydwanie zaprzężonym w wierzchowca o imieniu Hrimfaksi (Szronogrzywy), a rumak służący Dniu nazywany był Skinfaksi (Lśniącogrzywy) i swoim blaskiem oświetlał cały Mitgard¹⁵⁵. Musieli oni pędzić szybko, gdyż goniły ich dwa wygłodzone wilki. Druga relacja pochodzi z pieśni *Eddy*. Ojcem Księżyca i Słońca¹⁵⁶ miał być Mundilfari¹⁵⁷. Dzieci były niesamowitej urody, a kiedy ojciec wydał córkę za mąż za Glenra Odyn zabrał ją i jej brata do siebie. Słońce usadowił na wozie, wykonanym z jasnej materii płynącej z Múspellheimu, zaprzężonym w parę koni nazwanych Wcześniej Wstający i Zawsze Silny. Asowie zabezpieczyli wierzchowce przed spalaniem umieszczając na ich grzbietach dwa worki wypełnione wiatrami, które w niektórych źródłach zostały określane jako „żelazny chłód”. W celu uchronienia ziemi przed nadmiernym żarem słonecznym Asowie dali bogini do osłony tarczę (Swalin)¹⁵⁸. Słońce pędziło po niebie, aby uniknąć czyhającego na nią zagrożenia w postaci dwóch wilków – biegnącego za nią Sköllla i skaczącego przed nią Hati Hródvitnissona, chcącego dogonić Księżyc¹⁵⁹. Brat Słońca kierował biegiem Księżyca, określał jego przybywanie i ubywanie. Do pomocy zabrał on z ziemi dwoje dzieci Bila i Hjúkiego, potomków Byrgira¹⁶⁰. Księżyc podarował jednemu z nich beczkę zwaną Sægr, a drugiemu słup Simul. Dzieci goniły Księżyc, co widoczne było z ziemi w jego przyby-

¹⁵³ Hezjod, *Prace i dni*, 144.

¹⁵⁴ *Vafþrúðnismál* 26.

¹⁵⁵ *Gylfaginning* X, *Vafþrúðnismál* 12, 14.

¹⁵⁶ Pewna nieścisłość relacji, bo w kolejnej strofie występuje Delliing, ojciec Dnia i Norwi, matka Nocy (*Vafþrúðnismál* 25).

¹⁵⁷ *Vafþrúðnismál* 23.

¹⁵⁸ *Grimnismál* 38.

¹⁵⁹ *Grimnismál* 39; *Gylfaginning* XII.

¹⁶⁰ Ojciec dzieci nazwany był niekiedy w pieśniach Vydfinnrem.

waniu i ubywaniu¹⁶¹. Zamieszanie to mogło wynikać z przemieszania przez Snorriego Sturlusona różnych tradycji. Wskazywano, że to Księżyc, zwany Miesiącem¹⁶², był najistotniejszym elementem mierzenia upływu czasu Germanów¹⁶³ chociaż Asowie zadbali także o podział Dnia¹⁶⁴ na rano, południe i wieczór¹⁶⁵. Wyścig Słońca z wilkami zapewniał trwanie ziemi, bo kiedy pojawi się najpotężniejszy z rodu wilków, aby pożreć Księżyc i Słońce, rozpocznie się koniec znanego świata¹⁶⁶.

To mitologiczne wyjaśnienie pojęcia czasu widoczne było w jego postrzeganiu przez plemiona germańskie, które posługiwały się czasem liniarnym. *Völuspá* opowiadała losy całego cyklu istnienia świata Asów¹⁶⁷. W pieśni widoczny był wpływ czasu rozpoczynający się u zarania świata, przez jego istnienie aż do końca w ogniu Ragnarök. Jednak nie będzie to koniec definitywny, gdyż ziemia odradzi się na nowo, aby trwać w kolejnym ciągu zdarzeń. Wskazywałoby to, iż Germanie znali też pojęcie czasu cyklicznego. Jednocześnie nie został określony, według stosowanej obecnie chronologii, czas u poszczególnych plemion. Wiadomo, że stosowali oni kalendarz księżycowy oraz dzielili rok na porę¹⁶⁸. Pamięć społeczna o przeszłości przekazywana w formie ustnej sięgała maksymalnie kilku pokoleń w tył. Badacze podejmowali także próby ustalenia czy Germanie postrzegali dzieje jako podzielone na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Na podstawie analiz tekstów sag uznano, że tak skonstruowane pojęcie czasu pojawiło się dopiero wraz z chrześcijaństwem, gdzie duży nacisk położony był na przyszłość, w której czekało ludzi zbawienie. U Germanów z kolei czas ukierunkowany był na przeszłość, był binarny¹⁶⁹. Uwidoczniło się to w znaczeniu *norn*, z których największym szacunkiem otaczano *Urd* będąca personifikacją związku przeznaczenia z tym, co już się wydarzyło¹⁷⁰.

Wszystkie te elementy doprowadziły do uporządkowania świata ludzi, którzy, zgodnie z przekazem Snorriego Sturlusona, mnożyli się i zasiedlali coraz większe tere-

¹⁶¹ *Gylfaginning* XI.

¹⁶² Miesiącem był on określany przez ludzi, wśród bogów nazywany Ognistym, mieszkańcy Niflheimu mieli go określać jako Krążące Koło, olbrzymy nadały mu przydomek Śpieszny, dla karłów był on Światłem, a dla Alfów Licznikiem lat (*Alvismál* 14).

¹⁶³ Piekarczyk 1979, s. 83.

¹⁶⁴ Słońcem było ono dla ludzi, bogowie określali je mianem Południowego, u karłów zwało się Odrwawiszem Dwalina, dla olbrzymów Wiecznym Żarem, dla Alfów Pięknym Kołem i konkretnie dla Asów Najjaśniejszym (*Alvismál* 16). Zastanawiające są w tym przypadku męskie określenia przypisane do Słońca scharakteryzowanego wszędzie jako bogini.

¹⁶⁵ *Völuspá* 6.

¹⁶⁶ *Gylfaginning* XII.

¹⁶⁷ *Völuspá* 1, 5-6, 59.

¹⁶⁸ *Vafþrúðnismál* 27.

¹⁶⁹ Bauschatz 1982, s. 148.

¹⁷⁰ Słupecki 1998, s. 174.

ny¹⁷¹. Poezja eddaiczna sankcjonowała także podział społeczny, jaki wyklarował się pośród Germanów. Początkowa równość majątkowa całego kształtującego się plemienia z czasem ulegała rozwarstwieniu. Przyczyny takiego stanu rzeczy mogły być różnorakie: zdobycie sławy i łupów w wyprawach wojennych, rosnący autorytet wśród pobratymców owocujący obwołaniem wodzem, prowadzenie działalności kupieckiej czy rzemieślniczej. Dodatkowo tytuły i sława przechodziły z ojca na syna, chociaż Germanie chętniej grupowali się wokół sprawdzonych wojowników, niż młodych i porywczych mężczyzn¹⁷². Uzyskanie zdolności do czynności prawnych nie było uwarunkowane pochodzeniem, a oceną możliwości jakiej dokonywało zgromadzenie plemienne. Jeżeli młodzieniec przeszedł pozytywną weryfikację otrzymywał broń, która według Tacyty towarzyszyła germańskim wojownikom zawsze¹⁷³.

*Rígsthula*¹⁷⁴ opowiadała o powstaniu warstw społecznych, a także zwracała uwagę na istotną pośród Germanów zależność – sankcjonowanie pochodzenia jednostki lub większej grupy osób od boskiego protoplasty. Utwór ten był swoistą księgą Genesis ludów Germanii, gdyż ostatecznie kształtował wewnętrzne rozwarstwienie rodu ludzkiego. Tytułowy Rig, jest utożsamiany z bogiem Heimdalem, który odbywał podróż po Mitgardzie. Każda część utworu zbudowana została z tych samych elementów: bohater przybywa do pary małżonków, udziela im rad, przebywa w gościnie trzy noce, kiedy śpi z nimi w jednym łóżku, a następnie rusza dalej, zaś pozostawiona para po upływie dziewięciu miesięcy zyskuje potomka. Wędrowka rozpoczęła się od wizyty w chacie dwójki ubogich, starych ludzi Äi i Eddy. Ubóstwo pary było widoczne w staromodnym ubiorze kobiety oraz marnym jedzeniu: chleb razowy i wrzątek¹⁷⁵. Dziecko, które urodziła Edda było brzydkie i kalekie, ale silne. Thrael został ożeniony z równie nieurodziwą kobietą o imieniu Thir, z którą doczekał się dwudziestu jeden potomków (dwunastu synów i dziewięciu córek)¹⁷⁶. Od tego rodu początek wzięła warstwa niewolników. Dalej Heimdall zawitał do domu Alfiego i Ammy. Gospodarze zajmowali się przędzeniem wełny. Byli jednak ludźmi bogatszymi, lepiej odzianymi od starców z pierwszej części, a podana przez Ammę kolacja zło-

¹⁷¹ *Gylfaginning* IX.

¹⁷² Tacitus, *De origine...* 13.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Pieśń jest jedną z najtrudniejszych do interpretacji w *Eddzie*, gdyż brakuje ostatnich strof utworu, przez co niemożliwe jest określenie ostatecznego jej znaczenia. *Codex Regius* nie zawiera jej wcale, ale zachowała się ona wraz z *Eddą* Snorriego Sturlusona w *Codex Wormianus* (połowa XIV w.), gdzie zapisana ją na ostatniej zachowanej stronie. Por. Załuska-Strömberg 1986, s. XXIII.

¹⁷⁵ *Rígsthula* 4.

¹⁷⁶ *Ibidem* 12-13.

żona była z gotowanej cielęciny, uznawanej za przysmak tamtych czasów¹⁷⁷. Podobnie jak Edda, Amma powiła chłopca, a nadano mu imię Karl. Wyuczył się on na kołodzieja i w końcu poślubił Snör, której charakterystycznym znakiem w pieśni stał się przywieszony do spódnicy pęk kluczy, symbolizujący kobiece zajęcia domowe. Małżonkowie doczekali się gromadki dzieci (dwunastu mężczyzn i dziesięć kobiet), z której wywodzili się chłopcy¹⁷⁸. W końcu Rig dotarł do bogatego domu Fadira i Modir. Nie zajmowali się oni ciężką pracą, mężczyzna przygotowywał łuk, zaś kobieta przyglądała się swojej szacie. Majętność pary uwidaczniała się nie tylko w stroju, ale także w wystroju domu, gdzie były obrusy, porządnie osadzone drzwi oraz jądło najwyższej jakości - biały pszenny chleb, kilka rodzajów mięsa podawanego w misach ze srebra i wino w wysokich pucharach¹⁷⁹. Z pożycia Rig z Modir narodził się chłopiec o płowych włosach, białej skórze i ostrym spojrzeniu. Wyrósł on na dzielnego wojownika, a kiedy osiągnął dojrzałość bóg pojawił się ponownie, by usynowić Jarla i przekazać mu ziemię oraz wiedzę o runach. Syn Heimdalla ruszył potem w świat i wślawił się wieloma czynami wojennymi. Przez posłów wyprosił on rękę córki Hersera, Erny. Pieśń, wyliczając potomków woja, jedynie w tym wypadku, informuje o starszeństwie pośród rodzeństwa, oznaczono syna pierworodnego i drugiego¹⁸⁰. Nie wspomniano o córkach pary, ale szeroko opisano umiejętności i czyny męskich potomków Jarla. Zdaje się to być zgodne ze społecznym przekonaniem Germanów i Skandynawów, że to synowie świadczyli o potędze rodu ojca. Potomkowie Jarla i Erny stali się elitą społeczeństwa, zarówno pośród wojowników, jak i biegłych w magii, umiejących wykorzystywać runy¹⁸¹.

Utwór ten zdaje się mieć pewne celtyckie korzenie, bo podobnie wędrowali po ziemi bóg Mannannán mac Lir i jego syn Mongárz¹⁸². Badacze popierający tę tezę wywodzili imię Rig od iryjskiego słowa król¹⁸³. Dodatkowym argumentem przemawiającym za takim pochodzeniem motywu był wykorzystany przez Snorriego Sturlusona, nie zachowany do naszych czasów, poemat *Heimdallargaldr*, gdzie Heimdall miał pewien związek z morzem, gdyż określono go synem dziewięciu matek, którymi były córki olbrzyma Aegira – fale morskie¹⁸⁴. Za obcym pochodzeniem fabuły miał przemawiać także brak imienia

¹⁷⁷ *Rígsthula* 18.

¹⁷⁸ *Ibidem* 24-25.

¹⁷⁹ *Rígsthula* 30-31.

¹⁸⁰ *Ibidem* 42-49.

¹⁸¹ Wyliczenie run, które znał i stosował najmłodszy syn Jarla – Kon (*Rígsthula* 44-46) jest podobne do końcowej części *Hávamál* (146-165).

¹⁸² Ellis Davidson 1988, s. 125, 210.

¹⁸³ Ellis Davidson 1964, s. 175.

¹⁸⁴ *Völuspá en Skamma* 37-38.

Rig u Skandynawów. Kolejnym punktem interpretacji *Rígsthula* było założenie islandzkiego pochodzenia bohatera, ale z czasem uznano, że bardziej tożsamy z charakterem postaci jest gr. *rhēx*, *rhēgós*, co argumentowano pojawieniem się w utworze rzek Don i Dniepr, wskazujących na kontakty z rejonem śródziemnomorskim, a więc możliwość lokalnego zaadoptowania popularnego tam motywu.

Przeniesienie mitologicznego porządku społecznego na świat realny zostało zasygnalizowane powyżej, jednak w *Rígsthula* pojawił się jeszcze jeden ważny element germańskiego społeczeństwa – pochodzenie rodu od bogów. Szczególnie zarysowało się to w części mówiącej o losach rodu Jarla. Jak słusznie zauważył Stanisław Piekarczyk u ludów, gdzie panował patriachal liczyło się pochodzenie w linii miecza¹⁸⁵, a Germanie bez wątplenia do tej grupy należeli¹⁸⁶. Posiadanie jako przodka postaci mitologicznej, najlepiej bóstwa, dawało potomkom możliwość korzystania z jego pomocy, opieki, a czasami umożliwiało przejmowanie pewnych cech zachowania. Bardzo często istota nadprzyrodzona występowała w sagach jako protoplasta wąskiej grupy ludzi - rodu, rodziny, rzadziej całego plemienia. Zabiegi te miały służyć podniesieniu prestiżu społecznego, a także zaznaczały indywidualizm na tle całego społeczeństwa. Najlepszymi przykładami takiego usankcjonowania pozycji społecznej są *Ynglinga Saga*¹⁸⁷ i *Völsunga Saga*. W obu utworach rody herosów wywodziły się od Odyna¹⁸⁸. W większości sag boskim protoplastom dynastii królewskich poświęcano niewiele uwagi. Wydaje się, że pojawiali się oni jedynie jako określenie znaczenia i pozycji bohatera danego utworu¹⁸⁹. Także wśród legendarnych początków niektórych plemion napotkano na boskich przodków. Wodan, utożsamiony z Odynem, miał nazwać od swojego imienia Longobardów¹⁹⁰. W literaturze bliżej nieokreślone bóstwo pojawiało się także jako protoplasta potężnego plemienia Gotów¹⁹¹.

¹⁸⁵ Piekarczyk 1979, s. 101.

¹⁸⁶ Nie zaprzecza to obecności przeżytków matriarchatu widocznych w ich wierzeniach, rola bogiń Freji i Frigg, czy norn, dis i walkirii. Jednak w okresie spisywania analizowanych źródeł dominował już niepodzielnie patriachal.

¹⁸⁷ W skandynawskiej wersji Snorriego Sturlusona pojawił się Yngwifrey jako protoplasta rodu. Jego panowanie miało najpierw obejmować Uppland (Szwecja), a potem Westfold (Norwegia). Utożsamiano go z Freyem, którego kultu był mocno zakorzeniony na tych terenach. Przyjmując taką teorię zastanawiające jest dlaczego nie pojawił się on pod swoim własnym imieniem. Snorri Sturlusona był mocno niekonsekwentny, bo w innym miejscu Egilla określił dziedzicem Tyra. Dodatkowo rozdzielił imię Yngwifrey na dwa człony. Yngwego, który znany był w skaldyce jako ascendent plemion, konungów i jarłów oraz Freya pochodzącego z boskiego rodu Wanów (Piekarczyk 1979, s. 103-109).

¹⁸⁸ *Ynglinga Saga* 2; *Völsunga Saga* 1.

¹⁸⁹ Szejter 2015, s. 140.

¹⁹⁰ Pauli Diaconi I, 8.

¹⁹¹ Goci według relacji Jordanesa (*Getica* 42) czcili Marsa jako boga wojny. Zabiegali o jego przychylność ofiarami z jeńców wojennych. Możliwe, iż czcili go jako legendarnego rodzica, ponieważ silniej zarysował się u nich ten kult niż u innych plemion germańskich. Część badaczy dodawała jeszcze do grona plemion wywodzących się od boskiego protoplasty Wandalów, u których funkcjonować miało sakralne królestwo

Wizerunek organizacji społecznej plemion germańskich znajduje, jak wykazano wyżej, przełożenie w mitach i sagach. Oczywiście pamiętać przy tym należy, że w dużej mierze opowieści te powstały, aby sakralnie usankcjonować panujące warunki życia i ustroju politycznego. Duży wpływ na ich formę miały elity społeczne, które zarządzały danym plemieniem. Nie bez znaczenia była chęć wybicia się ponad zbiorowość, stąd wywodzenie rodu od bogów.

I.3. Porządek świata

Mitgard nie był jedynym światem jaki istniał w mitologii germańskiej. Pieśni *Eddy* wymieniają siedem innych światów, zaś *Völuspá*¹⁹² mówi o dziewięciu¹⁹³. Poza Asgardem, siedzibą bogów, nie zanotowano szczegółowych informacji o ich powstaniu. Wraz z kolejnymi terenami germański wszechświat mitologiczny zapełniał się różnymi istotami.

Pierwszym opisywanym przez pieśni miejscem był Asgard stworzony przez bogów po ukończeniu Mitgardu. Przestrzeń została wykreowana przez rozlokowane w niej pałace poszczególnych Asów. Odyn, głowa rodu, mieszkał w Walskjalfie, domostwie mającym dach wyłożonym srebrem¹⁹⁴. Zasiadał tam na tronie Hildskjalfie (*Válaskjálfie*)¹⁹⁵, z którego widział całą ziemię. Był on także właścicielem innej posiadłości zwanej Gladsheim, gdzie mieścił się dwór Walhalla¹⁹⁶, będący domem poległych w boju wojowników mających być trzonem armii Asów w ostatecznej bitwie z Thursami przy końcu czasu. O ile w Walskjalfie Odyn sprawował rządy nad Asami i światem, to życie rodzinno-mażeńskie wiodł w rezydencji „prywatnej” Sökkwabekk, gdzie zamieszkiwał ze swoją żoną Frigg¹⁹⁷. Najstarszy syn Odyna Thor osiedlił się w Thrudheimie, który miał stać nienaruszony do końca świata¹⁹⁸. Hala drugiego Odynowego syna Baldra, zwana Breidablik, była miejscem, gdzie panował niczym niezmacony spokój¹⁹⁹. Kolejne dwory należały do pary nieszczęśliwych małżonków, Njörda i Skadi. Njörd, jako bóstwo morza i żeglarzy, ulokował swoje włości w sąsiedztwie brzegu morskiego, a zwały się one Nóatún, co tłumaczono jako „zbudowane

(*Sakralkönigtum*), a używanie na określenie części z nich nazwy Aslingowie mogło wskazywać na boski ród Asów.

¹⁹² *Völuspá* 4.

¹⁹³ Dwa niepojawiające się w tej pieśni wystąpiły w *Vafthrúdnismál* (43).

¹⁹⁴ *Grimnismál* 6.

¹⁹⁵ *Grimnismál* wstęp.

¹⁹⁶ *Grimnismál* 8.

¹⁹⁷ *Grimnismál* 7.

¹⁹⁸ *Ibidem* 4.

¹⁹⁹ *Grimnismál* 12; *Gylfaginning* XXII.

ze statków”²⁰⁰. Z kolei Skadi, pochodząca z rodu olbrzymów, była mocno związana z górami, gdzie miała pałac Thrymheimr odziedziczony po ojcu Thiazim²⁰¹. Dzieci Njörda – Frey i Freja zarządzały własnymi posiadłościami. Frey krainą świetlistych elfów – Alfheimem²⁰², która występowała w utworach albo jako część Asgardu, lub odseparowana kraina umieszczona na niebie w siedzibie bogów. Freja w salach swojego pałacu (Folkvang/Fólkvangr)²⁰³ gromadziła połowę poległych w boju wojowników, których oddawać miał jej Odyn. W dolinach porośniętych cisami, zwanych Ydalir, zamieszkiwał stosunkowo słabo znany As Ullr²⁰⁴. Heimdall miał dwór Himinbjörg ulokowany na Tęczowym Moście, którego był strażnikiem²⁰⁵. W końcu także drugiemu pokoleniu Asów wydzielono osobne pałace. Syn Baldra i Nanny Forseti spędzał większość czasu w Glitnir²⁰⁶, skąd rozstrzygał wszelkie spory; potomek Odyna Widar miał pod swoimi rżądami zarastający trawą i krzewami kraj Widi²⁰⁷.

Poza Asgardem szeroko rozciągał się Útgard²⁰⁸, gdzie zamieszkiwały wszystkie moce mogące zaszkodzić człowiekowi i bogom. Muspellheim, na południu, siedziba ognistych olbrzymów, a zarazem jeden z pierwotnych bytów, z których powstał Ymir. Na wschodzie znajdował się Jütunheim, kraina rządzona przez lodowe Thursy. Pod ziemią ulokowali bogowie Niflheim, mroczne królestwo zmarłych rządzone przez olbrzymkę Hel²⁰⁹. Częścią jej włości był Helheim, najgłębsza otchłań germańskiego wszechświata. W podziemiach znajdowała się także kraina Svartalfheim²¹⁰ należąca do karłów, które niekiedy nazywane były czarnymi elfami. W krainie poza (*út*) umieszczano leża potworów pojawiających się w sagach bohaterskich. Najstynniejsze było domostwo węża (smoka) Fafnira charakteryzowane jako częściowo zagłębiona w grunt ziemianka, zbudowana z żelaza, które miało ochraniać przed magią²¹¹.

W centrum zaprezentowanego wszechświata znajdowało się drzewo²¹² – jesion Yggdrasil²¹³, rozciągający się pomiędzy ziemią i niebem, którego moment powstania nie

²⁰⁰ *Grimnismál* 16; *Gylfaginning* XXIII.

²⁰¹ *Grimnismál* 11; *Gylfaginning* XXIII.

²⁰² *Grimnismál* 5.

²⁰³ *Grimnismál* 14; *Gylfaginning* XXIV.

²⁰⁴ *Grimnismál* 5.

²⁰⁵ *Ibidem* 13.

²⁰⁶ *Grimnismál* 15; *Gylfaginning* XXXII.

²⁰⁷ *Grimnismál* 17.

²⁰⁸ Útgard wydaje się być słowem ogólnogermańskim, np. w języku gockim pojawiło się podobne określenie na zewnętrzne krainy (*midjungard*). Por. Piekarczyk 1979, s. 81.

²⁰⁹ *Gylfaginning* XXXIV.

²¹⁰ *Gylfaginning* XXXIV; *Skáldskaparmál* 39, 21.

²¹¹ *Völsunga Saga* 20.

²¹² *Grimnismál* 44.

został odnotowany w źródłach. Koroną przykrywał on cały wszechświat, a trzema korzeniami²¹⁴ sięgał do Asgardu, Jütunheimu i Niflheimu. Pod każdym korzeniem znajdowało się źródło z wodą: w krainie Thursów źródło Mimira; w Asgardzie Urdarbunn; a Hwergelmir w podziemiu, skąd początek brać miały wszystkie rzeki świata²¹⁵. Okolice jesionu i on sam były miejscem życia wielu stworzeń²¹⁶. Przy Urdarbunn w krainie bogów mieszkały trzy norny Urd, Werdandi i Skuld, które pielęgnowały drzewo, bielili jego pień wiosną, podlewały go codziennie wodą i mułem ze źródła, którego woda była magiczna²¹⁷. Ich praca miała ogromne znaczenie dla kosmosu, bo bez Yggdrasila nie mógłby on istnieć. Mimo, że drzewo było pielęgnowane stale zagrażały mu otaczające go stworzenia. Gałęzie i liście podgryzał jeleni Eikthyrnir, z którego rogów spadały krople²¹⁸ zasilające źródło Hwergelmir. W innym fragmencie *Gylfaginning* odnotowano, że liście były też pokarmem dla czterech innych jeleni - Dáinn, Dvalinn, Duneyrr, Durathró²¹⁹, a czasami kozy. Pod korzeniem w Niflheimie leżał wąż Nídhöggr²²⁰ w towarzystwie mniejszych węży Goina, Moïna, Grabaka, Grafwöllunda²²¹, które gryzły korzeń i zatrwały go swoim jadem. Nídhöggr był w stały konflikcie z mądrym orłem zamieszkującym koronę Yggdrasila. Wierzą, że ptak ten ponosi odpowiedzialność za wzmagający się w Mitgardzie wiatr. Wraz z nim szczyt jesionu miał zamieszkiwać jastrząb Vedrfölnir niekiedy lokowany, przez autorów pieśni, między oczami orła. Po konarach przeskakiwała w górę i w dół wiewiórka Ratatöskr przekazująca wiadomości pomiędzy zwaśnionymi wężem i orłem²²².

Trzy źródła u podnóża Yggdrasila wydają się obecnie, na podstawie długotrwałych badań, repetycją mitologiczną. Zabieg ten miał służyć uwypukleniu znaczenia jakiejś istotnej części kosmogonii. Najważniejszym z trzech zbiorników było źródło Urdarbunn, gdzie norny określały wszystkim żywym stworzeniom ich przeznaczenie. Miało ono ogromną moc, gdyż wszystko co do niego wpadło stawało się tak białe jak wnętrze skorupki kurze-

²¹³ Nazwa Yggdrasil nie została jak do tej pory wyjaśniona. Według jednej z interpretacji miała ona oznaczać konia Yggego (Odyna). Zwierzę mogło mu w jakiś sposób służyć w momencie dokonania samoofiary przez powieszenie. Taka interpretacja zgodna byłoby z senną marą w postaci wielkiego konia ukazującą się tym, których czekała rychła śmierć. Por. Ellis Davidson 1964, s. 195.

²¹⁴ Chociaż niekiedy pojawiały się informacje o dziewięciu korzeniach (*Völuspá* 2), co miało odpowiadać dziewięciu światom.

²¹⁵ *Gylfaginning* XV.

²¹⁶ Clunies Ross 1994, s. 63; Słupecki 1998, s. 169.

²¹⁷ *Gylfaginning* XVI.

²¹⁸ Badacze analizując analogie do innych mitologii wykazali, że nie była to woda, ale silny miód pitny. Por. de Vries 1956/57, s. 383-384.

²¹⁹ *Gylfaginning* XVI; *Grimnismál* 33.

²²⁰ *Grimnismál* 35.

²²¹ *Grimnismál* 34.

²²² *Gylfaginning* XVI; *Grimnismál* 32.

go jajka²²³. Drugi akwen, Mimisbrunn, w siedzibie Hrimthursów miał być źródłem mądrości²²⁴, którego strażnikiem był olbrzym Mimir. Odyn uzyskał, w zamian za oko, zgodę Thursa na napicie się magicznej wody. Trzeci ze zbiorników Hwergelmir, jak już wcześniej powiedziano, dawał początek rzekom. Dodatkowo sam jesion w zależności od źródła, o którym mowa w pieśni, nosił inną nazwę: Yggdrasil występował z Urdarbrunn, Laerad przy Hwergelmir, a Mimameid to drzewo przy Mimisbrunn²²⁵. Leszek Paweł Słupecki stwierdził, że podobna troistość występowała w przypadku norn, z których każda wskazywałaby na inny aspekt przeznaczenia²²⁶.

Yggdrasila rozpatrywano także jako drzewo strażnika i symbol uniwersum, ponieważ jego drżenie miało zwiastować zbliżający się koniec świata²²⁷. Idea tego typu drzew była znana Germanom i Skandynawom. Często sadzono je przed dworami, a niekiedy wewnątrz głównej sali, aby rozpościerały swoje gałęzie jak dach²²⁸. Ich ochronna moc rozciągała się na świątynie, najslawniejsze było wiecznie zielone drzewo przy świątyni w Uppsali. Świętość drzew poświadczali autorzy antyczni. W gajach miały znajdować się siedziby bogów, aby nie krępować ich ścianami budynków²²⁹. Przeświadczenie o roli takich drzew wychodziło poza Germanię i Skandynawię, objawiając się w zakazie składania ofiar przy drzewach i źródłach w czasach krzewienia chrześcijaństwa. Misjonarze, np. św. Bonifacy działający w Hesji, byli jednak bezsilni wobec tej mocno zakorzenionej tradycji²³⁰. W mitologii ochronną rolę jesionu podkreślono w czasie wielkiej zimy poprzedzającej Ragnarök, kiedy w jego gałęziach skryje się para ludzi, Lif i Lifthrasir²³¹. Jego symbolika jako filaru uniwersum widoczna była też w codziennym rytuale Asów gromadzących się w jego cieniu na rozstrzyganie sądów i *thing*²³².

Idea drzewa jako źródła nowego życia wydaje się być Germanom dobrze znana. Owoce jesionu spalone w ogniu i podane kobiecie podczas porodu miały ułatwiać wydanie na świat potomstwa²³³. Dostrzeżono tu pewien element drzewa jako miejsca przebywania nienarodzonych dusz²³⁴, co było zgodne z ideą szamanizmu ludów pierwotnych²³⁵. Oprócz

²²³ *Gylfaginning* XVI.

²²⁴ *Ibidem* XV.

²²⁵ Ellis Davidson 1964, s. 195; Słupecki 1998, s. 172.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Völuspá* 47,

²²⁸ *Völsunga Saga* 3.

²²⁹ Tacitus, *De origine...* 9.

²³⁰ Piekarczyk 1979, s. 84.

²³¹ *Vafþrúðnismál* 45.

²³² *Grimnismál* 30.

²³³ *Svipdagasmál* 21-22.

²³⁴ Ellis Davidson 1964, s. 195.

tę w religiach szamanistycznych drzewo było filarem świata, co pojawiło się w germańskich przekonaniach²³⁶. Po pniu wspinał się szaman wchodzący w trans w celu spotkania bogów. Szamanizmu dopatrywano się także w samoofierze Odyna, który powiesił się na Yggdrasilu przebity włócznią, aby poznać tajemnicę run. Jesion musiał być zatem nośnikiem kosmicznej wiedzy o wszystkim co istnieje. Jednak w świetle obecnych badań teoria Hildy Roderick Ellis Davidson²³⁷, że skacząca po gałęziach Yggdrasila wiewiórka była wizerunkiem szamana tworzącego połączenie pomiędzy orłem i Nídhöggiem, w świetle obecnego stanu badań, wydaje się zbyt daleko posuniętą generalizacją. Zwłaszcza, że idea szamanizmu nadal nie została jednoznacznie potwierdzona ani w przypadku Germanów, ani ich skandynawskich potomków²³⁸. Nie wolno jednak zaprzeczyć, że pewne elementy szamanistyczne były obecne u wszystkich ludów wywodzących się z pnia indoeuropejskiego.

I.4. Bogowie Germanów

Bogowie Germanów, nie odbiegali od znanego w mitologii świata klasycznego schematu, gdyż nie byli nieśmiertelni z urodzenia, ani wszechmocni, ulegali pokusom i słabościom w takim samym stopniu jak ludzie. Co prawda nie starzeli się i nie podlegali prawom śmierci w czasie trwania świata, ale zawdzięczali to magicznym jabłkom, którymi rozporządzała bogini Idunn²³⁹, a nie przynależnej im naturze²⁴⁰. Dodatkowo zgodnie z tekstami pieśni eddaicznych los większości z nich posiadał jasno wyznaczony koniec żywota podczas Ragnarök.

W opowieściach o bogach germańskich dostrzeżono wyraźny podział na Asów i Wanów oraz wyróżniającą się na tle panteonu trójkę bogów – Odyna, Thora, Freyra²⁴¹. Obie systematykacje uznano za odzwierciedlenie ludzkich potrzeb i porządku społecznego. Asowie byli rodem opiekującym się prawem, wojną i szeroko pojętym porządkiem społecznym. Z kolei Wanowie blisko związani byli z kultem przyrody, płodności oraz dostarczaniem pożywienia.

²³⁵ Plemiona ugrofińskie wierzyły, że nienarodzone dusze gromadziły się na drzewie, na którego liściach zapisany był ich los. Opadnięcie liścia oznaczało śmierć człowieka.

²³⁶ Istnienie słupów będących zapewne wyobrażeniami świętego drzewa mamy poświadczone u Sasów (Piekarczyk 1979, s. 84).

²³⁷ Ellis Davidson 1964, s. 194.

²³⁸ Buchholz 1971, s. 7-20; Malinowski 2009, s. 145; Simek 1993, s. 199-200, 281.

²³⁹ *Gylfaginning* XXVI.

²⁴⁰ Bogowie olimpijscy byli nieśmiertelni dzięki spożywaniu ambrozji.

²⁴¹ Rzadziej jako trzeci pojawiał się Njörd, albo bogini Freja.

Wymieniona trójka bogów wymaga szerszego komentarza, gdyż triady tego typu występowały stosunkowo często w religiach pogańskich²⁴². Ciekawe rozważania zaprezentował w XX w. Georges Dumézil stawiając tezę o teologicznej strukturze trzech funkcji w religiach wywodzących się z pnia indoeuropejskiego²⁴³. Opierać miała się ona na specjalizacji bóstw wokół trzech elementów - władzy zwierzchniej, siły fizycznej i płodności. W przypadku Germanów teoria ta wydaje się sprawdzać. Zwrócił na to uwagę już Tacyt wymieniając bóstwa otoczone szczególnym kultem u Germanów, Merkurego (Odyna), Herkulesa i Marsa (Thora i Tyra, bóstwa wojny) oraz boginię czczoną przez część Swebów, identyfikowaną z Izydą²⁴⁴. W podobny sposób przedstawił ich Cezar, dla którego byli to Słońce, Wulkan i Księżyc²⁴⁵. Adam z Bremy w swoim opisie świątyni w Uppsali wspominał, że we wnętrzu znajdowały się trzy posągi: Thora na środku, po jego prawicy Wodana, zaś po lewej Frikkona. Autor ten wskazał również sfery działania każdego z tych bogów. Thor był bóstwem gromu i burzy, powietrza i deszczu, a ofiary składano mu kiedy społeczności zagrażał głód lub zaraza. Pod panowaniem Wodana, określanego też jako Furor, była wojna, modlono się do niego o męstwo i zwycięstwo. Frikkon zapewniać miał pokój i płodność, a w szczególny sposób czczono go przy zawieraniu małżeństwa²⁴⁶. Charakterystyka ta jest jednak dość problematyczna ze względu na podział specjalizacji i przypadającą Thorowi główną rolę wśród Asów, bo w innych przekazach występował on jako syn rządzącego światem Odyna. Obecnie sądzi się, że w okresie kiedy powstawało dzieło Adama z Bremy (XI w.) na terenie Skandynawii najbardziej rozpowszechniony był kult Thora, zwłaszcza, że misjonarze chrześcijańscy traktowali go jako głównego boskiego przeciwnika Chrystusa. Za kluczową rolę religijną tej trójki bóstw przemawiają klątwy i groźby wygłaszane przez ludzi. W *Egilla Saga*, Egil, syn Skallargrima, rozpoczynając podróż z Norwegii do Islandii przeklina władcę, który skazał go na wygnanie i skonfiskował jego majątek. Bierze on na świadków cały boski panteon, a potem prosi, aby Odyn rozgniewał się na króla, Thor pozbawił go majątku, a Njörd i Freyr otoczyli ciemną niewiścią²⁴⁷. W *Skirnismál* bohater groził olbrzymce Gerd gniewem Odyna, Thora i Freyra

²⁴² W Egipcie zaobserwowano największe nagromadzenie tej systematyzacji, gdyż praktycznie każdy ośrodek religijny posiadał własną trójcę bogów. Przykładowo w Memfis czczono Ptaha, Sechemet i Nefertuma, wraz z rozwojem kultu oryzańskiego wytworzyła się triada Ozyrys, Izyda i Horus. W triadzie z Mitanni pojawili się Mitra, Waruna i Indra. W Rzymie Jupiter, Mars i Kwirynus.

²⁴³ Dumézil 2006, s. 5.

²⁴⁴ Tacitus, *De originibus...* 9.

²⁴⁵ Caesare VI, 21, 2.

²⁴⁶ Adam z Bremy IV, 26-27.

²⁴⁷ *Egilla Saga* 76.

jeśli nie zgodzi się poślubić tego ostatniego²⁴⁸. W końcu przyjmujący chrześcijaństwo na początku XI w. Halfred Vandraedaskald wyrzekając się starych bogów, ściągnął na siebie ich gniew²⁴⁹. Ponadto same pieśni *Eddy* łączyły Odyna, Thora i Freyra w jedną grupę. Jako jedyni otrzymali oni magiczne przedmioty od karłów²⁵⁰, tylko ich pojedynki podczas ostatecznej bitwy z olbrzymami doczekały się opisu²⁵¹.

Podział na Asów i Wanów był obecny we wszystkich źródłach traktujących o mitologii germańskiej, jednak żadne z nich nie podały przyczyny takiego rozdziału. Niemniej jednak z łatwością przydzielono poszczególne postacie panteonu do konkretnego rodu bogów. Źródła literackie pokazywały ich wzajemną egzystencję w sposób pokojowy, jednocześnie podkreślając, że nie zawsze tak było. Tradycja przechowała informacje o pierwszej wielkiej wojnie jaka miała miejsce na świecie, starciu Asów z Wanami. Przyczyną wojny miała być bogini Gullweig z rodu Wanów. Jej niebywała uroda upodabniała ją do złota, ale rozbudzała równocześnie w ludziach żądzę posiadania tego kruszcu oraz miała zły wpływ na kobiety. Asowie chcąc zapobiec demoralizacji ludzkiego rodu trzykrotnie palili kobietę na stosie, ale ta za każdym razem odradzała się z płomieni coraz piękniejsza. Wanowie dowiedziawszy się o krzywdzie krewnej zażądali odszkodowania, które miało być spłacane w formie odstąpienia im części ofiar jakie otrzymywali Asowie od swoich czcicieli. Odmowa ze strony rodu Odyna stała się przyczyną konfliktu zbrojnego. Główne starcie wojenne rozpoczęło się od ciśnięcia przez Odyna włócznią w kierunku Wanów²⁵². Pobratymcy Gullweig wkroczyli do Asgardu, ale ostatecznie zawarto pokój. Oprócz tego mitologicznego opisu posiadamy także przełożenie tych wydarzeń na realną historię opartą o konkretne ramy geograficzne. Według *Heimskringla* Odyn miał prowadzić wojnę przeciwko ludowi z Wanalandu²⁵³. Mimo odnoszonych przez niego zwycięstw w kolejnych

²⁴⁸ *Skirnismál* 33.

²⁴⁹ *Hallfreðar saga vandræðaskálds* 6.

²⁵⁰ *Skáldskaparmál* 44.

²⁵¹ *Völuspá* 53, 55-56.

²⁵² *Ibidem* 21-24.

²⁵³ Na temat wojny Odyna z ludem Wanalandu powstało wiele teorii naukowych. Bernhard Salin (1903) uznał inwazję Asów za realne zjawisko historyczne, które Snorri Sturluson przechował dla kolejnych pokoleń. Długotrwała migracja plemienia pod wodzą Odyna miała odzwierciedlać przemieszczanie się w IV w. jakiegoś ludu, jego nazwy jednak nie udało mu się zdefiniować, znad wybrzeża Morza Czarnego do Skandynawii. W nowej ojczyźnie miało dojść do starcia wyznawców Wanów i Asów, której kres położył rozejm i włączenie części autochtonicznych bóstw do panteonu najeźdźców. Część badaczy, w tym Eugen Mogk (1924), widziała w tym konflikcie wojnę czysto religijną, co jednak wydaje się mało prawdopodobne. Większość specjalistów, na czele z Ernstem Philippsonem (1953), skłaniała się ku konfliktowi etniczno-politycznemu, skupionemu na podboju. W końcu sugerowano, że miało to być wspomnienie o wczesnej inwazji plemion indoeuropejskich na tereny Germanii. Ta ostatnia teoria zyskała szerokie poparcie w archeologii, wedle której oba rody miałyby być tożsame z przedstawicielami dwóch kultur archeologicznych Europy Północnej – kultury megalitycznej (*Megalithenvöer*) i kultury toporów bojowych (*Streitaxtvölker*) lub kultury ceramiki sznurowej (*Schnurkeramiker*). Ernst Philippson (1953, s.19) uważał religię Wanów za star-

bitwach nie był w stanie całkowicie rozgromić armii Wanów, więc wynegocjowano warunki rozejmu²⁵⁴. Przypieczętowaniem zawartego pokoju było naplucie przez członków obu rodów do naczynia oraz wymiana zakładników.

Niezwykle interesującym wątkiem było stworzenie przez Asów, z zebranej w naczyniu śliny, człowieka o imieniu Kwasir²⁵⁵, odznaczającego się szczególną mądrością. Wędrował on po ziemi i nauczał ludzi, ale w końcu został zabity przez dwa zazdrosne karły, Fjalara i Gjallara. Mordercy przelali jego krew do kotła Odreyrira oraz dzbanów Sona i Bodna, a następnie domieszała do niej miodu. Płyn ten zyskał miano Miodu Mądrości, gdyż każdy kto się go napił zyskiwał ogromną wiedzę i dar poezji²⁵⁶.

Drugim gwarantem pokoju była wymiana zakładników, po dwóch z każdego rodu. Wanowie wysłali do Odyńa Njörda²⁵⁷ i jego syna Freyra, a w zamian w ich szeregi trafili Hönir i Mimir²⁵⁸. Odyń przyjął zakładników do grona Asów lub według *Heimskringla* uczynił ich kapłanami w świątyni²⁵⁹. Odmienne losy spotkał Asów przebywających wśród Wanów. Hönir dzięki swoim zdolnościom przywódczym i charyzmie został okrzyknięty wodzem, a jego doradcą we wszystkim był mądry Mimir. Kiedy jednak na każdym wiecu, pozbawiony doradcy Hönir nakazywał innym podejmować decyzje Wanowie poczuli się oszukani przez Odyńa. Zabili Mimira, a jego głowę odesłali do posiadłości Asów. Władca bogów natarł ją ziołami i odprawił przypisane czary dzięki czemu nie psuła się, a także zyskała zdolność komunikowania się z nim²⁶⁰.

sza, autochtoniczną dla tych terenów, będącą wyrazem rozwijającej się tu cywilizacji rolniczej. Asowie mieli z kolei reprezentować bardziej uduchowioną, a jednocześnie wojowniczą, patriarchalną organizację plemienną. Najbardziej dziwi jednak we wszystkich tych teoriach brak skonfrontowania posiadanych informacji z przekazami autorów ze świata śródziemnomorskiego, którym w dziwny sposób, tak ważny element tworzącej się mieszanki kulturowej, umknął. W końcu pojawiła się teza historyzująca (przedstawiciele Georges Dumézil, Otto Höfler, Jan de Vries, Werner Betz) zakładająca przekładanie wydarzeń historycznych na język mitologii. Nie zaprzecza ona następującym zmianom kulturowym zachodzącym w Europie wraz z napływem kolejnych grup Indoeuropejczyków, ani ewolucji wierzeń germańskich na przestrzeni wieków. Wanów i Asów postrzegali badacze tego nurtu, jako dwa dopełniające się elementy jednolitej religii, które ostatecznie uformowali na swoje potrzeby ci przedstawiciele ludów indoeuropejskich, których nazywamy obecnie Germanami. Mimo spójności teza ta miała szereg słabych punktów, np. nigdzie w tekstach mitologicznych nie znaleziono informacji o jakiegokolwiek migracji, co wprowadza pewną dowolność w ułożeniu geograficznym analizowanych ludów; ponadto wykazanie, że zgodnie, z tekstem *Skaldskaparmál*, religia germańska uformowała się daleko poza terenami Germanii wydaje się wielce nieprawdopodobne. Dyskusja naukowa przytoczona za Georgem Dumézilem (2006, s. 24-29).

²⁵⁴ *Heimskringla* 4; Saxo Grammaticus I, 7.

²⁵⁵ Imię Kwasir próbowano interpretować jako personifikację odurzającego napoju. Miał on być podobny do kwasu Słowian czy duńskiego i norweskiego napoju, określanego jako *kvas*, pozyskiwanego z rozgniecionych owoców, których fermentację przyspieszała ślina. Stan upojenia alkoholowego miał ułatwiać zbliżenie się wyznawcy do bóstwa. Por. Mogk 1923.

²⁵⁶ *Heimskringla* 4.

²⁵⁷ *Vafþrúðnismál* 39; *Lokasenna* 34.

²⁵⁸ *Heimskringla* 4.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ *Heimskringla* 4.

Motyw wojny pomiędzy boskimi rodami nie był popularny, ale miał bardzo stare korzenie. Georges Dumézil zwrócił uwagę na bliską analogię pomiędzy wojną Asów z Wanami a wedyjskim konfliktem Indry z Nasatjami²⁶¹. Nastjowie na początku kształtowania się religii prawedyjskiej funkcjonowali obok innych bogów dowodzonych przez gromowładnego Indrę. Kiedy odmówiono im prawa do udziału w podziale ofiar składanych przez wyznawców, bo uważano ich za rzemieślników i uzdrowicieli, a nie bóstwa w pełnym znaczeniu, rozpętała się wojna. Widoczny był analogiczny podział do Wanów i Asów, ale miał on inne podłoże - nie opierał się na zetknięciu dwóch religii, ale rywalizacji przedstawicieli tego samego nurtu teologicznego. Wyróżniono jednak pewne wspólne elementy obu historii. W micie wedyjskim sprzymierzony z Nastajami asceta stworzył siłą swojej medytacji olbrzymią istotę o imieniu Mada, co jest tłumaczone jako Upojenie. Potwór groził, że połknie cały świat, co zmusiło Indrę do zawarcia pokoju z Nastjami, włączonymi ostatecznie do panteonu boskiego. Mada został pocięty na cztery części przez swojego stwórcę, a z każdej powstało inne ludzkie uzależnienie. Przeciwnie do Kwasira, Mada od początku był zły i taki też pozostał po śmierci, kiedy przyjął inną formę. Są to dwa jedyne wypadki mitologiczne, kiedy upicie się było celem prowadzącym do zyskania jakiejś cech pozytywnych lub negatywnych. Oczywiście w wielu religiach pojawiała się rytualna libacja czyniona przez kapłanów, pomagająca im osiągnąć bliższy kontakt z bóstwami, ale nigdy nie było to aż tak skrajnie podkreślone.

Bogowie germańscy pochodzili od olbrzymów. Zastanawiająca jest pierwotna rola Thursów w analizowanej mitologii, gdyż niektóre pieśni wskazywały, że mieli oni większą siłę niż Asowie. Najlepszym przykładem był ród Hreimdara, który zdołał pojmać samego Odyna w celu uzyskania zadośćuczynienia za śmierć Otra²⁶². Przedstawiciele tej rasy, w ukształtowanej mitologii skandynawskiej, spełniali funkcje zbliżone do bogów. Najlepiej oddaje to rola Aegira i jego żony Rán²⁶³, którzy uchodzili za personifikację oceanu; zaś ich córki, fale morskie, miały być matkami boga Heimdalla. Ich siła mogła wynikać z pochodzenia od pierwotnej istoty, Ymira. Przeświadczenie, że byli pośród nich silniejsi od bogów podkreślona została podczas opisu Ragnarök, kiedy Asowie byli bezsilni wobec potęgi olbrzymia ognia Surta²⁶⁴. Ymir i Surt, jako prabudulec i destruktor, wyznaczali po-

²⁶¹ Dumézil 1948, s. 102-105; 2006, s. 39.

²⁶² Otr był synem olbrzymia Hreimdara. Posiadał on zdolność przyjmowania kształtu wydry, w której ciele najchętniej przebywał. Pewnego dnia Odyn, Loki i Höfnir z mordowali Otra chcąc odebrać mu złowioną rybę. Dodatkowo oskórowali zwierzę, co było dowodem dla rodziny Hreimdara na winę bogów i podstawę do wystąpienia o zadośćuczynienie (*Völsunga Saga* 14).

²⁶³ *Völuspá en Skamma* 37.

²⁶⁴ *Vafþrúðnismál* 51; *Völuspá* 52.

czątek i koniec cyklu świata, zorganizowanego przez bogów. Wszystkie te elementy wskazują, że to Thursowie byli pierwszymi władcami uniwersum w najstarszej wersji religii germańskiej. Poświadczą może to wzmianka o wyniszczeniu przez krew Ymira pierwszego rodu lodowych olbrzymów, z którym ocalał jedynie Bergelmir²⁶⁵. Dodatkowym argumentem jest widoczne w *Beowulfie* przekonanie, że broń olbrzymów miała niezwykle moc, która pomagała zwyciężać wszelkie potwory. Przejęcie pozycji olbrzymów przez Asów pojawiło się w wielu elementach religii skandynawskiej. Nie określono dokładnych ram chronologicznych, w których zamykałby się proces przenoszenia roli Thursów na Asów, chociaż niektórzy badacze sądzili, że musiał on nastąpić na długo przed początkiem ery chrześcijańskiej. Wskazówką ku temu miała być dominująca rola Asów w wierzeniach Gotów, Longobardów i Wandalów, które wywędrowały ze Skandynawii na południe pomiędzy III w.p.n.e. i I w.n.e. W *Beowulfie*, którego pierwotna wersja ustna mogła funkcjonować na terenach skandynawskich już w pierwszych wiekach naszej ery, nie odnotowano tak drastycznej gradacji olbrzymów. Byli oni co prawda uplasowani niżej niż bogowie, ale nie mieli tak negatywnego wydźwięku, jaki towarzyszył im w późniejszych utworach. Artur Szejter sądził, że całkowita negacja Thursów nastąpiła pomiędzy VI-VII w., kiedy wierzenia germańskie zostały pozbawione pierwiastków szamanizmu²⁶⁶. Zrównano wtedy olbrzymów z karłami i część wygnano do podziemnej krainy *út*, czyli znajdującej się poza ludzką ekumeną. Taki los spotkał np. Alberich strzegącego skarbu Nibelungów na rozkaz Sigfrida²⁶⁷ czy Regina pochodzącego z rodu Thursów, ale w *Eddzie* określanego mianem karła²⁶⁸. Epoka wikingów ostatecznie ukształtowała ich negatywny charakter. W źródłach z tego okresu pojawiali się oni pod trzema nazwami: trolle, której używano do określenia istot nastawionych wrogo do bogów i ludzi; Thursy, czyli istoty demoniczne, do których przypisana runa rozbudzała negatywne żądze seksualne oraz sprowadzała szał i gniew; w końcu jötunn stosowane ogólnie na określenie całego gatunku olbrzymów²⁶⁹.

Kiedy Asowie osiągnęli główną rolę pośród istot mitycznych zaczęli kontrolować wiele dziedzin życia. Jednak pieśni eddaiczne i utwory skaldów niewiele mówiły o zakresie ich działalności. Wiadomo, że z pewnością obejmowała ona całość funkcjonowania społeczeństwa. Swoją mądrość Asowie zawdzięczali przede wszystkim Odynowi, który

²⁶⁵ *Vafþrúðnismál* 29, 35.

²⁶⁶ Szejter 2016, s. 21.

²⁶⁷ *Pieśń o Nibelungach* XIX, 4497.

²⁶⁸ *Reginismál* wstęp; *Völsunga Saga* 14.

²⁶⁹ Malinowski 2009, s. 135.

zdobył ją poświęcając oko, aby uzyskać zgodę na napicie się ze źródeł Mimira²⁷⁰; podobnie znajomość magii i run posiadli oni przez ofiarę swego przywódcy²⁷¹.

Głową rodu Asów był, jak już wielokrotnie wspomniano, Odyn (kontynentalny Wodan)²⁷². Rządził on całym światem mając do pomocy dwa kruki, Huginna i Munnina, które posyłał w świat, aby zbierały dla niego informacje²⁷³. Zakres kompetencji Odyna był bardzo szeroki, przez co wydaje się, że z czasem wchłaniał on w obręb swojego kultu domeny innych bóstw. Występował przede wszystkim jako opiekun władców. Potrafił obdarować zwycięstwem, ale także odebrać pomyślność. Posiadał wszelką magiczną wiedzę²⁷⁴, które zdobył przez samoofiarę²⁷⁵; czasami wspomniany był jako twórca run. Miał władzę nad częścią zmarłych - pochodzącymi ze szlacheńskich rodów poległymi wojownikami²⁷⁶, ale także potrafił przywoływać umarłych z grobu. Bronią najchętniej przez niego używaną była włócznia²⁷⁷ Gungnir (Gungnir) wykonana w kuźni synów karła Invaldiego²⁷⁸.

Pierworodnym synem Odyna, zrodzonym z Ziemi, był Thor. Znany przede wszystkim ze swojej tężyzny fizycznej, którą dodatkowo wzbogacały pas siły²⁷⁹ oraz specjalne żelazne rękawice umożliwiające utrzymanie młota Mjöllnira²⁸⁰. Bronią tą, wykonaną na polecenie Lokiego przez karły, był w stanie kruszyć skały²⁸¹ i zabijać olbrzymy. Mjöllnira wykorzystywał Thor również do odprawiania modłów dziękczynnych i udzielania błogosławieństwa²⁸². Przypisywano mu władzę na błyskawicami i burzami, co łączyłoby go z germańskim Donarem (Thunrazem), a także rolę opiekuna przysięg na pierścieniu²⁸³. Kult tego boga był w okresie wpływów rzymskich rozpowszechniony, zaś szczególną popularnością cieszył się on w epoce wikingów, kiedy rozprzestrzenił się na wiele nowych terenów. Wpasowywał się on swoim wizerunkiem, brodaty, niezbyt rozmowny, niezwykcie ciężony, pokładający największe zaufanie w swojej sile i niezawodności oręża, w idealny wizerunek wojownika tego okresu. W momencie chrystianizacji Norwegii, gdzie znajdo-

²⁷⁰ *Sigdrifumál* 14; *Völuspá* 29.

²⁷¹ *Hávamál* 137.

²⁷² Według *Ynglinga Saga* (2) miał być pierwszym władcą Szwedów.

²⁷³ *Gylfaginning* XXXVIII.

²⁷⁴ *Ynglinga Saga* 6-7.

²⁷⁵ *Hávamál* 138-140.

²⁷⁶ *Vathrúdnismál* 41.

²⁷⁷ Symbolika włóczni w mitologii skandynawskiej miała związek z męską domeną płodnościowo-wojenną.

²⁷⁸ *Skáldskaparmál* 35.

²⁷⁹ Ten magiczny przedmiot pojawił się także w związku z Brunhildą, żoną Gunthera, w *Pieśni o Nibelungach* (X, 2690) jako wspomagający jej niezwykłą siłę.

²⁸⁰ *Gylfaginning* XLV.

²⁸¹ *Oláfs Saga Tryggvasonax, Fornmanna Sögur* 101.

²⁸² *Hárbarðsljóð* 24; *Thrymskvida* 30; *Gylfaginning* XLIV, XLIX.

²⁸³ Ellis Davidson 1964, s. 77.

wało się najświętniejsze jego sanktuarium Stara Uppsala²⁸⁴, uważano go za głównego opo-
nenta dla przedstawicieli nowej wiary. Praktyki religijne ku jego czci najdłużej przetrwały
wśród wikingów z okolic Dublina, bo aż do XI w²⁸⁵.

Synem Thora miał być Ull, bóg tarcza, którego niezbyt dobrze poznano w opaciu
o źródła. Snorri Sturluson przedstawił go jako doskonałego łuczника, który przemieszczał
się po stokach górskich w raketach śnieżnych. Modły do niego miały zapewniać wojow-
nikowi zwycięstwo w pojedynku jeden na jednego²⁸⁶.

Sporo wątpliwości i zamieszania wprowadził do badań na panteonie germańskim
bóg Tyr, będący wnukiem olbrzymki o dziewięciuset twarzach. W skandynawskiej wersji
mitów jego rola była raczej niewielka i skupiała się na jednym zasadniczym wydarzeniu,
kiedy zgodził się włożyć, w ramach gwarancji, że bogowie nie knują spisku, rękę do pasz-
czy wilka Fenrira. Kiedy zwierzę nie mogło zerwać przygotowanego przez karły magicz-
nego łańcucha Gleipnira odgryzło Tyrowi rękę²⁸⁷. Snorri Sturluson pisał, że był to bóg
najbardziej śmiały spośród Asów²⁸⁸. Kojarzono go z bóstwem wojny, mającym duży
wpływ na przebieg bitew. Kompetencyjnie zbliżałoby go to do Odyna, a jednocześnie do-
wodziło starych korzeni kultu tego bóstwa. Dodatkowo pochodzenie w pierwszej linii od
olbrzymów lokowało go na równi starszeństwa z władcą Asów. Próbowano identyfikować
Tyra ze starym germańskim bogiem wojny Tīwazem (Tiuzem), którego atrybuty wchłonąć
miał z czasem Odyn. Jednak konieczne jest tutaj uściślenie na podstawie literatury skal-
dycznej i eddaicznej, gdyż Tyr nigdy nie pojawił się w niej jako bóstwo działające aktyw-
nie na polu walki. Zapis Tacyty w *De origine et situ Germanorum* zdaje się potwierdzać
takie przypuszczenia, gdyż idący w bój mężczyźni mieli wzywać opieki Herkulesa (Thnra-
za, Thora)²⁸⁹. W końcu dopatrywano się jego opiekuńczej roli nad *thingiem*, sugerowanej
przez inskrypcje i nazwy geograficzne, np. pozostawiona przez Fryzów w Brytanii in-
skrypcja (III w.) przedstawiająca Marsa jako Thingusa, czy duńskie Tisslund będące miej-
scem obrad zgromadzenia wojowników²⁹⁰.

Drugim w kolejności synem Odyna był blondwłosy i bladolicy Baldr²⁹¹. Odnacza-
jący się mądrością oraz miłosierdziem. Przemawiał z wielką elokwencją, rozmysłem,
a stawiane przez niego sądy zawsze były słuszne. Jego przeznaczenie zakładało niezbyt

²⁸⁴ Adam z Bremy IV, 26-27; *Flatyjarbók* I, 268.

²⁸⁵ Ellis Davidson 1964, s. 49.

²⁸⁶ *Gylfaginning* XXXI.

²⁸⁷ *Lokasenna* 38; *Sigdrífumál* 6.

²⁸⁸ *Gylfaginning* XXV.

²⁸⁹ Tacitus, *De origine...* 3.

²⁹⁰ Ellis Davidson 1964, s. 83.

²⁹¹ *Gylfaginning* XXII.

długie życie pomiędzy bogami w Asgardzie, długie przebywanie w podziemnym królestwie Hel i powrót do światła w momencie odradzania się świata po Ragnarök²⁹².

Jego syn Forseti miał pałac ze srebra i złota przez co był w jakiś, niestety, niejasny sposób związany z tymi kruszcami. Jego zadaniem było pokojowe rozstrzyganie sporów²⁹³.

Bezpieczeństwo bogom oprócz Thora zapewniał Heimdall, strzegący ze swojej siedziby, Tęczowego Mostu (Bilfrostu). Badacze interpretowali go różnorodnie, jako bóstwo słońca, księżycy, strażnika poprzedzającej rytuały ciszy, uosobienie Yggdrasila czy tęczy²⁹⁴. Snorri Sturluson nazwał go „Obserwującym białym bogiem”, odznaczającym się cierpliwością, niezwykłą czujnością i silnym charakterem. Nie potrzebował snu. Wzrok jego działał tak samo dobrze dniem, jak i nocą, zaś słyszeć miał nawet dźwięk rosnącej trawy²⁹⁵. Głos jego rogu Gjallarhorna miał Asom obwieścić przy końcu czasu zbliżanie się ognistej armii Surta²⁹⁶. Znane było jego inne wcielenie, jako boga Riga, protoplasty podziału społecznego ludzkości²⁹⁷.

Pośród murów Asgardu swoje siedziby mieli także Wanowie dający ludziom dobrobyt i bogactwo. Georges Dumézil zwrócił uwagę na połączenie trzeciego bóstwa podstawowej trójcy panteonu z morzem²⁹⁸. Ojciec Wanów, Njörd, był pan wiatru i morza oraz opiekunem związanych z tym żywiołem profesji – żeglarzy, rybaków. Frey, syn Njörda, w jakimś stopniu także łączył się z wodą, gdyż miał własny statek Skiðblaðnir zawsze łapiący pomyślny wiatr i mający magiczną zdolność zmiany rozmiarów od dużej, mieszczącej wszystkich bogów łodzi, do małej miniaturowej mieszczącej się w sakwie przy pasie²⁹⁹. Symbolika religijna statku miała bardzo stare korzenie, gdyż już Swebowie czcili boginię Nerthus³⁰⁰, zamieszkującą w sanktuarium ulokowanym na wyspie³⁰¹. Symbolem tej postaci mitologicznej była łódź, przez co wskazywano na pewne jej koligacje z Njördem. Niekiedy uważano, że była ona matką Freya i Freji³⁰². Wielokrotnie próbowano, zakładając rozprze-

²⁹² *Völuspá* 62.

²⁹³ *Grimnismál* 15; *Gylfaginning* XXXII.

²⁹⁴ Ellis Davidson 1964, s. 172.

²⁹⁵ *Gylfaginning* XXVII.

²⁹⁶ *Gylfaginning* LI; *Völuspá* 46.

²⁹⁷ Por. *Rígsthula*.

²⁹⁸ Dumézil 2006, s. 146.

²⁹⁹ *Grimnismál* 43-44, *Gylfaginning* XLIII; *Ynglinga Saga* 7 (choć tutaj pojawia się jako okręt Odyna).

³⁰⁰ Tacitus, *De origine...* 40.

³⁰¹ Miejscem kultu mogła być wyspa Zelandia (obecnie stoi na niej Kopenhaga), co sugerowałby opis Tacyty lokujący jej kult wśród plemion Reudygnów, Awionów, Angliów, Warynów, Eudozów, Suardów i Nuitów; a także stwierdzenie, że jej święty gaj rósł „na pewnej wyspie Oceanu”. Snorri Sturluson informował, że stała tam świątynia Gefion, bogini mającej oddzielić wyspę od Szwecji przy pomocy pługa (*Ynglinga Saga* 5).

³⁰² Ellis Davidson 1964, s. 115.

strzenianie się kultu bogini na północ, wywodzić pochodzenie Njöda od Nerthus i odwrotnie. Nie ma jednak pewności, że Matka-Ziemia była w takiej postaci znana plemionom południowej Skandynawii. Wiadomo jedynie, że w czasie kreowania się państwowości duńskiej miała ona poślubić króla Skiolda (Scylda)³⁰³. Z drugiej strony Nerthus postrzegana była jako bogini rolnictwa, której przychylność zapewniała obfite plony. Podobnie Frey, syn Njörda, pojawiał się jako bóstwo wzrostu i dobrobytu, o silnych cechach płodnościowych³⁰⁴. W *Ynglinga Saga*³⁰⁵ charakteryzowany był jako władca Szwedów, którego rządy wypełnione były pokojem i dobrobytem. Potwierdzał jego kult na tym terenie Saxo Grammatyk opisując cykliczną ofiarę mającą pobłogosławić plony, w czasie której mężczyźni mimowicie wykonywać mieli zniewieściałe gesty w rytm dzwoneczków³⁰⁶. Poświęconym temu bogu zwierzęciem był koń, chociaż Frey preferował podróżowanie na grzbiecie dzika o złotej szczecinie³⁰⁷. Kiedy król Olaf Tryggvarson przemierzając Norwegię, niszcząc pogańskie świątynie i krzewiąc chrześcijaństwo, dotarł do sanktuarium Freya w Nidaros znalazł tam ogiera przetrzymywanego na ofiarę dla tego boga. Wierzchowca zabrał, a następnie wjechał na nim do tamtejszej świątyni, co miało oznaczać symboliczne przeciwstawienie się pogańskiemu bóstwu³⁰⁸. W jednej z sag zagorzały czciciel Freya – Hrafnkella posiadał w swoim majątku stadninę złożoną z dwunastu koni, ale najważniejszym z nich był Freyfaxi (Grzywa Freya) poświęcony bogu. Hrafnkell dodatkowo złożył przysięgę, że zabije każdego kto skorzysta ze zwierzęcia poza nim³⁰⁹. Drugim zwierzęciem mocno związanym z bliźniakami Njörda był dzik. Frey ujeżdżał cudownego dzika Gullinbursti, którego szczecina świeciła w ciemnościach, zaś Freja miała własne zwierzę z tego gatunku, zwane Hildisvín³¹⁰. Wśród zabytków archeologicznych z VIII w. odnotowano hełmy z wizerunkiem dzika. Szwedzka płytką, pochodząca z jednego z grobów z Vendel, przedstawiała wojownika z takim herbem na ochronie głowy. Wedle autora *Beowulfa* wojownik noszący ozdobiony przedstawieniem dzika hełm czynił ze zwierzęcia strażnika swojego życia podczas bitwy³¹¹. Dodatkowo z terenów Anglii pochodzą trzy miecze z głowicami ozdobionymi pyskami tych stworzeń³¹². Związek bóstw germańskich z dzikiem jako sym-

³⁰³ Ellis Davidson 1964, s. 113.

³⁰⁴ Adam z Bremy IV, 26-27.

³⁰⁵ *Heimskringla* 11.

³⁰⁶ Saxo Grammaticus VI, 185.

³⁰⁷ *Gylfaginning* XLIX.

³⁰⁸ *Flateyjarbók* I, 322.

³⁰⁹ *Hrafnkels saga* 6.

³¹⁰ *Hyndluljöd* 5.

³¹¹ *Beowulf* 1115, 1287.

³¹² Ellis Davidson 1964, s. 99.

bolem ochronnym sięgał czasów na długo przed wikingami. Tacyt opisał plemię Estiów zamieszkujące współczesne pruskie wybrzeże, którego członkowie nosili na szyi, zawieszane na rzemieniu małe figurki dzików³¹³; zaś Plutarch w żywocie Gajusza Mariusza szczegółowo opisał hełmy Cymbrów z takimi właśnie monstrami³¹⁴. Wanowie nie byli wojownikami, co potwierdzała jedna z pieśni *Eddy*, kiedy Frey oddał miecz swojemu słudze Skirnirowi podejmującemu się wyjednanie dla swojego pana ręki olbrzymki Gerd³¹⁵. Brak uzbrojenia stał się w czasie ostatecznej bitwy bogów i olbrzymów przyczyną zguby Wana³¹⁶.

Pozostali męscy mieszkańcy Asgardu są słabiej znani, pośród nich: Bragi³¹⁷, bóg poezji; Mimir nazywany najmądrzejszym z Asów; Hönir, który jawił się jako niezwykle przystojny, ale potrzebujący rady przy podejmowaniu decyzji³¹⁸. Stosunkowo najmniej wiadomo o Lóðurze pojawiającym się jedynie przy akcie tchnięcia życia w ludzi³¹⁹. Niektórzy bogowie mieli towarzyszy, najczęściej pochodzących z grona ludzi. Przykładem mogą być Thjálfí i Röskva, słudzy Thora. Dołączyli oni do boga po tym, jak jeden z nich podczas posiłku złamał kość kozie, która wraz z towarzyszką wykarmiła Thora w dzieciństwie³²⁰.

Świat bogów germańskich jawi się jako zdominowany przez bóstwa męskie. Jednak, jeśli dobrze przyjrzeć się istotom zamieszkującym Asgard to można dostrzec pewne relikty matriarchalnego kultu płodności³²¹, objawiającego się w dość licznej grupie bogiń. Pierwsze miejsce zajmowała Frigg³²², żona Odyna, z którą podzielił się on tajemnicami o losie świata i jego mieszkańców³²³. Bogini pojawiała się w źródłach jako wspomagająca plemiona i bohaterów, niekiedy podstępem, w uzyskaniu przychylności jej męża³²⁴. Jednak największą czcią otoczona była bogini Freja z rodu Wanów, siostra bliźniaczka Freya.

³¹³ Tacitus, *De origine...* 45.

³¹⁴ Plutarch 25, 7.

³¹⁵ *Skirnismál*, 8.

³¹⁶ *Gylfaginning*, XXXVII, LI; *Lokasenna*, 42.

³¹⁷ *Lokasenna* 13.

³¹⁸ *Heimskringla* 4.

³¹⁹ *Völuspá* 18.

³²⁰ *Gylfaginning* XLIV.

³²¹ Proces przechodzenia od kultu bogiń płodności na rzecz bóstw męskich związanych z wojną widoczny był także w niektórych postaciach z sag. Przykładem może być Hjördis, matka Sigurda z *Völsunga Saga*. Posiadała ona magiczny pierścień wykonany najprawdopodobniej przez Thursy, który związany był z magią przyrody. Chociaż jej imię ma etymologię związaną z wojną, *hjör* – miecz + *dis* – ogólne skandynawskie określenie na pomniejsze boginie. Ponadto posiadała ona zdolność widzenia przyszłości, przez co ojciec pozostawił jej prawo wyboru męża (*Völsunga Saga* 11). Transformacja pomiędzy matriarchalnym a patriarchalnym kształtem panteonu ostatecznie dokonała się najprawdopodobniej w okresie pomiędzy VI-VII w.

³²² *Gylfaginning* XXXV.

³²³ *Lokasenna* 29.

³²⁴ *Grimnismál* wstęp, s. 66; Pauli Diaconi 8.

Z jednej strony opiekowała się zakochanymi oraz patronowała miłości zarówno w jej uczuciowej, jak i czysto fizycznej postaci. Sama miała duży temperament seksualny i wielu kochanków³²⁵. Dodatkowo jej powab wzmacniać miał cudowny naszyjnik Brisningman wykonany przez karły, z którymi Freja w zamian za jego wykonanie dzieliła łożo³²⁶. Druga część jej natury boskiej dotyczyła władzy nad umarłymi, gdyż połowa poległych w boju zamieszkiwał jej pałac. Występowała także jako seidkona³²⁷, kobieta biegła w magii *seiðr*³²⁸. Pogląd o jej magicznych zdolnościach potwierdzała cudowna peleryna z piór³²⁹, umożliwiająca przemieszczanie się na dalekie dystanse pod postacią ptaka. Upodabniało to jej magię do zdolności Odyna³³⁰ czy Lokiego oraz zbliżało do transu w jaki wpadały wölwy podczas prorokowania. Obu boginiom, Frigg i Freji, towarzyszył smutek, gdyż opłakiwały one swój los: Frigg zabitych Baldra i Höda³³¹, zaś Freja swojego zaginionego męża Ódra. Obie pomagały kobietom przy porodzie, a potem opiekowały się położnicami i nowo narodzonymi dziećmi w połogu³³². W tym gronie obecna była także olbrzymka Skadi, córka Thiaziego. Nierozerwalnie związana z górami oraz z magią ziemi i sił natury, które uchodziły za pierwotną domenę zarządzaną przez Thursy. Istotną, ale mało znaną boginią była Idunn, żona Bragiego, posiadaczka złotych jabłek przywracających Asom młodość³³³. Z imienia sagi i pieśni przedstawiły kilka innych bogiń, o których niewiele wiadomo. Pośród nich złotowłosa Sif, żonę Thora³³⁴, której synem był Ullr spłodzony przez nieznanego z imienia kochanka³³⁵; Nannę, małżonkę Baldra i matkę Forsetiego³³⁶; Gefion, wieczną dziewicę goszczącą w swoim dworze zmarłe niezamężne młode kobiety³³⁷ oraz Sigyn, żonę Lokiego, która mimo zgrzytot jakich dostarczył jej małżonek towarzyszyła mu w odbywaniu kary, trzymając puchar nad pyskiem węża kąpiącego jadem³³⁸.

³²⁵ *Lokasenna* 30; *Hyndluljóð* 47-48.

³²⁶ *Sörla Páttur* 1.

³²⁷ *Heimskringla* 4; *Lokasenna* 32.

³²⁸ Seiðr było rodzajem magii proroczej. Prorokini siedząca na wysokim podwyższeniu wpadała w rodzaj transu i następnie przekazywała ludziom zobaczone przez siebie wydarzenia. Por. Ellis Davidson 1964, s. 117.

³²⁹ *Thrymskvida* 3.

³³⁰ Dusza szamana miała przyjmować formę konkretnego zwierzęcia opiekuńczego i przemieszczać się na dalekie dystanse, podczas gdy ciało spoczywało w łóżku, pogrążone w rodzaju głębokiego snu lub transu.

³³¹ *Lokasenna* 27; *Völuspá* 34.

³³² *Oddrúnar Grátr* 8.

³³³ *Gylfaginning* XXVI.

³³⁴ Przez kolor włosów Sif łączono z pierwotnymi germańskimi boginiami płodności ziemi.

³³⁵ *Lokasenna* 54; *Hárbarðsljóð* 48.

³³⁶ *Gylfaginning* XXXII.

³³⁷ *Gylfaginning* XXXV.

³³⁸ *Lokasenna* zakończenie; *Völuspá* 35.

Boginie, podobnie jak bogowie, miały swoje służki. Z imienia odnotowano pracujące dla Frigg - Fullę³³⁹ i Gnę³⁴⁰.

Pośród Asów zamieszkiwał połączony z Odynem braterstwem krwi zmienno-kształtny olbrzym Loki. Osoba ta wielokrotnie wpędzała bogów w kłopoty, które musiała sama rozwiązywać swoim sprytem i magicznymi umiejętnościami. Przykładów takich sytuacji zanotowano wiele w pieśniach eddaicznych, np. kiedy pomagał odzyskać Thorowi Mjöllnira³⁴¹ czy nie dopuścił do ukończenia przez olbrzyma murów Asgardu, chroniąc Freję przed zamążpójściem i Słońce i Księżyc przed zagładą³⁴².

I.5. Formy kultu i praktyki religijne

Wiara człowieka w bóstwa oparta była, i nadal jest, na teologii, ale jej umocnieniem bez wątpienia był i jest kult. Pod tym określeniem należy rozumieć wszelkie praktyki mające wyznawcę zbliżyć do czczonej istoty i sfery *sacrum*, co szczególnie uwidacznia się w rytuałach³⁴³. Do charakterystycznych i powszechnych czynności tego typu należą: modlitwa, ofiara, obłucje, procesje. Takie grupowanie nie zamyka całego spektrum praktyk religijnych, ale wymienione zdają się najbardziej dotyczyć pogańskiej religii Germanów.

Dla plemion zamieszkujących *barbaricum* celem czynności religijnych było przekazanie lub uzyskanie informacji od bogów, a w wyjątkowych sytuacjach wymuszenie na istocie wyższej przychylnego dla człowieka przebiegu sprawy. Stanisław Piekarczyk twierdził, że brak znajomości pojęć abstrakcyjnych skutkowało w tych społecznościach nierozwalnym utożsamieniem posągu czy innego plastycznego wyobrażenia z samym bóstwem, a nie jedynie uznaniem wizerunku za wizualizację boskiej istoty³⁴⁴. Źródłowym potwierdzeniem tej teorii jest relacja Tacyty o obłuczach bogini Nerthus w jeziorze³⁴⁵, czy późny opis kultu Freya w Starej Uppsali autorstwa Adama z Bremy, gdzie posągi bogów traktowano jak ludzi zapewniając im wszystko co konieczne do życia³⁴⁶.

³³⁹ *Grimnismál* wstęp; *Gylfaginning* XXXV.

³⁴⁰ *Gylfaginning* XXXV.

³⁴¹ *Thrymskvida* 26, 28.

³⁴² *Gylfaginning* XLII.

³⁴³ Keller 1986, s.20.

³⁴⁴ Piekarczyk 1979, s. 173.

³⁴⁵ Tacitus, *De origine...* 40.

³⁴⁶ Adam z Bremy IV, 26-27.

Podstawową formą kontaktu z bogami, była ofiara będąca dla Germanów określeniem całej religii (*blóta*³⁴⁷). Przyjmowała ona formę krwawą lub bezkrwawą, chociaż źródła częściej informują o tej pierwszej. Jej celem było uzyskanie przychylności bóstwa oparte, jak się wydaje, na zasadzie wzajemności (*do ut des*³⁴⁸). Pośród krwawych wyróżniono zwierzęce oraz ludzkie. W pierwszym przypadku po dokonaniu ofiary mięso przyrządzano i spożywano w gronie czcicieli na uczcie ofiarnej. Nie przywiązywano większej wagi do tego jakie stworzenie ma być oddane bóstwu, chociaż niektóre cieszyły się szczególną popularnością: konie, bobry, zające, ptactwo³⁴⁹. W poezji eddaicznej zanotowano przykłady takich zwierzęcych ofiar na cześć Freji, której Ottar złożył na ołtarzu bydłota³⁵⁰. Ofiary z ludzi przyjmowały różnorodną formę i powiązane były z większością znanych bóstw germańskiego panteonu. Ta tematyka jednak jako związana ze śmiercią, zostanie omówiona szerzej w rozdziale poświęconym tej części życia religijnego, a tutaj jest sygnalizowana jedynie dla pełnego zobrazowania spektrum praktyk kultowych³⁵¹. Ofiary bezkrwawe, jako mniej widowiskowe nie pojawiały się przeważnie w pieśniach skaldycznych. Potwierdzają je jednak pozostałości archeologiczne w postaci żywności, napoi, czy nagromadzeń uzbrojenia³⁵². Poematy eddaiczne instruowały wyznawców, że nie warto składać zbyt okazałych darów bóstwom w ofierze, bo mogą one pozostać bez odzewu³⁵³.

Pośród plemion germańskich duże znaczenie zdawały się odgrywać obrzędy związane z kultem płodności ziemi. Przyjmowały one formę zabaw wokół słupa, uważanego powszechnie w obrębie całego świata starożytnego za symbol falliczny³⁵⁴. Inną formą były procesje, podczas których posąg bóstwa obwożono po danym terenie, aby zapewnić obfitość plonów i opiekę. Najlepiej znanym obrzędem tego typu była coroczna pielgrzymka bogini Nerthus po wyspie, gdzie ulokowana była jej świątynia³⁵⁵. Posąg umieszczano na specjalnie przygotowanym wozie ciągniętym przez białe krowy. Bogini w wędrowce towarzyszyli niewolnicy oraz czciciele. Na zakończenie święta bóstwo obmywano w jeziorze, a dotykających go niewolników mordowano uznając ich za niegodnych dotykania Nerthus.

³⁴⁷ *Blóta* oznacza składać ofiarę krwawą.

³⁴⁸ *Do ut des* – daję, abys ty mi dał.

³⁴⁹ Piekarczyk 1979, s. 175.

³⁵⁰ *Hyndluljóð* 10.

³⁵¹ Szerzej na temat ofiar z ludzi patrz: Roz. II.1, s. 61-63.

³⁵² Ten ostatni typ szczególnie widoczny był na stanowiskach bagiennych, gdzie składano bliżej nieokreślonego z imienia bóstwu pełne, wieloelementowe zestawy uzbrojenia. Wydają się one mieć charakter dziękczynny za odniesione zwycięstwo. Por. Podsumowanie z porównaniem, s. 343.

³⁵³ *Hávamál* 144.

³⁵⁴ Lipińska, Marciniak 2006, s. 14-16.

³⁵⁵ Tacitus, *De origine...* 40.

Głównymi bóstwami płodności były bliźniaki z rodu Wanów, Frey i Freja³⁵⁶. Dodatkowo Frey ze świątyni w Uppsali, opisany przez Adama z Bremy, miał mieć mocno zaakcentowany fallus, a ku jego czci odprawiać miano tam obrzędy oparte w głównej mierze na orgiach seksualnych³⁵⁷.

W mitach nie znaleziono potwierdzenia dla wszystkich odprawianych rytuałów. Czynności religijne przyjmowały czasami formę powiązaną z działaniem bogów, ale dotyczyły elementów ludzkiego życia. Przykładem były ceremonie odprawiane przed rozpoczęciem *thingu*, chociaż wydaje się, że bezpośrednie połączenie wiecu z bardziej rozbudowanymi ceremoniami religijnymi nastąpiło dopiero w epoce wikingów, w czasie jednoczenia Norwegii pod rządami Haralda Pięknowłosego (855-933)³⁵⁸. Wtedy miejsca przeznaczone na obrady wiecowe było lokowane w pobliżu świątyń, ale poza ich właściwym terenem. W okresie wcześniejszym na kontynencie kapłan przed rozpoczęciem obrad nakazywał zgromadzonym mężczyznom milczenie, a dopiero po tej formule głos zabierał wódz³⁵⁹. Nie ma w panteonie jednoznacznie określonego bóstwa, które miało patronować przepisom prawa i zgromadzeniom ludowym. Nie występuje w mitologii germańskiej istota nadprzyrodzona odpowiedzialna za ich powstanie. Chociaż można wskazać pewne związki konkretnych Asów z tą dziedziną społeczną, np. Odyna, Thora czy Tyra.

Drugim elementem politycznym o nie do końca religijnym wydźwięku, chociaż silnie powiązanim z bogami, było składanie przysięgi. Tego typu zobowiązania postrzegano jako jeden z podstawowych elementów prawa³⁶⁰. Ich pierwowzór pochodził od samego Odyna, który chcąc zdobyć miód poezji złożył obietnicę Gunnlöd, że jej nie opuści³⁶¹. Za złamanie obietnicy małżeństwa mężczyzna naraził się na zemstę rodu oszukanej kobiety³⁶². Wśród zachowanych przekazów zaobserwowano kilka rodzajów przysięg: braterstwo krwi, zaręczyny, ślubowanie wykonania jakiejś czynności, potwierdzenie prawdomówności czy udowodnienia słuszności swojego stanowiska w jakiejś sprawie. Źródła wyliczają ponadto szereg przedmiotów, na które mogło być złożone przyrzeczenie. Pośród nich pojawiły się³⁶³: burta statku, tarcza wojownika, koński grzbiet, ostrze miecza³⁶⁴, słońce, leża

³⁵⁶ Saxo Grammaticus VI, 185.

³⁵⁷ Adam z Bremy IV, 27.

³⁵⁸ Piekarczyk 1979, s. 186.

³⁵⁹ Tacitus, *De origine...* 11.

³⁶⁰ Piekarczyk 1979, s. 189.

³⁶¹ *Hávamál* 104.

³⁶² *Ibidem* 108-109.

³⁶³ Piekarczyk 1979, s. 190

³⁶⁴ *Völundarkvida* 35.

potworów³⁶⁵, a także pierścienie³⁶⁶. Złożoną przysięgę traktowano jako coś nierozdzielnego, a odmówienie spełnienia czynności obłożonej takim zobowiązaniem było niedopuszczalne. Przykładem osoby wywiązującej się ze złożonego ślubowania mimo osobistej niechęci, była Oddruna, siostra Atliego, która pomogła przy porodzie Borgny³⁶⁷. Złamanie przysięgi małżeńskiej przez zdradę karane było śmiercią zarówno niewiernej żony, jak i jej kochanka³⁶⁸. Według zapisanych tekstów przysięg na krzywoprzysięczkę czekała kara i zemsta bogów, nawet jeśli ludzie nie wiedzieli o jego kłamstwie³⁶⁹. Takie formuły miały zabezpieczać przed składaniem fałszywych oskarżeń i mówieniem nieprawdy. Dużą wagę przywiązywano do okoliczności towarzyszących ceremonii. Przeznaczone na to były szczególne dni w roku, a także wskazywano czas kiedy złe moce działały intensywnie i nie należało podejmować się zobowiązań. Przykładem tej drugiej opcji była historia Heddin, który odmówił towarzystwa w podróży wiedźmie i złożył przysięgę, że posiada ukochaną swojego brata Helgiego³⁷⁰. Ostatnim zbiorem takich praktyk religijnych było zawarcie braterstwa krwi. Niespokrewnieni ze sobą mężczyźni składali sobie uroczystą przysięgę lojalności i wszelkiej pomocy nad dołkiem w ziemi, gdzie utaczali wcześniej kilka kropel swojej krwi. Potwierdzał jej znacznie Loki w czasie swojego sporu z bogami, kiedy wypominał Odynowi, że mimo łączącej ich przysięgi władca nie podał mu pucharu z piwem³⁷¹.

Niewiele wiadomo o istnieniu pośród Germanów kasty kapłańskiej. Z całą pewnością można stwierdzić, że funkcjonowała ona, bo potwierdzają to zarówno źródła starożytne, jak i średniowieczne utwory skaldyczne. Pośród Gotów określani byli oni mianem *gudja*, zaś islandzkie przekazy stosują określenie *godi*³⁷². Późniejsze utwory poetyckie potwierdziły istnienie kapłanów pośród wędrujących z Odynem, znad Morza Czarnego do Skandynawii, mieszkańców Asalandu³⁷³. Ponownie stan kapłański pojawił się w *Ynglinga Saga*, kiedy zasilili jego grono przybyli na dwór Odyna, Njörd, Frey i Freja³⁷⁴. W sagach występowały także władcy aspirujący do roli kapłanów, przewodzący osobiście ceremo-

³⁶⁵ *Atlakvida* 32.

³⁶⁶ *Völsunga Saga* 22, 31.

³⁶⁷ *Oddrúnar Grátr* 9.

³⁶⁸ *Gudrúnar hvöt* wstęp, s. 363.

³⁶⁹ *Atlamál en Grönlensku* 30.

³⁷⁰ Moment złożenia przysięgi miał w tej sadze kluczowe znaczenie dla dalszego rozwoju opowieści i wprowadził na bohatera szereg nieszcześć. Por. *Helga kvida Hjöwardssonar* IV wstęp.

³⁷¹ *Lokasenna* 9.

³⁷² Piekarczyk 1979, s. 191.

³⁷³ *Ynglinga Saga* 2.

³⁷⁴ *Ibidem* 4.

niom rytualnym odbywającym się przed *thingiem*³⁷⁵. Dodatkowo przywódcy uważani byli za ważne postacie związane z kultem urodzaju oraz pomyślności kraju. Jeżeli pod ich rządami poddanym nie wiodło się najlepiej to rządzącego składano bogom w ofierze przeblagalnej³⁷⁶. Opis tej ostatniej praktyki zawarł w swoim dziele Ammian Marcellin pisząc o królach burgundzkich, których usuwano jeśli kraj cierpiał pod ich rządami z powodu nieurodzaju, albo klęsk ponoszonych w wojnach³⁷⁷. Według pieśni *Eddy* istnienie stanu kapłańskiego było konieczne ponieważ bogowie nie zawsze odpowiadali na ludzkie prośby, a do nawiązania kontaktu z bóstwem wymagana była konkretna wiedza³⁷⁸. Jednak kapłani nie mieli monopolu na składanie ofiar czy kontaktowanie czcicieli z bogami, gdyż istniał także rodzinny kult prywatny pod przewodnictwem ojca rodziny/głowy rodu. Wiedzę o elementach składowych czynności rytualnych przekazywano ustnie z pokolenia na pokolenie. Zachowane zakazy z okresu wprowadzania chrześcijaństwa skupiały się na kobietach, którym zabraniano wykonywania obrzędów oraz przekazywania dalej posiadanej wiedzy³⁷⁹. Odpowiednie przeprowadzenie ceremonii miało kluczowe znaczenie, gdyż bogowie mogli odrzucić składaną ofiarę, a także mścić się na nieudolnym wyznawcy za zaniedbania w sferze *sacrum*³⁸⁰. Zemsta bogów, a przede wszystkim Odyna, miała szczególną wymowę w przypadku żywota walkirii Sigdrify³⁸¹. Bogowie mieli także zsyłać niekiedy na ludzi szaleństwo w różnych postaciach, chociaż ten pogląd pochodził ze średniowiecza i miał chrześcijański wydźwięk kary bożej. W pieśniach eddaicznych szczególnie zwracał uwagę boski gniew jaki spadł na walkirię Brynhildr, kiedy dowiedziała się, że Sigurðr przekroczył płomień wokół jej grodu, po raz drugi, aby zdobyć ją na żonę dla swojego brata krwi Gunnara³⁸². W tym wypadku miała do takiego stanu doprowadzić długotrwała abstynencja bohaterki.

Istniały wśród Germanów rodzaje praktyk religijnych przeznaczone dla kobiet, zaś ich odprawianie przez mężczyzn kończyło się posądeniami o zniewieścienie czy perwersję seksualną i skutkowało pojedynkiem. Najpowszechniejszą praktyką tego typu była ma-

³⁷⁵ Jak już wcześniej wspomniano bardziej rozbudowane cermonie religijne odbywały się przez *thingami* w epoce wikingów.

³⁷⁶ *Ynglinga Saga* 18.

³⁷⁷ Ammianus Marcellinus XXVIII, 5, 14.

³⁷⁸ *Hyndluljóð* 10.

³⁷⁹ Piekarczyk 1979, s. 193.

³⁸⁰ Bezpośrednich zemst bogów w źródłach mamy niewiele. Stanisław Piekarczyk (1979, s. 195) podawał informacje o zatonięciu statku chrystianizującego Skandynawię misjonarza Tangbranda, na którym zemścić miał się Thor wraz z innymi bóstwami, najpewniej za pozbawienie ich ofiar od czcicieli.

³⁸¹ Została ona ukłuta przez władcę Asów kolcem snu (według innej wersji pieśni nałożono na nią runy snu) za karę, gdyż obroniła przed śmiercią w bitwie władcę, którego Odyn wyznaczył na swojego towarzysza w Walhalli. Por. *Fáfnismál* 44; *Sigrdrifumál* 4.

³⁸² *Völsunga Saga* 31.

gia *seiðr* przypisana bogini Freji. Seidkony pojawiały się na całym terenie objętym germańskim osadnictwem, chociaż największy rozkwit tych praktyk przypadł na epokę wikingów. Podróżowały one w towarzystwie swojego orszaku, złożonego w większości z kobiet, które pomagały im w czasie obrzędów, i przepowiadały ludziom co ich czeka³⁸³.

Przejawem kultu osobistego było noszenie amuletów mających zapewnić ochronę przed wszelkimi niebezpieczeństwami, wtedy przyjmowały one formę charakterystycznego przedmiotu związanego z danym bóstwem, o którego ochronę się starano. Podobną rolę spełniały materiałowe sakiewki wypełnione wysuszonymi mieszankami ziół mające chronić noszącego przed chorobami. Chociaż ich moc aktywowała się dopiero w momencie wypowiedzenia odpowiedniej formuły magicznej skierowanej do bóstw opiekuńczych. Przejawem wiary w magię ochronną świata przyrody było także pokropienie noworodka płci męskiej wodą, aby uchronić go od śmierci w boju, nawet jeśli będzie uczestniczył w wielu walkach.

Pogaństwo utrzymało się w Skandynawii i pośród plemion germańskich przez długi okres czasu, bo aż do początku XI w. Jednak przyjęcie nowej wiary nie oznaczało natychmiastowego porzucanie starych kultów i odprawiania znanych od pokoleń obrzędów. Najbardziej widoczne było to w momentach różnorodnych klęsk żywiołowych, gdyż pojmowane były one jako gniew starych bogów. Doprowadzały do ponownego zwróceniu się ludności do starej wiary, niwecząc tym samym działania chrześcijańskich misjonarzy.

Przedstawiony obraz mitologii germańskiej jawi się jako przemieszanie wielowątkowej tradycji nakładających się na siebie i modyfikowanych przez stulecia opowieści. Łatwo można zauważyć, że mówienie jedynie o mitologii Germanów kontynentalnych, bez ujęcia w karby analizy późniejszych pieśni skandynawskich, zbudowałoby mizerny obraz wierzeń. Podstawową przyczyną jest niewielka baza źródeł pisanych, które zachowały do współczesności informacje o formach i istocie kultu w Germanii kontynentalnej. Dodatkowym problemem jest funkcjonowanie w pierwszych wiekach naszej ery na tym terenie religijnej tradycji ustnej, która została zebrana i spisana dopiero w okresie pomiędzy XI a XIII w., w większości przez chrześcijańskich autorów skandynawskich i islandzkich. Zaprezentowana charakterystyka świata mitologicznego, rytuałów religijnych oraz innych form kultu daje pewien ogłąd na całość wierzeń germańskich i jest doskonałym wstępem

³⁸³ *Eriks Saga Rauða* 4.

do opracowania tych elementów religijno-teologicznych, które dotyczą kwestii ostatecznych: śmierci, pochówku oraz wiary w życie pozagrobowe.

Rozdział II – Mity i wierzenia grobowe plemion germańskich

Germanie jako grupa etniczna w czasach pogańskich nigdy nie wytworzyli jednorodnego systemu religijnego, chociaż pewne elementy mitologiczne czy obrzędowe były wspólne dla całej grupy. Dodatkowo podczas wędrówek po kontynencie europejskim adoptowali do swojego systemu teologicznego obce elementy, przede wszystkim śródziemnomorskie, ale także wschodnie i w końcu chrześcijańskie.

Praktycznie każdy system wierzeń funeralnych, spotykany w starożytności, opierał się na kilku podstawowych elementach: bóstwie/bóstwach opiekujących się zmarłymi; świecie poza ekumeną żywych, gdzie się oni udawali; koncepcji duszy i ludzkiego przeznaczenia; kultu zmarłych, obrzędów pogrzebowych i innych praktyk religijnych dotyczących tej sfery.

II. 1. Bóstwa związane ze śmiercią

Wyszczególnienie jednego bóstwa opiekującego się zmarłymi w mitologii germańskiej jest niełatwym zadaniem. Pojawiło się kilka postaci, które można powiązać ze śmiercią, ale żadna z nich nie wykazała tak całościowego spektrum działalności jak egipski Ozyrys czy grecki Hades.

Na pierwszy plan wysuwał się Odyn (Wodan). Nazywany ojcem wszystkich bogów i władcą porządku, mimo że sam pochodził od siejących chaos olbrzymów³⁸⁴, ojcem jego był Bor, syn Buriego olbrzyma wylizanego z lodowego bloku przez kozę Audumlę; zaś matką Bestla, córka olbrzyma Bölthorna³⁸⁵. Znany był pod bardzo wieloma imionami (204)³⁸⁶, a duży odsetek z nich był powiązany z wojną (52), która pozwalała na rekrutowanie wojowników do armii w Walhalli. Imię Óðinn wywodzono od staroskandynawskiego

³⁸⁴ Asowie na ogół odnosili się wrogo do Thursów będących na kartach mitologii ich głównymi oponentami. Dodatkowo lud olbrzymów kojarzony był z chaosem i elementem ostatecznym doprowadzającym do zguby znanego świata w czasie Ragnarök. Odyn nie wyzbył się ze swojej natury burzliwości i porywczoci. Ta część jego charakteru została powiązana z otaczającymi go kultem berserkami.

³⁸⁵ *Gylfaginning* VI.

³⁸⁶ Pierwszego całościowego opracowania Odyna podjął się Rudolf Simek (1993, s. 248-249), wyodrębnił i omówił ponad 170 imion. Dalsze uzupełnienia poczynił w tej kwestii Neil Price (2002, s. 100-107), którego opracowanie liczyło 204 imiona łączone z Odyem i do chwili obecnej jest ono najpełniejszym zbiorem funkcjonującym w nauce. Częstkową analizę pod kątem związku Odyna z berserkami zaprezentował Łukasz Malinowski (2009, s. 110). Opierając się na pracach Simka i Price'a wydzielił on 18 imion odnoszących się do bitewnego szału, wściekłości i różnorakich osłabień jakie mogły przydarzyć się wojownikowi na polu bitwy. Dodatkowo analizując wszystkie imiona władcy Asów określił, że 22 miały związek z transem wynikającym z gniewu, a 11 dotyczyło zmiany kształtu przez daną osobę.

óðr – wściekły, szalony³⁸⁷; a w przypadku kontynentalnego Wodana od gockiego *wôds* – opętany czy bardziej od ogólnogermańskiego słowa *wut* – szal³⁸⁸. W podobny sposób rozumiał jego imię Adam z Bremy wyrażając imię Wodana w języku łacińskim jako „Furor”³⁸⁹. Jednak jego podstawowa rola mitologiczna polegała na przewodzeniu rodowi Asów oraz opiece nad władcami³⁹⁰, co widoczne było już w wizerunku kontynentalnego Wodana. Kompetencje Odyna poza wspomnianymi obejmowały również protekcję nad wszelkimi rodzajami magii, ze szczególnym uwzględnieniem magii run i czarów nekromanckich; opiekę nad wojownikami; pewien związek z rolnictwem przez zimowe święto podczas, którego go czczono. Był również bóstwem sprzecznych wartości, bo pod jego kuratelą byli zarówno władcy, jak i banicy; prawi wojownicy i szaleni berserkowie; poeci i mordercy. Obdarzony wielką wiedzą, która jednak nie była mu przyrodzona, ale musiał ją zdobyć przez różnorakie ofiary.

Niektórzy badacze sądzili, że Odyn był bóstwem o późnym pochodzeniu teologicznym i jego wizerunek ukształtował się jednoznacznie dopiero we wczesnośrednowiecznej Skandynawii³⁹¹. Dodatkowo czasami twierdzono, że teoria o migracji Odyna znad Morza Czarnego na Północ była po części prawdziwa. Ustalenia te wpłynęły na badania nad mitologią germańską powodując tendencję umniejszania roli omawianego boga, upowszechniania teorii o jego korzeniach południowych i migracji na Północ. Nadal hipoteza ta ma swoich zwolenników pośród radykalniejszych naukowców, którzy jak uważał Jan de Vries, mają skłonności do negowania oryginalnej etnogenezy bóstw pogańskich³⁹². Wedle innego funkcjonującego poglądu Odyn początkowo istniał jako mniej znaczące bóstwo zarówno na kontynencie, jak i w Skandynawii. Z czasem jego rola miała się podnieść przez połączenie atrybutów dwóch bogów Wodana (Merkurego) i Tīwaza (Marsa). Zwolennicy tej teorii byli przekonani, że Germanie jako ludy zorganizowane w plemiona, gdzie władca

³⁸⁷ Słowo to odnosi się także do poetyckiego natchnienia, które miało pewien związek z Odynem przez rolę jaką odegrał on w pozyskaniu miodu poezji. W tym celu uwiódł olbrzymkę Gunnlöd, z którą miał syna Bralegiego – boga poezji (*Hávamál* 104-109).

³⁸⁸ Malinowski 2009, s. 110; Simek 1993, s. 240-246; de Vries 1931, s. 45.

³⁸⁹ Adam z Bremy IV, 26.

³⁹⁰ Georges Dumézil (2006, s. 75-76) wskazał na szczególne podobieństwo Odyna i wedyjskiego Waruny. Po pierwsze obaj byli władcami i czarownikami potrafiącymi nakładać paraliżujące czary na swoich przeciwników. Waruna i Odyn mieli pod opieką elity społeczne i byli szczególnymi patronami królów. Obu składano ofiary z ludzi, co nie jest do końca mocnym argumentem, bo była to praktyka odnotowywana wśród różnych ludów indoeuropejskich.

³⁹¹ Karl Petersen (1876) sądził, że Odyn pojawił się na Północy późno i zakładał, że legenda o migracji tego bóstwa na tereny skandynawskie z kontynentu ma pewne elementy prawdziwości. Spotkało się to z dużym zainteresowaniem w środowisku naukowym, czego pokłosiem była szczególnie krytyczna, wobec etniczności i znaczącej roli Odyna, praca Karla Helma (1946). Jak możemy zauważyć nie był to krótkotrwały nurt poglądowy, gdyż Karl Petersen opublikował swoje dzieło w 2 połowie XIX w.

³⁹² Dumézil 2006 s. 60.

odgrywał największą rolę w czasie wojny, nie byli zdolni do samodzielnego wykreowania silnego bóstwa dominującego nad pozostałymi³⁹³. Sądono, że do skonstruowania wizerunku Odyna-władcy posłużyły wpływy rzymskie lub bizantyńskie. Początków formowania jego dominującej roli dopatrywano się już w czasach Tacyta widząc pierwowzór w Merkurym-Wothanazie³⁹⁴ lub potężnym bóstwie Semnonów³⁹⁵. Przyjęcie takiej argumentacji oznaczałoby ewolucję w obrębie społeczności zamieszkujących tereny pomiędzy Renem, Łabą i Odrą, bo te przebywały najbliżej Imperium Rzymskiego, co umożliwiło szybszy przepływ idei społeczno-politycznych. Słabość tej teorii wynika z potwierdzonych antropologicznie ustaleń o prymitywniejszych ludzkich zbiorowościach, w których odnotowano duży dysonans pomiędzy rzeczywistą, ograniczoną rolą władcy i jego wszechmocnym boskim odpowiednikiem. Dodatkowo w starożytności funkcjonowały, niemniej podzielone od Germanów, plemiona wedyjskie, w mitologii których istniał potężny władca Waruna, a ziemscy przywódcy mieli podobny zakres władzy co germańscy wodzowie z czasów Tacyta³⁹⁶. Koniecznie trzeba tu też podkreślić, że Odyn nie był wodzem w rodzaju Cezara czy Belizariusza, gdyż prezentował on odseparowany rodzaj władcy-czarownika³⁹⁷.

Poddawano powstanie tego bóstwa badaniom pod kątem językowym (rozprzestrzeniania się imienia). Zwracano tu uwagę, że Wodan/Odyn nie był znany wszystkim ludom germańskim, nie pojawił się w źródłach dotyczących np. Gotów, a często towarzyszył Germanom Północnym i Zachodnim. Miałoby to oznaczać, że był on bóstwem bardziej lokalnym niż ogólnogermańskim. Dodatkowo pogląd ten miał wzmacniać ograniczony zasób skandynawskich nazw geograficznych powiązanych z jego imieniem. Jednak patrząc na przytoczoną wcześniej ilość przydomków Odyna, znanych z samej tylko Skandynawii, teza ta jest bezpodstawna, bo mógł być on znany np. Gotom pod zupełnie innym imieniem. Wszystkie te teorie nie doprowadziły do wykreowania jednego poglądu na pochodzenie władcy Asów, ale jego rola przewodnia pozostała niezaprzeczalna.

Literatura staronordycka i pieśni skaldyczne wielokrotnie podkreślały związek Odyna z bitwą i wojną. Pole działania w tym zakresie obejmowało zarówno życie wojow-

³⁹³ Obecnie w nauce zaczyna przeważać pogląd, że plemienne struktury Germanów były tworamami różnorodnymi i otwartymi etnicznie. Autorytetem głoszącym ten pogląd jest Walter Pohl (2005; 2008). Nie zostało to jednak przyjęte jednogłośnie w środowisku naukowym, gdzie nadal trwa spór pomiędzy zwolennikami teorii Pohla a skłaniającymi się ku ustaleniom Reinharda Wenskusa (1961) mówiącym o „narodowym” wyobrażeniu plemion i wizji federacji grup plemiennych.

³⁹⁴ Tacitus, *De origine...* 9.

³⁹⁵ Ibidem 39.

³⁹⁶ Dumézil 2006, s. 61.

³⁹⁷ Ibidem, s. 62.

ników na ziemi, jak i ich los po śmierci. Jednak jako aktywny wojownik występował on bardzo rzadko, zasadniczo odnotowano tylko dwie takie sytuacje. Pierwsza to wspomniane przez Snorriego Sturlusona czyny wojenne Odyna w *Ynglinga Saga*, gdzie ukazany został jako niezwyciężony i mądry wódz³⁹⁸. Po raz drugi w pieśniach mitologicznych *Eddy*, kiedy podczas Ragnarök ruszał na czele wojowników z Walhalli i walkirii w bój, aby zewrzeć się w śmiertelnym pojedynku z wilkiem Fenrirem³⁹⁹. Ponadto zwierzęta - kruki, orły⁴⁰⁰ i wilki⁴⁰¹ - przypisane do niego symbolizowały pole bitewne.

Dodatkowo wydaje się, że pod postacią Marsa w czasach współczesnych Tacytowi skrywało się jeszcze wcześniejsze germańskie bóstwo wojny, Tîwaz⁴⁰². Postać to przysparzyła sporo problemów interpretacyjnych⁴⁰³, bo raz wiązana była ona z Odynem (Wodanem), a z kolei u Snorriego Sturlusona pojawiała się jako wcześniejszy odpowiednik boga Tyra, do którego modlono się o wojenną pomyślność⁴⁰⁴. Dodatkowo inskrypcje z okresu rzymskiego określały go jako *Mars Thingus*⁴⁰⁵. Oprócz roli dającego zwycięstwa był powiązany z wiecami i ustalaniem porządku rzeczy. Tîwaz zdaje się być mocniej spokrew-

³⁹⁸ *Ynglinga Saga* 2.

³⁹⁹ *Gylfaginning* LI; *Völuspá* 53.

⁴⁰⁰ Z tym konkretnym zwierzęciem Odyna związany był, znany z epoki wikingów, rytuał zwany krwawym orłem, który miał być odprawiany jako ofiara dziękczynna dla Odyna za pomyślny przebieg wojny. Z drugiej strony był to rodzaj jednej z najbardziej dotkliwych kar śmierci. Skazanemu wyrysowywano najpierw na plecach orle skrzydła, potem odrąbywano żebra od kręgosłupa i rozkładano je na boki, aby przypominały skrzydła, tak przygotowany stelaż pokrywano wyjętymi z klatki piersiowej płucami. Pojawił się on kilkakrotnie w sagach. W *Orkeneyinga Saga* (8) wódz wikingów Torf-Einar miał wykonać ten zabieg na Halfdanie Długonogim jako odwet za śmierć ojca. Wspominali o tym Saxo Gramatyk (*Gesta Danorum* IX, 263) oraz Snorri Sturluson w *Harald Saga Harfagra* (30). Jednak sądzi się, że mogło tu dojść do złego zrozumienia składni utworów. Praktykowanie tego obrzędu jest nadal dyskutowane wśród badaczy, a najszerzej pisał na ten temat Roberta Frank (1984) z Uniwersytetu Yale.

⁴⁰¹ *Gylfaginning* XXXVIII.

⁴⁰² W Saxnot, bóstwie Saksonów dopatrywano się lokalnego odpowiednika Tîwaza. Pojawił się Saxnot wraz z Wodanem i Thunorem w wyrzeczeniu się przez to plemię pogaństwa. Badacze dopatrywali się w saksońskim Saxnot etymologii do wcześniejszego Sahsginot (Towarzysz Miecza), co doskonale pasowało do boga wojny. Bóstwo to stanowiło najpewniej protoplastę dynastii saksońskiej z Essex, tu pojawiającego się pod imieniem Seaxneat. Jednak widoczna jest w tych rozważaniach sprzeczność, bo Tîwaz znany był w pogańskiej Brytanii jako Tiw lub Tig. Por. Ellis Davidson 1964, s. 60.

⁴⁰³ Tîwaz stawiany był przez badaczy na równi z greckim Zeusem i rzymskim Jupiterem, gdyż wszystkie trzy postacie miały wywodzić się od indoeuropejskiego słowa *dieus* – bóstwo, które jaśnieje na niebie. W takim wypadku Tîwaz byłby także bóstwem solarnym. Por. Ellis Davidson 1964, s. 57.

⁴⁰⁴ Słynące ze swojej waleczności plemię Semnonów miało w czasach Tacyta (*De origine...* 39) czcić bóstwo nazywane Deus Regnator Omnium (Bóg i Władca Wszystkiego). Raz do roku gromadzili się oni w świętym gaju, aby składać ofiary krwawe najwyższemu bóstwu. Wchodząc do lasu mieli się obwiązywać sznurem, aby pokazać bogom swoją wobec nich uległość. Jeżeli ktoś upadł w czasie drogi do centralnego miejsca obrzędów musiał się czołgać, aby nie narazić się na boski gniew. Idea związywania dotykała działalności Odyna jako boga wojny, który używając magii miał nakładać osłabiające więzy na walczącego wojownika. Z drugiej strony również Tyr miał pewne związki z więzami, które mają powstrzymywać zło, gdyż jako jedyny z Asów zgodził się włożyć rękę w pysk wilka Fenrira, kiedy próbowano go spętać i tym sposobem odwlec w czasie nadejście Ragnarök (*Gylfaginning* XXV; *Lokasenna* 38-39). Modły do Tyra o pomyślność wojenną znane były z pieśni eddaicznych. Walkiria Sygdrifa uczyła Sygurda run jakie należy narysować na ostrzu i jelcu miecza wraz ze słownym wezwaniem Tyra, aby zapewnić sobie szczęście w bitwie (*Sigrdrifumál* 6).

⁴⁰⁵ Ellis Davidson 1964, s. 58.

niony z Tyrem⁴⁰⁶ niż Odynem, chociaż w momencie zbierania przez tego drugiego przymiotów innych istot boskich mogło dojść do przemieszania. Argumentem przemawiającym za takim rozumieniem jest wspomniana rola Tīwaza jako bóstwa związanego z prawem i porządkiem społecznym, którego strzec miał również Tyr, gdyż Odyn z kolei często występował ponad prawo swoimi zmiennymi nastrojami i zdradzaniem wiernych mu podopiecznych⁴⁰⁷.

Uważany był Odyn za opiekuna i doradcę trzech rodzajów wojowników: berserków, *einharjów*⁴⁰⁸ i herosów. Wielokrotnie w sagach pojawiał się, aby udzielić rad przedstawicielom tej ostatniej grupy⁴⁰⁹. Wspierał cały ród Wölsungów, a szczególnie Sigurðra, kiedy pomagał mu wybrać wierzchowca będącego potomkiem Sleipnira⁴¹⁰ oraz doradzał przy zakładaniu pułapki na Fafnira⁴¹¹. Obdarowywał wybranych najlepszym orężem⁴¹², które wielokrotnie sam później niszczył sprowadzając na bohaterów śmierć⁴¹³. Poza bronią i powodzeniem w bitwie rozdelał pomiędzy wybranych dar krasomówstwa i dowcipu, żeglarzom dawał pomyślny wiatr, a skaldom dar poezji⁴¹⁴. Wspomagał również swoich podopiecznych magią sprowadzając na nich w walce odwagę, niejednokrotnie określaną jako szal bojowy. Jednak nie była to pomoc bezinteresowna, gdyż w zamian oczekiwał lojalności zarówno na ziemi, jak i potem w pośmiertnej egzystencji.

Z drugiej strony jako bóg wojny magią ściągał na wrogów niemoc i paraliżujący strach. W skaldyce określono taki stan słabości wojownika *her-fjöturr*, co oznaczało więzy wojującego⁴¹⁵. Poeci doprowadzili z czasem do personifikacji tego określenia z jedną z walkirii Herfjötur⁴¹⁶. Innym aspektem magii bojowej była umiejętność tępienia broni przeciwników⁴¹⁷. Ponadto wprowadzał Odyn zamęt pomiędzy ludzi przy pomocy runy *sakrunar*⁴¹⁸. Konflikty te zazwyczaj kończyły się rozlewem krwi, w którym Odyn miał

⁴⁰⁶ Znalaziono szereg rzeźb z epoki brązu ze Skandynawii, gdzie przedstawione zostało jednorękie bóstwo, dzierżące w sprawnej ręce broń. Wskazują one na bardzo stary kult jednorękiego bóstwa na tych terenach. Stosunkowo późne przedstawienie pochodzi z brakteatu znalezionego w Trollhättan (Szwecja), na którym przedstawiono długowłosego mężczyznę z berłem w jednej ręce, zaś druga dłoń spoczywała w paszczy wilka (Hauck 2001, s. 284-288; 2011).

⁴⁰⁷ Wyjątkiem jest *Ynglinga Saga* (8), gdzie Odyn jako ziemski władca ustalał prawa swojego ludu.

⁴⁰⁸ *Einharjowie* byli to ziemscy wojownicy polegali w bitwie, którzy przebywali w Walhalli oczekując nadejścia Ragnarök.

⁴⁰⁹ *Völsunga Saga* 17.

⁴¹⁰ *Ibidem* 13.

⁴¹¹ Saxo Grammaticus VII, 247-248; *Völsunga Saga* 18.

⁴¹² *Hyndluljöd* 2; *Völsunga Saga* 3.

⁴¹³ *Völsunga Saga* 11.

⁴¹⁴ *Hyndluljöd* 2-3.

⁴¹⁵ Załuska-Strömberg 1986, s. 73, przypis w. 3.

⁴¹⁶ *Grimnismál* 36.

⁴¹⁷ *Hávamál* 148, 150; *Ynglinga Saga* 7.

⁴¹⁸ *Sak* – spór.

swój cel – pozyskanie wybranych wojowników do Walhalli⁴¹⁹. Jedno z imion pod jakim był znany to Hnikar (Powalajacy), *który miał zaspokajać rzezią kruka Hugina*⁴²⁰. Zdaje się to podkreślać celowość jego działań doprowadzających do wojen między ludźmi. Był też mściwym bóstwem, które bezwzględnie karało za wszelkie nieposłuszeństwo⁴²¹; dwulicowym i niestałym w postanowieniach. Niejednokrotnie w sagach pojawiały się informacje o zupełnie nagłym odwróceniu się Odyna od podopiecznych, którzy niczym mu się nie narazili⁴²². Przykładem może być historia Haddinga, opisana przez Saxo Gramatyka. Odyn najpierw poinstruował go o tym jak stworzyć skuteczną formację klinową, aby odnosić sukcesy militarne oraz wspierał wodza w bitwie ciskając we wrogów swoją włócznią. Po zwycięstwie wprowadził nieprzyjaźń pomiędzy Haddinga i króla Ringa. Zdradził adwersarzowi bohatera tajemnicę jego bojowych sukcesów, a w czasie starcia zbrojnego osobiście stratował Haddinga pod kołami wozu⁴²³. W momencie śmierci swoich ziemskich podopiecznych, władca Asów, opuszczał ich. Z tego powodu pieśni skaldyczne przestrzegały władców przed pokładaniem zbyt dużej ufności w Odynie, bo jest on nieobliczalny w swoich zamysłach i wyrokach⁴²⁴.

Związek Odyna ze światem zmarłych zaświadczał Tacyt, kiedy wspominał o najwyższym czczonym przez Germanów nadreńskich Merkurym (Wothanazie)⁴²⁵, co wskazywałoby na jego rolę jako *psychopompa*⁴²⁶. Na taki związek wskazywały pojedyncze przypadki z późniejszych sag, gdzie Odyn występował w roli przewoźnika⁴²⁷. Pojawił się w tej roli, kiedy przewiózł przez fiord ciało Sinfjötliego, syna Sigmunda⁴²⁸. Raz przedstawiony został w utworze jako pan podziemia, przyjmujący postać ubranego w płaszcz strażnika najniższego rejonu podziemia zwanego *wündirdjup*⁴²⁹.

Na wczesną rolę Wodana jako bóstwa zmarłych wskazywały informacje autorów starożytnych o wojownikach z plemienia Herulów, którzy składali mu ofiary z ludzi przez

⁴¹⁹ *Grímnismál* 14.

⁴²⁰ *Völsunga Saga* 17.

⁴²¹ Najlepszym przykładem był los walkirii Sygdrify, która zabiła przeznaczonego przez Odyna na zwycięzcę wodza, aby uchronić młodszego władcę. Została za to uwięziona w dworze otoczonym płomieniami, ukłuta kolcem snu (albo zaczarowana runami snu), a także wykluczona z grona wojowniczek Asa i przeznaczona do zamążpójścia. Por. *Sigrdrífumál* 4, prozatorska wstawka pomiędzy zwrotkami 4 i 5; *Völsunga Saga* 21.

⁴²² *Völsunga Saga* 11.

⁴²³ Saxo Grammaticusa VII, 247-248.

⁴²⁴ *Hákonarmál* 12; *Hrólfs Saga Kraka* XXXIV; *Ketil's Saga Hængs* V; *Lokasenna* 22.

⁴²⁵ Tacitus, *De origine...* 9.

⁴²⁶ *Psychopomp* – istota mająca za zadanie przeprowadzenie zmarłego człowieka do świata pozagrobowego. Por. Szyjewski 2008, s. 202.

⁴²⁷ W *Eddzie* występował on w roli przewoźnika tylko raz, kiedy prowadził pod postacią Harbarda dialog z Thorem przy cieśninie morskiej (*Hárbarðsljóð* 10).

⁴²⁸ *Völsunga Saga* 10.

⁴²⁹ Przekaz ten jest dość niejasny i wymaga szerszych badań. Por. *Egils Saga ok Ásmundar* XIII.

powieszenie i przebicie włócznią. Prokopiusz podkreślał, że panował wśród nich zwyczaj dźgano włócznią przed spaleniem zmarłego ułożonego na stosie⁴³⁰. Rola Wodana jako pana zmarłych w szczególności związana była z poległymi w walce wojownikami i władcami. W końcu *Ynglinga Saga* przypisała Odynowi wprowadzenie wśród ludzi zwyczaju kremacji zmarłych⁴³¹, co stawiało go na początku drogi kształtowania się obrzędów pogrzebowych. Ponadto dzięki swoim umiejętnościom magicznym był w stanie przywracać zmarłych do życia, ze szczególnym upodobaniem wisielców, od których pozyskiwał informacje ukryte przed żyjącymi⁴³².

Z postacią Odyna jako bóstwa wojny powiązane były różnorakie ofiary, w tym także krwawe. Ofiarowania ludzi widoczne były już we wczesnym kontynentalnym kulcie Wodana, któremu miano składać jeńców wojennych⁴³³. Przez ten rytuał chciano najprawdopodobniej zyskać przychyłość boskiego władcy w nadchodzącej bitwie lub podziękować za odniesione zwycięstwo. Ofiary dla tego bóstwa były dokonywane przez powieszenie, dźgnięcie włócznią lub spalenie. Potwierdzali tego typu praktyki autorzy starożytni. Tacyt wspominał o bitwie pomiędzy Hermundrami i Chattami ścierającymi się o ważny gospodarczo teren – miejsce pozyskiwania soli. Obie strony przysięgały ofiarować Marsowi i Merkuremu wszystko, co zdobędą⁴³⁴ oraz jeńców w zamian za pomyślny dla nich wynik bitwy⁴³⁵. Jordanes podkreślał ofiarowywanie przez Gotów pojmanych przeciwników bogu Marsowi, gdyż wierzono, iż potrzebuje on ludzkiej krwi⁴³⁶. Znane są również dość późne przykłady praktykowania tych rytuałów. Leon Diakon zwracał uwagę na dobrowolne samobójstwa Cymbrów po bitwie⁴³⁷, ponadto o powieszonych na drzewach truchłach ludzi i zwierząt pisał Adam z Bremy w XI w⁴³⁸. Taką praktykę potwierdzają późniejsze sagi, gdzie władcy za ocalenie swojej armii i zwycięstwo składali Odynowi przysięgę oddania mu wszystkich poległych⁴³⁹ lub ofiarowywali samych siebie. O specyficznej ofierze przez powieszenie informowała jedna z późnych sag, pochodząca z okresu wikingów, *Gautreks Saga*. Przywódca, król Vikar modlił się do Odyna o pomyślny wiatr dla

⁴³⁰ Procopius VI, 14.

⁴³¹ *Ynglinga Saga* 8.

⁴³² *Hávamál* 157; *Ynglinga Saga* 7.

⁴³³ Tacitus, *De origine...* 9.

⁴³⁴ W innym fragmencie dzieła Tacyt (*De origine...* 9) mówił o podziale ofiar krwawych na składane ze zwierząt dla uczczenia Herkulesa i Marsa oraz z ludzi przynależne Merkuremu (Wodanowi).

⁴³⁵ Tacitus, *Annales* XIII, 57.

⁴³⁶ Jordanes 5.

⁴³⁷ Leon Diakon I, 1.1.

⁴³⁸ Adam z Bremy IV, 27.

⁴³⁹ W *Beowulfie* (2940-2941) szwedzki król po bitwie od Ravenswood powiesił wszystkich pojmanych jeńców.

swojej wyprawy. Okazało się, że boga zaspokoi jedynie ofiara z samego władcy. Nie chcąc dopuścić do śmierci Vikara wymyślono, że stanie on pod małym drzewem ze sznurem na szyi, a jeden z przewodniczących rytuałowi ciśnie w niego cienkim patykiem. Jednak kiedy celebrans wypowiedział słowa ofiarowania drzewo urosło, sznur zacisnął się na szyi króla, zaś lecący patyk stał się włócznią przebijającą Vikara na wylot⁴⁴⁰. Podobny opis przekazał Saxo Grammatyk w swoim dziele, ale zamiast włóczni użyto miecza, a pętla była pierwotnie skręcona z wikliny⁴⁴¹. Związek Odyna z tymi praktykami wynikał z faktu ofiar jakie poniósł chcąc poznać wszystkie tajemnice świata. Złożył ofiarę sam dla siebie wieszając się na dziewięć dni i nocy, przebity włócznią na jesionie Yggdrasilu⁴⁴². Celem tego cierpienia była chęć poznania magicznej mocy run. Oddał jedno swoje oko w zastaw olbrzymowi Mimirowi, strzegącemu źródła mądrości⁴⁴³, w zamian za możliwość napicia się wody dającej całą wiedzę świata. Wielu badaczom praktyki te nasuwały skojarzenia z popularnym wśród wierzeń ludów indoeuropejskich szamanizmem. Powieszenie na Yggdrasilu wiązano z rytualną śmiercią będącą obrzędem inicjacyjnym, w czasie którego szaman poznawał wiedzę potrzebną przy sprawowaniu swojej funkcji. Jednak w przypadku Germanów, czy później wikingów nie ma jednoznacznego potwierdzenia istnienia tego typu praktyk⁴⁴⁴.

Inny przykładem późniejszej praktyki oddania się Odynowi było naznaczenie się tuż przed śmiercią znakiem boga, najczęściej przez dotknięcie włócznią. Jako pierwszy miał tego dokonać, umierający we własnym łożu, Njörd, zasiadający na tronie Szwecji⁴⁴⁵. Źródła zachowały informacje o podobnych ofiarach czynionych przez kobiety, co sugerowałoby, że również one mogły wejść do grona przebywających w towarzystwie Odyna. Wymogiem była śmierć gwałtowna lub dobrowolne ofiarowanie się bogu, co było identycznym schemat jak ten praktykowany przez mężczyzn. Różnicą był jedynie fakt, że sytuacja taka często miała miejsce w przypadku śmierci męża, w związku z praktykowanym zwyczajem *sati*⁴⁴⁶.

⁴⁴⁰ *Gautreks Saga* 7.

⁴⁴¹ Saxo Grammaticus VI, 153.

⁴⁴² *Hávamál* 138-140.

⁴⁴³ *Völuspá* 29.

⁴⁴⁴ Za dodatkowymi cechami Odyna-szamana miały przemawiać służące mu zwierzęta: kruki i ósmionogi koń Sleipnir. Ptaki symbolizowały duszę szaman przemieszczającą się pomiędzy światami, kiedy jego ciało pozostawało w czymś na kształt letargu w domu. Koń miał służyć do podróżowania do świata zmarłych, aby poznawać skrywane tam tajemnice dotyczące żyjących. Por. Malinowski 2009, s. 145; Szejter 2016, s. 25.

⁴⁴⁵ *Ynglinga Saga* 11.

⁴⁴⁶ *Sati* – rytuał pogrzebowy polegający na spaleniu żywcem, wraz ze zmarłym mężem, jego żony.

Ofiarą dla Odyna mogła być także cała rzesza poległych w bitwie wojowników, chociaż tego typu praktyki pochodziły raczej z czasów późniejszych. Przed bitwą pod Fyrisvellir (985 r.) król szwedzki Eryk IV Zwycięski miał odprawić rytuał, w którym zadeklarował, że umrze przed upływem 10 lat jeżeli Odyn da mu zwycięstwo nad Styrbjornem Silnym. O tym, że ofiara została przyjęta miało świadczyć pojawienie się pośród jego wojowników rosnącego mężczyzny w płaszczu z kapturem zasłaniającym twarz, który dał mu cienką gałązkę i nakazał cisnąć nią w armię wroga przed rozpoczęciem starcia ze słowami *Odyn ma was wszystkich*. Kiedy władca to zrobił patyk zmienił się w włócznię, a wynikiem bitwy było pojmanie większości wojów Styrbjorna⁴⁴⁷. Podobnie w przeciwników bronią cisnął Steinthor, aby zgodnie z pradawnym obyczajem zapewnić sobie szczęście w nadchodzącej bitwie z oddziałami Snorriego. W wyniku tego aktu ranny został Mara Hallvardsson, przez co był niezdolny do walki⁴⁴⁸. Podobną praktykę zanotowano w mitologicznym opisie pierwszej wojny pomiędzy Asami i Wanami, kiedy Odyn rzucił w przeciwników swoją włócznię Gungnir⁴⁴⁹. Ciśnięcie bronią w adwersarzy mogło być formą magii bitewnej⁴⁵⁰, co potwierdzają pieśni *Eddy*, w których pojawiały się określone zaklęcie mające towarzyszyć tej czynności⁴⁵¹.

Również kobiety mogły trafić po śmierci do Asgardu. Jak wcześniej wspomniano odbywało się to przez ofiarowanie się Odynowi, chociaż nie jest tu do końca jasne czy trafiały wraz z mężczyznami do Walhalli, czy posiadały własny pałac. Z pewnością osobne miejsce wydzielone było dla dziewczyn, które zmarły przez zamążpójście. Ich opiekunką była bogini-dziewica Gefion, w której pałacu zamieszkiwały⁴⁵².

Odyn nie był jedynym germańskim bóstwem mającym związek ze śmiercią i zmarłymi. Podział zmarłych pomiędzy istoty boskie był mocno usystematyzowany.

Najbardziej zagadkowym i jednocześnie najpotworniejszym bóstwem germańskich zaświatów była bez wątpienia bogini Hel⁴⁵³. Jedna część jej ciała miała być żywa, druga zaś trupia. Kontrowersje budziło samo imię Hel. Początkowo pojawiała się jedynie w kontekście słowa określającego śmierć lub grób. Spotykane były wyrażenia *fara til heljar* oraz

⁴⁴⁷ *Flatejarbók* II, 61.

⁴⁴⁸ *Eyrbyggja saga* 44.

⁴⁴⁹ *Völuspá* 24.

⁴⁵⁰ Włócznia uchodziła w świecie pogańskich Germanów za symbol najwyższej opieki bóstwa nad tym, kto ją trzymał. Por. Ellis Davidson 1971, s. 8; Malinowski 2009, s. 117.

⁴⁵¹ *Hávamál* 150.

⁴⁵² *Gylfaginning* XXV.

⁴⁵³ Określenie jej mianem bogini jest niezgodne z jej pochodzeniem, gdyż była córką półolbrzyma Lokiego i olbrzymki Angrbrody. Pieśni *Eddy* określały ją niekiedy mianem podziemnej olbrzymki. Por. *Gylfaginning* XXXIV; *Hamdismál* 15.

drepa mann til heljar (umrzeć, zabić), *biðja heljar* (oczekiwać śmierci), *Þykkir rigi betra nif en hel* (życie zdawało się lepsze od śmierci)⁴⁵⁴. Personifikacja słowa do bogini pojawiła się stosunkowo późno, bo dopiero w *Egils Saga*, kiedy miażdżyła pod swoimi stopami leżące na polu bitwy ciała⁴⁵⁵. Potem w tym samym utworze stała zapatrzona w morze na cyplu, gdzie znajdował się kurhan syna poety⁴⁵⁶. Jednak nie ma wystarczających dowodów na potwierdzenie tezy, że było to oparte na pierwotnej wierze w boginię śmierci Hel. Choć nie wyklucza się bliskiego związku pewnych mitologicznych kobiet ze światem zmarłych wojowników, przez co Hel u Snorriego Sturlusona może się wpasowywać w tę tendencję⁴⁵⁷.

Osobne miejsce przeznaczone było dla topielców. Przebywali oni w pałacu olbrzymia Ægira i jego żony Rán. O ile Thurs występował jedynie jako bóstwo mórz i oceanów, o tyle rola jego żony w opiece nad zmarłymi została w sagach zaakcentowana. Wierzą, że jeśli topielec pojawił się na stypie odprawianej ku jego pamięci oznaczało to, że został dobrze przyjęty w podwodnym królestwie⁴⁵⁸. Sagi udzielały żeglującym porady, aby zawsze posiadali ze sobą jakiś złoty przedmiot, bo w razie utonięcia olbrzymka Rán spojrzy na nich łaskawym okiem⁴⁵⁹.

Szczególnym bóstwem powiązanim ze śmiercią w mitologii germańskiej był Baldr, zamordowany przez brata bóg jasności i piękna⁴⁶⁰. W *Völuspá* określono go mianem *tivorr* (ofiara), co jest pokrewne staroangielskiemu *tiber* (zarówno ofiara w rozumieniu Starego Testamentu, jak i ofiara krzyżowa Chrystusa)⁴⁶¹. Jednak należy zaznaczyć, że tylko w tej jednej pieśni użyto tego określenia i mimo widocznych analogii do Chrystusa⁴⁶² nie można wysunąć daleko idących konkluzji o zapożyczeniu chrześcijańskiego motywu. Śmierć Baldra przypominała ofiary dla Odyna przez pchnięcie włócznią, chociaż w tym wypadku narzędziem zbrodni była gałązka jemioli⁴⁶³. Badacze zwracali uwagę, że jego śmierć na-

⁴⁵⁴ Ellis Davidson 1968, s. 84.

⁴⁵⁵ *Egils Saga* LX.

⁴⁵⁶ *Ibidem* LXXVIII.

⁴⁵⁷ Chodziło tutaj przede wszystkim o walkirie witające poległych wojowników w Walhalli. Por. Ellis Davidson 1968, s. 84.

⁴⁵⁸ *Eybyggja Saga* LIV.

⁴⁵⁹ *Friðjófs Saga* VI.

⁴⁶⁰ Imię jego wywodzi się od słowa *lord*, co wtedy stawiałoby go na równi z Freyem określanym tym epitetem. We wczesnych genealogiach królów anglosaskich pojawiło się imię Baldæg, tłumaczone jako jasny dzień. Pasowało ono do wyglądu zewnętrznego blondwłosego boga Germanów, chociaż jego rola jako bóstwa nieba nie została potwierdzona.

⁴⁶¹ Słupecki 2001, s. 32.

⁴⁶² Dronke 1992, s. 20-21.

⁴⁶³ Bogowie po zapewnieniu Baldrowi bezpieczeństwa przez przysięgę wszystkich żywych stworzeń, iż nie wyrządzą mu krzywdy; urządzili zabawę, w której ciskali w Baldra różnymi przedmiotami. Poza obszarem zawodów stał Höd, niewidomy bóg, którego kalectwo wykluczało z tego wydarzenia. Przebiegły Loki wyko-

wiązywała w pewnym stopniu do znanych z innych mitologii świata starożytnego kultów wegetacyjnych⁴⁶⁴. Jednak Baldr miał przebywać w Niflheimie aż do końca obecnego świata⁴⁶⁵, nie powracał cyklicznie co roku, wiosną do świata żywych. Chociaż jako podobieństwo do mitów wegetacyjnych można rozpatrywać wiarę Germanów, że po Ragnarök świat się odrodzi. Z czasem uznano, że bliżej jest tej opowieści do kultów soteriologicznych dających nadzieję na odnowę i zmartwychwstanie. Zwracano także uwagę na specyficzną sytuację Baldra sugerując, że odzwierciedlała ona wieczny konflikt bogów z olbrzymami⁴⁶⁶.

Wanowie w świetle poematów wydawali się również związani ze śmiercią. Przede wszystkim Freja, która miała otrzymywać do swojego pałacu połowę poległych danego dnia wojowników⁴⁶⁷. Ponadto kobiety wierzyły, że po śmierci trafią na ucztę do Freji⁴⁶⁸. O ile Odynowi przypisywano propagowanie wśród ludzi kremacji zmarłych, o tyle Frey był prekursorem podkruhanowych pochówków szkieletowych. Miał on być pierwszym władcą Szwedów, którego szczątki złożono w taki sposób⁴⁶⁹. Wanom składano również ofiary z ludzi. Znany jest przekaz mówiący o dość dziwnej tradycji w obrębie szwedzkiej społeczności, w czasach wczesnej władzy królewskiej. Skazywano tam królów na śmierć jeśli kraj pod ich rządami spotykały nieszczęścia⁴⁷⁰.

Thor przedstawiany był jako opiekun zmarłych z ludu i niewolników⁴⁷¹ oraz swasty celebrans ceremonii pogrzebowej, gdyż pojawiał się jako dokonujący konsekracji, przy pomocy Mjöllnira, złożonych na stosie szczątków⁴⁷². Dodatkowo młot w pieśniach miał moc przywracania martwych ponownie do życia, chociaż zostało to potwierdzone jedynie dla zwierząt⁴⁷³.

rzyszał niepodjęwającego podstęp Höda, do rzucenia w Baldra gałązką jemioly, która jako jedyna nie złożyła przysięgi chroniącej tego ostatniego. Por. *Gylfaginning* XLIX; *Völuspá* 33.

⁴⁶⁴ Frezer 1930.

⁴⁶⁵ *Völuspá* 62.

⁴⁶⁶ Pojawiała się teoria Ursuli Dronke (1979, s. 57-86), że śmierć Baldra była karą dla Asów za złamanie przysięgi, w wyniku oszustwa Lokiego, danej olbrzymowi budującemu mury wokół Asgardu. W wyprawie Hermóða widziano również odbicie wiecznego konfliktu pomiędzy bogami i Thursami, który w tym wypadku ograniczono do sporu na linii Odyn-Hel. Argumentowano to przede wszystkim „odynowym” charakterem wyprawy Hermóða do Niflheimu po Baldra. Przy zamieszczeniu badawczym jakie powstało wokół dość enigmatycznie znanego posłańca, stawiano tezę, że do Hel udało się osobiście Odyn pod postacią młodego mężczyzny. Por. Lindow 1997, s. 113.

⁴⁶⁷ *Grímnismál* 14; *Gylfaginning* XXIV.

⁴⁶⁸ *Egila Saga* 78, 19.

⁴⁶⁹ *Ynglinga Saga* 11.

⁴⁷⁰ *Ynglingatal* 17; Ammianus Marcellinus XXIII, 5, 14

⁴⁷¹ *Gautreks Saga* VII; *Hárbardsljöd* V, 24.

⁴⁷² *Gylfaginning* XLIX.

⁴⁷³ Kozy, które miały Thora wykarmić kiedy był dzieckiem, zostały przez niego przyrządzone na ucztę podczas podróży, a po posiłku zebrał on wszystkie ich kości i przywrócił zwierzęta do życia przy pomocy Mjöllnira (*Gylfaginning* XLIV).

Grono bogów mających związek ze śmiercią jest dość liczne, jeżeli spojrzeć na to z perspektywy mitologii innych ludów świata starożytnego. Jednak głębsza analiza wykazuje, że największe znacznie w tym gronie miał Odyn, któremu podlegali zmarli z grona elit, władcy, herosi i utalentowani wojownicy, a także margines społeczny w postaci banitów czy powieszonych przestępców. Pozostałe bóstwa mające pod opieką umarłych zdają się odzwierciedlać panujący w świecie żywych porządek społeczny. Thor opiekował się niewolnikami i spełniał rolę kapłana błogosławiącego doczesne szczątki ludzkie podczas pogrzebu. Hel zarządzała ciemną krainą, gdzie trafiać mieli najgorsi ludzie. Freja i Gefion sprawowały pieczę nad kobietami, choć Pani Wanów otrzymywała także część poległych wojowników. Dodatkowo konkretne sposoby depozycji ciała miały pochodzić z boskiego nadania. Odyn nakazywał swoim czcicielom kremację, zaś Frey bliższy związek ciała z ziemią i pochówek szkieletowy w kurhanie.

II.2. Świat zmarłych

O ile w rozgraniczeniu kompetencji bóstw związanych ze śmiercią wprowadzono pewien porządek, o tyle topografia germańskich zaświatów pozostała mocno rozwarstwiona. Również w tej strefie zauważalne było częściowe odbicie systemu społecznego Germanów, choć pewne elementy wprowadzały do tego uporządkowanego schematu zamieszanie. Konstruując wizję krainy umarłych bazowano przede wszystkim na przekazie Snorriego Sturlusona oraz zapisach sag. Mapa jaka wyłoniła się z tych zapisów rozciągała się od Asgardu, gdzie ulokowano Walhallę i Gimlé; przez ziemskie groby; aż do podziemnego Niflheimu.

Najbardziej prestiżowym miejscem w germańskich zaświatach była z pewnością Walhalla⁴⁷⁴, gdzie Odyn gościł poległych w boju wojowników⁴⁷⁵. Umieszczona w Asgardzie, pośród pokrytych złotymi liśćmi drzew, w obrębie świecącego złotem grodu Gadsheim należącego do władcy Asów⁴⁷⁶. Dotarcie do niej było, dla wybranych przez Odyna⁴⁷⁷, nie lada wyzwaniem, gdyż droga nie była łatwa. Trzeba było przejść przez rzekę

⁴⁷⁴ Georges Dumézil (2006, s. 77) wysunął teorię, że trafiać do Walhalli było podobne do indyjskiego wierzenia, że zmarli arjowie przechodzili do krainy szczęścia, gdzie spotykali się z dwoma boskimi królami – Waruną i Jamą.

⁴⁷⁵ Określanymi byli oni w skaldyce *einharjami*, czyli pojedynkującymi się.

⁴⁷⁶ *Grimnismál* 8; *Gylfaginning* XIV.

⁴⁷⁷ Według Snorriego Sturlusona istotne znaczenie miał odpowiedni przebieg pogrzebu, jeżeli zmarły chciał trafić do Walhalli. Przede wszystkim należało poddać ciało doczesne kremacji wraz ze wszystkimi przedmiotami osobistymi zmarłego. W ten sposób przechodzili na spotkanie z Odynem nie tylko zmarli, ale również wszystkie towarzyszące im na stosie sprzęty. Por. Ellis Davidson 1968, s. 52.

Tund (Podnosząca się) i Walgrind (Bramę Zmarłych), co musiało być trudne dla wojowników zmęczonych niedawną bitwą, w której polegli. Wejścia do hali strzegła stara furtka, o skomplikowanym i ciężkim do rozbrojenia mechanizmie, zwana Kratą Wal. W końcu wkraczali polegli do zbudowanej z grotów włóczni i pokrytej tarczami, jako dachem, sali⁴⁷⁸. Nad zachodnim wejściem do niej miał być powieszony wilk, nad którego łbem unosił się orzeł⁴⁷⁹. Ławy wypełnione były pancierzami i bronią⁴⁸⁰. Egzystencja *einharjów* wypełniona była biesiadami i walką. Podczas uczt głównym posiłkiem była wieprzowina z dzika Seachrimniego, która nigdy się nie kończyła, zaś napojem miód spływający jak mleko z wymienia kozy Heidrun pożywiającej się liśćmi Yggdrasila. Zgromadzeni wojownicy każdego ranka wyruszali do walki, aby zaprawiać się w boju i przygotowywać do ostatecznej bitwy bogów z olbrzymami⁴⁸¹. Jeśli któryś z nich poległ to odradzał się wraz z końcem dnia na nowo, aby móc wziąć udział w biesiadzie. Do ostatecznej walki świata mieli oni wyruszyć przez pięćset czterdzieści bram, które w tym celu wbudowano w ściany dworu, a przez każdą jednocześnie przejść mogło ośmiuset wojowników.

Dumni *einharjowie* zostali jednak z czasem wymieszani ze stroniącymi od wojny personami. Zaobserwowano to w informacjach Snorriego Sturlusona o domatorach, którzy odprawiając przed śmiercią rytuał ofiarowania się Odynowi mogli dostać się do Walhalli umierając we własnym łóżku. Forma ofiary mogła przyjmować formę skaleczenie się grotem lub wykonania nad konającym znaku włócznią z wypowiedzeniem inkantacji oddania go władcy Asów. Ludzie chcący oszczędzić pieniądze, ale jednocześnie wierzący w wieczną szczęśliwość w Walhalli oznaczali się znakiem Odyna i rzucali w przepaść. *Gautreks Saga* i słowa misjonarza Hjaitiego dowodzą, że była to powszechnie stosowana praktyka przez przeczuwających swoją śmierć⁴⁸². Za bardziej chwalebne uważano pójście w ślady boga przez powieszenie się, co zrobił Hadding. Pojawiali się w utworach skaldycznych także egoiści chcący trafić do Walhalli bez konieczności udziału w boju. Najlepszym przykładem był Starkardr, który w celu wiedzenia swego przyszłego, wygodnego zaświatowego żywota na dworze Odyna rzucił się w wir walki obwieszony kosztownościami i z mieczem zawieszonym na szyi⁴⁸³. Niestety saga ostatecznie nie poinformowała o wyniku jego starań. Zarówno sytuacja *einharjów*, jak i Haddinga oraz Starkardra poka-

⁴⁷⁸ *Grimnismál* 10.

⁴⁷⁹ *Ibidem* 11.

⁴⁸⁰ *Grimnismál* 9.

⁴⁸¹ *Hárbardsljóð* 24.

⁴⁸² *Kristnis Saga* XII.

⁴⁸³ Saxo Grammaticus VIII, 224-225.

zywały wadliwe skonstruowanie świata ludzi, a w szczególności dążeń mężczyzn, którzy byli w stanie zrobić wszystko, aby dostać się do pałacu Odyna⁴⁸⁴.

W związku z Walhallą pojawiła się wśród badaczy ciekawa teoria utożsamiająca relacje Snorriego Sturlusona o dworze Odyna z rzeczywistym grobem, a nie jedynie mitologicznym wyobrażeniem. Porównywano to z opisem Saxo Gramatyka, charakteryzującym złowrogi grobowiec, którego dach zrobiony był z włóczni⁴⁸⁵. Miejsce to było mieszkaniem olbrzyma Geirróða, do którego dotrzeć mogli tylko najbardziej wytrwali i nieustraszeni podróżnicy⁴⁸⁶.

Z przebywającymi w Walhalli wojownikami powiązana została nierozzerwalnie koncepcja wiecznej, niekończącej się i nigdy nie rozstrzygniętej bitwy⁴⁸⁷. Toczyli *enharjowie* codzienny bój z nawiedzającym gród wilkiem. Jak już wspomniano, jeśli zawiedli i zostali zabici powstawali o zmierzchu ponownie. Motyw ten wystąpił kilkakrotnie w literaturze staronordyckiej. Najbardziej szczegółowa relacja makabrycznej bitwie pochodziła ze zbioru *Fornaldar Sögur*. Skuld, zła i obdarzona magicznymi zdolnościami córka króla Helgiego, przyzywała potężną armię przeciwko swojemu bratu Hrólfrowi. Jej wojownicy nie mogli zostać zabici, gdyż mimo ciężkich obrażeń, a nawet rozczłonkowania, pojawiali się ponownie okaleczeni na polu walki i napierali z jeszcze większą zawziętością. Najdzielniejszy wojownik Hrólfa – Böðvarr Bjarki, powiedział swojemu panu, że armia Skuld złożona jest z *draugrów*, czyli ożywianych zmarłych⁴⁸⁸. Dopiero pojawienie się armii chrześcijanina Olafa Tryggvasona, który zadawał żywym śmiertelne ciosy, doprowadziło do pokonania upiornej armii. Z kolei *Skáldskaparmál* przybliżył historię Hildr obdarzonej magicznymi zdolnościami, która po zakończeniu się wyniszczającej bitwy jako rozgorzała pomiędzy jej ojcem, królem Högnim i ukochanym mężczyzną Heddinem; przybyła na pobojuwisko i ożywiła wszystkich poległych, aby kolejnego dnia znów mogli stanąć do walki. Czynić tak miała codziennie, aż do skończenia świata⁴⁸⁹. Podobny konflikt odbywał się w jakiejś podziemnej krainie, po której wędrował Haddingus, podczas referowanej przez Saxo Gramatyka historii⁴⁹⁰.

Przykład odmiennej bitwy, powiązanej z samoistnymi żywymi, zanotowano we wnętrzu kurhanu odwiedzanego przez Thorsteina Uxafóra na zaproszenie jednego ze

⁴⁸⁴ Lindow 1997, s. 171.

⁴⁸⁵ Saxo Grammaticus VIII, 15.

⁴⁸⁶ Szerzej na temat włości olbrzyma Geirróða patrz: Roz. II.2, s. 77-78.

⁴⁸⁷ *Vafthrúdnismá* 40-41.

⁴⁸⁸ *Hrólfs Saga Kraka* LI.

⁴⁸⁹ Saxo Grammaticus V, 160; *Skáldskaparmál* L.

⁴⁹⁰ Saxo Grammaticus I, 31.

spoczywających tam zmarłych. Bohater spotykał wewnątrz dwie armie czarną i czerwoną, których wojownicy zdawali się być martwi lub pogrążeni we śnie. Jednak kiedy Thorstein sięgnął po miecz przywódcy czarnych wojowników rozpoczęła się krwiożerca bitwa. Walczący nie zwracali uwagi na obrażenia jakie sobie zdawali i nawet powaleni powstawali na nowo do walki. Jediną osobą, której ciosy pozbawiały ich energii był Thorstein, co miało być zasługą wyznawanego przez niego chrześcijaństwa⁴⁹¹. Podobną rolę chrześcijan podkreślała historia o trzech towarzyszach Olafa Tryggvasona, którzy toczyli walki ze zmarłymi w kurhanach. Jednak w jednej z tych opowieści Gestr, nawrócony przez Olafa wojownik, zszedł do grobu, gdzie znalazł pięciuset mężczyzn rozmieszczonych na statku. Odciał im głowy, aby nie mogli powrócić do życia, a następnie sięgnął po miecz Raknara, dowódcy oddziału. Zmarli mimo dekapitacji obudzili się do życia i zaatakowali bohatera. Gestra uratowała od śmierci interwencja Olafa, którego ciosy pozbawiły zmarłych sił do walki⁴⁹². W przytoczonych przykładach, ze stosunkowo późnych sag, wyraźnie widoczna jest dominacja chrześcijańskich bohaterów nad pogańskimi ożywieniami. Wydaje się, że utwory te miały podkreślać siły władców i herosów jakie płynęły z wyznawania przez nich nowej wiary.

Pochodzenie tradycji o wiecznej walce wcale nie musiało mieć korzeni germańskich czy skandynawskich. Friedrich Panzer dopatrywał się w tym przypadku wpływów celtyckich⁴⁹³. Potwierdzeniem tej hipotezy miały być walijskie i iryjskie opowieści, w których znajdowano echa takiego wierzenia. Dwóch wojowników z *Mabinogion* każdego roku, 1 maja, walczyło dla dziewicy Greiddyland. Wydarzenie to miało się odbywać corocznie, aż do skończenia świata⁴⁹⁴. Pojawiał się w celtyckich opowieściach również motyw wrzucania, po walce, ciał poległych do magicznego kotła, z którego wychodzili oni dnia kolejnego gotowi do boju⁴⁹⁵. W iryjskiej opowieści o śmierci Muircertach Mac Erca kobieta o imieniu Sin chcąc udowodnić swoje magiczne zdolności przywołała dwie armie umarłych, aby ze sobą walczyły⁴⁹⁶. Wskazuje to, że motyw niekończącej się bitwy mógł faktycznie pochodzić z kultury celtyckiej lub był powszechnym motywem wśród różnych ludów zamieszkujących *barbaricum*.

Kontynuując wędrówkę przez germańskie krainy umarłych należy zwrócić uwagę na ulokowaną w południowej części Asgardu Gimlé, miejsce o którym wiadomo jedynie

⁴⁹¹ *Flateyjarbók: Óláfs Saga Trygvardsson* I, 206.

⁴⁹² *Bárðar Saga Snæfellsáss* XX.

⁴⁹³ Panzer 1978, s. 330.

⁴⁹⁴ *Mabinogion: Kulhwch i Oliven*, s. 284.

⁴⁹⁵ *Maginogion: Branwen ferch Llŷr*, s.143.

⁴⁹⁶ *The Death of Muircertach Mac Erca*, s. 523.

tylę, że trafiały tam dusze zmarłych⁴⁹⁷. Nie zostało jednak sprecyzowane czyje dokładnie, poza faktem, że miały to być osoby dobre⁴⁹⁸ i sprawiedliwe⁴⁹⁹. Charakteryzowane było to miejsce jako jedyne należące do starego świata, którego nie dotknie wypalający wszystko ogień olbrzyma Surta pod koniec Ragnarök. Wydaje się, że dla Snorriego Sturlusona miejsce to było czymś na kształt chrześcijańskiego nieba⁵⁰⁰.

Obok świetlistej Walhalli i Gimlé istniał też ponury, zimny świat podziemny, Niflheim, na północy, gdzie według Snorriego Sturlusona trafiać mieli zmarli na różnorakie choroby, starcy⁵⁰¹ oraz wyjątkowo źli ludzie. Ci ostatni mogli być skazywani na dalszą wędrówkę do Mglatego Hel, tajemniczej krainy ulokowanej w dziewiątym świecie⁵⁰². W Niflheimie rządziła córka Lokiego i Angrbody upiorna Hel. Droga w dół do jej królestwa, leżącego na Wybrzeżu Trupów⁵⁰³, spowita była ciemnościami, z których wyjeżdżało się w pobliżu zadaszonego i pokrytego złotem mostu Gjalarbrú⁵⁰⁴/Gjöll (Echo), który rozciągał się nad rwącą rzeką Gjöll (Grzmiąca)⁵⁰⁵. Swoją karę, brodząc po rzece pod prąd, mieli odbywać krzywoprzysięzcy i mordercy⁵⁰⁶. Po pokonaniu przeprawy trafiało się na dalszą drogą ku bramie Helgrind⁵⁰⁷, oddzielającej świat żywych od ziemi umarłych. Czasami kiedy zmarli powracali do świata żywych miała ona pozostawać otwarta do czasu ich powrotu. Pałac bogini Hel - Smutek (Eljúðnir), wykonany był z ciał węży, których jad kapł do wnętrza pomieszczenia przez dymnik⁵⁰⁸, a przestrzeń wypełniały gnijące i rozpadające się przedmioty. Wnętrze wyposażone było wyjątkowo skromnie i zadziwiająco. Snorri Sturluson wymienił zastawę stołową bogini: stół zwany Głód (Hungri), nóż Nędzę; łóżko Chorobę, które podtrzymywać miały podpory określone jako Błyszczące Niedole. Leżącej na łożu Hel usługiwać mieli służący Idler i służka Sloven⁵⁰⁹. W pobliżu pałacu Hel mieszkał wilk rozrywający ciała zmarłych oraz wąż Nidhögg wysysający z nich wszelkie sub-

⁴⁹⁷ *Gylfaginning* XVII.

⁴⁹⁸ *Ibidem* LII.

⁴⁹⁹ *Völuspá* 64.

⁵⁰⁰ Słupecki 2001, s. 39.

⁵⁰¹ *Gylfaginning* XXXIV.

⁵⁰² *Gylfaginning* III; *Vafthrúdnímál* 43.

⁵⁰³ *Völuspá* 38.

⁵⁰⁴ Most ten nie występował pod tą konkretną nazwą w innych pieśniach eddaicznych i skaldycznych. Przywoływał go jeszcze Sturla Þórðerson w islandzkim utworze *Hákonarkviða* (27), kiedy mówił o podróży przez Gjallarbrú, co było metaforą dla śmierci ojczyzna Hákona Hakonarsona.

⁵⁰⁵ *Gylfaginning* XLIX.

⁵⁰⁶ *Völuspá* 39.

⁵⁰⁷ Brama ta znana była również pod nazwą Nágrind, Valgrind.

⁵⁰⁸ *Gylfaginning* XXXIV; *Völuspá* 38.

⁵⁰⁹ *Gylfaginning* XXXIV.

stancje⁵¹⁰. Ze znajdującego się w Niflheimie źródła Hvergelmir początek brało dziesięć rzek wypływających do Midgardu⁵¹¹.

Trzeba jednak zauważyć, że nazwa Niflheim⁵¹² będąca elementem opowieści Snorriego Sturlusona nie pojawiała się w innych pieśniach *Eddy*⁵¹³. Badacze spierali się co do etymologii słowa Niflheim. Najbardziej rozwinięta tezę zaproponował Jan de Vries wysuwając, aż dwie teorie. Pierwsza wywodziła Niflheim od *nifol* – ciemny, mroczny, zaś druga od słowa *neowal* – leżący głęboko⁵¹⁴. Druga teza może wskazywać na związek z ogólnogermańskim słowem na określenie śmierci czy też świata podziemnego – *val*⁵¹⁵.

W końcu ostatnim miejscem przebywania ludzi po śmierci był ich kurhan. Sagi przechowały liczne przykłady referujące tę praktykę. Wznoszenie kopców ku pamięci zmarłych praktykowane było wedle źródeł pisanych już przez pierwszych szwedzkich królów⁵¹⁶. Ich rolę jako symboli pamięci o zmarłych podkreślano wielokrotnie, np. w *Beowulfie*, kiedy kurhan miał być wzniesiony na nadmorskim cyplu, tak aby wszyscy żeglujący go widzieli i mogli wspominać bohatera i jego towarzyszy⁵¹⁷. Literatura staronordycka wskazywała na bliskie związki Wanów z tym typem grobu i życia pośmiertnego. Wiemy z *Ynglinga Saga*, że w kurhanie został pochowany sam Frey⁵¹⁸. Idea kopca grobowego jako mieszkania zmarłego pojawiała się także w opowieściach islandzkich, w których opisywane były drzwi, przez które żywi mogli wchodzić do wnętrza oraz ogromne drewniane figury, zrobione na kształt ludzi, mające być towarzyszami gospodarza. Prowadzenia życia w obrębie kurhanu, nie było dla zmarłego opcją katastrofalną w skutkach, gdyż jeśli obok niego pochowano kogoś, kogo znał za życia to mógł mieć prawdziwego towarzysza. Przykładowo Gestr znany ze swojego daru prorokowania przewidział, że po śmierci będzie mógł bez przeszkód rozmawiać ze swoim przyjacielem Osvífrem, bo będzie ich dzieliła mniejsza odległość⁵¹⁹. Saga informowała, że przepowiednia spełniła się, gdyż zostali po-

⁵¹⁰ *Völuspá* 39.

⁵¹¹ Były to: Fimbulthul, Fjörm, Gunnthrá, Hríd, Leiptr, Slídr, Sylgr, Svöl, Ylgr, Víð (*Gylfaginning* IV).

⁵¹² Niflheim pojawił się przy koncepcji kreowania świata. Miał być jednym ze składników, które doprowadziły do pierwszego aktu kreacyjnego. Por. Roz. I.1, s. 23.

⁵¹³ Simek 1995, s. 293.

⁵¹⁴ De Vries 1961, s. 409.

⁵¹⁵ Artur Szejter (2015, s. 300, przypis 45) widział w germańskim *val* (zaświaty) połączenie z pokrewnymi słowami funkcjonującymi w innych kulturach indoeuropejskich. Jako przykłady podał greckie *welyl ely*, oznaczające Welizjum/Elizjun/Pola Elizejski oraz słowiańskie *wel* (śmierć, duchy), od którego wzięł imię bóg zmarłych Weles.

⁵¹⁶ *Ynglinga Saga* 8.

⁵¹⁷ *Beowulf* 2802-2808.

⁵¹⁸ *Ynglinga Saga* 11.

⁵¹⁹ *Laxdæla Saga* XXXIII.

chowani w jednym grobie⁵²⁰. Podobną historię odnotowano w *Friðþjófs Saga*, kiedy umierający władca zaznaczył, że jego kurhan będzie blisko grobu Thorsteinna, dzięki czemu będą się doskonale słyszeć⁵²¹. Często wodzowie wznosili potężne kopce grobowe, jeszcze za życia, aby po ich śmierci mogli im towarzyszyć ci wszyscy, którzy mieli takie życzenie⁵²². Jednak nie zawsze mieszkańcy kurhanów z radością traktowali towarzystwo. Ásmundr, jeden z bohaterów *Landnámabók*, został zdeponowany na łodzi wraz ze swoim sługą, który ofiarował się aby mu towarzyszyć. Po pewnym czasie bohater zaczął śpiewać żyjącym smutną pieśń skarżąc się, że przez swojego towarzysza ma za mało miejsca na łodzi dla siebie. Słyszący to ludzie podjęli więc decyzję o usunięciu ciała niewolnika z grobu pana⁵²³.

Z kolei część spoczywających w kurhanach osób poddawała się temu z pokorą, czasami jedynie manifestując żywym swoją w nich obecność. Przykładem był podstępnie zamordowany Gunnar z *Njáls Saga*, który z zaświatów sprzyjał swojemu mścicielowi Skarpheiðinnowi. Po zamknięciu ciała Gunnara w kurhanie żyjący widzieli ponownie otwartą przestrzeń kopca, przez którą widać było zmarłego patrzącego na księżyc. Dodatkowo każdej nocy na grobie paliły się cztery błędne ogniki, mimo, że nigdzie nie dostrzegano cieni osób je rozpalających. Przestały się one pojawiać kiedy Gunnar został pomszczony. Okoliczni mieszkańcy byli jednak pewni, że wszystko to symbolizowało szczęście władcy w zaświatach⁵²⁴. Nie wszystkie opisy były tak malownicze, np. Oddr umierając wydał krótką dyspozycję, aby pochować go we wzgórzu, aby mógł z jego szczytu patrzeć na oko na okolicę⁵²⁵.

Jednak depozycja ciała pod kurhanem miała też oblicze dość makabryczne, gdyż zmarły mógł stać się *draugrem*, czyli żywym trupem, prześladowającym okolice grobu. Hrappr mężczyzna o dość trudnym charakterze zażądał od rodziny, aby zdeponowała jego szczątki pod progiem prowadzącym do dziennej sali domu, w którym mieszkał. Powodem była jego chęć kontrolowania co robi rodzina po jego odejściu⁵²⁶. Niejednokrotnie zmarły bronił swoich pośmiertnych włości przed rabusiami. Saxo Gramatyk wspominał jak duch Sigurða Balderusa miał przepędzić próbujących go obrabować ludzi przy pomocy gejjera, który wytrysnął z kopca grobowego i zalał cały teren wokół. Zmarli troszczyli się o swoje

⁵²⁰ *Laxdæla Saga* LXVI.

⁵²¹ *Friðþjófs Saga ins froekna* I.

⁵²² *Óláfs Saga Helga* II, 6.

⁵²³ *Landnámabók* II, 6.

⁵²⁴ *Brenna-Njáls Saga* 78.

⁵²⁵ *Hænsa-Þóris Saga* XVII.

⁵²⁶ *Laxdæla Saga* XVII.

pośmiertne domy także w inny sposób, np. Ásólf, celtycki pustelnik chrześcijański, po swojej śmierci przyśnił się dziewczynie, wypasającej krowy w pobliżu jego grobu, napominając ją, by nie wycierała ubłoconych stop o trawę porastającą jego kurhan⁵²⁷. Nie podano czy miało się to wiązać z jakimiś konsekwencjami wobec upomnianej, jeśli nie zastosuje się do tego. Źródło mówiło potem jedynie o przeniesieniu szczątków Áólfra do pobliskiego kościoła⁵²⁸.

Specyficznym rodzajem pochówku było wchodzenie zmarłych do wnętrza góry czy pagórka zlokalizowanego najczęściej obok ich domu⁵²⁹. Ta praktyka zdawała się być powiązana z Thorem, o którego grobie nic nie wiadomo⁵³⁰, gdyż ten sposób przejścia do zaświatów w literaturze najczęściej wybierali czciciele pogromcy Thursów. Najlepszym przykładem był Thorolf Mostarskegg z Islandii, który nie miał własnego kurhanu, gdyż jego krewni wierzyli, że wstąpił po śmierci do wnętrza gór otaczających jego domostwo. Panowało w rodzinie Throlfa przekonanie, że również im dane będzie dostąpić takiego zaszczytu, co potwierdzała *Eyrbyggja Saga*⁵³¹. Wedle jej strof przypadkowy pasterz dostrzegł otwartą górę Holyfell, z której wydobywały się dźwięki uczyty. Z podsłuchanych słów dowiedział się on, że tak witano Thorstein, syn Throlfa, wraz z towarzyszami, którzy utonęli w czasie wyprawy rybackiej. Podobna opowieść ukazywała czarodzieja Svanra witanego serdecznie przez mieszkańców góry Kaldbak piętrzącej się nad miejscem, w którym mieszkał⁵³². Spisujący sagę wątpił w prawdziwość tej historii, ale skrupulatnie zaznaczył, że Svanara nie widziano nigdy więcej ani pośród żywych, ani nie miał on swojego grobu. *Landnámabók* dostarczył kolejnych przykładów takiej praktyki. Pojawiła się tam postać Auðr, potomkini króla Ketila Flatnefra, która została nawrócona na chrześcijaństwo jeszcze przed zamieszkaniem na Islandii. Jednak kiedy przybyła na wyspę wybrała sobie wzgórze, gdzie umieściła krzyż i codziennie się tam modliła. Postępowanie Auðr podyktowane było chęcią odosobnienia i możliwości spokojnej kontemplacji obcowania z bo-

⁵²⁷ *Landnámabók* I, 16.

⁵²⁸ Przypadek Áólfra, mimo jego celtyckiego pochodzenia, odzwierciedla wierzenia napływającej na te tereny ludności skandynawskiej. Społeczność ta bez wątpienia miała korzenie germańskie, a połączenie jej przekań z przedstawicielem lokalnej ludności celtyckiej wskazywało zarówno na asymilację tych dwóch kręgów kulturowych, jak i dominację nurtu skandynawskiego.

⁵²⁹ Tradycja dotycząca wchodzenia zmarłych w góry była jeszcze do niedawna kultywowana przez Lapończyków. Wzgórza miały również służyć szamanom do ich wędrówki w transie na spotkanie z duszami albo ich próbom przywrócenia kogoś do życia. Por. Ellis Davidson 1968, s. 90.

⁵³⁰ Miejsce i sposób depozycji ciała Thora były sagom i pieśniom eddaicznym nieznane. Wynikiem takiego stanu rzeczy mogła być jego śmierć w pojedynku z wężem w trakcie Ragnarök. Zgon w trakcie ostatniej bitwy świata Asów nie generował konieczności pogrzebania zwłok, gdyż wszystko zostało strawione ogniem Surta.

⁵³¹ *Eyrbyggja Saga* XI.

⁵³² *Njáls Saga* XIV.

giem. Jednocześnie lokalna ludność pogańska wierzyła, że dobrą śmiercią była ta pośród gór. Bezspornie tradycja ta narodziła się pośród części islandzkich osadników, bo z tych terenów znane były otoczone kultem pasma górskie. Wskazywało to na jakiś rodzaj kultu wysokich miejsc, ale jego szczegóły nie zachowały się do obecnych czasów. Przez te wszystkie czynniki omawiana praktyka wydaje się mocno lokalna i ograniczona personalnie. W ten sposób uhonorowani mogli być bowiem jedynie spokrewnieni lub spowinowaceni z Thorlfem⁵³³, który miał wybrać górę Helgafell tuż po przybyciu do Islandii. Dowodem na to były liczne małżeństwa i kontakty pomiędzy dostępującymi tego szczytu, a rodem Thorlfa, co świetnie zobrazowała w postaci drzewa genealogicznego Hilda Roderick Ellis Davidson⁵³⁴.

Analizując informacje o krainach zmarłych podane przez Snorriego Sturlusona można zauważyć jednak pewne sprzeczności. Wydaje się, że początkowo Walhalla należała do podziemnej krainy zmarłych lub umieszczona była na tym samym poziomie co świat żyjących, a dopiero wraz ze wzrostem znaczenia Odyna, jak głównego bóstwa panteonu, przeniesiono ją do Asgardu⁵³⁵. Dowodem na to była Brama Martwych, przez którą przechodzili zarówno zmierzający do Walhalli wojownicy, jak i zmarli trafiający do podziemi Hel⁵³⁶. Ponadto przesłanki to potwierdzające znaleziono w germańskim eposie bohaterkim, *Völsunga Saga*. Wskazywały one jasno, że w czasach tworzenia tejże historii nie było wyobrażenia o niebiańskiej krainie, a istniał jeden kraj zmarłych dostępny dla wszystkich. Potwierdzał to opis zabrania przez przewoźnika w małej łodzi ciała Sinfjötliego⁵³⁷. Przede wszystkim Odyn występował tutaj w roli sternika, a nie naczelnego bóstwa⁵³⁸. Drugim elementem było ulokowanie świata zmarłych na tym samym poziomie co świat żywych, ale za jakimś akwenem wodnym⁵³⁹, a nie w niebiosach. Przywołać można pewną przesłankę z początku tej sagi, kiedy Rerir protoplasta rodu trafił po śmierci do władztwa Odyna. Mimo, że nie zmarł w boju, lecz w czasie objazdu podatkowego swojego kraju, a o jego przedśmiertnym ofiarowaniu władcy Asów saga nie wspominała. Autor opowieści nie mówił o raju wojowników, a jedynie o krainie Odyna⁵⁴⁰. Wydaje się, że

⁵³³ *Landnámabók* II, 12.

⁵³⁴ Ellis Davidson 1968, s. 89.

⁵³⁵ Słupecki 2001, s. 38.

⁵³⁶ Brama Walhalli nazywana była Welgrind, a ta prowadząca do pałacu Hel Helgrind. Czasami określana była również jako Nágrind. Jednak, jak już wcześniej wspomniano, Brama Martwych występowała w sagach zamiennie pod tymi trzema nazwami.

⁵³⁷ Szejter 2015, s. 296.

⁵³⁸ *Völsunga Saga* 10.

⁵³⁹ Motyw przewiezienia ciała Sinfjötliego na drugi brzeg fiordu był poetycką alegorią podróży do krainy zmarłych.

⁵⁴⁰ *Völsunga Saga* 1.

w momencie komponowania najstarszego brzmienia *Völsunga Saga* nie istniało samo określenie Walhalla, a funkcjonowało jedynie *val* – oznaczające śmierć, krainę zmarłych⁵⁴¹.

Zarysował się spory dysonans pomiędzy Walhallą krainą szczęścia, a Niflheimem będącym ponurym miejscem. Szczególnie widoczne stało się to w momencie kiedy do pałacu Hel trafił Baldr. Opowieść pokazała kontrast pomiędzy krainami zmarłych i sytuację dobrze urodzonego osobnika, który nie miał możliwości trafić do Walhalli. Podobnie jawił się los Sigurðra, o którym Brynhildr mówiła, że trafi wraz z nią do krainy umarłych. W tym wypadku niemożliwe było wejście herosa do Walhalli, gdyż dla Brynhildr, krnąbrnej walkirii, nie było miejsca w królestwie Odyna. O tym, że ruszali oni w podróż do Niflheimu informowały słowa kobiety obiecującej strzec Sigurðra, aby brama wiodąca do zaświatów nie przytrzasnęła mu pięt⁵⁴², co łączono z krainą Hel. Chociaż wydźwięk tego przesądu jest obecnie niejasny i można jedynie zakładać jego negatywny wpływ na zmarłego⁵⁴³.

Pojawia się pytanie kiedy zmarli trafiali od przypisanego im świata poza ekumeną żywych (*út*). Wydaje się, że do momentu ceremonii pogrzebowej osoby te pozostawały zawieszane w przestrzeni pomiędzy światami. Pierwsze ślady takiego przekonania zauważono już w opowieści o śmierci Baldra, kiedy Hermóðr negocjując z boginią Hel zaznaczał, że nie odbył się jeszcze pogrzeb, więc jest szansa na powrót boga do życia ze stanu zawieszenia. Późny, bo pochodzący z X w., opis ceremonii pogrzebowej zawierający element zagrzebania ciała w ziemi, gdzie oczekiwało ono na właściwy pochówek, znajduje się w opisie wyprawy poselskiej Ahmed ibn Fadhlāna do Bługarów Kamskich, wśród których zamieszkiwali nad Wołgą przedstawiciele skandynawskiej społeczności⁵⁴⁴. Dopiero moment pogrzebu był punktem granicznym dla duszy. *Ynglinga Saga* mówiła o ustalonym przez Odyna prawie, wedle którego poddani kremacji zmarli mogli dołączyć do niego w zaświatach⁵⁴⁵.

Ciekawym problemem jest sposób docierania zmarłych do przeznaczonej im na wieczność krainy. Sagi i pieśni eddaiczne podawały jedynie szczątkowe informacje na ten temat. Wojownicy zbierani byli z pola walki przez Odyna lub walkirie. Królowie szwedzcy, którzy nie polegli w boju poddawani byli kremacji będącej momentem przejścia w za-

⁵⁴¹ Szejter 2015, s. 300.

⁵⁴² *Sigurdarkvida En Skamma* 68; *Völsunga Saga* 33.

⁵⁴³ Szejter 2016, s. 345, przypis. 1208.

⁵⁴⁴ Ibn Fadhlān 211a.

⁵⁴⁵ *Ynglinga Saga* 8.

światy. Podróż do miejsca wiecznego bytowania miały zapewniać różnorakie środki transportu: łodzie; buty dawane zmarłym, tzw. buty Hel⁵⁴⁶.

Dużo częściej i chętniej opisywane były wędrówki do tych krain, w konkretnym celu, żywych bogów lub ludzi. Pierwsza nasuwa się wyprawa Odyna do Niflheimu, w którą wyruszył, aby pozyskać od pochowanej tam wólwy informacje o czekającym Baldra losie. Jechał on na Sleipnirze drogą w dół, aby po minięciu zaświatowego strażnika, psa Grama, oraz przejechaniu w pobliżu wysokiego pałacu Hel, dotrzeć do grobu wieszczki⁵⁴⁷. Kolejna istotna z punktu widzenia trwania ładu świata była podróż Hermóðra do pałacu Hel⁵⁴⁸ w celu negocjowania powrotu zabitego Baldra do świata żywych. Finalnym momentem wyprawy Hermóðra było przeskoczenie Sleipnira wraz z jeźdźcem nad Bramą Martwych⁵⁴⁹, gdyż w innym wypadku była ona nie do pokonania dla żywej istoty. W opowieściach tych można wyróżnić kilka elementów, które się powtarzały. Po pierwsze istotną rolę odgrywał w nich Sleipnir, spełniając nie tylko rolę wierzchowca, ale dodatkowo przez swoją siłę i magiczne zdolności ochraniał podążającego z misją jeźdźca⁵⁵⁰. Odyn i Hermóðr byli w czasie drogi prowokowani przez mieszkańców Podziemia (Gamr i Móðguðr). Ponadto udzielali oni fałszywych informacji na swój temat, aby nie ściągnąć na siebie gniewu napotykaných istot.

Późniejsze sagi snuły wizję rejsu zmarłego na statku ku krainie zmarłych. Ten sposób podróży podejmowanej przez zmarłych łączono z Wanami, którzy mieli liczne związki z morzem⁵⁵¹. Motyw morskiej podróży pojawiał się w sagach praktycznie ze wszystkich terenów objętych osadnictwem pierwotnych plemion germańskich i ich późniejszych potomków. W *Njáls Saga* przytoczona została opowieść o starym wojowniku Flosim, który w ostatnim roku życia udał się z Islandii do Norwegii, aby zakupić zapas drewna. Zwlekał on z podróżą powrotną aż do końca lata. Mieszkańcy wioski ostrzegali go przed wy-

⁵⁴⁶ Ellis Davidson 1968, s. 40.

⁵⁴⁷ *Vegtamskvida. Baldrs Drausnar* 2-3.

⁵⁴⁸ Badacze podejmowali się ciekawych analiz komparatystycznych dotyczących wypraw dwóch sług Asów – Hermóða i Skírnira, opisanych w *Eddzie*. Wskazywano na szereg podobieństw pomiędzy nimi, gdyż obaj wyruszyli w celu zrealizowania zadania, którego podjęli się dobrowolnie, dla swoich panów. W obu przypadkach istotna była rola kobiet, gdyż to one ich posyłały – Frigg zrekrutowała Hermóða, a Skadi Skírnira. Pożyczyli oni wierzchowce od swoich przełożonych. Żaden nie używał swojego prawdziwego imienia negocjując ze stroną przeciwną i obaj stosowali słowne argumenty mające przekonać adwersarzy. Głównym ich celem było pozyskanie danej osoby dla wyższego celu, co jednak w obu przypadkach nie zostało do końca zrealizowane: Baldra nie opłakano godnie, więc nie mógł wrócić do świata żywych; zaś Gerðr obiecała spotkać się z Freyrem dopiero po upływie dziewięciu nocy. Ponadto sytuacja Freyra i Gerðr dotyczyła obecnego cyklu świata, zaś żywot Baldra rozciągał się pomiędzy obecne i następne trwanie wszechświata. Podsumowanie poglądów badaczy patrz: Lindow 1997, s. 113-114.

⁵⁴⁹ *Gylfaginning* XLIX.

⁵⁵⁰ Lindow 1997, s. 76.

⁵⁵¹ Frey posiadał swój magiczny okręt, a jego ojciec Njörðr był panem morza i wiatru morskiego.

prawą, bo jego łódź była w kiepskim stanie, na co żeglarz miał im odpowiedzieć, że jest wystarczająca dla kogoś kto przeczuwa kres swojego życia. Kiedy odpłynął nikt więcej o nim nie słyszał, więc najpewniej spotkał na morzu śmierć⁵⁵².

Motyw podróży po krainie podziemnej miał również inną formę, która była bardziej wyprawą poznawczą niż próbą osiągnięcia jakiegoś przedłożonego celu. Najbardziej rozbudowanym opisem takiej wędrówki była wizyta Haddingusa o podziemiu, opisana przez Saxo Gramatyka⁵⁵³. W formie przewodniczki pojawiła się kobieta w szacie wypełnionej sadzonkami zimowych roślin, a nie jak w wyżej omówionych historiach nadprzyrodzony wierzchowiec. Bohater chciał się dowiedzieć skąd owe rośliny pochodzą, a kobieta zgadziła się mu to pokazać. Otuliła go swoim szerokim płaszczem, dzięki czemu mógł on bezpiecznie przejść pod ziemię. Do odgradzonej od świata ludzi krainy podróżowali, aby zdobyć wybranki serca, bohaterowie pieśni *Eddy*: Skirnir, chociaż robił to w imieniu swojego pana, boga Freya, i Svidagr. Obaj po drodze musieli pokonać liczne trudności, na które byli odpowiednio przygotowani. Jednak w obu przypadkach mocno dyskutowane jest miejsce tych wypraw. Nie ma pewności, że chodziło o krainę umarłych. Bardziej prawdopodobne wydaje się, iż była to jakaś przestrzeń poza ekumeną zamieszkiwaną przez ludzi (*út*).

W końcu wątek podróży do podziemi⁵⁵⁴ dotyczył wypraw do północnej krainy rządzonej przez olbrzymia Geirróða. Ulokowana miała być ona w pobliżu królestwa Guðmundra, za złotym mostem rozciągającym się nad graniczną rzeką pomiędzy terenami osadnictwa ludzi i potworów⁵⁵⁵. Wyprawę do tej osobliwej krainy podjął Thorkillus. Droga była długim rejsiem przez oceany, które opływają ziemię. Za sobą żeglarze pozostawiali wszelką jasność w postaci światła gwiazd i blasku słońca, udawali się w głąb chaosu. Końcowy etap wyprawy obejmował przejście przez pogrążony w kompletnych ciemnościach i przesywanym zimnie ląd. W ten sposób docierało się do odgradzonego od świata dodatkową barierą ponurego domostwa, w którym oprócz gospodarza przebywali liczni przybocznicy, a całość przypominała makabryczny, spowity w ciemnościach i zapachu rozkładającego się mięsa grobowiec. Dach głównego pomieszczenia zrobiony był z włóczni, a podłogę wyściełały ciała węży. Całość sprawiała wrażenie zatrzymanego w czasie, rozkładającego się, wypełnionego wielkimi skarbami domu. Bogactwa te były jednak niedostępne dla śmiertelników, gdyż każdy z towarzyszy Thorkillusa biorący je w ręce umierał natych-

⁵⁵² *Brenna-Njáls Saga* CLIX.

⁵⁵³ Saxo Grammaticus I, 31.

⁵⁵⁴ Kraina ta nigdy jednak nie została przez komponujących utwory określona mianem świata zmarłych.

⁵⁵⁵ Saxo Grammaticus III, 286.

miast od ukąszeń węży, w które zamieniały się przedmioty. Wszyscy spoczywający tam przybocznicy Geirroðra ożyli w momencie, gdy główny bohater założył na siebie piękny płaszcz należący do ich przywódcy. Ze starcia z monstrami cało wyszło jedynie dwudziestu ludzi Thorkillusa, a zaczynał wyprawę w towarzystwie trzystu. Jednak niezrażony niepowodzeniem podróżnik ruszył ponownie na poszukiwania kolejnej mitycznej krainy, władztwa Útgarð-Lokiego, czczonego przez króla Gormra⁵⁵⁶. Tutaj bohaterowie trafili pomiędzy skaliste jaskinie, gdzie panowała niekończąca się noc. W jednej z nich odnaleźli spętanego grubym łańcuchem boga, któremu Thorkillus wyrwał jeden z włosów przypominających włócznie. Kiedy podróżnicy postanowili opuścić to miejsce wielu ludzi zginęło od jadu pełzających po podłodze węży, które podążyły za nim aż do statku i zabijały każdego, kto nie skrył się przed niebezpieczeństwem pod skórą zwierzęcą służącą żeglarzom za posłanie. Podobną historię opisał Adam z Bremy w stosunku do wypraw podejmowanych przez niektórych Fryzów⁵⁵⁷. Również w tym wypadku żeglowali oni przez zimne i ciemne tereny, aż dotarli do wyspy odgradzonej od morza przez wysokie skalne klify. Zeszli na ląd i niezatrzymywani przez nikogo doszli do jaskiń wypełnionych skarbami i nieruchomymi posągami olbrzymów. Kiedy jednak chcieli wyjść ze skarbem rzeźby ożyły i zaczęły pościg za „złodziejami”. Bohaterom udało się ujść z życiem, ale powrócili do domu bez kosztowności.

Historie te miały silny wydźwięk poznawczy, gdyż celem ich było zdobycie wiedzy i poznanie mitycznych krain znanych z wierzeń oraz opowieści. Dodatkowo znaleziono dla nich analogię w *Eddie prozatorskiej*, gdzie opisano podróż Thora do krainy olbrzymów Útgarð-Lokiego⁵⁵⁸, a potem Geirröðra⁵⁵⁹. Choć w tych akurat przypadkach paralele do podziemnego świata były słabo widoczne, a fabuła utworów działa się w krainie poza (*út*). Nie można jednak pominąć zestawienia ze sobą tych przekazów, gdyż nawiązują one przez imiona olbrzymów do wyżej scharakteryzowanych władców ponurych krain z sag skandynawskich. Opowieści te potwierdzają, że możliwe jest wykorzystanie źródeł spisanych w okresie średniowiecza, na terenie państw skandynawskich, do analizowania mitologii Germanów starożytnych, bo dobrze widoczne są analogiczne przebiegi wydarzeń, jak i pokrewieństwa nazw określających wrogię i należące do zmarłych krainy znajdujące się poza ludzką ekumeną (*út*).

⁵⁵⁶ Saxo Grammaticus VIII, 292.

⁵⁵⁷ Adam z Bremy IV, 41.

⁵⁵⁸ *Gylfaginning* XLV.

⁵⁵⁹ *Skáldskaparmál* XVIII.

W opowieści o wyprawie Hermóðra pojawił się jeszcze jeden ciekawy wątek często powielany w mitologii, a mianowicie granica w postaci muru lub ściany. Przeszkoda ta mogła być realna kamienna, choć częściej opisywana była jako zaporę z płomieni. Ograniczenia tego typu były popularne w mitologii germańskiej. Oddzielały od siebie poszczególne światy, np. mury Asgardu były istotnym zabezpieczeniem przed próbującymi wejść do środka Thursami. Ściana ognia pojawiała się w sagach jako bariera ochronna pomiędzy dwiema rzeczywistościami (żywych i martwych). Hervör rozmawiając z ojcem i braćmi w ich kurhanie oddzielona była od nich ścianą zimnego ognia. W opowieści kilkakrotnie zmarły Angantýr zwracał na nią uwagę, podając istnienie bariery jako przyczynę niemożności oddania córce magicznego miecza. Ostatecznie Hervör oświadczyła, że włoży rękę pomiędzy płomień i schwyci miecz po stronie zmarłego. Kobieta opisała swoje wrażenia z tego dokonania jako rodzaj zawieszenia pomiędzy światami, wokół których płynęły języki ognia, a ona sama czuła jakby szła przez dym⁵⁶⁰. W *Völsunga Saga* opisano ogień wokół grodu Brynhildr, który Sigurðr mógł pokonać dzięki pomocy swojego wierzchowca Graniego⁵⁶¹. Ponadto ognie płonące na kurhanie miały symbolizować przebywanie zmarłego wewnątrz⁵⁶².

W literaturze dostrzegalne są dwie koncepcje powiązane z Walhallą: dom wojowników poległych w boju oraz wieczna wojna toczona w kurhanie. Wędrówka do Walhalli powiązana była z ustalonym przez Odyna zwyczajem kremacji, a przebywanie w podziemnym mieszkaniu miało związek z Freyem, który zapoczątkował tę tradycję. Obecnie za prawdopodobne uznaje się istnienie w wierzeniach germańskich podziemnej krainy o bardziej mistycznym charakterze, pojawiającej się w opowieści o Haddingusie. Miejsca, do którego odbywała się wędrówkę w konkretnym celu. Zaś uporządkowana wizja Niflheimu i Walhalli zaprezentowana przez Snorriego Sturlusona wydaje się mało prawdopodobna. Oczywiście nie neguje się istnienia tych dwóch krain w wyobrażeniach religijnych Germanów i wikingów, a jedynie zwraca się uwagę na sposób ich prezentacji jako miejsc o skrajnie odmiennym charakterze. Jak zauważył już Stanisław Piekarczyk, świat mitologiczny plemion germańskich nie był ściśle podzielony na to co działo się jedynie w świecie bogów i to czego doświadczali ludzie na ziemi. Całość tego systemu teologicznego przesiąknięta była nieuchronnym zmierzaniem ku końcowi w ogniu Ragnarök⁵⁶³. Z drugiej strony wielopłaszczyznowość germańskich zaświatów zdaje się wskazywać na wątpliwości

⁵⁶⁰ *Hervarar Saga*, IV.

⁵⁶¹ *Völsunga Saga* 13, 29.

⁵⁶² *Grettis Saga* XVIII.

⁵⁶³ Ellis Davidson 1968, s. 86-87, 96; Piekarczyk 1979, s. 98.

światopoglądowe tego społeczeństwa, jak i różnice regionalne, które zostały w okresie średniowiecza skompilowane przez Snorriego Sturlusona w jedną spójną opowieść mitologiczną⁵⁶⁴. Dalsze badania nad tradycją odnotowaną w pieśniach *Eddy*, szczególnie *Vafthrúdnismál*, i prozatorskim *Gylfaginning* mogą rzucić na tę kwestię nowe światło.

II.3. Przeznaczenie i koncepcja duszy

Idea przeznaczenia i jego nieuchronności u plemion germańskich pojawiła się już w otwierającej zbiór pieśni eddaicznych *Völuspá*, kiedy wieszczka w swoim proroctwie zataczała krąg od powstania świata, aż do jego nieubłaganego końca w ogniu Surta. Ten sam pogląd wybijał się spośród wersów sag i pieśni bohaterskich. Niekiedy podkreślano, że przeznaczenie było podstawą religii pogańskich Germanów⁵⁶⁵. Pozwalało to zrzucić z siebie odpowiedzialność za popełniane czyny, bo nie można było nic zmienić w tym co było człowiekowi pisane. Kilka razy w pieśniach akcentowano, że każdemu pisany był dzień śmierci⁵⁶⁶, niezależnie od tego co będzie się robić, aby moment ten odwlec. Wraz z rozwojem pieśni bohaterskich pojawiła się kwestia wolnej woli i kilku dróg przeznaczenia dla każdego człowieka. To co spotykało bohaterów zależało od ich wyborów mimo, że ostateczny los, czyli śmierć, był odgórnie zdeterminowany i nic nie można było na to poradzić. Podkreślał to dobitnie przed swoją śmiercią Sigurðr wspominając próby sprzeciwienia się kłatwie Andwariego, ale ostatecznie konkludował, że nie da się zmienić tego, co zostało zaplanowane dla człowieka⁵⁶⁷.

Ludzki los znajdował się poza kręgiem działalności bogów. Przy powołaniu do życia pierwszych ludzi Asowie nie byli w stanie obdarzyć ich tym darem, gdyż sami podlegali jego wyrokom. Określanie kolei życia zajmowały się przedstawicielki Thursów⁵⁶⁸, które przybyły do Asgardu⁵⁶⁹, norny Urðr, Verðandi i Skuld⁵⁷⁰. Opcją niezwykle kuszącą

⁵⁶⁴ Piekarczyk 1979, s. 208.

⁵⁶⁵ Załuska-Strömberg 1986, s. XXXIII; Piekarczyk 1979, s. 132.

⁵⁶⁶ *Altamál en Grönlensku* 26; *Fáfnismál* 10; *Völsunga Saga* 5, 18.

⁵⁶⁷ *Völsunga Saga* 32.

⁵⁶⁸ Nie wszystkie jednak norny pochodziły od Thursów, choć od nich te najlepsze, bo z najstarszego gatunku zamieszkującego ziemię. Wąż Fafnir wymienił Sigurðowi norny Asów, Alfów i Karłów (*Völsunga Saga* 18). Interpretowano tę wypowiedź jako wskazanie ras zamieszkujących wszechświat, które podlegały wyrokom przeznaczenia.

⁵⁶⁹ *Gylfaginning* XV; *Völuspá* 8, 20.

⁵⁷⁰ Los - to co musi nastąpić, Trwanie - stawanie się i Potrzeba - powinność. Samo słowo norna wywodzono z dwóch korzeni znaczeniowych. Pierwszy pochodził od (*s*)ner oznaczającego osobę mamroczącą lub mrużącą coś pod nosem. Drugi wyodził się od tego samego słowa tłumaczonego jako kręcenie. W przypadku istot definiujących ludzki żywot bardziej prawdopodobna wydaje się druga interpretacja. Por. Słupecki 1998, s. 185.

jest utożsamienie tych trzech olbrzymek z przeszłością, terażniejszością i przyszłością⁵⁷¹, co nie odróżniałoby ich od rzymskich parek (Nona, Decima, Morta), tak określonych przez Izydora z Sewilli w *Etymologiarum sive Originum libri XX*⁵⁷². Jednak badacze szybko odrzucili ten pogląd, gdyż w imionach parek, moir czy norn nie występowały takie pojęcia⁵⁷³. Argumentowano to przede wszystkim tym, że imię Skuld nie miało związku z przyszłością, ale z koniecznością⁵⁷⁴. Drugim koronnym dowodem był brak u Germanów pojmowania czasu w sposób właściwy chrześcijanom (przeszłość, terażniejszość, przyszłość)⁵⁷⁵. Podkreślano, że największą spośród norn była Urd, która uosabiała związek przeznaczenia z przeszłością⁵⁷⁶. Od decyzji norn nie było ucieczki, ani możliwości zmienienia czegokolwiek w tym co zaplanowały one dla danego człowieka⁵⁷⁷. Rola norn jako determinantów ludzkiego losu przetrwała w wierzeniach do czasów średniowiecza⁵⁷⁸, czego dowodem był opis wizyty króla duńskiego Fridleif z trzyletnim synem w świątyni, gdzie dziecko modliło się do siedzących tam na tronach bogiń. W zamian dwie z nich dały małemu Olafowi dary, czar osobisty i hojność, zaś trzecia kobieta przestrzegła go przed przesadnym rozdawnictwem bogactw⁵⁷⁹. Norny towarzyszyły dzieciom od chwili urodzenia, kiedy pojawiały się przy noworodku, aby pleść nici jego życia, np. przepowiedziały Helgiemu, synowi Sigmunda i Borghild, żywot najbardziej znanego ze wszystkich konungów⁵⁸⁰. Zgodne to było z ogólnogermańskim przeświadczeniem, że moment narodzin determinuje całe przyszłe życie dziecka. Nie zaobserwowano żadnych bezpośrednich dowodów na otaczanie norn kultem. Za pewne pośrednie przesłanki Stanisław Piekarczyk uważał zakazy składania ofiar przy źródłach wprowadzone w czasach przeprowadzania chrystianizacji na terenach skandynawskich⁵⁸¹, gdyż olbrzymki te mieszkaly w Asgadzie, przy źródle bijącym obok Yggdrasila.

⁵⁷¹ Grimm 1876, t. 1, s. 334.

⁵⁷² Izydor z Sewilli VIII, 11, 90-93.

⁵⁷³ Platon (*Państwo*, ks. X, 14C-15E) stał jednak na stanowisku, że Lachesis nawiązywała do przeszłości, Kloto była terażniejszością, a Atropos tym co nastąpi. Nazywał moiry córkami Konieczności.

⁵⁷⁴ Bauschatz 1982, s. 11-13; Gutenbrunner 1956, s. 14-24.

⁵⁷⁵ Bauschatz 1982, s. 148.

⁵⁷⁶ Podkreślano, że niemożliwe jest zdefiniowanie norn przez przeszłość i nie przeszłość (past i non-past), ale jako to co już się stało i to co się stanie. Sprowadzono ich imiona do słowa *urd*, z którego wywodziły się imiona Urd i Werdandi określające to co się stało i to co się dzieje oraz Skuld definiującej to co musi nastąpić. Por. Słupecki 1998 s. 174; 187.

⁵⁷⁷ *Hamdismál* 30.

⁵⁷⁸ Jan de Vries (1956, s. 273) uważał, że norny powstały z połączenia dwóch determinantów działających w społeczeństwach germańskich: początkowo bezimiennego i bezkształtnego, a z czasem upersonifikowanego przeznaczenia; oraz kobiecych istot nadprzyrodzonych, które wspierały rodzące kobiety.

⁵⁷⁹ Saxo Grammaticus VI, 181.

⁵⁸⁰ *Helga kvíða Hundingsbana I* 2-3; *Völsunga Saga* 8.

⁵⁸¹ Piekarczyk 1979, s. 144.

W rzeczywistym świecie człowiek mógł poznać swój los dzięki działalności wólw, wieszczek kontaktujących się ze zmarłymi i światem bogów⁵⁸². Obowiązkowym elementem *seiðr*⁵⁸³ było spożycie przez wieszczkę posiłku przygotowanego z serc żywych stworzeń. Potem zasiadała ona, na poduszce z kurzych piór, na wysokiej platformie ponad tłumem ludzi⁵⁸⁴. Wprowadzała się w trans przy pomocy pieśni z zaklęciami nuconymi przez towarzyszące jej kobiety. Zwabione tym duchy odpowiadały na pytania zadawane przez wieszczącą kobietę. Seereesy⁵⁸⁵ zjawiały się również przy narodzinach dziecka, aby wybać jego przyszłość⁵⁸⁶. Tacyt wspominał o wieszczce Weledzie przebywającej pośród Brukterów, która z zamkniętej wieży, za pośrednictwem swoich krewnych, udzielała odpowiedzi na stawiane pytania⁵⁸⁷. W sagach niektóre bohaterki posiadały dar przepowiadania przyszłości czy kontaktowania się ze światem nadprzyrodzonym. Signy, córka Wölsunga sama mówiła o swoim wieszczym darze⁵⁸⁸, kiedy informowała ojca, że jej małżeństwo z Siggeirem sprowadzi wiele nieszczęść na ich ród, jeśli nie zostanie unieważnione⁵⁸⁹. Pewne cechy wieszczki posiadała Brynhildr, zbudzona przez Sigurðra walkiria. Bohater rozmawiając z nią, w miejscu jej kary, postanowił mimo tego, że poznał od kobiety swoją przyszłość nie uciekać od tego, co jest dla niego zaplanowane⁵⁹⁰. Ta postawa Sigurðra doskonale pokazywała istniejące pośród Germanów przekonanie o niemożności zmiany swojego przeznaczenia.

Osobną praktyką poznania odpowiedzi na nurtujące pytania była *útisetá*⁵⁹¹, czyli przywołanie zmarłego z zaświatów⁵⁹². Sam odprawiał ten rytuał Odyn, np. kiedy pojechał do Niflheimu, aby poznać znaczenie snów Baldra. Przywołał pochowaną w wykopanym

⁵⁸² Późna saga z Grenlandii opisała ich wygląd zewnętrzny: buty z cielejącej skóry, ubranie skórzane, rękawiczki z kociego futra. Ryszard Wołagiewicz (1974b, s. 145) widział w przęślicach lokowanych chętnie w grobach kobiecych symbol przedzenia losu i łączył tak obdarowane kobiety z rolą wólwy bieglej w magii *seiðr*.

⁵⁸³ *Seiðr* było rodzajem magii kobiecej powiązanej z płodnością i śmiercią. Patronką tego rodzaju magii była bogini Freja. Wólwa/seidkona mogła w transie przemieszczać się pomiędzy czasem i przestrzenią poznając przyszłość. Por. Gardeła 2009.

⁵⁸⁴ *Eriks Saga Rauða* 4.

⁵⁸⁵ Seereesa – wieszczka germańska uprawiająca magię *seiðr*. Pojęcie niekiedy stosowane wymiennie z określeniem wólwa. W niektórych pieśniach bohaterskich zyskiwały seereesy rolę opiekunek wojowników.

⁵⁸⁶ *Norma-Gests Þáttur* I, 346.

⁵⁸⁷ Tacitus, *Historiae* IV, 61.

⁵⁸⁸ Dokładnie saga określała jej zdolności jako *framvísir*, co można przełożyć jako moc wieszczania, mądrość, wiedzę. Pojęcie to pojawiało się również w stosunku do mężczyzn parających się przepowiadaniem przyszłości czy wiedźmom (witrykonom). Por. Szrejter 2016, s. 196.

⁵⁸⁹ *Völsunga Saga* 4.

⁵⁹⁰ *Ibidem* 21.

⁵⁹¹ Obrzęd ten sięgał swoimi korzeniami do najwcześniejszego germańskiego kultu sił przyrody, pod postaciami olbrzymów oraz bogiń płodności. Por. Szrejter 2016, s. 31.

⁵⁹² *Útiseta* zaliczana była do czarów typu *seiðr*, które traktowane były jako magia typowo kobieca. Chociaż w mitologii i sagach pojawiali się stosujący ją mężczyźni: Odyn (*Vegtamskvida. Baldrs Drausnar* 4); Gripnir, wuj Sigurðra (*Gripis Spá* 2; *Völsunga Saga* 16).

tam grobie olbrzymkę, wölvę⁵⁹³. Zwracał w tej pieśni uwagę powtarzający się na początku każdego pytania Wegtama (Odyna) wers *Nie bądź cicho, Wölvó! Pytać chcę ciebie*.⁵⁹⁴. Wskazywało to na konieczność ciągłego poddawania zmarłej woli wzywającego, aby pozostała ona w stanie umożliwiającym komunikację. Ponadto Odyn przywoływać miał wisielców, aby zyskać od nich informacje zakryte dla żyjących, przez co zyskał przydomek Pan Wisielców⁵⁹⁵. Podobnie postąpiła bogini Freja pragnąca poznać rodowód swojego kochanka Ottara⁵⁹⁶. Wątek przywoływania zmarłych w celu zdobycia wiedzy występował również w pieśniach heroicznym. Svipdag udał się do kurhanu swojej matki, aby prosić ją o radę i zaklęcia pomocne w pokonaniu przeciwności na drodze jaka go czeka⁵⁹⁷. Rytuał ten w trochę zmienionej formie przekazał Saxo Grammatyk opisując losy Handinga. Kiedy bohater wędrował razem ze swoją nianką olbrzymką Harthgrefą trafili do gospodarstwa, gdzie odbywał się pogrzeb gospodarza. Biegła w czarach opiekunka postanowiła dowiedzieć się jakie czyny przeznaczone są jej wychowankowi. Sporządziła runiczne zaklęcie na kawałku drewna i nakazała Handingowi włożyć je pod język zmarłego. Magia zmusiła trupa do przemówienia, chociaż robił to z wielką niechęcią i na koniec groził olbrzymce rychłą śmiercią⁵⁹⁸. Z czasem, wraz z upowszechnianiem się chrześcijaństwa, rytuał ten traktowany był jako nekromancja i mocno potępiany⁵⁹⁹. Negatywny wydźwięk rytuał ten miał już w *Völsunga Saga*, gdzie autor informował o tym, że Brynhildr była złą kobietą, bo dręczyła zmarłych spoczywających w grobach⁶⁰⁰. Norweskie prawa z okresu po chrystianizacji zabraniały przeprowadzania pogańskich zwyczajów *útisetá* oraz budzenia trolli⁶⁰¹. Kolejny zbiór prawny z tego terenu również potępiał magię nekromantyczną jako środek

⁵⁹³ *Vegtamskvida. Baldrs Drausnar* 4.

⁵⁹⁴ *Vegtamskvida. Baldrs Drausnar* 8, 10, 12. Ten sam element pojawił się w *Völuspá en Skamma* (33, 36, 41), kiedy Hyndla po każdym opisanym przez nią elemencie wypowiadała frazę: *Czy pojąć mnie potraficie: czy chcesz słuchać dalej?*

⁵⁹⁵ *Hávamál* 157; *Ynglinga Saga* 7.

⁵⁹⁶ W celu uzyskania potrzebnych informacji Freja obudziła śpiącą olbrzymkę-wölvę (*Hyndluljóð* 1). Bogini dyskutowała z wieszczką, aby poznać prawdę o losach rodu Ottara. Przy okazji dowiedziała się o czekającym ukochanego losie oraz o tym, co czeka świat przy końcu czasu.

⁵⁹⁷ *Svipdagsmál* 1.

⁵⁹⁸ Saxo Grammaticus I, 24.

⁵⁹⁹ Jeszcze przed wprowadzeniem chrześcijaństwa był on niezrozumiały. Gdyż, jak uważa Artur Szejter (2016, s. 31), wywodził się od pierwotnego kultu olbrzymów oraz bogiń urodzaju, które zatraciły w momencie komponowania sag swoje pierwotne znaczenie. Drugą tezę stawianą przez tego autora są szamańskie korzenie *útisetá*. Podobnie jak szaman wieszczowie czy wieszczki zdobywali informacje wchodząc w trans i przywołując zmarłych. Jednak analizując dostępne źródła wykazano wybrakowanie tej teorii. Przede wszystkim jedynymi postaciami z sag, które wchodziły w trans, aby poznać przyszłość były wölvy. W przypadku Odyna, Gripnira czy Freji nie zanotowano żadnych przesłanek wskazujących na ich przebywanie poza własnym ciałem w momencie rozmowy ze zmarłymi. Chociaż oczywiście w przypadku wyprawy Odyna do Niflheimu, całą podróż można potraktować jako szamanistyczne przechodzenie do innego świata.

⁶⁰⁰ *Völsunga Saga* 31.

⁶⁰¹ *Gula thingslov* 32.

do poznawania przyszłości, a wróżby i wiarę w duchy uznał za zabronione dla chrześcijan⁶⁰². Mimo zakazów zwyczaj ten był nadal praktykowany⁶⁰³.

Innym rodzajem nawiązania kontaktu ze zmarłymi było przesiadywanie na kopcu grobowym⁶⁰⁴. Praktyka ta miała bardzo różnorodny wydźwięk, w zależności od kontekstu sagi. Zwyczaj ten był bezsprzecznie związany z królami, konungami wygłaszającymi sądy. Przykładowo Hotherus miał zwyczaj ogłaszania wyroków ze szczytu wzniesienia⁶⁰⁵. Kurhan, na którym zasiadał władca był symbolem legitymizującym jego prawo do tronu⁶⁰⁶ oraz miał mu zapewniać możliwość korzystania z rad zmarłych przodków. Sagi wspominały, że także zwykli ludzie, nie pochodzący z rodów królewskich poszukiwali wiedzy o przyszłości i porad przesiadując na kurhanach.

Jeszcze inną możliwością poznawania przyszłości przez żyjących byli zmarli powracający z zaświatów samoistnie, aby przekazać prorocтва o nadchodzących wydarzeniach. Przykładem był zmarły, w czasie epidemii na Grenlandii, Þorstein Eriksson. Kiedy jego ciało oczekiwało na pogrzeb, ułożone na łóżku w jego domu rodzinnym, nocą ocknął się i zażądał rozmowy ze swoją żoną. Kiedy jego małżonka Gudrid została sprowadzona opowiedział jej o czekającym ją drugim małżeństwie, śmierci drugiego męża i jej dalszym życiu w klasztorze. Po skończonym prorokowaniu padł ponownie na łóżko bez oznak życia i pozostał już martwy⁶⁰⁷.

Ludziom konającym przypisywano możliwość przepowiadania przyszłości. Przyczyną tego miał być ich stan zawieszenia pomiędzy światem żywych i zmarłych, w którym znane były wszystkie tajemnice świata. Ojciec mógł wtedy rozporządzić, w ostatnich słowach, losem swoich dzieci⁶⁰⁸. Konający głosili prorocтва o czynach bohaterskich, jakich mieli dokonać ich potomkowie lub członkowie rodu⁶⁰⁹. Przestrzegali oni przed zdradą lub czyhającymi na bohaterów niebezpieczeństwami, co uczynił np. umierający Fafnir, kiedy ostrzegł Sigurðra przez Rerirem i wieszczyl mu nieszczęścia jakie spłyną na niego przez

⁶⁰² *Nyere Gulathingus-Christenret* 3.

⁶⁰³ Znany jest opis Snorriego Sturlusona z 1161 r., gdzie rytuału tego dokonać miała Gunnhild nauczycielka Hakona Herdibreida, aby przewidzieć wynik bitwy, którą miał on stoczyć. Analogiczną wersję podał on w jednej z części *Heimskringla*, *Hakonar saga heidinreiðs* (16) z tą różnicą, że tu wieszczącą była Thordis Skkeggja. Znamienne jest jednak to, że sam Snorri Sturluson nie wierzył w realność tej opowieści, co podkreślił. Por. Słupecki 1998, s. 65.

⁶⁰⁴ Szerzej motywy przesiadywania na kopcach został przeanalizowany w dalszej części pracy. Patrz: Roz. III.2, s. 121-123.

⁶⁰⁵ Saxo Grammaticus III, 3.

⁶⁰⁶ Axel Olrik (1909) siedł w swoich poglądach dalej i sugerował, że zwyczaj siedzenia na kopcu był charakterystyczny tylko i wyłącznie dla władców. Jednak w późniejszych badaniach okazało się to błędnym rozumowaniem.

⁶⁰⁷ *Eiriks saga rauða* 6.

⁶⁰⁸ *Oddrúnar Grátr* 14; *Völsunga Saga* 32.

⁶⁰⁹ *Völsunga Saga* 12.

posiadanie skarbu Antwariego⁶¹⁰. Najsłynniejsze przedśmiertne wieszczenie przypisano Brynhildr, popełniającej samobójstwo byłej walkirii. Czekając na śmierć opowiedziała swojemu mężowi Gunnarowi jakie losy czekają jego ród po jej odejściu. Wedle proroctwa król pogodzi się ze swoją siostrą Gudrun, która porodzi pogrobową córkę Sigurðra, Svanhildr. Dziewczyna wyrośnie na najpiękniejszą kobietę na świecie, ale spotka ją marny los. Wydana za mąż za króla Jörmunrekkra posłucha złego doradcy Bikka i zostanie rozerwana końmi. Gunnar ożeni Gudrun z bratem Brynhildr, Atlim, ale będzie to małżeństwo nieszczęśliwe. Mimo to małżonkowie doczekają się potomków. Atli z kolei odmówi Gunnarowi ręki swojej drugiej siostry Oddrún, ale będą się oni potajemnie spotykać, za co Gunnar zostanie stracony w dole wypełnionym jadowitymi wężami. Śmierć z ręki Atliego poniosą pozostali bracia Gunnara i Gudrun. W odwecie kobieta zabije dzieci Atliego i jego samego. Z całego rodu pozostanie przy życiu jedynie Gudrun, ale pogrążona w wiecznym smutku, mimo, że po raz trzeci stanie na ślubnym kobiercu zostając żoną Jonarka, któremu porodzi synów⁶¹¹. Z drugiej strony konanie jednego człowieka mogło przybrać obrót zły dla żywych. Obawiano się przede wszystkim klątwy rzuconej np. na zabójcę, dlatego pieśni przestrzegały, aby nie zdradzać swojego prawdziwego imienia, jeśli ma się dokonać morderstwa⁶¹². Konające ofiary morderstw miały bowiem w sagach tendencję do życzenia swoim prześladowcom wszelkich nieszczęść, jakie mają na nich spaść jako kara za zabójstwo⁶¹³. Umierający czarodziej Grim rzucił klątwę śmierci na każdego, kto zbliży się do jego kurhanu. Mordercy chcąc uchronić siebie i innych przed dalszymi groźbami zakneblowali mu usta kawałkiem konara drzewa i szybko dobili go mieczem⁶¹⁴.

Pojedynczy człowiek mógł poznać swoją przyszłość również dzięki snom, które śnił o przyszłych wydarzeniach ze swojego życia. Były one jednak zazwyczaj bardzo symboliczne. Najbardziej znane sny mitologii germańskiej to te prześladowujące Baldra. Dotyczyły one jego śmierci, chociaż źródła nie przechowały dokładnej ich treści⁶¹⁵. Historia śmierci tego bóstwa najdobitniej podkreślała nieuchronność losu zakładaną w wierzeniach. Został on zamordowany, mimo, że bogowie podjęli środki zaradcze – Frigg odebrała przysięgę od wszystkich stworzeń, że nie uczynią jej synowi krzywdy⁶¹⁶. Jednak pozostała

⁶¹⁰ *Fáfnismál* 20, 22; *Völsunga Saga* 18.

⁶¹¹ *Sigurdarkvida en Skamma* 53-63; *Völsunga Saga* 32.

⁶¹² *Fáfnismál* wstawka prozatorska pomiędzy zwrotkami 1 - 2.

⁶¹³ *Vatnsdoela Saga* 3; *Halfdanar saga Bronufóstra* 16.

⁶¹⁴ *Göngu-Hrólfs saga* 33.

⁶¹⁵ *Gylfaginning* XLIX; *Vegtamskvida. Baldrs Drausnar* 1.

⁶¹⁶ Problem tego działania Frigg był szeroko dyskutowany w literaturze przedmiotu. John Lindow (1997, s. 48) uważał, że chodziło o wszystkie rzeczy jakie ludność germańska uważała za niebezpieczne. Wymieniał on: ogień i wodę, żelazo i pozostałe metale, ziemię, drewno, choroby i trucizny, zwierzęta i ptaki oraz węże.

w tym luka, w postaci jemioly, którą bogini uznała za niegroźną⁶¹⁷. Z kolei bohater *Brenna-Njáls Saga* Flosi, jeden z zabójców Njála, widział we śnie wychodzącego z jednej z gór wokół jego domu człowieka z metalowym prętem w dłoni. Postać ta nawoływała po kolei wszystkich pomagających w morderstwie, jak i samego śniącego⁶¹⁸. Wieszcz Ketila poproszony o interpretację tej mary sennej wyjaśnił, że wszyscy wymienieni poniosą karę za swoje czyny i umrą w niezbyt długim czasie⁶¹⁹.

Sny mogły dotyczyć również losów bliskich osób tych, którzy śnili. Gudrun co noc widziała siedzącego na jej ręce urodziwego sokole o złotych piórach⁶²⁰. Dwórka wyjaśniła jej, że sokół symbolizuje mężczyznę, którego poślubi⁶²¹. Inne sny, które miała Gudrun objaśniła jej Brynhildr. W interpretowanej przez nią walkirię marze śniła Gudrun o jeleniu ze złotą sierścią, którego pragnęły złapać wszystkie panny, a tylko jej się udało. Jednak szczęście nie trwało długo, bo Brynhildr zabiła odyńca leżącego na kolanach księżniczki. Potem Gudrun otrzymała szczenie, które ochlapało ją krwią jej braci. Brynhildr wyjaśniła, że przyczyną zguby wszystkich będzie Grimhild, gdyż ona poda Sigurðrowi napój utraty pamięci. Gudrun zostanie żoną bohatera, który obiecał dawno temu poślubić Brynhildr. Jednak małżeństwo szybko zakończy się śmiercią mężczyzny, następnie Gudrun wyjdzie za mąż za Atliego, który zabije jej braci, a ona w ramach zemsty krwi doprowadzi go do śmierci⁶²². Podobnie Kriemhilt, bohaterka późniejszego utworu, śniła dwa złe sny o losie Sifrida i prosiła go, aby nie jechał z jej braćmi na polowanie⁶²³.

W snach nawiedzały ludzi mających umrzeć postacie nieżyjących krewnych lub duchy opiekuńcze, najczęściej fylgie i disy. Sny odgrywały znaczącą rolę w literaturze pogańskiej, zwłaszcza islandzkiej, gdzie jak policzono zanotowano ich pięćset trzydzieści,

Bruce Lincoln (1982) sprostował to wyliczenie względem dyskursu całego istniejącego wszechświata. W końcu jego teorię zweryfikował Richard L. Dieterle (1986) uznając, że Frigg dokonała rażących zaniedbań w liście istot, od których odbierała przysięgę, gdyż nie wzięła pod uwagę wszystkich elementów składających się na życie człowieka.

⁶¹⁷ *Gylfaginning* XLIX; *Völuspá* 33.

⁶¹⁸ *Brenna-Njáls Saga* 133.

⁶¹⁹ Opowieść ta wzbudziła pewne zainteresowanie naukowców. Walther Gehl (1939, s. 156, przypis 342) interpretował ją jako nieuchronność przeznaczenia, któremu nie można było się sprzeciwić. Z kolei Einar Ólofur Sveinsson (1943, s. 10) wskazał, że miało to swój pierwowzór w *Dialogach* (I, 8) Grzegorza Wielkiego. Opisana została tam historia, w której opat Anastasius był nocą zzywany po imieniu wraz z ośmioma zakonnikami, chociaż jednego głos dodał po krótkiej przerwie. Zinterpretowane zostało to jako lista przeznaczonych na śmierć duchownych, co okazało się zgodne z dalszą fabułą utworu.

⁶²⁰ W *Pieśni o Nibelundach* (I, 14) Kriemhilt śniła o sokole rozszarpywanym na strzepy przez dwa orły. Opowiedziała ją wszystko swojej matce królowej Uocie, a ta zawyrokowała, że sokół symbolizuje mężczyznę, którego córka poślubi. Szczęście jednak nie będzie trwało długo, bo zostanie on zabity przez spiskowców.

⁶²¹ *Völsunga Saga* 26.

⁶²² *Ibidem* 27.

⁶²³ *Pieśń o Nibelungach* 16, 921-922, 924.

co mogło być oczywiście zaniżonym szacunkiem⁶²⁴. Większość z nich miała charakter proroczy, gdzie bohaterowie otrzymywali wskazówki odnośnie czekających ich wydarzeń. Mogli je zignorować albo udać się do osoby biegłej w interpretacji snów po radę. Jednak jeśli dany człowiek śnił o swojej śmierci to nie było dla niego ratunku. Jako interpretatorki snów często występowały kobiety. Przykładowo przybrana matka Brodda-Helgiego Þorgilssona zapłakana opowiadała mu swój sen, w którym piękny wół z Hof o jasnej skórze został śmiertelnie nabity na rogi przez przewodzącego stada czerwonego byka. Kobieta uważała, że bladym wołem jest Brodda-Helgi, zaś czerwonym jego dawny druh, a teraz wróg Geitir Lýtingsson. Wiedziała, że pasierb zostanie pomszczony, ale nie była pewna co do osoby, która tego dokona⁶²⁵. Niestety tekst jest niekompletny i fabuła powraca, kiedy Brodda-Helgi nie żyje i skald informuje, że macocha poprawnie zinterpretowała mściciela.

Zdaje się, że część ludzi miała swoiste przeczucia, co do nadchodzącej ich lub kogoś bliskiego śmierci. Przykład podaje autor *Viga-Glúms Saga*, kiedy po pożegnaniu z mężem Unn mdleje, po tym jak odwróciła się, aby jeszcze raz spojrzeć za oddalającym się od domu Bardem. Kiedy wraca jej świadomość, zwierza się swojej siostrze, że widziała grupę martwych wojowników idących na spotkanie Barda, przez co jest pewna, że mąż zginie. Dalej saga informowała, że faktycznie mężczyzna poległ tego samego dnia⁶²⁶.

Poza nornami grupą istot mitologicznych związanych z przeznaczonym ludziom losem były walkirie. Ich nazwa tłumaczona jest jako wybierające poległych (*wækyrge*)⁶²⁷. W swojej działalności łączyły one szereg elementów przypisanych innym grupom kobiet powiązanych z determinowaniem ludzkiego przeznaczenia. Od norn przejęły walkirie decydowanie o losie ludzi, chociaż tutaj można polemizować czy na pewno była to ich suwerenna decyzja⁶²⁸. Z seeressami łączyła je rola opiekunek bohaterów, których wspierały

⁶²⁴ Lindow 1997, s. 39.

⁶²⁵ *Vopnfirðinga Saga* 13.

⁶²⁶ *Viga-Glúms Saga*, 19.

⁶²⁷ W XI w. anglosaski biskup Wulfstan wpisał to określenie do słynnego *Sermo Lupi ad Anglos* (LVII), gdzie umieścił je na równi z czarownicami, demoniami i wieszczkami. Mimo, że jako jedyne nie należały do realnego świata ludzi zostały tu wyliczone, co może wskazywać na ich dalszą popularność w tym okresie. Słowo *wækyrge* było angielskim ekwiwalentem greckich furii: Tyzfony Megajry i Alecto. Hilda Roderick Ellis Davidson wskazywała, że podczas uroczystości pogrzebowych wodza, z miejscowości nad Wołgą, obecna była stara kobieta nazywana Aniołem Śmierci, która odebrała życie, przeznaczonej na ofiarę i towarzyszkę dla zmarłego, niewolnicy. Znane są jeszcze wcześniejsze przykłady germańskich kapłanek decydujących o tym ilu jeńców ma być zabitych w ofierze bogom po zwycięstwie. Byłoby to analogią do walkirii dokonujących wyboru poległych w imieniu Odyna.

⁶²⁸ Poematy podkreślały, że wykonywały one jedynie rozkazy Odyna, więc to on decydował o losie wojowników (*Sigrdrífumál* wstawka prozatorska między zwrotkami 4 -5). Jednak nie przeczy ta decyzji, o zabrananiu z pola walki konkretnego wojownika, idei nieuchronności losu, gdyż zostało to zaplanowane przez norny, a władca Asów był jedynie narzędziem w rękach przeznaczenia. Zdaje się, że walkirie mogły być bardziej związane z wölvami. Brynhildr, kiedy Sigurðr ujrzał ją po raz pierwszy na dworze Heimira wyszywała gobelin opowiadający jego czyny (*Völsunga Saga* 25). Za naturą Brynhildr jako wieszczki przemawiała rów-

swoim orężem i tarczą w walce, a nie magią jak seeressy⁶²⁹. Znałe jest kilkanaście imion walkirii: Skuld, Skogul, Gudr, Hildir, Gondul, Geirskogul, które miały przybyć do Asów z daleka bezpośrednio po wojnie z Wanami⁶³⁰. W Walhalli dodatkowo *einhajrom* usługiwały: Geirahöd, Göll, Herfjötur, Hlökk, Hrist, Mist, Randgrídr, Rádgrídr, Reginleif, Skeggjöld, Thrúdr⁶³¹. Imiona charakteryzowały głównie ich zajęcia. Często oscylowały one wokół słów *hildir* (wojna, bitwa)⁶³² i *gunnr/guthr/gudr* (walka)⁶³³. Niekiedy były odniesieniem do konkretnych czynności jakimi Odyn wspierał lub osłabiał walczących, np. Herfjötur symbolizująca więzy nakładane na wrogów⁶³⁴. Część utworów wskazywała, że przybyły one do Asgardu z jakiejś dalekiej krainy⁶³⁵; ale pojawiał się także wątek osobistego wybierania panien, przez Odyna⁶³⁶, spośród córek królewskich, np. Swawa była córką króla

niez wizyta męczzonej złowrózbnymi snami Gudrun wraz z dwórkami w jej włościach. Walkiria-wólwa objaśniała wtedy przyszłe losy Sigröra, rodziny Gudrun, a także samej siebie (*Völsunga Saga* 26). Analogiczne informacje przekazała Brynhildr Sigurðrowi, kiedy rozmawiała z nim podczas uczty we dworze Heimira (*Völsunga Saga* 25). Podobną rolę, choć w tym wypadku połączoną z wybieraniem poległych, przekazała *Njáls Saga* (157). Walkirie tkwały tam materiał przedstawiający przebieg zbliżającej się bitwy. Można zatem uznać za prawdopodobne, że podobnie jak nornom był walkiriom znany los ludzki, a przynajmniej wojowników.

⁶²⁹ *Helga kvíða Hjörwardssonar* wstawka prozatorska pomiędzy zwrotkami 9-10; 28.

⁶³⁰ *Völuspá* 31.

⁶³¹ *Grimnismál* 36; *Gylgaginning* XXXVI.

⁶³² Analizując imiona walkirii z poematów IX i X w. natrafiono na imiona będące synonimami słowa bitwa (*hildir*) – Hildir, Hlökk, Guð, Gunnhildr, Brynhildr. W przypadku ostatniego imienia nastąpiło najprawdopodobniej nałożenie nowego imienia na wcześniej istniejącą w pieśniach germańskich walkirię Sygrdrifę. Doszło do tego pod wpływem wzrostu popularności wizygockiej księżniczki Brunhildy (około 545/550-613), żony frankijskiego króla Austrazji Sigeberta I. Sądzono, że jej rywalizacja z Fredegundą była jedną z inspiracji dla twórców *Pieśni o Nibelungach*. Zmiana imienia walkirii nastąpiła najprawdopodobniej na początku VII w., czyli tuż po śmierci królowej. Etymologia imienia Brynhildr/Brunhild w obu przypadkach miała takie same korzenie. W staroskandynawskim Brynhildr od *brynja* – kolczuga, zbroja; zaś przyrostek *-hildir* początkowo miał znaczenie wojenne jako określenie bitwy, wojny, zaś w późniejszych czasach zatracił tę rolę i stał się częścią dodawaną do złożonych żeńskich imion. Prunhilt/Pruenhilt w średnio-wysoko-niemieckim, wywodziła się od *prunna* – kolczuga. Wojenny wydźwięk w obu przypadkach był wyraźny. Wskazano szereg innych postaci kobiecych z sag o imionach, w których pojawiały się części słów o koligacji wojennej. Chociażby przytoczyć jedynie bohaterki *Völsunga Saga*, które walkiriąmi nie były: Gudrun – umiejająca używać run na polu walki; Oddrún – umiejająca runami odwrócić bieg włóczy. Por. Załuska-Strömberg 1986, s. XXXVII; Szejter 2016, s. 135.

⁶³³ *Edda*, s. XXXVII.

⁶³⁴ *Gylfaginning* XXXVI.

⁶³⁵ Hilda Roderick Ellis Davidson (1964, s. 61) określiła je w jednej ze swoich prac kobiecymi duchami. Takie określenie wydaje się dość niefortunne z uwagi na fakt, że nigdzie w literaturze nie ma informacji o tym, aby były one pozbawione ciała. Należy je raczej traktować jako kobiety o nadnaturalnych zdolnościach, które jednak zachowały w momencie wstępowania na służbę Odyna zarówno życie, jak i powłokę cielesną.

⁶³⁶ Hilda Roderick Ellis Davidson (1964, s. 61) porównała ich działalność do roli kapłanek służących konkretnemu bóstwu. Jeśli ta teoria byłaby słuszna to wtedy stan kapłański funkcjonowałby w obrębie Asgardu, podobnie jak na ziemi. Chociaż niektóre walkirie przedstawione w poematach miały swoje ziemskie siedzi-by. Przykładem może być Brynhildr, która posiadała własny dwór w pobliżu posiadłości swej siostry Bekhild i jej męża Heimira (*Völsunga Saga* 25). Jednak żadne źródło nie informowały o tym, aby walkirie wykonywały codzienne czynności kultowe przypisane Odynowi. Chociaż idąc tokiem rozumowania Hildy Roderick Ellis Davidson można za taką uznać służbę i wypełnianie rozkazów władcy Asów.

Eylima⁶³⁷. Bóg obdarzał je nieśmiertelnością, wiedzą o rzeczach nadprzyrodzonych, a w zamian oczekiwał posłuszeństwa i wypełniania rozkazów. Podążały one tam gdzie toczyła się wojna, aby wspierać lub zabijać wskazanych przez Odyna mężczyzn⁶³⁸. Krążyły nad polem bitwy oczekując rozstrzygnięcia, przez co przypominały poetom padlinożerne ptaki żerujące na bitewnym pogorzelsku. Zabierały poległych wojowników i prowadziły ich do Walhalli⁶³⁹. Najczęściej pojawiały się w pieśniach heroicznym jako pomocnice i opiekunki herosów. Pełniły również rolę posłańców Odyna w sprawach niezwiązanych z bitwą. Przykładem było poselstwo jednej z nich, określonej jako wybrana panna⁶⁴⁰, do króla Rerira, aby zanieść mu jabłko, po zjedzeniu którego jego żona zaszła w ciążę⁶⁴¹. Nie ma zatem jednolitego obrazu mitologicznego walkirii, gdyż mogły występować jako konne wojowniczkę w pełnym rynsztunku bojowym; albo jako kobiety w łabędzich szatach⁶⁴²; lub łaknące krwi, przerażające olbrzymki.

Literatura nordycka prezentuje obraz pięknych konnych wojowniczek, które pędziły na pola bitew, aby zbierać poległych mężczyzn i dostarczać ich do dworu Odyna. Jednak jak zostało wcześniej nadmienione w kilku utworach przyjmowały one postać istot o mocno krwiożerczym usposobieniu. Pojawiały się jako olbrzymki, w ubraniach zbrakanych krwią pomordowanych wojowników, pędzące na wilkach⁶⁴³. Inna wizualizacja poetycka powiązana z tymi istotami to płynący po niebie statek, z którego na ziemię kapłała krew zabitych⁶⁴⁴. Interpretowane były te mary przez bohaterów sag jako omeny zwiastujące zbliżającą się bitwę. Nie musiały być widziane na jawie, ale występowały również jako wizje senne. Najśłynniejszym przykładem skaldycznym jest opis z *Njáls Saga*⁶⁴⁵, gdzie opisano makabryczną wizję senną zwiastującą zbliżającą się bitwą pod Clontarf (1014 r.)⁶⁴⁶. Śniący widział grupę kobiet tkających przy krośnie. Kiedy lepiej przyjrzał się ich

⁶³⁷ *Helga kvíða Hjörwardssonar* wstawka prozatorska w II części pomiędzy zwrotkami 9-10.

⁶³⁸ Pojęcie wybierające poległych (*kjósa váll*) jest trudne do jednoznacznego zdeterminowania. Z jednej strony może oznaczać decydowanie o tym, kto ma polec w bitwie, zaś z drugiej wyznaczenie tych, którzy mają dostąpić zaszczytu wstąpienia do Walhalli (Ellis Davidson 1968, s. 67). Dodatkowo źródła nie były jednolite w tej sprawie, gdyż jako dokonujący wyboru pojawiali się: Odyn (*Grimnismál* 8), *einharjowie* (*Vaft-hrúdnismál* 41) i walkirie (*Darraðarlijóð* 6; *Brenna - Njáls Saga* 157).

⁶³⁹ *Hákonarmál* 14.

⁶⁴⁰ Określenie „wybrana panna” było jednym ze starszych określeń na walkirie. Dodatkowo saga nadmieniała, że ta konkretna pochodziła z rodu Thursów i była córką olbrzymia Hrimnira (*Völsunga Saga* 1).

⁶⁴¹ *Völsunga Saga* 1.

⁶⁴² *Hrómundar Saga Gripssonar* VII; *Völundarkvíða* prozatorski wstęp.

⁶⁴³ *Heimskringla: Haralds Saga Harðræða* LXXX-LXXXI.

⁶⁴⁴ *Víga-Glúms Saga* XXII.

⁶⁴⁵ *Njáls Saga* CLVII.

⁶⁴⁶ Było to starcie pomiędzy wojskami irlandzkiego arcykróla Briana Śmiałego z buntującymi się władcami Leinster pod wodzą Maela Mórdra sprzymierzonymi z wikingami dowodzonymi przez króla Dublina, Sigtryggem Silkbeardem. Przyczyną bitwy była chęć przejścia kontroli nad całą Irlandią. Wojska Briana odniosły zwycięstwo okupione ogromnymi stratami, gdyż poległo wielu męskich członków rodziny królewskiej,

pracy dostrzegł, że niemi były wnętrzości ludzkie, a ciężarkami krosna odcięte głowy, zaś nici osnowy przetykane był szkarłatem. Skald nazwał te niewiasty walkiriami decydującymi kto ma zginąć w nadchodzącej bitwie. Tutaj nasuwa się skojarzenie z celtyckimi wyobrażeniami bogiń wojny - Morrighu i Badb⁶⁴⁷. Pojawiały się one na polu bitwy pod postacią drapieżnych ptaków, najczęściej kani. Na podstawie ich zachowania, usadowienia po konkretnej stronie, przewidywano wynik starcia⁶⁴⁸. Zastanawiające jest dlaczego ewolucja skandynawskich walkirii poszła w kierunku istot bardziej boskich o mniej krwiożerczym, a bardziej ludzkim usposobieniu niż w przypadku ich celtyckich odpowiedniczek. Zwłaszcza, że wizja okrutnych nadnaturalnych istot była bliższa przestrzeni życia w jakiej działały. Wysuwano argument, że był to wynik działalności poetów i skaldów tworzących sagi, którzy pod wpływem idei chrześcijańskich złagodzili wizerunek walkirii⁶⁴⁹. Jednak teoria ta, ma jak na razie, słabą obudowę merytoryczną i dla ostatecznego wyjaśnienia tej metamorfozy konieczne są dalsze badania nad wizerunkiem skandynawskich posłanniczek Odyna.

Jako opiekunki wojowników, których same sobie wybierały, pojawiały się walkirie w pieśniach bohaterskich⁶⁵⁰. Swawa ochraniała Helgiego zarówno na polu bitwy⁶⁵¹, jak i w czasie jego wypraw, np. prowadząc flotę do bezpiecznej zatoki podczas sztormu⁶⁵². Para ta była przykładem związku mężczyzny z panną tarczy bez utraty statusu istoty nadprzyrodzonej przez tą ostatnią. Poślubiła ona Helgiego, ale pozostała w służbie u Odyna, musiało to być zatem białe małżeństwo⁶⁵³. Ponieważ kiedy walkirie wychodziły za mąż, co było równoznaczne z utratą dziewiczej czystości, pozbawiane były swoich zdolności magicznych i stawały się zwykłymi kobietami. Taki los mógł być karą albo dobrowolnym wyborem kobiety. Przyczyną doprowadzającą do utraty pozycji walkirii, poza małżeń-

w tym sam władca, a także jego najstarszy syn Murchad i wnuk Toirdelbach. Liczne straty odnotowano również w szeregach popierającej Briana arystokracji. Na tron powrócił, obalony wcześniej przez Briana Śmiałego, Mael Sechnaill II. Por. Joyce 1893.

⁶⁴⁷ Bogini Morrighu kojarzona była w mitach celtyckich przede wszystkim z wojną i determinowaniem ludzkiego losu. Jako bogini wojny pojawiała się często na polu bitwy pod postacią wrony (*badb*). Osobowość Morrighu często dzielona była pomiędzy trzy siostry: Badb, Machy i Nemain lub wedle innych przekazów: Badb, Macha oraz Anand. Ostatnie z imion było innym określeniem pod jakim znana była Morrighu. Por. Aldhouse-Green 2015, s. 125; *O Hogáin* 1991, s. 307-309; Sjoestedt 2000, s. 31-32.

⁶⁴⁸ Charles Donahue (1941, s. 6) w swoim artykule o związkach walkirii i celtyckich bogiń wojny zwracał uwagę, że istniało przekonanie o istnieniu dzikich duchów bitewnych połączonych z głównym bogiem wojny.

⁶⁴⁹ Ellis Davidson 1964, s. 66.

⁶⁵⁰ Hilda Roderick Ellis Davidson (1968, s. 71) uważała, że możliwe jest powiązanie walkirii jako opiekunek ludzi z wczesnym kultem Wodana w Europie Północnej. Z czasem rozrosło się to również do ochrony po śmierci.

⁶⁵¹ *Helga kvida Hundingsbana* I 56; *Völsunga Saga* 9.

⁶⁵² *Helga kvida Hjörwardssonar* 26, 28; *Völsunga Saga* 9.

⁶⁵³ *Helga kvida Hjörwardssonar* prozatorska wstęp do części IV.

stwem, było nieposłuszeństwo wobec boskiego suwerena. Walkiria Sygrdrifa zabijając wskazanego na zwycięzcę starego króla Hjalmgunnara, aby ocalić życie Agnara pozbawionego jakiegokolwiek nadprzyrodzonej ochrony, skupiła na sobie gniew Odyna. Skazana została na długoletni sen, a po obudzeniu, przez przeznaczoną jej mężczyzną, niemożliwość powrotu do Walhalli i ludzki żywot⁶⁵⁴. Przykład ten pokazuje, że nie zawsze panny tarcz występowały w roli posłanniczek zbierających dla władcy Asów poległych wojowników. Bardowie starali się pokazać, oprócz wiecznej służby Odynowi, człowieczą naturę walkirii i uleganie uczuciom, przez co stawały się one bliższe odbiorcom sag. Chociaż nie ma praktycznie wcale informacji o tym, aby walkirie otaczane były kultem⁶⁵⁵, którego głównym zadaniem było przecież zbliżenie istot boskich do ludzkiego rodu.

Obok norn i walkirii pojawiały się w literaturze skandynawskiej disy, które były w źródłach charakteryzowane jako grupa nadprzyrodzonych opiekunek człowieka. Występowały rzadziej, ale ich rola wydaje się po części podobna do wcześniej omówionych istot⁶⁵⁶, chociaż bardziej skoncentrowane były ich działania na chronieniu człowieka przed przedwczesną śmiercią. Starano się wykazać rozgraniczenie kompetencji pomiędzy nadprzyrodzonymi protektorkami ludzi: disy miały opiekować się dzieckiem, zaś norny przejmowały tę funkcję w momencie osiągnięcia sprawności społeczno-prawnej⁶⁵⁷. Disy mogły być ustosunkowane do człowieka wrogo lub przyjaźnie⁶⁵⁸. Pomagały kobietom ciężarnym przy porodach, jeśli się je wezwało⁶⁵⁹. Jednak z czasem ewoluowały od opiekunek połączonych do roli istot opiekuńczych całego życia, w tym także związanego z działalnością militarną⁶⁶⁰. Uważano za zły omen, jeśli ruszający na wojnę mężczyzna potknął się, gdyż

⁶⁵⁴ *Sigrdrífumál* prozatorska wstawka pomiędzy zwrotkami 4-5; *Völsunga Saga* 21.

⁶⁵⁵ Chociaż dwa kamienie wotywnie, znalezione w Hausesteads na wale Hadriana, dedykowane były Marsowi Thinesusowi i dwóm Alaisiagae – Bede i Fimmilene. Trzeci fragment tej inskrypcji pokazywał boga wojny z tarczą i włócznią oraz towarzyszącym mu ptakiem. Z tej samej miejscowości pochodzi ołtarz, na którym umieszczono inskrypcję dedykacyjną dla Alaisiagae. W tym miejscu zostały one określone jako boginie o imionach Braudihillie i Friagabi, co było tłumaczone jako „Przywódczyni bitwy” i „Dawczyni Wolności”. Z łatwością można te imiona połączyć z prawdopodobnymi walkiriami. Por. Ellis Davidson 1964, s. 62.

⁶⁵⁶ Początkowo pojawiły się głosy podważające tworzenie przez disy, norny i walkirie grupy mitologicznych, nadprzyrodzonych postaci kobiecych, które towarzyszyły człowiekowi przez całe życie od narodzin do śmierci, a nawet dalej w czasie jego przebywania w zaświatach (Ström 1943, s. 96-98). Teoria ta została jednak szybko zweryfikowana i odrzucona. Stwierdzono, że wyróżniało je pochodzenie, ale pełniły podobne funkcje, a zakresy ich kompetencji się przenikały. Najogólniej podzielono to oddając nornom determinowanie przeznaczenia, walkiriom świat wojny, a disom, fylgiom i hamingiom opiekę się człowiekiem w takcie życia. Służyły on radą, ostrzegały przed niebezpieczeństwem i zbliżającym się kresem życia. Por. Ellis Davidson 1968, s. 135; Mundal 1974, s. 88 - 89; Słupecki 1998, s. 22.

⁶⁵⁷ Piekarczyk 1979, s. 141.

⁶⁵⁸ *Grimnismál* 53; *Hamdismál* 28.

⁶⁵⁹ *Sigrdrífumál* 8.

⁶⁶⁰ Utsteinn uważał, że disy wesprą ich w czasie mającej nadejść bitwy. Sceptycznie nastawiony był do tego jego przeciwnik, gdyż w jego odczuciu wszystkie one były martwe, a szczęście opuściło wojowników Hrálf-

świadczyło to o braku przychylności dis⁶⁶¹. Czasami namawiały one do dokonywania czynów niezbyt chwalebnych, np. miały przekonać Sörliego i Hamdira do zabójstwa przyrodniego brata⁶⁶². Nie były to postacie niezwyciężone i wszechmocne, gdyż nie potrafiły cofnąć przypisanego człowiekowi losu. Kiedy we śnie Glaumvör, żonie Gunnara, ukazały się martwe staruchy w obdartych łachmanach, przybyły aby zabrać mężczyznę do siebie jako ich męża⁶⁶³, opiekunki bohatera były bezradne i nie mogły mu udzielić pomocy oraz ochrony⁶⁶⁴. Disy pojawiały się również jako dobry omen. Przykładowo Ásmundrowi we śnie, w noc poprzedzającą bitwę, ukazała się grupa uzbrojonych kobiet, które określiły siebie jako jego spadisy (*spádisir*), i obiecały wesprzeć go swoim orężem w walce⁶⁶⁵. W opowieściach dotyczących Halogalandu, jarla Hákona osłaniała w bitwie strzałami kobieta opiekunka nazywająca go swoim mężem. Dodatkowo towarzyszyła jej druga podobna istota spełniająca dokładnie taką samą rolę⁶⁶⁶. Historia prezentująca dobre i złe disy zachowała się w *Þiðranda þáttur ok Þórhalls*, gdy Þiðrandi, nie słuchając rad wieszczki Þórhalla, wyszedł pierwszej nocy zimowej na dwór i dostrzegł dziewięć ciemnych i dziewięć jasnych dis. Kiedy zdał sobie sprawę z zagrożenia i próbował uciec czarne postacie obnażyły miecze i ruszyły w jego kierunku. Kobietom udało się go schwycić i śmiertelnie ranić. Sytuacja ta została wyjaśniana w sadze tym, że jasne disy miały reprezentować i zapowiadać rychłe nadejście chrześcijaństwa. Zaś ciemne, należące do rodziny Harlla, ukarały rodzinę Sídu-Halla za sprzyjanie nowej wierze i planowanie przyjęcia chrztu⁶⁶⁷. Natrafiono w sagach na niewielkie ilości świadectw na temat ich kultu. Jakieś obrzędy ku czci dis były najpewniej odprawiane w szwedzkim Upplandzie, nie znany jest ich szczegółowy przebieg, a jedyne informacje wspominały o jeźdzeniu króla na koniu wokół ich sanktuarium⁶⁶⁸. W dość zagmatwanym i niejasnym opisie, z *Frøðbjófs Saga ins froekna*, pojawiło

ra. Argumentował on to poranną marą senną, w której widział jak jego armia pokonała wojowników Utsteinna (*Hálfs Saga* XV).

⁶⁶¹ *Reginismál* 24.

⁶⁶² *Hamdismál* 28.

⁶⁶³ Znajduje ta sytuacja bliską paralelę we śnie Gísliego. Kiedy widma kobiece nawiedzające jego sny zapraszają go do stołu jako swojego męża. Objawiająca mu się pierwszej nocy kobieta była przyjaźnie nastawiona, pokazała mu piękny dom, gdzie będą oboje mieszkać, kiedy bohater do niej dołączy. Symbolicznie pozostała do tego momentu ilość lat objawiały płonące na środku pomieszczenia ogniska. Kolejny sen był gorszy, gdyż pojawiła się w nim inna kobieta, która kąpała Gísliego w ludzkiej krwi. Uratowała go od tego jasna kobieta, określona jako panna młoda, jednak jej przeciwniczka nie chciała odstąpić mężczyzny i groziła, że nie dopuści do ich szczęścia. Faktycznie saga ostatecznie informowała, że zła niewiasta osiągnęła swój cel topiąc Gísliego we krwi (*Gísla Saga* XXII, XXIV, XXIX, XXXII).

⁶⁶⁴ *Altamál en Grönlensku* 25; *Völsunga Saga* 35.

⁶⁶⁵ *Ásmundr Saga Kappabana* VIII.

⁶⁶⁶ *Njáls Saga* LXXXVIII; *Óláfs Saga Tryggvasonar* I, 114, 154, 173, 326.

⁶⁶⁷ *Njáls Saga* XLVI; *Óláfs Saga Tryggvasonar* I, 335.

⁶⁶⁸ Jeden z takich wypadków opisała *Ynglinga Saga* (33). Król Aðils zginął od uderzenia głową o skałę, po tym jak jego koń potknął się podczas takiej uroczystości.

się pomieszczenie dla dis ulokowane wewnątrz zadaszanej przestrzeni, zwanej *Łąką Baldra*. Ofiarę składali tam po powrocie do domu królowie Hálfdan i Helgi. Obrzęd polegał na picciu alkoholu i ogrzewaniu przez żony władców w ogniu posągów bliżej nieokreślonych bóstw⁶⁶⁹. Dodatkowo odnotowano trzy przykłady, chociaż trzeci jest dość niejasny, ofiar dla dis w utworach skaldycznych. Pierwszy pochodzi z *Víga-Glús Saga* i mówi o tym, że kiedy Glúm gościł w rezydencji Vigfússa w Vors na początku zimy, odbywała się tam uroczysta ofiarna dla bogów i dis⁶⁷⁰. Drugi przedstawiał króla Eryka i królową Gunnhildr uczestniczących w jesiennym święcie w Atley, gdzie również złożono ofiary dla tych postaci opiekuńczych⁶⁷¹. Nie zostało dokładnie określone jakiego rodzaju były to ofiary, krwawe czy bezkrwawe. Zanotowano opis obrzędu krwawego, kiedy żona króla Haralda zabiła się ku czci dis dowiedziawszy się o śmierci męża⁶⁷². Pamięć o disach przetrwały dodatkowo w dwóch zaklęciach: pierwszym mającym ułatwić pojmanemu rozerwanie kajdanów i drugim sprowadzającym ból⁶⁷³, co dodatkowo podkreśla scharakteryzowany powyżej dualizm ich osobowości – dobre i niebezpieczne.

W pieśniach pojawiały się także dwa rodzaje duchów opiekuńczych - fylgie i hamingje⁶⁷⁴. Pierwsze z nich związane były wyłącznie z męskimi przedstawicielami danego rodu. Najczęściej w sagach przyjmowały postać zwierzęcia towarzyszącego człowiekowi w czasie życia. Niekiedy pojawiły się pod postacią kobiety, np. fylgia Helgiego była niewiastą jadącą na wilku⁶⁷⁵. Fylgie były mocno związane ze swoimi podopiecznymi. Uważane niejako za sobowtór danej osoby, gdyż przyjmowały formę zwierzęcia najbardziej

⁶⁶⁹ *Fróðþjófs Saga ins froekna* IX.

⁶⁷⁰ *Víga-Glúms Saga* VI.

⁶⁷¹ *Egilla Saga* XLIII.

⁶⁷² *Hervarar Saga ok Heiðreks konungs* VII. W rękopisie tej samej sagi pojawiła się inna ofiara dla dis. Odbywała się ona nocą, na świeżym powietrzu i była ofiarą krwawą, gdyż opisano czerwony od krwi kopiec (*Hervarar Saga ok Heiðreks konungs* I). Nasuwa to analogię do obrzędów ku czci elfów. Por. Roz. II.3, s. 103-104.

⁶⁷³ Znalaziono je w Merseburgu (południowe Niemcy). W pierwszym była opisana sytuacja trzech kobiet skutych łańcuchem, które bezskutecznie za niego szarpały próbując się uwolnić i uciec od swoich prześladowców. Dopiero recytując odpowiednią inkantację magiczną wyzwoliły się. W drugim przypadku ból pokazano w formie metafory, jako włócznie w rękach nadludzkiej niewiasty. Pierwotnie było to najpewniej zaklęcie bojowe, które miały sprowadzać na przeciwnika konkretne dolegliwości, a z czasem stały się remedium na ich zniwelowanie. Hilda Roderick Ellis Davidson (1964, s. 63) podawała jeszcze jeden przykład magii tego typu, kiedy wspominała o kobiecie określonej jako *sigwif* (zwycięska kobieta), która używała jako broni roju posłusznych jej pszczół.

⁶⁷⁴ Fylgie występowały przede wszystkim w sagach z *Íslendinga sögur*, zaś hamingja w *konunga sögur*. Dokonując całościowego rozróżnienia popularności duchów opiekuńczych należy dodać, że disy najczęściej towarzyszyły bohaterom *fornaldar sögur* i poezji skaldycznej. Jednak konieczne jest podkreślenie, że nazwy stosowane były przemiennie przez co powstało zamieszanie w dokładnym ich przyporządkowaniu i określeniu kompetencji. Else Mundal (1974, s. 74, 79) doszła do wniosku, że takie rozgraniczenie było jedynie zabiegiem stylistycznym, a o roli danej postaci decydował kontekst w jakim się pojawiała. Dalej w rozważaniach nad tym tematem poszedł Jan de Vries (1956/57, t. 2, s. 297) uznając, że disa była terminem najbardziej uniwersalnym, bo oznaczała ducha opiekuńczego w różnych kontekstach życiowych.

⁶⁷⁵ *Helga kvíða Hjörwardssonar* wstawka prozatorska pomiędzy zwrotkami 34-35.

odpowiadającą cechom charakteru danej osoby lub zamiarów jej podopiecznego wobec widzącej ją osoby⁶⁷⁶. Kiedy w sagach zmieniał się kształt fylgii oznaczało to zmianę w życiu przypisanego jej człowieka. W przypadku mężczyzn o silnym charakterze i wysokim urodzeniu miały one formę niedźwiedzia, lwa lub byka. Przykładowo fylgia młodego Þorsteina miała postać białego niedźwiedziego szczeniaka, który biegł przed nim. Kiedy niewidzialne zwierzę zatrzymało się widząc Geitira, chłopiec przekoziółkował nad nią, co wzbudziło śmiech starca i jego podejrzenia, że dziecko ma lepsze pochodzenie niż jest to powszechnie wiadome⁶⁷⁷. Innym przykładem niedźwiedziej fylgii była ta przypisana Gunnarowi. Ukazując się we śnie Höakuldrmasenowi symbolizowała ona zbliżanie się Gunnara do jego posiadłości⁶⁷⁸. Fylgie można było zobaczyć we śnie, mając dar jasnowidzenia⁶⁷⁹ lub kiedy zbliżał się kres życia człowieka, bo wtedy duchowa opiekunka przychodziła, aby się pożegnać⁶⁸⁰. W *Brenna-Njáls Saga* Thord widział okrwawionego kozła chodzącego wokół ogrodzenia podwórza, którego nie dostrzegał nawet mający dar jasnowidzenia Njál. Została ta scena określona jako ostrzeżenie dla Thorda, że najprawdopodobniej bliski jest śmierci⁶⁸¹. Na jawie zobaczyć je mogli jasnowidzący, dla których odsłaniały się rzeczy niewidoczne dla zwykłego śmiertelnika. Te istoty opiekuńcze brały czasami aktywny udział w bitwie, w której walczył ich ludzki „nosiciel”. Odnotowano narzekania czarodziejki Finna na potężniejsze fylgie przeciwników Eyjólfra, uniemożliwiające im odniesienie zwycięstwa⁶⁸².

W kontekście fylgii należy zwrócić uwagę na różnicę pomiędzy nią a zwierzęcą formą przyjmowaną przez zmiennokształtnego, biegnącego w magii człowieka. Podstawową różnicą była aktywność jedynie zwierzęcej formy w przypadku zmiennacza kształtu, podczas gdy jego ludzkie ciało pozostawało pogrążone w rodzaju transu czy snu. Fylgja zaś, mimo, że była niewidzialna działała równolegle, w tym samym czasie, co przebywający na jawie przypisany do niej mężczyzna.

⁶⁷⁶ W języku islandzkim słowo fylgia oznacza czepek, łożysko, błonę porodową (Słupecki 1998, s. 23).

⁶⁷⁷ *Þorsteins saga uxafóts* 5.

⁶⁷⁸ *Brenna-Njáls Saga* XXIII. Dodatkowo oprócz fylgii także towarzyszący głównemu bohaterowi opowieści wojownicy prezentowani byli pod postacią zwierząt, głównie wilków. Przykładowo w *Þorsteins saga Víkingssonar* (12) bohater widział fylgie w postaci lisic, które należały do czarodziejki sprzymierzonej z Jökullem, prezentowanym pod postacią olbrzymiego niedźwiedzia. Pozostali ich towarzysze opisani zostali jako wilki i mniejsze niedźwiedzie. Utwór ten pokazywał, że nie tylko najdzielniejsi wojownicy posiadali duchy opiekuńcze, ale towarzyszyły one każdemu mężczyźnie bez względu na jego rolę społeczną.

⁶⁷⁹ Przykładowo niewidoma macocha ganiła swojego przybranego syna za kłamstwo. Gdyż powiedział jej, że do domu nie przybył żaden gość, a ona wyraźnie widziała fylgie Auðuna illskálda – krewnego chłopaka (*Saga Skálda Haralds Konungs Hárfagra* 1). Podobnie dużo wcześniej wiadano o zbliżaniu się na dane tereny orszaku króla Olaga Tryggvasona, bo poprzedzała go jasna fylgia (*Óláfa Saga Tryggvasonar* I, LVII).

⁶⁸⁰ *Helga kvíða Hjörwardssonar* prozatorska wstęp do części IV pomiędzy zwrotkami 35-36, s. 208.

⁶⁸¹ *Brennu-Njáls Saga* XLI.

⁶⁸² *Ljósvetninga Saga* XXX.

Pojawiały się w sagach specyficzne odmiany fylgii związane z całym rodem, a nie konkretnie jedną osobą⁶⁸³. Przykładem była kynfylgia przestrzegająca Signy, córkę Wölsunga, przez nieszczęściem jakie sprowadzi na jej ród małżeństwo z Siggeirem⁶⁸⁴. Podobny motyw pojawił się w *Þorsteins Saga Síðu-Hallra*, kiedy do Þorsteina we śnie przyszły trzy kobiety ostrzegające go przed Trallem czyhającym na jego życie. Nawiedziły one bohatera trzykrotnie, aż w końcu nie widząc żadnych działań z jego strony zapytały go gdzie mają się udać po jego śmierci. Þorstein wskazał im swojego syna Magnusa, ale niewiasty również dziedzicowi nie wróżyły długiego życia⁶⁸⁵.

Nieprzypisane do jednej osoby fylgie spełniały również rolę doradców, np. Þorsteinowi przysniła się kobieta, towarzysząca jego rodzinie od dawna, aby pouczyć go co ma czynić⁶⁸⁶. W tym wypadku kobieta została określona mianem innego ducha opiekuńczego, hamingji⁶⁸⁷. Przyjmowała ona postać kobiecą opiekującą się losem człowieka, do którego została przypisane. Była identyfikowana z osobistym szczęściem (*heil*)⁶⁸⁸, chociaż niezależnym od odwagi czy cech charakteru danego bohatera⁶⁸⁹. Nie łączyła się ona nierozdzielnie z konkretną personą, jak fylgia; bardziej zdawała się przypisana do konkretnego rodu. Nie ulegała śmierci wraz z człowiekiem, którym się opiekowała, a jedynie uniezależniała się na pewien czas poszukując kolejnej osoby, najczęściej w obrębie jednego rodu/rodziny, z którą mogłaby się związać. Literackim zobrazowaniem przejścia hamingji do nowej osoby był sen Glúma z *Víga-Glúms Saga*, kiedy bohater śnił, że wyszedł przed dom, aby jak mu się zdaje powitać gościa. Kiedy popatrzył na zatokę dostrzegł kobietę-olbrzymkę, która szła w stronę jego ziem i znikła w momencie przekroczenia progu domu.

⁶⁸³ Przekonanie to pojawiało się czasami w sagach i wtedy określana była taka postać jako *aettarfylgjur*. Traktowana była jako jedna fylgia towarzysząca różnym członkom tego samego rodu. Por. Turville-Petre 1972, s. 53-58; Simek 1995, s. 119; Schroeter 1994, s. 162.

⁶⁸⁴ *Völsunga Saga* 4.

⁶⁸⁵ *Draumr Þorsteins Síðu-Hallssonar*.

⁶⁸⁶ *Votmasdoela Saga* 36.

⁶⁸⁷ Nazwa pochodziła od słów *hamr-gengja* i oznaczała osoby mające zdolność do chodzenia w innej postaci.

⁶⁸⁸ Else Mundal (1974, s. 90-91) porównywała hamingje do obecnej w mitologii greckiej Fortuny. Hamingja mężczyzny, w znaczeniu szczęścia, najpełniej mogła być potwierdzona w sukcesach militarnych. Gestr, bohater *Bárðarr Saga* (XVI), ogłosił przed bitwą, że teraz o losie decydować będzie hamingja. W podobnym znaczeniu pojawiła się ona, kiedy król Harald Harðrað zdecydował się zaatakować węża, bo ufał swojemu szczęściu i hamingji (*Haralds Saga Harðráða* XIII). W tym wypadku mogło się to również odnosić do hamingji w rozumieniu ducha opiekuńczego wspierającego władcę. Wydaje się, że w nurt personifikowania abstrakcyjnych pojęć wpisywało się utożsamienie myśli i postrzegania (*hugr*) z formą bardziej rzeczywistą. Najlepszym przykładem były kruki Odyna Huginn i Munnin, których imiona oznaczały myśl i pamięć. Posyłane codziennie zbierały dla władcy Asów informacje z całego wszechświata. Odyn przywiązywał wielką wagę zwłaszcza do Munnina, dbając aby wrócił z codziennych wędrówek. Por. *Grimnismál* 20; *Gylfaginning* XXXVIII, Słupecki 1998, s. 21.

⁶⁸⁹ Jednym z nielicznych przykładów powiązania jej z odwagą była historia pewnego człowieka, o którym mówił Þórir, że jego odwaga była większa niż jego hamingja (*Þorskfirðinga Saga* XVI). Z kolei Grettir i jego brat wspominali o czarownicach odważnych mimo braku hamingji (*Grettis Saga* LXXVIII).

Glúm zinterpretował ją jako hamingję jego dziadka Vigfússa, który zapewne zmarł i duch opiekuńczy szukał nowego członka rodu, którym mógłby się zaopiekować⁶⁹⁰. Znane były sytuacje z opowieści kiedy hamingję „wypożyczano” innej osobie⁶⁹¹. Jednak jej właściciel musiał być człowiekiem o wyjątkowo silnym charakterze, najczęściej władcą. Jako najpotężniejsze były wymieniane hamingie królów norweskich. Król Harald, bohater jednej z sag z *Fornmanna Sögur*, postanowił ukarać swoich nadwornych poetów wysyłając ich na niebezpieczną wyprawę. Przed wyruszeniem w drogę skazani przybyli do władcy i błagali go, aby użyczył im swojej hamingji w celu zabezpieczenia ich życia. Harald mimo złości miał przystać na te błagania⁶⁹². Podobnie czynił Olaf Tryggvason obdarowując swoich ludzi własną hamingją na czas zadania jakie im zlecał⁶⁹³. Podkreślał to także św. Olaf w rozmowie ze swoim zwolennikiem kiedy powiedział, że dla ich wyprawy będzie wsparciem jego obecność, a także udowodniona zostanie jego hamingja⁶⁹⁴. W innym miejscu sagi o żywocie św. Olafa ta istota opiekuńcza króla wspierała żeglujących podczas sztormowej pogody, dzięki czemu dotarli oni bezpiecznie do miejsca przeznaczenia⁶⁹⁵.

Interesujące jest przetrwanie słowa hamingja na określenie szczęścia lub opieki opatrności w czasach chrześcijańskich. Biskup Jón miał przez długi okres swojego życia czerpać korzyści z obecności swojej hamingji⁶⁹⁶. W jednym z fragmentów *Óláfs Saga Tryggvasonar* Menglöd zastanawiał się czy siła magii olbrzyma Brusiego okaże się potężniejsza od mocy hamingji Ormra⁶⁹⁷. Można dostrzec pewien związek tychże duchów opiekuńczych z walkiriami, w ich roli opiekunek bohaterów. Wystarczy przytoczyć, wspomnianą wyżej, walkirię Swawę, która odradzała się i towarzyszyła kolejnym wcieleniom Helgiego⁶⁹⁸.

Ważne znaczenie zdaje się mieć w związku z hamingjami imię jakie nadawano potomkowi. Przykładem może być chłopiec Ingimundr, nazwany tak po ojcu gdyż liczono, że

⁶⁹⁰ *Víga-Glúms Saga* IX.

⁶⁹¹ Wydaje się, że podobny motyw literacki towarzyszył prezentowaniu w sagach dis. Chociaż baza źródłowa jest tutaj bardzo ograniczona, zaledwie do jednej sytuacji. Karzeł Sindri podczas pożegnania z Þorsteinnem obiecał mu protekcję jego osobistych dis (*Þorsteins Saga Víkingssonar* XXII). Jednak przy wymiennym stosowaniu określeń na kobiece duchy opiekuńcze nie musiało być to odbiciem mocno zawężonej tradycji, a jedynie zamiennym zastosowaniem określenia hamingja. Chociaż podkreślić należy, że hamingie występowały najczęściej pojedynczo, zaś disy zawsze w grupie.

⁶⁹² *Saga Skálda Haralds Konungs Hárfagra* II.

⁶⁹³ *Óláfs Saga Tryggvasonar* I, 113.

⁶⁹⁴ *Óláfs Saga Helga* LXIX.

⁶⁹⁵ *Ibidem* XIII.

⁶⁹⁶ *Jóns Saga, Backup Sögur* I XVI.

⁶⁹⁷ *Óláfs Saga Tryggvasonar: Þattr Orms Stórolfssonar* I, 417.

⁶⁹⁸ *Helgakvida Hjörvaðssonar* 2; wstawka prozatorska na zakończenie pieśni.

imię to zapewni mu szczęście w życiu (*hamingje*)⁶⁹⁹. W innym utworze umierający ojciec prosił swojego syna, aby nadał swojemu dziecku jego imię, bo zagwarantuje to podążenie hamingji za nim⁷⁰⁰. Nie zawsze jednak istoty te były powiązane z imieniem. Przykładowo wspomniany już Glúm otrzymał ją w schedzie po swoim zmarłym dziadku Vigfússie⁷⁰¹. Inny przypadek odnotowano w *Fornaldar Sögur*, kiedy zmarły król Hreggvið opuścił swój kurhan, aby spotkać się ze swoim zięciem i ofiarować mu armię oraz hamingję będącą wcześniej jego towarzyszką⁷⁰². W późniejszym etapie rozwoju sag i wierzeń zostały hamingje przypisane do wyższych warstw społecznych i wywodzących się z nich herosów, np. jedna z nich miała opiekować się walkirią Brynhildr, gdyż ta pochodziła z rodu królewskiego⁷⁰³.

W całości przedstawionych rozważań hamingja jawi się jako personifikacja abstrakcyjnego pojęcia oscylującego pomiędzy osobowością, cechami charakteru i nieuchwytnym pierwiastkiem definiującym szczęście, przynależącym na okres życia do danego osobnika. Działały one, najczęściej, w obrębie jednej rodziny, łącząc się mocniej z pewnymi jej przedstawicielami. Chociaż mogły być, jak już wspomniano, przekazywane innym ludziom. W takim obrazie przypominają hamingje przedmiot przynoszący szczęście, a potem przekazywany w spadku kolejnemu pokoleniu lub tymczasowo wypożyczane w czasie życia posiadacza.

Pomiędzy *disami*, *fylgjami* i *hamingjami* rysują się wyraźne różnice, mimo, że wszystkie je można zaliczyć do grona żeńskich bóstw opiekuńczych⁷⁰⁴. *Disy* występowały w grupie, zanotowano tylko jeden przykład pojedynczej *disy* wspomnianej podczas procesji ofiarnej króla Aðils w *Ynglinga Saga*⁷⁰⁵. *Fylgje* i *hamingje* działały zawsze pojedynczo. Mimo, że wszystkie trzy typy związane były z opieką nad ludźmi, to można zauważyć pewne rozgraniczenie w intensywności tej relacji. Najbliżej powiązana z przypisanym jej do opieki człowiekiem była *fylgia*, gdyż w tym wypadku istniał konkretny związek pomię-

⁶⁹⁹ *Vatnsdæla Saga* VII.

⁷⁰⁰ *Finnboga Saga ramma* XXXVI.

⁷⁰¹ *Víga-Glúms Saga* IX.

⁷⁰² *Göngu-Hrólfs Saga* XXXII.

⁷⁰³ *Völsunga Saga* 31.

⁷⁰⁴ Pozostałe dwa typy żeńskich postaci omówione powyżej – *norny* i *walkirie*, zdają się mieć odrębne zadania. Przede wszystkim determinowały one ludzkie przeznaczenie i pilnowały nieuchronności czekającego człowieka losu. Po drugie były to postacie mocno związane ze światem bogów. Zamieszkujące Asgard, w przypadku *walkirii* pozostają na usługach Odyna. Mocniej zdeterminowane zostało również ich pochodzenie. *Norny* wywodziły się z *Asów*, *Thursów*, *Alfów* czy *Karłów*, a *walkirie* spośród córek królewskich. Oczywiście należy zaznaczyć, że *walkirie* pojawiające się w sagach bohaterskich spełniały rolę opiekunek i strażniczek herosów, co czyniło je w jednym z aspektów podobnymi do *hamingji*. Jednak ich główna rola polegała na zbieraniu poległych wojowników i odprowadzaniu ich do *Walhalli*.

⁷⁰⁵ *Ynglinga Saga* 33.

dzy życiem i śmiercią obu stron połączenia. Mniej ścisły związek pojawiał się w przypadku hamingji, która związana była z daną osobą na okres życia człowieka, a potem usamodzielniała się i jako wolny byt przenosiła się na innego członka rodziny zmarłego. Najmniej zobowiązująca była relacja dis z ludźmi, były one wsparciem w konkretnych sytuacjach, jednak nie zanotowano informacji o tym co działo się z nimi po śmierci osoby przez nie wspieranej. W przypadku hamingji, a także w mniejszym stopniu dis, pojawiała się możliwość użyczenia ich na pewien czas innej osobie, o ile pierwotny posiadacz miał wystarczająco mocny charakter, aby ją do tego skłonić. Fylgja nie miała takiej możliwości, gdyż była swoistym duchowym sobowtórem człowieka. Warto podkreślić, że w utworach skaldycznych pojęcia te były traktowane wymiennie, przez co niekiedy gubiło się ich pierwotne znaczenie i trudne było wykazanie jakiego ducha opiekuńczego miał poeta na myśli. Z pewnością jednak w żadnej z nich nie widziano koncepcji duszy, bo miały one raczej związek z indywidualnością człowieka, a nie jakąś cząstką świadomości „nosiciela”, która w nich przebywała. Służyły one jak się wydaje zdefiniowaniu różnic pomiędzy poszczególnymi ludźmi w zakresie ich pozycji społecznej i cech charakteru.

Ostatecznym elementem nieuchronnego przeznaczenie wszystkich żyjących istot i świata germańskiego, w świetle mitologicznych opowieści, będzie Ragnarök (sąd bogów)⁷⁰⁶, który podzielono na trzy zasadnicze etapy: dezintegrację wszechświata i społeczeństwa ludzi, wyniszczającą bitwę pomiędzy bogami i Thursami oraz następstwa dwóch pierwszych⁷⁰⁷. Początkowym etapem będą konflikty zbrojne pomiędzy ludźmi spowodowane zdradą i strachem, gdyż przestaną obowiązywać wszystkie ustalone reguły. Pieśni i sagi nazywały ten okres „czasem wilków” (*morðvarga*). Potem Midgard zostanie opanowany przez straszną, trwającą trzy lata zimę (*fimbulvetr*). W konarach Yggdrasila schronienie przed mrozem, poprzedzającym ostateczny pojedynek bogów i Thursów, znajdą ludzie, dla których pożywieniem będzie rosa spływająca z liści. Wilki w końcu dogonią i pożrą Słońce⁷⁰⁸ oraz Księżyc. Gwiazdy spadną na ziemię, góry się skruszą i nastąpią potężne trzęsienia ziemi, a morze zaleje lądy. Jednak kiedy Yggdrasil, jako strażnik wszechświata, zadrży⁷⁰⁹, a w Niflheimie zaszczeka ogar Gamr⁷¹⁰, będzie to znak rozpoczynającej się finalnej bitwy. Zbliżanie się armii gigantów oznajmi Asom Heimdall dmąc

⁷⁰⁶ Pojawiały się inne określenia na to wydarzenie np. Ragnarøkki czyli zmierzch bogów.

⁷⁰⁷ Część badaczy uważała, że za pierwszy symptom nadciągającej zagłady należałoby uznać już śmierć Baldra i idące za nią zmiany w świecie Asów. Por. Dronke 1979, s. 57-86; Lindow 1997, s. 164.

⁷⁰⁸ *Gylfaginning* LI; *Völuspá* 40-41.

⁷⁰⁹ *Völuspá* 47.

⁷¹⁰ *Gylfaginning* LI; *Völuspá* 44.

w róg Gjallarhorn⁷¹¹, zapieją dwa koguty: jeden w krainie zmarłych, a w Walhalli Gollnimbami⁷¹². Morzem, od wschodu, nadpłynie najdłuższy statek świata Naglfar, zrobiony z nieobciętych paznokci zmarłych⁷¹³, mający za sternika półolbrzyma Lokiego. Z południa niosąc ogień zniszczenia będzie kroczył Surt⁷¹⁴. Asowie wyruszą do boju prowadzeni przez Odyna w towarzystwie *einhajrów* i walkirii. Polem walki będzie Óskopni⁷¹⁵, wolna przestrzeń wykreowana specjalnie, by na niej została stoczona bitwa. W czasie starcia rozegrają się trzy główne pojedynki bogów z najgorszymi potworami świata: wilkiem Fenrirem, wężem Midgardsormem⁷¹⁶ i olbrzymem Surtem. Odyn zewrze się z wilkiem Fenrirem i polegnie jako pierwszy⁷¹⁷. Zostanie jednak pomszczony przez swego syna Widara, który rozedrze potwora na części⁷¹⁸. Thor stanie przeciwko Midgardsormowi i mimo, że go pokona sam umrze od trujących oparów jakimi będzie ziałał wąż⁷¹⁹. W końcu przeciwnikiem Freya będzie ognisty olbrzym Surt, który pokona Wana z łatwością⁷²⁰, bo ten za broń będzie miał gałązkę, gdyż miecz oddał niegdyś Skirnirowi za wyswatanie go z Gerðr. Końcem tych wydarzeń będzie pochłonięcie wszystkiego przez ogień wzniecony przez olbrzyma Surta. Ten etap postrzegany jest przez naukowców jako *katharsis* starego świata⁷²¹, gdyż tym razem nie przetrwa nic. Przeciwnością tego wydarzenia była pierwsza powódź, z krwi zabitego Ymira, przy początkach świata Asów. Oba kataklizmy wyznaczają zatem cykl istnienia świata bogów i ludzi.

Ziemia odrodzi się na nowo z morza i zazieleni. Koniec przetrwa kilku bogów z drugiej generacji Asów. Stara bogini Słońce przed śmiercią zdąży porodzić córkę, która zastąpi ją w nowej erze przy lejcach słonecznego rydwanu⁷²². Z Niflheimu powrócą Baldr i Höd, aby objąć dziedzictwo Odyna⁷²³. Mödi i Magni, synowie Thora, odziedziczą Mölln-

⁷¹¹ *Völuspá* 46.

⁷¹² *Völuspá* 43.

⁷¹³ Etymologia słowa pochodzi najprawdopodobniej od gockiego słowa *naus* (zmarły). Por. Simek 1995, s. 286; Ślupecki 2003, s. 60, przypis 91.

⁷¹⁴ *Völuspá* 52.

⁷¹⁵ Funkcjonowała one także pod nazwą wyspy Óskaptr (Niestworzona, Przeklęta). Niekiedy określana była również jako Bezkształtna dla podkreślenia jej związku z chaosem. Nie została powołana do istnienia przez Asów kiedy kreowali wszechświat. Przeleje się na niej krew wszystkich istot obecnego cyklu świata. Por. *Fáfnismál* 15; *Völsunga Saga* 18.

⁷¹⁶ Potwory te miały być potomstwem półolbrzyma Lokiego i olbrzymki Angrboðy. Jednak mitologia nie jest tu spójna. W *Hyndluljóð* (40) jedynie wilk był ich dzieckiem, zaś wszystkie żeńskie potwory miały być wynikiem zapłodnienia Lokiego przez złą kobietę, kiedy ten zjadł jej serce (41). Wąż nie pojawiał się w tym wyliczeniu, choć postrzegano go jako potomka olbrzymki i Lokiego w *Gylfaginning* (XXXIII).

⁷¹⁷ *Völuspá* 53.

⁷¹⁸ *Völuspá* 54.

⁷¹⁹ *Ibidem* 56.

⁷²⁰ *Völuspá* 53.

⁷²¹ Lindow 1997, s. 171.

⁷²² *Gylfaginning* LIII.

⁷²³ *Gylfaginning* LIII; *Völuspá* 62.

ira⁷²⁴. W nowej siedzibie bogów zamieszkają także Vidar i Váli. Asowie odnajdą pośród trawy złote taflie⁷²⁵, które uchodziły za symbol kreacji przeznaczenia⁷²⁶. Hönir weźmie w dłoń laskę wróżebną przejmując tę część dziedzictwa Odyna. Ragnarök nie wyrządzi krzywdy jesionowi świata Yggdrasilowi i ukrytej w jego konarach parze ludzi – Líf i Lífthrasir, którzy dadzą początek nowemu pokoleniu⁷²⁷. Potomstwo Baldra i Höda zasiedli nowy świat, chociaż jedyną wymienianą po Ragnarök boginią była córka Sunny. Kilkakrotnie podejmowano w nauce rozważania na ten temat. Wskazywano przede wszystkim na główny dysonans mitologii pomiędzy tym co kobiece i tym co męskie. Żeński pierwiastek miał być oparty na seksualności, śmierci i nieładzie, a także powinien popychać mężczyzn do podejmowania kolejnych działań. Z kolei męskość oparta była na kreacyjnej i intelektualnej roli⁷²⁸. Kobiety będą w nowym świecie dostępne bogom w celach prokreacyjnych, ale inna ich rola w społeczeństwie nie została zaakcentowana⁷²⁹.

Podobne analogie do kolejnych etapów Ragnarök znaleziono w mitologiach innych ludów indoeuropejskich. W irańskiej mitologii opisano nadejście bardzo srogiej zimy, jako kary dla występnych śmiertelników. Wedle przekazu wybrani ludzie, zwierzęta oraz rośliny znajdą schronienie w czasie jej trwania (trzy lata) w wykopanej, na polecenie Ahura Mazdy, przez Jima olbrzymiej dziurze w ziemi⁷³⁰. Jednak w tym przypadku nie jest to związane z końcem świata, a jedynie ukazaniem każącej ręki bogów nad krnąbrnymi ludźmi. Inny fragment tej samej mitologii informuje o poświęcaniu obciętych zmarłym paznokci ptakowi Askuzushta, aby nie zostały one wykorzystane przez siły zła. Bliższą germańskiemu kręgowi kulturowemu analogię odnotowano w wierzeniach celtyckich. Wśród Celtów istniał pogląd o wielkiej bitwie bogów z olbrzymami, w której polec miała większość tych pierwszych. Pośród plemion celtyckich panowała obawa przed tym, że świat może zostać zniszczony. Z tego powodu druidzi głosili pogląd o niezniszczalności duszy i wszechświata. Jednocześnie jak pisze Strabon zakładano, że pewnego dnia wszystko zostanie zniszczone przez wodę i ogień⁷³¹. Brak jednak w relacjach dotyczących religii Celtów bliższych informacji, które mogłyby przysłużyć się zbudowaniu analogii do ger-

⁷²⁴ *Gylfaginning* LIII.

⁷²⁵ Taflie – plansze do gry losowej. Wedle wierzeń germańskich miały one służyć normom do wyznaczania przeznaczenia istot zamieszkujących wszechświat.

⁷²⁶ *Gylfaginning* LIII, *Völuspá* 61.

⁷²⁷ *Gylfaginning* LIII.

⁷²⁸ Allen 1971; Clunies Ross 1994.

⁷²⁹ Lindow 1997, s. 172.

⁷³⁰ Składankowa 1989, s. 73-76.

⁷³¹ Strabon IV, 4.

mańskiego Ragnarök. Zniszczenie świata przy pomocy wody i ognia musiało mieć związek z obawą ludności, zwłaszcza skandynawskiej, przed tymi dwoma żywiołami⁷³².

Germanie wierzyli w reinkarnację, chociaż spisujący sagi skrybowie uznawali to za przesąd. Odrodzić się mieli pod nowymi postaciami heros Helgi Hjörwardssonar i jego ukochana walkiria Swawa. Drugimi ich wcieleniami byli Helgi Hundingsbani i Sygrun, zaś w trzecim mieli nazywać się Helgi Haddingjaskati i Kora Halfdanardottir⁷³³. Z drugiej strony powrotu niektórych osób w kolejnym wcielaniu obawiano się. Wskazują na to słowa Högniego do Gunnara, aby nie odwodził Brynhildr od popełnienia samobójstwa, bo wyrządziła już dość krzywdy w ciągu jednego życia⁷³⁴.

Widoczna jest w sagach ciekawa z punktu badawczego tendencja do nadawania imion po przodkach. Miało to gwarantować odrodzenie duszy zmarłego w nowym pokoleniu rodu lub dać pewność, że jakieś cechy charakteru przodka przejdą na następcę⁷³⁵. Przykładem jest historia Olafa Geirstaðaálfra, który przez pewien czas przebywał w swoim kurhanie, ale później odrodził się w nowej postaci, św. Olafie. Dokładny przebieg jego reinkarnacji przekazała *Óláfs Saga Tryggvasonar*. Pewnej nocy Hraniemu we śnie objawił się Olaf Geirstaðaálfr z prośbą, aby ten włamał się do jego kopca grobowego w celu odebrania pochowanemu tam zmarłemu złotego pierścienia, miecza i pasa. Dodatkowo zmarły nakazał dekapitację draugra przebywającego w kurhanie, a potem ułożenie odciętej głowy równo na szyi. Hrani miał to wszystko uczynić w tajemnicy, a następnie udać się ze wszystkimi przedmiotami pozyskanymi z kurhanu do królowej Asty, żony Haralda Grenlandczyka, która oczekiwała potomka i źle znosiła ciężę. Kiedy Hrani wykonał wszystko i spotkał się z kobietą owinął wokół jej talii, zgodnie z poleceniem Olafa, pas wyjęty z grobu, przez co poprawił się stan jej zdrowia. Wedle sagi królowa urodziła zdrowego chłopca, któremu nadała imię Olaf. Hrani w darze ofiarował dziecku miecz i pierścień za-

⁷³² W Skandynawii występowały długie i mroźne zimy, a rzeki i morza były niespokojne. Z kolei na Islandii, gdzie spisywano pieśni eddaiczne, wulkaniczne podłoże i otaczający wyspę ocean budziły w ludziach poczucie zagrożenia.

⁷³³ *Helga kvida Hundingsbana II* prozatorskie zakończenie.

⁷³⁴ Zastosowana w pieśni fraza „aby z martwych nie powstała” ewidentnie odnosi się do możliwości odrodzenia, a nie obawy przed powrotem Brynhildr w postaci animowanego trupa szkodzącego żyjącym (*Sigurdarkvida en Skamma* 45; *Völsunga Saga* 32). Dowodem na to był podkreślany w pieśni zwyczaj kremowania zmarłych, a spalenie ciała uniemożliwiało działalność draugra, bo nie było ciała, które mogło do tego celu posłużyć.

⁷³⁵ Zachował się ten pogląd do czasów wikingów, gdyż w jednej z sag donoszono o Björnne blásiða (Czarnastrona), synu Úlfhédinsa, wnuku Úlfhassonara, prawnuku Úlfssonara, praprawnuku Úlfhamssonara hins hamramma (Ulfhama Zmieniacza Kształtu) (*Hardarsaga og Hólmverja* 17). Przodkowie Björna mieli w imionach cząstkę *úlfr* (wilk) i należeli do grupy zmiennokształtnych – *úlfheðnar*. Por. Malinowski 2009, s. 47-48.

brany z kurhanu⁷³⁶. Dalej saga informowała, że Olaf został królem i pewnego razu wybrał się ze swoją świtą w okolice grobu Olafa Geirstaðaálfra. Jeden z przybocznych zapytał go czy był tam kiedyś pochowany, na co władca mocno się oburzył odpowiadając, że jego dusza nigdy nie znajdowała się w dwóch ciałach. Dodał również, że nigdy tak nie mówił, a jeśli ktoś coś takiego od niego słyszał to była to nieprawda. Towarzysz zripostował, że dokładnie to samo Olaf mówił, kiedy byli w tym miejscu poprzednim razem. Olaf ponownie temu zaprzeczył i czym prędzej oddalił się z tego miejsca⁷³⁷. Idea odrodzenia wydaje się tutaj mocno widoczna, zwłaszcza, że chrześcijański władca, bo tak określany był św. Olaf, zaprzeczał takiemu stanowi rzeczy. Pojawiła się kwestia odrodzenia zmarłego w nowym pokoleniu w *Fornaldar Sögur*, gdzie heros Starkaðr miał na ciele blizny, w tych samych miejscach, gdzie jego dziadka olbrzymia dosięgnął młot Thora podczas pojedynku⁷³⁸.

Podkreślona została w *Fornaldar Sögur* również inna istotna kwestia, która była sygnalizowana przy rozważaniach dotyczących hamingji, mianowicie imienia przekazywanego ze zmarłego na kolejne rodzące się dziecko⁷³⁹. Jednak o ile w przypadku duchów opiekuńczych dotyczyło to jednej rodziny, o tyle tutaj ta relacja nie występowała. Na podstawie opowieści o św. Olafie można domniemywać, że istniała pośród tej ludności wiara w przekazywanie wraz z imieniem cząstki zmarłego na noworodka. Silnie widoczny był związek ducha z kurhanem, będącym jego mieszkaniem, gdzie oczekiwał on na odnowienie w kolejnym pokoleniu⁷⁴⁰. Dobitne połączenie pomiędzy imieniem i ideą odrodzenia podkreśliła *Óláfs Saga Tryggvasonar*, gdzie pewien zmarły prosił Þorsteina Uxafóta, aby

⁷³⁶ *Óláfs Saga Tryggvasonar* II, 7.

⁷³⁷ Ibidem 106.

⁷³⁸ *Gautreks Saga* VII.

⁷³⁹ Jako pierwszy powszechność zwyczaju nazywania nowonarodzonych dzieci po zmarłych przodkach zasygnalizował Gustav Strom (1893). Doszedł on do wniosku w swoich rozważaniach, że w okresie wędrówek ludów popularne było znalezienie dla dziecka imienia zaczynającego się na litery imion jego rodziców (aliteracja) lub zawierającego w sobie cząstkę ich imienia (odmiana/wariacja). Praktyka nadawania imienia po zmarłym krewnym była mocno zakorzeniona pośród Wizygotów i Burgundów w V w., zaś do Skandynawii przywędrowała ona pod koniec VIII w. Jego teza o przenoszeniu cząstki ducha zmarłego do ciała nazwanego od jego imienia dziecka, była powszechnie przyjęta, aż do 1931r., kiedy swoje rozważania na ten temat przedstawił Max Keil (1931). Praca jego oparta była na statystycznych wyliczeniach nadawania imion w sagach islandzkich. Wykazał on, że najpopularniejszy był zwyczaj nadawania imion po dziadkach, a w dalszej kolejności wujach rodziców, wujach, bratankach, kuzynach albo zmarłym przed narodzeniem dziecka ojcu. Podobna praktyka funkcjonowała przy nazywaniu dziewczynek, ale w tym wypadku sagi nie dostarczyły tak szczegółowych danych. Wykazał Max Keil, że sagi jedynie w czterech przypadkach odnotowały nazwanie noworodka po żyjącym krewnym. Nadal kontynuowane były również aliteracje i wariacje. Wszystkie te możliwości funkcjonowały obok siebie. Max Keil nie zgodził się z Gustavem Stromem w kwestii wędrówki jednej duszy przez wiele ciał, bo wykazał, że taka idea nie pojawiała się w skaldyce islandzkiej. Uważał, że nadawanie imion po zmarłych przodkach miało jedynie znaczenie prestiżowe i ugruntowywało pozycję dziecka w obrębie rodu oraz zapewnić mu szczęście. Por. Ellis Davidson 1968, s. 142-147.

⁷⁴⁰ Silniejszy byłby związek idei odrodzenia z inhumacją. Kremacja niszczyła doczesne szczątki człowieka, a w nakazach Olafa dla Hraniego powtórne pozbawienie życia draugra miało istotne znaczenie.

przekazał jego imię swojemu synowi podczas chrztu. Z jednej strony argumentował to jako wielki zaszczyt, gdyż pozwolił bohaterowi na zabranie jego imienia do swojego rodu. Z drugiej zaś podkreślał, że zdobywające popularność chrześcijaństwo przyniesie największą szkodę umarłym przebywającym w kurhanach, bo nie będzie dla nich możliwości odrodzenia⁷⁴¹. Prośby zmarłych lub umierających o przekazanie potomkom ich imienia zostały pokrótce zasygnalizowane przy przekazywaniu hamingji⁷⁴². Dla lepszego zobrazowania zjawiska można tu przytoczyć przykład z *Vatnsdæla Saga*, gdzie konający człowiek prosił swojego mordercę, aby przekazał jego imię swojemu dziedzicowi, bo wtedy pamięć o nim zostanie zachowana⁷⁴³. Podobną prośbę o przekazanie synowi imienia wygłosił do swojego brata jeden z bohaterów *Svarfdæla Saga*⁷⁴⁴. Motyw ten pojawiał się również w innych utworach, ale oparty był one dokładnie na takim samym schemacie, jak przytoczone powyżej⁷⁴⁵. Wszystkie te przykłady potwierdzały ideę związku jakiejś części świadomości zmarłego z jego imieniem⁷⁴⁶, jednak niemożliwe jest wykazanie czy było to wynikiem wprowadzenia na terenach skandynawskich w okresie VIII w. nowej koncepcji duszy. Wiara w odrodzenie nie była jednak elementem wyjątkowym wśród plemion zamieszkujących tereny *barbaricum*, bo występowała ona również u Celtów⁷⁴⁷.

Z ideą odrodzenia w wierzeniach germańskich powiązane były elfy (Alfy) zamieszkujące kopce ziemne⁷⁴⁸. Prawdopodobnie takiego toku myślenia prezentuje *Kormáks Saga*, gdzie czarownica Þórdís doradzała ciężko rannemu bohaterowi, aby udał się na pobliski kopiec (*hóll*) i urządził tam krwawą ucztę z byka dla elfów. Miało mu to pomóc od-

⁷⁴¹ *Óláfs Saga Tryggvasonar* I, 206.

⁷⁴² Patrz: Roz. II.3, s. 95-96.

⁷⁴³ *Vatnsdæla Saga* III.

⁷⁴⁴ *Svarfdæla Saga* IV.

⁷⁴⁵ Finnbogi prosił swojego przyjaciela o przejęcie jego imienia, bo dzięki temu będzie zachowana pomiędzy żyjącymi pamięć o nim (*Finnboga Saga ramma* IX). Karl, bohater *Svarfdæla Saga* (XXVI), wymusił na ciężarnej żonie, że przekaże ich dziecku jego imię. Czynił to ponieważ prześladowała go obawa, że nie dożyje momentu rozwiązania. Ciekawym przykładem tej praktyki było nadanie imienia dziecku po ojcu w momencie, kiedy nadal on żyje. Tak uczyniono w *Hallfreðar Saga* (IX), kiedy nowonarodzonemu chłopcu nadano imię Hallfreðar Młodszy, a jego ojciec Hallfreðar cieszył się dobrym zdrowiem. Tutaj sytuacja ta ma jeszcze bardziej skomplikowane podłoże, bo dzieje się bezpośrednio po konwersji Hallfreðara – ojca na chrześcijaństwo. W *Íslendinga Sögur* zauważalna była tendencja nazywania noworodka płci męskiej po zmarłym wodzu, dziadku ze strony ojca, jak i matki.

⁷⁴⁶ George T. Flom (1917, s. 7-8) prześledził nadawanie imion wśród władców plemion teutońskich u schyłku okresu rzymskiego i w okresie wędrówek ludów. Analizując je doszedł do wniosku, że w pierwszej kolejności stosowano tu aliterację, potem aliteracyjną odmianę, aż stopniowo dochodzono do metody nazwanej przez niego „czystą odmianą”. Ten ostatni zabieg polegał na powtórzeniu pierwszego członu imienia ojca (np. Heorogar – Heoromund) lub drugiego (Genzeryk – Huneryk).

⁷⁴⁷ Sporą część opowieści celtyckich zarówno walijskich, jak i iryjskich, zgromadził i opracował Kuno Meyer (1895, s. 107-119). Odwoływał się on również do przekazów rzymskich i wczesnośredniowiecznych źródeł łacińskich, gdzie pojawiała się idea celtyckiej wiary w odrodzenie.

⁷⁴⁸ Szczególnie widoczne było to w szwedzkim folklorze.

zyskać zdrowie i pełną sprawność fizyczną⁷⁴⁹. Najprostszą interpretacją jaka się tutaj nasuwała było powiązanie elfów z mieszkańcami kurhanów. W *Eddzie* zaobserwowano związki boga Freya z elfami, a szczególnie z ich ulokowaną w niebie krainą Alfheim⁷⁵⁰. Połączenie to może wyjaśniać zamieszkiwanie przez elfy kopców, gdyż zgodnie z *Ynglinga Saga* Frey miał być pierwszym władcą szwedzkim złożonym po śmierci w kurhanie⁷⁵¹. Interesujące były również ich związki z kultem słońca, gdyż wedle słów Snorriego Sturlusona Frey miał być bóstwem deszczu, słońca i płodności ziemi⁷⁵². Ponadto kilka razy pieśni eddaiczne określały słońce mianem chwały elfów (*álfröðkull*)⁷⁵³ lub jasnym kołem⁷⁵⁴ (*fagrahvel*)⁷⁵⁵. W utworach eddaicznych postacie te jawiły się jako równe statusem z Asami. Na uczcie u Ægira siedziały pośród bogów i wraz z nimi się bawiły⁷⁵⁶. Skírnir, posłaniec Freya do Gerðr, był przez nią pytany o pochodzenie, a jako możliwe opcje olbrzymka wymieniła: Asów, Wanów i Alfów⁷⁵⁷. Zarysował się obraz odmiennej od Asów rasy, ale jednak blisko z nimi związanej, co w pewien sposób przypominało Wanów. Przy łączeniu elfów z kurhanami pojawił się pewien problem lingwistyczny, gdyż słowo hóll nie odnosiło się jedynie do kopca grobowego, tylko do każdego naturalnego wypiętrzenia terenu. Zasadniczą ideę kopca grobowego w takim przypadku potwierdzała opowieść o Olafie Guðrødsson, któremu po śmierci składano liczne ofiary i nadano przydomek Álfr, przez co znany był w źródłach jako Olaf Geirstaðaálfr⁷⁵⁸. Elfy otaczano jakimś rodzajem kultu, o czym opowiadał poeta Sigvat. Nie został on wpuszczony wraz z towarzyszami na nocleg w pewnym gospodarstwie, bo odbywało się tam święto połączone ze składaniem darów dla elfów (XI w.)⁷⁵⁹. Przytoczone przykłady były jedynymi pojawiającymi się w sagach dowodami potwierdzającymi ofiary dla elfów (*álfra blót*).

⁷⁴⁹ *Kormáks Saga* XXII.

⁷⁵⁰ *Grimnismál* 5.

⁷⁵¹ *Ynglinga Saga* 11.

⁷⁵² *Gylfaginning* XXIV.

⁷⁵³ *Vafþrúðnismál* 47; *Skírnismál* 4.

⁷⁵⁴ Nazwa ta jest interesująca z punktu widzenia teorii, która pojawiła się w XX w. w badaniach nad odciskami dna kubka na skałach. Badacze wiązali to z popularnymi w Szwecji tradycjami odlewania mleka i innych napojów na ofiarę. Pojawiło się pytanie czy czyniono to dla elfów, zmarłych czy samej ziemi. Rozbudowane i szczegółowe ustalenia poczynił w tej kwestii Oscar Almgren (1934, s. 237 - 238). Uważał on, że jeżeli odciski dna kubka były daleko od miejsca pochówku to wtedy ofiara składana była dla ziemi i połączył tę praktykę z kultem płodności. Odwoływał się on w swoich ustaleniach do okryć z terenów Palestyny, gdzie wyraźnie ta praktyka należała do kultu ziemi, chociaż z czasem został do tego przyłączony kult zmarłych. Badacz uznał symbole szwedzkie za prezentację wozu słonecznego i wskazał na ich wczesny związek z kultem słońca i urodzajem. Jeżeli miał on rację to elfy należałoby wiązać zarówno z kultem płodności, jak i czcią względem zmarłych.

⁷⁵⁵ *Alvismál* 16.

⁷⁵⁶ *Lokasenna* 2, 13, 30.

⁷⁵⁷ *Skírnismál* 17-18.

⁷⁵⁸ *Þattr Ólafs Gerirstada Álfs* 1.

⁷⁵⁹ *Ólafs Saga Helga* XCI.

Hilda Roderick Ellis Davidson uważała, że elfy obecne w źródłach skandynawskich były odbiciem ogólnej koncepcji na istnienie grupy istot, które określiła jako ziemskie duchy⁷⁶⁰. Koncepcję tę wspierały w pewien sposób pierwsze prawa pogańskie w Islandii. Nakazywały one, aby nadpływający do brzegu żeglarze ukrywali posągi swoich duchów opiekuńczych lub bogów, aby nie przestraszyć istot opiekuńczych wyspy, gdyż ich gniew lub strach odbiłyby się mocno na funkcjonowaniu społeczności osadniczej⁷⁶¹. Rolę elfów w zapewnianiu dobrobytu mieszkańcom potwierdzała historia Björna i jego braci Þinga, Þorsteinna i Þórðra, których stada mnożyły się i dawały wspaniałe zwierzęta, gdyż mieli oni wsparcie duchów zamieszkujących na ich włościach⁷⁶². Duchy opiekuńcze występowały w sagach w roli protektorów Islandii przed wrogami. Kiedy duński król Harald Gormson popadł w konflikt z osadnikami islandzkimi posłał swojego szpiega w postaci wieloryba, aby zobaczył co dzieje się na wyspie. Zwierzę opływało południowo-zachodnie wybrzeże i za każdym razem kiedy chciało wspiąć się na fiord było przepędzane przez bardzo licznie stojące na brzegu duchy. Przybierały one różnorakie postacie: węża, byka, ptaka, aż w końcu szpieg natrafił na olbrzymia i postanowił uniknąć konfrontacji wracając do Danii⁷⁶³. Niemożliwe było, aby Islandia jako kolonia założona niedługo przed napisaniem sagi miała tak dużą ilość duchów przodków⁷⁶⁴. Bardziej prawdopodobne jest założenie, iż były to duchy opiekuńcze wyspy. Taką teorię potwierdziła historia jednego z pierwszych islandzkich osadników, który tuż po przybyciu zaczął czcić wodospad znajdujący się w pobliżu jego domu⁷⁶⁵, jako miejsce przebywania sprzyjających mu istot.

W prezentowanym w sagach wizerunku ziemskich duchów opiekuńczych można wyróżnić kilka podstawowych, powtarzających się elementów. Przede wszystkim były one w bliskim związku z siłami natury i zdawały się być odpowiedzialne za obfitość plonów.

⁷⁶⁰ Istniała teoria łącząca elfy z duchami przodków, jednak została ona szybko odrzucona jako błędna, gdyż baza źródłowa nie dawała praktycznie żadnych argumentów na jej potwierdzenie. Istniała, co prawda rozbudowana opowieść o *spámaðr* z kopca, który wspierał radą Kóðrana, ojca Þarvaldra enn Víðförliego i był prześladowany we własnym domu przez chrześcijańskiego biskupa pragnącego pozbyć się relikwii starej wiary (*Þattr Þarvalds ns Víðförla 2*). *Spámaðr* nie został jednak nazwany duchem przodka. Podobne historie z okresu chrystianizacji pojawiały się w *Flatayjarbók (Óláfs Saga Tryggvasonar I, 335)*. W jednej z nich bohater utworu widział pootwierane kopce i ich mieszkańców przygotowujących bagaże. Miało to wskazywać, że siły ochronne chrześcijaństwa przybyły na te tereny jeszcze przed oficjalnym wprowadzeniem nowej wiary i wypierały stare siły opiekuńcze. Podobna historia o wypędzeniu ducha ziemskiego z jego wzgórze pojawiła się w *Óláfs Saga Helga (CLXXIX)*. Istota skarżyła się, że modlitwy wznoszone przez króla Olafa zmuszają ją do opuszczenia swoich stron rodzinnych.

⁷⁶¹ *Landnámabók IV, 7*.

⁷⁶² *Ibidem IV, 12*.

⁷⁶³ *Óláfs Saga Tryggvasonar XXXIII*.

⁷⁶⁴ Należy jednak pamiętać, że saga ta spisywana była w czasach, kiedy chrześcijaństwo było jedyną wyznawaną religią na tych terenach. Chrześcijańska tradycja i odstęp czasowy od zasiedlania Islandii mogły spowodować wypatrzenie pewnych pogańskich przesłańek i przekonań. Por. Ellis Davidson 1968, s. 118.

⁷⁶⁵ *Landnámabók V*.

Mocno związane z konkretnym miejscem, przykładem był *spámaðr* z *Þattr Þorvalds ns Viðförla* zamieszkujący kopiec w pobliżu domu Kóðrana od bardzo długiego czasu⁷⁶⁶. W końcu widoczna była wrogość pomiędzy nimi a wprowadzającymi chrześcijaństwo misjonarzami, co mogło być wynikiem popularności opiekuńczych duchów pośród społeczności islandzkiej. Jeżeli istniały jakieś związki tychże duchów ze zmarłymi zdeponowanymi pod kopcami to w momencie spisywania sag było to zupełnie niewidoczne i niemożliwe na chwilę obecną do odtworzenia. Zwłaszcza, że duchy opiekuńcze jawiły się w źródłach jako bardziej wytwory wierzeń ludowych i folkloru, niż postacie mitologiczne pokroju np. fylgji.

Źródła zwracały przede wszystkim uwagę na wewnętrzną naturę ludzką składającą się z osobowości i indywidualności jednostki względem pobratymców. Należy podkreślić, że była ona zupełnie inna od późniejszej, znanej do czasów obecnych, chrześcijańskiej koncepcji duszy ludzkiej. W świetle opracowanych tutaj przykładów można zgodzić się z tezą Hildy Roderick Ellis Davidson, że w umysłach germańskich niełatwo rozwijały się abstrakcyjne pojęcia duchowe dotyczące życia po śmierci⁷⁶⁷. Z jednej strony odnotowano bliski związek przebywającego w kopcu grobowym zmarłego z ideą odrodzenia w kolejnym pokoleniu rodu, jeśli zostanie nadane noworodkowi jego imię. Zaś z drugiej funkcjonowała kremacja zakładająca przetrwanie jakiejś niematerialnej części człowieka, stąd wizja rozbudowanych zaświatów i możliwości egzystencji pośmiertnej. Na istnienie duszy, jako tworu powiązanego z istotą ludzką, bez którego nie może istnieć życie, wskazywano w przypadku charakteryzowanych w sagach zmieniaaczy kształtu. Mogli oni posyłać swoją drugą formę daleko od ludzkiej powłoki, ale zawsze przebywali wtedy w czymś na kształt transu. Zauważalna była również w skandynawskich źródłach niechęć do rozdzielenia ciała od osobowości. Najlepiej obrazowało to funkcjonowanie w sagach ożywieńców. Mogli oni działać tylko do momentu zniszczenia ich ciała. Podsumowując całość dociekań na temat istnienia duszy w religii Germanów, należy uznać, podążając za teorią Hildy Roderick Ellis Davidson⁷⁶⁸, że idea duszy pozbawionej ciała nie była tym plemionom obca. Jednak istotne jest podkreślenie wyraźnie widocznej niechęci autorów źródeł do bezpośredniego potwierdzenia tego faktu.

⁷⁶⁶ *Þattr Þorvalds ns Viðförla* 2.

⁷⁶⁷ Badaczka ta uważała (1968, s. 147), że taki stan rzeczy był wynikiem rzeczywistości w jakiej żyli tamtejsi ludzie. Literatura spełniała dla niej zadanie utrzymywania w społeczeństwie świadomości o dość entuzjastycznie potraktowanej egzystencji zaświatowej.

⁷⁶⁸ Koncepcja ta pojawiła się w wielu dziełach skaldycznych, ale zawsze była mocno zawoalowana pomiędzy innymi poglądami. Spowodowało to konieczność zagłębiania się w utwory głęboko i wyszukiwania niewielkich przesłanek, które mogą być tropem prowadzącym do ugruntowania prawidłowego poglądu na ten temat. Por. Ellis Davidson 1968, s. 150.

Rozdział III – Obrzędy pogrzebowe i kult zmarłych

Śmierć od zawsze towarzyszyła ludziom, była integralnym elementem ich egzystencji. W momencie odejścia jednego z członków danej społeczności pojawiała się pytanie – co zrobić ze szczątkami. Rozwój wierzeń religijnych zaowocował większym zaangażowaniem żywych w zapewnienie zmarłemu godnego przejścia do wykreowanej teologicznie przestrzeni, w której miał on przebywać. Ułatwić miała to odpowiednio zaaranżowana i przeprowadzona ceremonia pogrzebowa. Ze źródeł germańskich i skandynawskich znanych jest kilka przykładów opisów pogrzebów oraz towarzyszących im rytuałów.

Jednak z problemem pochówków religia germańska połączyła kilka innych kwestii, przede wszystkim kult zmarłych oraz miejsc depozycji doczesnych szczątków ludzkich. Zaobserwowano praktyki mające na celu oswojenie człowieka z nieuchronnością śmierci oraz radzeniem sobie, przez pozostałych przy życiu, z niespokojnym zmarłym działającym na niekorzyść społeczności. W końcu paragrafy praw germańskich zabierały głos i regulowały pewne elementy obchodzenia się z umarłymi.

III.1. Ceremonie pogrzebowe

Źródła pisane podkreślały obowiązek pogrzebania ciała⁷⁶⁹. W mitologicznych opowieściach oraz sagach skandynawskich opisano dwa rodzaje ceremonii pogrzebowych. Wynikało to z praktykowania dwojakiego obrządku pogrzebowego - inhumacji i ciałopalenia. Przez tę odmienność nie tworzyły one jednolitej struktury, chociaż udało się wykazać pewne powtarzające się elementy rytuału: przygotowanie ciała do pochówku, odpowiednie miejsce do przeprowadzenia ceremonii, dary i ofiary dla zmarłego. W źródłach literackich zachowały się przekazy o wszystkich wymienionych rodzajach praktyk. Zanotowano stopniowe przechodzenie od ciałopalenia do inhumacji na obszarach objętych osadnictwem germańskim⁷⁷⁰. Na terenach skandynawskich, szczególnie w epoce wikingów, objawiło się to upowszechnieniem po obu stronach Morza Północnego depozycji szczątków w łodziach.

Spalenie zmarłego identyfikowane było z ofiarą dla Odyna. Wojownicy poddający się tej praktyce podążali do swojego boga⁷⁷¹. *Ynglinga Saga* informowała, że sam Odyn

⁷⁶⁹ Przykładowo w *Sigrdrifumál* (33) Sigrdrifa mówiła o obowiązku zakopania ciał zmarłych.

⁷⁷⁰ Podnoszono teorię, że wzrost jej popularności miał związek z rozwojem wierzeń w bóstwa płodności. Złożenie ciała do ziemi miało być odnowieniem dla zmarłego, jakie dokonywało się przy udziale tychże istot nadprzyrodzonych (Ellis Davidson 1964, s. 148).

⁷⁷¹ *Ynglinga Saga* 8.

miał ustanowić ten obrządek pośród ludzi⁷⁷². Idąc w ślady ojca został skremowany Njörd, kolejny władca Szwedów⁷⁷³. Inni królowie szwedzcy, pojawiający się w *Ynglinga Saga*⁷⁷⁴, poddani kremacji to: Vanlandi⁷⁷⁵, Dómarr⁷⁷⁶ i Agni⁷⁷⁷. Wierzono, że wszystkie przedmioty spalone wraz z ciałem na stosie trafiały ze zmarłym, do zaświatów, a wedle późniejszych wierzeń do Walhalli. Prokopiusz opisując plemię Herulów odnotował istnienie zwyczaju dźgania włócznią leżącego na stosie konającego człowieka, aby przyspieszyć jego zgon. Był to rodzaj ofiary dla bogów polegającej na podwójnej śmierci, gdyż ciało następnie palono⁷⁷⁸.

Doczesne szczątki przed przeniesieniem na miejsce ceremonii pogrzebowej należało umyć, przede wszystkim ręce i głowę. Następnie wytrzeć do sucha i uczesać włosy. Dopiero tak przygotowane mogło być ułożone w trumnie lub na marach⁷⁷⁹. Późniejsza *Atlamáł en grönlenzku* wymieniała, że przed pogrzebem należało zakupić dla zmarłego statek, trumnę oraz nawoskowaną bieliznę do owinięcia ciała⁷⁸⁰.

Najpopularniejszym opisem pogrzebu ciałałpalnego w mitologii germańskiej było oczywiście pożegnanie Baldra⁷⁸¹. Ciało zabitego boga zostało przeniesione z miejsca zgromadzeń⁷⁸² i ulokowane na statku Hringhornim, który złożono na stosie nad brzegiem morza⁷⁸³. W źródłach wymienione zostały postacie przybywające na uroczystość. Spośród bogów byli to Odyn w towarzystwie Frigg z walkiriami i krukami; Frey dosiadający złote-

⁷⁷² *Ynglinga Saga* 10.

⁷⁷³ *Ibidem* 11.

⁷⁷⁴ *Ynglinga Saga* (17, 35, 44) odnotowała śmierć w płomieniach kilku innych władców. Nie była to jednak typowa ceremonia pogrzebowa, gdyż Visbur, Eysteinn oraz Ingjald zostali spaleni w swoich dworach - pierwszy przez syna, pozostali dwaj przez wrogów.

⁷⁷⁵ *Ynglinga Saga* 16.

⁷⁷⁶ *Ibidem* 19.

⁷⁷⁷ *Ynglinga Saga* 22.

⁷⁷⁸ Procopius VI, 14.

⁷⁷⁹ *Sigrdrífumál* 34; *Völsunga Saga* 33.

⁷⁸⁰ *Atlamáł en grönlenzku* 97.

⁷⁸¹ W przypadku pogrzebu Baldra Jan de Vries (1955, s. 47) dopatrywał się mitologicznego uzasadnienia ustanowionej przez Odyna praktyki kremacji zmarłych, co potwierdzała treść *Ynglinga Saga* (8). Sprzeciwił się takiej hipotezie John Lindow (1997, s. 32, 80) uważając, że dokładny opis pogrzebu Baldra odnotował jedynie Snorri Sturluson. Nie było to dla niego wystarczającym argumentem na przełożenie narzuconej przez Odyna praktyki na świat mitologicznych bogów. Nie przekreślał on jednak wielkiej wagi aktu pogrzebienia Baldra, bo tu niedopatrzania, bez względu na zastosowany rytuał funeralny, miałyby znaczenie dla całego wszechświata.

⁷⁸² Snorri Sturluson podkreślał, że Baldr został zabity w *gríðastaðr*, czyli najświętszym miejscu, którego nie można było brukać krwią. Niemożliwe było w takim miejscu dokonanie zemsty na mordercy (Lindow 1997, s. 83).

⁷⁸³ Przeniesienie ciała zmarłego bóstwa z centrum na peryferia, jakimi był brzeg morski, mogło symbolizować separację Baldra przed pogrzebem przenoszącym go ostatecznie na inny poziom egzystencji (Gennap 1960). Widziano w miejscu dokonywania charakteryzowanej ceremonii analogię do Ragnarök (Lindow 1997, s. 83). Podpierało tę teorię faktem, że ostateczna bitwa rozegra się nad brzegiem, bo siły olbrzymów przybędą łodziami. Jednak nie wszystkie źródła były, co do tego zgodne, gdyż ta przestrzeń określana była również jako równina w Asgardzie lub wyspa.

go dzika, Heimdall na koniu i Freja w swoim wozie zaprzężonym w koty. Oprócz tego olbrzymy szronu i górskie. Kiedy zebrani chcieli zwodować okręt nie byli w stanie go poruszyć. Odyn posłał umyślnego do Jötunheimu, aby sprowadził olbrzymkę Hyrrokkin⁷⁸⁴. Przybyła ona na wezwanie jadąc na wilku, do poskromienia, którego potrzebnych było czterech berserków. Przed podpaleniem stosu do męża dołączyła bogini Nanna, gdyż jej serce pękło z rozpaczony na widok martwego Baldra. Odyn ofiarował zmarłemu cudowny pierścień Draupnir⁷⁸⁵ mający tę magiczną zdolność, że co dziewięć nocy powstawało z niego osiem kolejnych ozdób⁷⁸⁶. Drugim darem dla nieżyjącego syna była znana jedynie Odynowi wiedza, którą wyszeptał mu na ucho. Prócz wymienionych już elementów dodatkowo na stosie ofiarowany został jedynie koń Baldra⁷⁸⁷. Thor pobłogosławił stos Mjöllnir⁷⁸⁸, a przy tym akcie przypadkowo śmierć poniósł karzeł Litr wrzucony w płomień stosu przez porywczego Thora, rozszoszczonego niemożnością pomszczenia brata oraz zabicia Hyrrokkin⁷⁸⁹. W tym miejscu urywał się opis Snorri Sturluson i zaczynała relacja z wyprawy Hermóðra do pałacu Hel. Nie ma więc pewności, czy statek w momencie zwodowania płonął czy został podpalony dopiero później.

⁷⁸⁴ *Húsdrápa* (11) informowała, że kiedy miało nastąpić poruszenie statku w kierunku morza, stało się to dla bogów wielkim problemem, gdyż ciężar jego był nie do przewyciężenia. Stawiano szereg teorii na temat faktycznej działalności olbrzymki Hyrrokkin podczas pogrzebu Baldra (Lindow 1997, s. 81-82). Zakładano, że mogła ona wciągnąć statek na szczyt stosu pogrzebowego, co byłoby zgodne z innymi znanymi ze źródeł opisami lokowania w ten sposób szczątków zmarłego. Jednak problematyczne było użycie przez skalda Úlfra Uggasona czasownika *Bramma* mogącego oznaczać zarówno wciągnięcie, jak i popchnięcie w celu zwodowania konstrukcji. Druga alternatywa wydaje się prostsza w wykonaniu, jednak nie ma innych literackich przykładów takiej praktyki, ponadto jest ona nieuchwytna archeologicznie. Powszechnie przyjmuje się, że doszło do zwodowania okrętu ze stosem Baldra i Nanny, przy czym dla skalda istotne znaczenie miała sama konieczność poruszenia konstrukcji.

⁷⁸⁵ Draupnir zdaje się tutaj symbolizować przedmiot o ogromnej wartości, dający wielkie bogactwo. W dalszej części *Gylfaginning* (XLIX) zanotowano, iż pierścień towarzyszył Baldrowi jedynie na stosie oraz w drodze do pałacu Hel. Został zwrócony do świata żywych w momencie kiedy Hermóðr opuszczał podziemie dopełniając swojego poselstwa.

⁷⁸⁶ *Gylfaginning* XLIX; *Skírnismál* 21.

⁷⁸⁷ Koń był zwierzęciem symbolicznie mocno powiązany ze śmiercią. W mitologii na pierwszy plan wysuwał się oczywiście cudowny ósmionogi ogier Odyna – Sleipnir, mający możliwość swobodnego przemieszczania się pomiędzy światami. Na nim podróże do Niflheimu odbyli Odyn i Hermóðr (*Gylfaginning* XLIX; *Vegtamskvida. Baldrs drausnar* 2). W pieśniach bohaterkich występowały cudowne wierzchowce mogące przenosić swoich panów pomiędzy różnymi płaszczyznami rzeczywistości. Przykładowo Grani, potomek Sleipnira, wierzchowiec Sigurðora pokonał bez trudu ogień wokół grodu Brynhildr (*Völsunga Saga* 13, 29).

⁷⁸⁸ Mjöllnir był symbolem ochronnym, a jednocześnie sankcjonującym moc prawną pewnych społecznych ceremonii. Wnosząc go do aktu błogosławieństwa stosu i wzniesienia wokół niego płomieni Thor stawał się obrońcą ceremonii przed wszelkimi siłami, które mogłyby zakłócić jego przebieg. Młot wznoszono nad ślubującymi sobie narzeczonymi, aby uświęcić związek małżeński. Ten ślubny rytuał pojawił się w *Thrymskvida* (30), kiedy Þrym nakazał przynieść Mjöllnira w celu dokonania zaślubin olbrzymy z przebrany za Freję Thorem. John Lindow (1997, s. 93-94) wskazywał na związki młota z płodnością, ale jednocześnie podkreślał jego znaczenie jako ochrony przed olbrzymami. Jednak te dwie dziedziny życia nie wykluczały się, gdyż aby ludność mogła się mnożyć potrzebne było poczucie bezpieczeństwa.

⁷⁸⁹ *Gylfaginning* XLIX; *Húsdrápa* 11.

Najbliższą paralelą do pogrzebu Baldra była opowieść o pochówku Gelderusa u Saxo Gramatyka. Gelderus poległ podczas pierwszej bitwy pomiędzy wojskami Balderusa i Høtherusa, w wyniku której wojownicy tego pierwszego wraz z bogami uciekli. Høtherus ulokował ciało zmarłego na szczycie stosu wraz ze statkiem. Kolejnym etapem ceremonii było podpalenie stosu i dość ogólnikowo zasygnalizowane celebrowanie pogrzebu⁷⁹⁰. Opisany w dalszej części utworu pogrzeb Balderusa miał zupełnie inne znamiona obrzędowe. Przede wszystkim brak w nim motywu statku, który nie został wcześniej przygotowany. Saxo Gramatyk poświęcił jednak przede wszystkim uwagę kurhanowi, a nie samemu przebiegowi ceremonii⁷⁹¹.

W przypadku pogrzebu Baldra pojawił się ciekawy motyw pochówku w łodzi. Był to popularny zwyczaj w Skandynawii, strefie wokół Morza Północnego oraz zachodniego wybrzeża Morza Bałtyckiego⁷⁹². W sagach przyjmował dwie odmiany: spuszczenia statku-stosu do morza lub zakopania zmarłego z łodzią pod kurhanem. Najwcześniejszy odnotowany źródłowo rytuał tego typu dotyczył pierwszego duńskiego króla Scylda⁷⁹³. Wyposażono go w wiele cennych przedmiotów, a także pełen ekwipunek wojenny: broń, kolczugę oraz ubrania noszone w czasie bitwy; które miały udać się wraz ze zmarłym za ocean. Wszystko to zdeponowano na statku z rozwiniętym na żaglach złotym sztandarem. Ostatnim elementem ceremonii było zwodowanie całej konstrukcji oddawanej wraz ze zmarłym królem morzu⁷⁹⁴. Snorri Sturluson odnotował praktykowanie takich ceremonii w swoich utworach. W kilku strofach *Ynglinga Saga* opisał on ostatnią bitwę Hakięgo, króla Szwecji⁷⁹⁵. Zaatakowany przez Eryka i Jorunda stanął Haki ze swoim wojskiem do walki. Król walczył najdzielniej, udało mu się zabić Eryka i obalić wrogą chorągiew, jednak odniósł poważne rany i był świadomy tego, że jego życie dobiega końca. Rozkazał swoim przybocznym umieścić go na statku, który następnie zwodowano. Kiedy zerwał się wiatr od łądu łódź zaczęła płynąć na otwarte morze unosząc ze sobą ciało konającego lub już martwego władcy. Podobny motyw pojawił się w *Skjöldunga Saga* mówiącej o losach Sigurðra Hringra⁷⁹⁶. Sigurðr stanął do walki z dwoma braćmi Álfrem i Yngvim, gdyż odmówili

⁷⁹⁰ Saxo Grammaticus III, 54.

⁷⁹¹ Ibidem III, 61.

⁷⁹² Dla mieszkańców tych rejonów statek był elementem życia codziennego używanym jako środek transportu, przez co nie zaskakuje używanie go jako miejsca ostatniego spoczynku.

⁷⁹³ Opis ten był wcześniejszy niż pierwsze odnotowane pochówki łodziowe na terenie Skandynawii. Przyjmuje się, że opis powstał około 1000 r. lub trochę wcześniej (Ellis Davidson 1964, s. 136).

⁷⁹⁴ *Beowulf* 38-52.

⁷⁹⁵ *Ynglinga Saga* 27.

⁷⁹⁶ Obecnie saga ta znana jest jedynie z późniejszych tekstów. Zwłaszcza parafrazy dokonanej przez Angri-mura Jónnsona. Por. *Skjöldunga Saga* 23.

mu oni ręki swojej siostry Álfsól. Bracia obawiając się przegranej potyczki otruli dziewczynę przed rozpoczęciem starcia, aby nie dostała się w ręce Sigurðra jeśli oni polegą. Po zwycięskiej bitwie bohater dowiedział się o tym, rozkazał przygotować wielki statek obłożony smołą i wypełniony siarką oraz dziegciem. Złożono na nim ciała wszystkich poległych w bitwie mężczyzn, a sam Sigurðr wszedł niosąc ciało Álfsól na rufę. Pomyślny wiatr niósł statek w kierunku pełnego morza, gdy mężczyzna popełnił samobójstwo deklarując, że idzie w ślady swojego ojca do królestwa Odyna⁷⁹⁷. Kiedy dokonano się to wszystko dryfująca konstrukcja została podpalona. W obu przypadkach pojawiła się kwestia pogrzebu wielkiego wodza i króla ranionego w zwycięskiej bitwie⁷⁹⁸. Wyróżniono szereg wspólnych elementów: bohaterowie wstępowali na te specyficzne stopy jako ostatni, z własnej woli; towarzyszyli im jako załoga martwi wojownicy; statki wylądowane były materiałami łatwopalnymi oraz bronią; pojawiał się sprzyjający wiatr dopełniający rytuału przez unoszenie statku na pełne morze i/lub podsycanie płomieni.

Drugą odmianą depozycji w łodzi, obecnie uchwytną archeologicznie, było zdeponowanie ciała na statku, który umieszczano pod kopcem. W takim sposób pochowano Þorgrima, kapłana Freya⁷⁹⁹. Igimudrowi, innemu czcicielowi tego samego boga, do kurhanu również włożono okręt⁸⁰⁰. Podobnie ulokowana została ze statkiem chrześcijanka Auðr (Unn)⁸⁰¹. Inny bohater *Landnámabók* Germund sam informował, że jego ciało zostało ułożone na okręcie złożonym w jamie pod nasypem kurhanu⁸⁰². W tym zbiorze sag opisano także pochówek w łodzi Ásmundra wraz z jego niewolnikiem, na którego obecność skarżył się bohater żyjącym w dalszej części utworu⁸⁰³.

Osobne dyspozycje dotyczyły przygotowania stosu, w przypadku obrządku ciałaopalnego⁸⁰⁴. Najbardziej rozbudowane nakazy dała co do tego, Brynhildr tuż przed swoją samobójczą śmiercią. Olbrzymi stos miał zostać wzniesiony na błoniach przed grodem.

⁷⁹⁷ Opis przytoczony za Johnem Lindowem (1997, s. 85-86).

⁷⁹⁸ Znany jest z literatury jeszcze jeden przykład takiego pochówku, podczas pogrzebu Scylda Scerfinga, bohatera poematu *Beowulf* (26-52). W tym przypadku jednak bohater nie został najprawdopodobniej spalony, albo autor nie poinformował o tym odbiorców utworu. Jednak mimo tej delikatnej różnicy wskazuje on na przechowanie w różnych kręgach świata germańskiego tego typu tradycji.

⁷⁹⁹ Ciało Þorgrima zostało umieszczone przez Gísliego i jego towarzyszy w przygotowanym grobie nakrytym następnie kurhanem, jak podkreślała saga, zgodnie ze starożytnym zwyczajem (*Gísla Saga* 17).

⁸⁰⁰ Utwór informował, że Igimundr został po śmierci częścią załogi statku Stíganda, co uważane było za przywilej dostępny dla osób szlachećnie urodzonych (*Vatnsdæla Saga* XXIII).

⁸⁰¹ Opis dostarczył informacji o wielkim bogactwie darów jakie towarzyszyły kobiecie na statku (*Laxdæla Saga* VII). Odmienną informację na temat pogrzebu Auðr podawał *Landnámabók* (II, 19). Zgodnie z tym drugim przekazem pochowano ją na brzegu morza.

⁸⁰² *Landnámabók* II, 20.

⁸⁰³ *Ibidem* II, 6.

⁸⁰⁴ Rzadko w utworach literackich pojawiała się kwestia zbiorowego stosu, dla większej ilości osób poza zmarłym i towarzyszącymi mu żoną lub niewolnikami. Jednak w *Beowulfie* (119-124) odnotowano opis wielkiego stosu pogrzebowego wzniesionego dla wszystkich poległych w bitwie wojowników.

Złożeni mieli być na nim wszyscy ci, którzy zmarli wraz z Sigurðrem: Brynhildr; Guttorm; Sigimund, syn Sigurðra i Gudrun; oraz niewolnicy i niewolnice⁸⁰⁵. Stos obłożony powinien być tkaninami i tarczami, przy głowie pani spocząć miały dwie służące, a w nogach dwaj niewolnicy oraz dwa sokoły⁸⁰⁶. Pomiędzy ciałem Sigurðra i swoją kobietą nakazała ułożyć nagi miecz⁸⁰⁷. Ostatecznie pieśń informowała, że Sigurðr spoczął na stosie sam, a kiedy rusztowanie podpalono ranna Brynhildr wspięła się na nie, aby dokonać żywota z ukochanym mężczyzną⁸⁰⁸.

Zachował się również przekaz naocznego świadka uroczystości pogrzebowej szwedzkiego notabla (922 r.)⁸⁰⁹. Opowiadającym był poseł kalifa al.-Muktadira, Ibn Fādlān wysłany do Bułgarów kamskich. Pojawił się w tej relacji motyw statku wyciągniętego na brzeg, który umieszczono na specjalnie przygotowanej konstrukcji z drewnianymi podpórnikami⁸¹⁰. Na pokładzie okrętu ustawiono ławę, którą wyłożono kołdrami i poduszkami wykonanymi z importowanego bizantyńskiego brokatu. Kiedy przygotowywane były przedmioty potrzebne do prawidłowego przebiegu pogrzebu⁸¹¹ zmarły przebywał dziesięć dni w jamie ziemnej nakrytej dachem. Niewolnica, która zaofiarowała się pójść z panem w zaświaty była w tym czasie traktowana z wielkimi honorami⁸¹². W dniu pogrzebu brała ta kobieta udział w specyficznej ceremonii. Grupa ludzi przyprowadziła ją do konstrukcji przypominającej framugę drzwi. Mężczyźni unieśli kobietę do góry, aby znalazła się ponad rusztowaniem, wypowiedziała przypisaną formułę i została opuszczona na ziemię. Łącznie powtórzono to trzykrotnie. Potem podano dziewczynie kurę, której odcięła głowę i odrzuciła truchło ptak od siebie, a towarzyszący jej mężczyźni podnieśli je i cisnęli na statek ulokowany na szczycie stosu. Informator wyjaśnił Ibn Fādlanowi, że za I razem powiedziała, że widziała swoich rodziców; za II przodków; a za III swego zmarłego pana w raju. Następnie nieboszczyka wyjęto z ziemi, umyto i ubrano w przygotowane szaty. Ciało

⁸⁰⁵ *Sigurdarkvida en Skamma* 64, 69; *Völsunga Saga* 33.

⁸⁰⁶ *Völsunga Saga* 33.

⁸⁰⁷ *Sigurdarkvida en Skamma* 66-67.

⁸⁰⁸ Taki przebieg ceremonii zanotowano w *Völsunga Saga* (33). Inny przebieg pogrzebu tego bohatera przekazał prozatorski wstęp do *Helreid Brynhildar*. Brynhildr i Sigurðr zostali spaleni osobno, na dwóch stosach. Pierwszy rozpalono ten należący do mężczyzny.

⁸⁰⁹ Ibn Fādlān 211a-212b.

⁸¹⁰ Ibn Fādlān (211a) nadmieniał również, że ubogich zmarłych społeczność ta umieszczała w małych łodziach, które następnie spalano.

⁸¹¹ Według przekazu z majątku zamożnego człowieka 1/3 pieniędzy była przeznaczana na przygotowanie ubrania i innych elementów wyposażenia zmarłego w zaświaty i 1/3 na zakup wina (*nābid*) potrzebnego w ostatnich momentach ceremonii. Pozostała część majątku zmarłego przeznaczona była dla jego rodziny jako spadek.

⁸¹² Codziennie piła on alkohol w towarzystwie dwóch innych niewolnic, które miały jej usługiwać i strzec (Ibn Fādlān 211a).

złożono w namiocie na pokładzie okrętu wraz z bronią i ofiarami ze zwierząt⁸¹³. W czasie ceremonii niewolnica została złożona jako typowa ofiara dla Odyna: stara kobieta, nazywana Aniołem Śmierci, kilkakrotnie pchnęła ją nożem między żebra⁸¹⁴, a jednocześnie dwóch mężczyzn dusiło dziewczynę przy pomocy sznura zarzuconego na jej szyję. Na koniec statek, ciała zmarłego i ofiarowanej dziewczyny oraz wszelkie bogactwa spłonęły na stosie. Ogień pod nim podsycił pomyślny wiatr, przez co płomienie sięgały wysoko w niebo, co dla obecnych na ceremonii symbolizowało przychyłność boga. Odyn posłał wiatr, aby wódz szybciej trafił do jego dworu.

Osobną praktyką towarzyszącą męskim pogrzebom było *sati*, czyli śmierć żony/narzeczonej wraz ze zmarłym mężem/narzeczoną na stosie. W sagach i pieśniach eddaicznych przyjmowało to różne formy. W mitologii Nanna, żona Baldra umarła z żalu na widok ułożonego na stosie ciała męża i została z nim spalona⁸¹⁵, jednak jak się wydaje nikt nie wymagał od niej takiej ofiary⁸¹⁶. Podobnie umierającemu Sigurðowi Hringrowi, władcy szwedzkiemu, towarzyszyło w ostatniej drodze ciało otrutej przez braci Álfsóla. Oprócz tych niezwykłych przykładów literatura zanotowała również typowy opis takiej ceremonii. Brynhildr postanowiła towarzyszyć Sigurðowi Wölsungowi w zaświatach, aby tam móc z nim żyć jako jego żona, co nie dane jej było za życia⁸¹⁷. Niewolnica, opisana przez Ibn Fādla podczas pogrzebu szwedzkiego dostojnika w osadzie nad Wołgą, dobrowolnie zgodziła się towarzyszyć swojemu panu w zaświatach i była traktowana z wielkimi honorami, które przynależne były prawowitej żonie⁸¹⁸. W *Flateyjarbók* odnotowano, że zwyczaj *sati* był obrzędem praktykowanym w Szwecji w X w. dla uczczenia Odyna⁸¹⁹.

⁸¹³ Ibn Fadlān wymieniał psa, dwa woły, dwie krowy, koguta i kurę.

⁸¹⁴ Obecność podobnej kapłanki odzianej w białą szatę odnotował Strabon (*Geographia* VII, 2, 3) wśród Cymbrów. Kiedy składano ofiarę z jeńców wojennych przez powieszenie, kobieta ta wspinała się po drabinie na wysokość ich szyi i podcinała im gardła, a krew spływała do postawionego pod ciałami brązowego naczynia. Praktyka ta była jedną z niewielu, odnotowanych w literaturze, zbieżności pomiędzy najdawniejszymi przekazami o obyczajach Germanów, a ich szerszymi opisami w literaturze skandynawskiej.

⁸¹⁵ *Gylfaginning* XLIX.

⁸¹⁶ Autor *Sörla Saga Sterka* (XIV) wspominał królową Háflędan, która umarła z żalu po śmierci męża i została wraz z nim skremowana.

⁸¹⁷ *Sigurdarkvida en Skamma* 66 - 68; *Völsunga Saga* 33.

⁸¹⁸ Ibn Fādla 211a-211b.

⁸¹⁹ Niekiedy dopatrywano się w tym możliwości wstąpienia ofiarujących się w ten sposób, szlachetnie urodzonych kobiet do Walhalli. Argumentowano to faktem, oddania się Odynowi oraz zastrzegano, że musiała to być śmierć gwałtowna: uduszenie, spalenie lub pchnięcie włócznią (Ellis Davidson 1964, s. 150). Jednak sagi milczą na temat obecności kobiet, poza walkiriami, w Walhalli. Mogło istnieć przeznaczone dla nich miejsce w Asgardzie, ale źródła mitologiczne nie wzmiankują o nim. Jedynym miejscem przebywania zmarłych kobiet w krainie bogów był pałac Gefion, ale tam miały zagwarantowane jedynie panny i dziewczęta (*Gylfaginning* XXXV). Dodatkowo podniesienie ręki, ze skutkiem śmiertelnym, na szlachetnie urodzoną kobietę sprowadzało na mordercę zemstę rodową jej krewnych, a w późniejszych prawach germańskich obowiązek uiszczenia pieniężnej rekompensaty (*Additio sapientum* V, 1; *Edictum Rotarii* 134; *Pactus legis*

Wzmiankowana tam duńska królowa Sigriðr Dumna, miała opuścić swojego pierwszego męża, szwedzkiego króla Eryka, gdyż był on w podeszłym wieku, a kobieta nie chciała spłonąć w młodym wieku na stosie⁸²⁰. Inną postawę prezentowała Signy, córka Wölsunga, kiedy dokonała wraz z Sigmundem zemsty na swoim mężu Siggeirze. Dobrowolnie udała się do płonącego dworu, aby zginąć wraz z mężem, mimo, że niechętnie weszła do jego rodu⁸²¹.

Należy zaznaczyć, że dobrowolnie towarzyszyli zmarłym nie tylko niewolnicy czy ukochane, ale również przyrodni bracia. Sagi odnotowały jeden taki przypadek, nie do końca jednak zgodny z ideą *sati*. Aran i Ásmundr zawarli pakt na wypadek śmierci jednego z nich. Wedle przyrzeczenia, ten który przeżyje towarzysza spędzi trzy noce w kurhanie zmarłego, w tym wypadku nie było to równoznaczne ze śmiercią drugiego z mężczyzn, gdyż po upływie ustalonego czasu żyjący miał opuścić grobowiec⁸²².

Wracając do sposobów potraktowania ciał zmarłych wydaje się, że w sagach bohaterskich częściej występowała inhumacja. Kremacja stosowana była głównie jako środek radzenia sobie z niespokojnymi zmarłymi lub jako zabezpieczenie żywych przed kimś kto za życia był złym człowiekiem⁸²³. Początek depozycji nienaruszonych ogniem szkieletów wiązany był w relacjach pisanych ze schyłkiem ziemskiego życia Freya. Kiedy rządząc Szwecją dotarł do kresu swojej ziemskiej egzystencji został, w tajemnicy przed ludem, złożony na trzy lata w kurhanie, gdzie znoszono mu liczne i cenne dary z metali szlacheckich⁸²⁴. W innych utworach depozycje ciał pod kopcem powiązana były z kultem boga Freya, a dokładniej jego kapłanami Þorgrimem⁸²⁵ i Igimundem⁸²⁶. W przypadku pierwszego z nich wierzono, że bóg tak cenił Þorgrima, że nie dopuszczał, aby na jego kopcu gromadził się śnieg i lód. Odnotowana została w przypadku Þorgrima typowa depozycja ciała na statku wewnątrz kopca. Gísli przed zamknięciem grobu zrzucił dodatkowo na okręt wielki kamień.

Przebieg samej ceremonii depozycji ciała w kopcu składał się z kilku elementów. Wcześniej umyte i ubrane ciało dostarczano na miejsce pochówku wraz z wyposażeniem i przedmiotami osobistymi zmarłego. Czasami zabijano konia zmarłego, aby towarzyszył

Salica XLI). Bez znaczenia pozostawały tutaj intencje dokonującego tego czynu mężczyzny oraz zgoda kobiety na śmierć.

⁸²⁰ *Ólafs Saga Tryggvasonar* I, 63.

⁸²¹ *Völsunga Saga* 8.

⁸²² *Egils Saga ok Ásmundr* VII.

⁸²³ Szerzej na temat *draugrów* w sagach patrz: Roz. III.3, s. 126-128.

⁸²⁴ *Ynglinga Saga* 11.

⁸²⁵ *Gísla Saga* 18.

⁸²⁶ *Vatnsdæla Saga* XXIII.

mu w zaświatach. Przeprowadzenie pogrzebu było obowiązkiem rodziny lub przyjaciół. Znane były przykłady, kiedy ciało zmarłego władcy przed złożeniem do kurhanu było wozzone po kraju, aby ostatni raz miał on kontakt z poddanymi. W taki sposób odbyła się uroczystość pogrzebowa jednego z pierwszych władców duńskich Frodiego⁸²⁷. Jego rządy były tak pomyślne dla ludu, że przed depozycją ciała w grobie obwożono je po należących do króla ziemiach w celu umożliwienia poddanym pożegnania⁸²⁸.

Procedura depozycji ciała w grobie obejmowała zaopatrzenie zmarłego w odpowiednio cenne przedmioty odpowiadające jego statusowi społecznemu. Przykładowo Hrafnkell mówił, że towarzyszą mu po śmierci liczne bogactwa⁸²⁹. Grób wieszczki z *Laxdæla Saga* wypełniony był zapinkami z cennych metali i innymi przedmiotami symbolizującymi jej profesję⁸³⁰. Z drugiej strony ofiarowanie zmarłemu bogactw, wedle części sag i pieśni, nie zawsze było praktykowane. Czasami otrzymywał on jedynie przedmioty osobiste, narzędzia pracy i broń. Przykładem był Egil, który z jednej strony nie pozostawił swojego zmarłego brata bez jakiegokolwiek cennego przedmiotu, gdyż dał mu dwie złote bransolety będące darem królewskim⁸³¹; zaś kiedy Egil zmarł dano mu jedynie broń i narzędzia kowalskie. Powodem była zachłanność i skąpstwo nadzorującego przygotowanie pogrzebu syna zmarłego⁸³². Podobnie zachowanie pazernych dziedziców Hoeskuldra pozabawiło go cennych darów po śmierci⁸³³. Przedmiotów materialnych w kurhanie nie złożono także w czasie pogrzebu Gunnara. W tym przypadku jego matka uznała, że majątek zostanie lepiej wykorzystany, jeśli pozostanie pośród żywych. Argumentowała, że wykorzystywała bogactwa do pomszczenia syna⁸³⁴.

Odpowiednie przeprowadzenie ceremonii pogrzebowej miało kluczowe znaczenie dla zmarłego, gdyż w wypadku niedopełnienia rytuału groziło mu zawieszenie pomiędzy światami. Gdyby jakiś element został pominięty, np. w przypadku Baldra mógłby on powrócić do świata żywych jako ożywiony zmarły i działać na szkodę stabilności całego

⁸²⁷ Zgodnie z przekazem Saxo Gramatyka (*Gesta Danorum* III, 74) Frodi ustalił prawo, wedle którego władca miał być deponowany w kurhanie na statku. Niżej postawionym w hierarchii społecznej również przysługiwał taki rodzaj pochówku, ale depozycja miała się odbywać po dziecięciu na jednej łodzi. W takim kontekście Frodi zdaje się być duńskim odpowiednikiem szwedzkiego Freyra. Por. Ellis Davidson 1964, s. 135.

⁸²⁸ Saxo Grammaticus VI, 172.

⁸²⁹ *Hrafnkels Saga* XX.

⁸³⁰ *Laxdæla Saga* LXXVI.

⁸³¹ *Ibidem* LV.

⁸³² *Egilla Saga* LVIII.

⁸³³ *Laxdæla Saga* XXVI.

⁸³⁴ *Njáls Saga* LXXVIII.

wszechświata⁸³⁵. Obowiązkiem pozostających przy życiu było godne zdeponowanie doczesnych szczątków zmarłych⁸³⁶. Znaczenie pogrzebania ciał zmarłych podkreślały sagi bohaterskie. Po bitwie na wrzosowiskach w *Hrafnkels Saga* Samr powrócił na pobojuwisko, aby usypać kopiec dla swojego brata i poległych z nim wojowników⁸³⁷. Zabójcy Gunnara udali się do jego matki z prośbą o możliwość umieszczenia na terenie jej posiadłości kurhanu dla swoich dwóch towarzyszy, którzy ponieśli śmierć w starciu. Kobieta mimo swej straty i żałoby wyraziła zgodę, co pokazywało jak silnie była w społeczeństwie zakorzeniona konieczność pogrzebania ciał zmarłych dla zabezpieczenia żyjących przed negatywnym wpływem trupa⁸³⁸. Z podobną pokorną prośbą, o zgodę na wzniesienie grobu oraz użyczenie sali w dworze na stypę, zgłosił się do jednego z jarłów brat Þorsteinna, którego statek zatonął na morzu. Władca wyraził zgodę, a proszący zobowiązał się pokryć wszelkich koszty związane z uroczystościami⁸³⁹. Prowizoryczny grób był zapewniany przez morderców ich ofiarom. Przykładowo Þjóstólr nakrył ciała Glúura kamieniami i torfem⁸⁴⁰. Hrafnkell zbudował kopiec dla chłopca, którego zabił wypełniając złożony przez siebie ślub⁸⁴¹. Podobnie odpowiednie konstrukcje grobowe przygotowano dla zabitych Korkella i Grimy z *Laxdæla Saga*⁸⁴² lub dwóch rywalizującym ze sobą czarownic z *Hardar saga og Hólmverja*⁸⁴³.

Istotne było miejsce ulokowania kopca grobowego (*haugr*), czemu poświęcano sporo miejsca w sagach. Mógł on zostać usypany bezpośrednio w miejscu zgonu człowieka lub w znacznym oddaleniu od ludzkich osiedli, np. cyplu nadmorskim⁸⁴⁴. Przykładowo ciało Egila zostało złożone w kurhanie wzniesionym na wyizolowanym od siedzib ludzkich półwyspie Tjalda⁸⁴⁵. Kurhan Beowulfa także wzniesiono na morskim cyplu, aby był dobrze widoczny dla żeglarzy i przez to zapewniał bohaterowi trwanie w pamięci kolej-

⁸³⁵ W przypadku Baldra podnoszono jeszcze jeden istotny element - kwestię odwiecznego konfliktu pomiędzy bogami a olbrzymami (Lindow 1997, s. 79). Niedopatrzenia w tym konkretnym pogrzebie mogłyby uniemożliwić powrót Baldra na progu nowego świata odrodzonego po Ragnarök.

⁸³⁶ *Gísla Saga* XIII.

⁸³⁷ *Hrafnkels Saga* XVIII.

⁸³⁸ *Njáls Saga* LXXVII.

⁸³⁹ *Svarfdæla Saga* VI.

⁸⁴⁰ *Njáls Saga* XVII.

⁸⁴¹ *Hrafnkels Saga* VI.

⁸⁴² *Laxdæla Saga* XXXVII.

⁸⁴³ *Hardar saga og Hólmverja* XL.

⁸⁴⁴ Etapy wnoszenia kurhanu zanotowano w *Völsunga Saga* (8). Siggeir nakazał wzniesienie ogromnego *hauga* z kamieni wymieszanych z torfem dla Sigmunda i Sinfjötliego, których udało mu się pojmać. Pośrodku wyznaczonego terenu wykopano komorę grobową, w której ulokowano ogromny kamień, tak aby skazańcy, mający być tam pogrzebani żywcem, nie widzieli się. Kiedy wszystko było gotowe więźniów przykuto po obu stronach głazu i zasypano całość torfem.

⁸⁴⁵ *Egilla Saga* XC.

nych pokoleń⁸⁴⁶. Odseparowanie kurhanu od ludzkiego osiedla miało zapewniać żyjącym dodatkowe zabezpieczenie przed powracającymi ożywioncami działającymi na szkodę społeczności. Znany był motyw przenoszenia szczątków szkodzącego żyjącym zmarłego w odosobnione miejsce, jeżeli kopiec grobowy usypano w pobliżu osady. Tak postąpiono z Þórólfrēm Bægifótrem, kiedy jego trup zaczął nawiedzać okolicę sięjąc spustoszenie⁸⁴⁷.

Przytoczone przykłady prezentują niejednolity obraz ceremoniału pogrzebowego ludności germańskiej rozproszonej na dużym obszarze geograficznym. Pewne elementy przewijały się zarówno przy kremacji, jak i inhumacji. Przede wszystkim zawsze zmarłym towarzyszyły ofiary ze zwierząt oraz przedmioty osobiste należące do nich za życia. Popularne i praktykowane było *sati*, chociaż prawowita żona mogła odmówić towarzyszenia zmarłemu na tamtym świecie i była wtedy zastępowana przez niewolnicę. Sagi i źródła mitologiczne mocno akcentowały konieczność pogrzebania doczesnych szczątków zmarłych przez pozostałych przy życiu krewnych. Niedopełnienie tego obowiązku mogło bowiem sprowadzić na społeczność nieszczęście w postaci powracającego i sięjącego postrach trupa. Dodatkowo w przypadku pogrzebu Baldra pominięcie jakiegoś elementu ceremonii mogło zachwiać równowagę wszechświata przechylając szalę zwycięstwa na stronę Thursów oraz przybliżyć Ragnarök.

III.2. Kult zmarłych

Nie ma zbyt wielu informacji na temat kultu zmarłych w obrzędowości plemion germańskich⁸⁴⁸. Mitologia nie przechowała żadnych informacji o wspominaniu celowo zabitego Baldra dla uczczenia pamięci o nim⁸⁴⁹. Również pieśni i sagi bohaterskie nie przekazały wielu danych na ten temat. Literatura skandynawska na pierwszy rzut oka dostarczyła niewielu danych, które sugerowałyby istnienie takich praktyk. Dodatkowo przekazy zawierające pewne echa takich ceremonii były ze sobą dość niespójne.

⁸⁴⁶ *Beowulf* 2802-2808.

⁸⁴⁷ *Eyrbyggja Saga* XXXIV.

⁸⁴⁸ Autorzy starożytni pisali o *carmina prisca* zachowanych w pamięci Germanów. Jordanes i Paweł Diakon opisywali dzieje wędrowki Gotów przywołując dawno nieżyjących władców i dowódców wojskowych. W pewnym sposób chęć zachowania wspomnień o dawnych czasach i żyjących wtedy ludziach uwidoczniła się w okresie średniowiecza przez spisywanie sag i pieśni eddaicznych. Wskazuje to, że pośród plemion germańskich istniała pamięć o tych, którzy odeszli z tego świata. Należy jednak zaznaczyć, że pamięć o zmarłych nie była równoznaczna z otaczaniem ich kultem.

⁸⁴⁹ Snorri Sturluson w *Gylfaginning* (XLIX) wspominał o zbiorowym opłakiwaniu Baldra przez wszystkie istoty, ale w tym wypadku podyktowane było to chęcią odzyskania boga, a nie kultywowaniem pamięci o nim pośród żyjących.

W sagach opisywane były niejednokrotnie uczty, mające charakter stypy. Organizacja uroczystości spoczywała na dzieciach, jeśli zmarły nie posiadał potomstwa to przejmował ten obowiązek brat zmarłego⁸⁵⁰. Nie był to jedynie czas wspomnienia zmarłego, ale również moment usankcjonowania przejścia pozostawionego majątku na wyznaczonego spadkobiercę. Przyjęcie schedy nosiło nazwę *erfiöl/erfdaröl*, które przełożone zostało jako uczta dziedziczna lub uczta przejścia spadku⁸⁵¹. Przykładowo tym określeniem została scharakteryzowana stypa po zamordowanych przez Atliego braciach Grudrun⁸⁵². Zwyczaj ten pojawił się najprawdopodobniej w momencie osłabienia struktury rodowej w obrębie plemiennej społeczności Germanów, kiedy konieczne stało się dodatkowe potwierdzenie prawa do majątku. W wydarzeniu tym uczestniczyli wszyscy krewni pochowanego człowieka⁸⁵³. Mniejszy związek uroczystości z samą osobą zmarłego nie polegał na całkowitym jego pominięciu, gdyż pito piwo dla uhonorowania go⁸⁵⁴. Najokazalsze stypy odbywały się po śmierci władców. Wnoszono podczas ich trwania tzw. Puchar Bragię (*bragar fall*)⁸⁵⁵, określany również „najlepszym z pucharów”. Przejmujący majątek syn miał w czasie uczty wstać, wypowiedzieć słowa wyrażające stratę po śmierci ojca, a następnie wypić do dna zawartość naczynia⁸⁵⁶. Oprócz picia piwa recytowano w czasie tej uroczystości poematy na cześć zmarłego. Przykładowo Egil na prośbę swojej córki wygłosił wiersz pochwalny dla nieżyjącego syna⁸⁵⁷. *Sonatorrek*, utwór skomponowany przez tego bohatera, zawierał szereg aluzji do obcowania zmarłego w pośmiertnym życiu z bogami⁸⁵⁸.

⁸⁵⁰ *Svarfdæla Saga* VI.

⁸⁵¹ Słowo pochodzi od *erfi/erfdar* – spadek, spadkobierca oraz *öl* – piwo, uczta (Piekarczyk 1979, s. 215).

⁸⁵² *Atlamál en Grönlensku* 71.

⁸⁵³ Podczas stypy zmarły mógł pojawić się pomiędzy żyjącymi, co uważano za dobry omen w przypadku tych, którzy utonęli na morzu. Ich przybycie na ucztę miało oznaczać, że olbrzymka Rán przyjęła ich dobrze w swoim podwodnym królestwie. Por. *Eyrbyggja Saga* LIV.

⁸⁵⁴ *Frá Dauda Sinfjötli* wstęp prozatorski do pieśni; *Gudrúnar Hvöt* 8; *Völsunga Saga* 10.

⁸⁵⁵ Etymologia nazwy doczekała się kilku różnych interpretacji. Mogła pochodzić od jakiegoś wczesnego, nie przechowanego w źródłach władcy lub od samego Odyna, w roli boga śmierci. W mitologii znany był jednak bóg o imieniu Bragi, opiekun poezji. W tym ostatnim przypadku nawiązywałoby to do jego roli podczas biesiad wojowników w Walhalli, gdzie pełnił rolę minstrela. Por. Ellis Davidson 1964, s. 164-165.

⁸⁵⁶ *Ynglinga Saga* XXXVI.

⁸⁵⁷ *Egilla Saga* LXXVIII.

⁸⁵⁸ Nora Kershaw (1922, s. 133) postawiła tezę, że w przypadku Egila wygłoszenie tego poematu powiązane było z jego kontaktami z ludnością chrześcijańską. Miał on zaadoptować w wyniku tej relacji ideę nieśmiertelności. Nie wykluczając takiej możliwości należy jednak zaznaczyć, że Snorri Sturluson w *Heimskringla: Hákonar Saga Góða* (XXXII) mówił o mężczyznach głoszących podczas pogańskiego pogrzebu króla słowa, które miały go skierować do Walhalli. Zwracają tu również uwagę dwa stosunkowo późne utwory (X w.) *Hákonarmál* i *Eriksmál*, skomponowane na cześć królów norweskich, gdzie położony był duży nacisk na moment wstępowania władców do sali Odyna. Mimo, że były to utwory z czasów chrześcijańskich zachowały się w nich echa starej pogańskiej wiary w zaświatowe domostwo przeznaczone dla wybranych wojowników. Z drugiej strony mógł to być jedynie zabieg stylistyczny komponującego je skalda (Ellis Davidson 1968, s. 60).

Jak wskazują sagi islandzkie, oprócz władców, również bogaci obywatele organizowali wielkie stypy. *Laxdæla Saga* zachowała opis tej przygotowanej przez synów Höskuldra dla ojca, na której zgromadziło się tysiąc osiemdziesięciu gości⁸⁵⁹. Miała ona być największą tego typu uroczystością w Islandii od czasów uczty pożegnalnej Hjaltego⁸⁶⁰, wyprawionej przez jego męskich potomków⁸⁶¹. W późniejszych czasach uroczystości te stały się mniej popularne wśród przedstawicieli zamożnych rodów i ograniczały się jedynie do mężczyzn⁸⁶². Najczęściej odbywały się tuż po złożeniu ciała zmarłego w kurhanie⁸⁶³. Jednak jeśli nie było takiej możliwości wyznaczono pewien okres czasu w jakim powinny zostać one ostatecznie zorganizowane - do roku od zgonu zmarłego. Dopiero po dopełnieniu tego obowiązku dziedzic mógł zajmować należne panu domu szczytowe miejsce przy stole⁸⁶⁴. W przypadku ubogich lub niezbyt bogatych właścicieli ziemskich źródła literackie nie zanotowały tego typu uroczystości. Praktykowanie urządzania stypy w świetle utworów skaldycznych zdaje się być ostatnim symbolem szacunku dla zmarłego krewnego.

Niektórych zmarłych otaczano czymś w rodzaju kultu już za życia. Przykładem był król Hálfdan, którego panowanie było bardzo pomyślne dla kraju. Kiedy zmarł i jego ciało wieziono do Hringríki, aby je tam pochować, do towarzyszących mu możliwych przybyła reprezentacja prostego ludu, aby prosić o wydanie im ciała władcy. Chcieli bowiem pochować władcę w pobliżu swojej wsi, gdyż wierzyli, że zapewni im to dalszy dobrobyt. Ostatecznie, jak podaje autor sagi, postanowiono podzielić ciało Hálfdana i pogrzebać je w czterech różnych miejscach kraju: głowę w kurhanie w Stein (Hringríki), a pozostałe trzy części zabrali członkowie delegacji i złożyli je w kopcach w swoich ojczystych okęgach⁸⁶⁵. Grobowce te nazwano „kopcami Hálfdana”⁸⁶⁶. W *Flateyjarbók* odnotowano wiarę w to, że zmarli przebywali pomiędzy żywymi do momentu, kiedy ci drudzy o nich pamiętali⁸⁶⁷. W innym miejscu tego samego zbioru opowiedziana została historia Olafa Geirsta-

⁸⁵⁹ *Laxdæla Saga* XXVII.

⁸⁶⁰ Wedle słów sagi na stypie Hjaltego miało ucztować tysiąc czterystu czterdziestu gości (*Laxdæla Saga* XXVII).

⁸⁶¹ *Landnámabók* III, 9; *Laxdæla Saga* XXVII.

⁸⁶² Niewiele było przykładów styp na cześć kobiet. Jedną z nich była ta w domu Auðr. Podczas uroczystości weselnych Olafa Feilana zmarła jego babka Auðr, przez co wesele przekształciło się w ucztę pogrzebową (*Laxdæla Saga* VII).

⁸⁶³ *Gísla Saga* XIV, XVII, XVIII.

⁸⁶⁴ *Ynglinga Saga* XXXVI.

⁸⁶⁵ *Heimskringla: Hálfðana Saga Svarta* IX.

⁸⁶⁶ Hilda R. Ellis Davidson (1968, s. 100) zwracała uwagę, że opowieść ta mogła być wynikiem spekulacji dotyczącej tak dużej liczby miejsc pochówku noszących imię tego samego władcy. W tym konkretnym wypadku miałyby to bardzo silny związek z płodnością ziemi i jej uzależnieniem od osoby zmarłego króla.

⁸⁶⁷ *Flateyjarbók* 1, 456.

ðaálfva, brata Háfdana Czarnego. Śniło mu się, że kraj jego nawiedzi zaraza, a on sam umrze w czasie jej trwania. Nakazał on poddanym wznieść na cyplu wielki kopiec, do którego każdy bogaty poddany zobowiązany był włożyć srebrną monetę. Olaf został po śmierci wraz z tym sporym bogactwem pochowany⁸⁶⁸, a ludzie nadal składali mu ofiary, aby wyprosić obfite plony. Autor opowieści przestrzegał żyjących przed takim pokładaniem nadziei w zmarłych oraz honorowaniem ich bogactwami. Zaznaczał, że zmarli nie są w stanie pomóc żyjącym, a takie działania mogą przynieść katastrofalne skutki w postaci powracającego do świata żywych trupa⁸⁶⁹. Jednak praktyka otaczania czią zdeponowanych w kurhanach królów trwała nadal w innych utworach. W *Hervarar Saga ok Heiðreks konungs* Guðmundr został po śmierci otoczony przez poddanych kultem i uznany za bóstwo⁸⁷⁰. Saxo Gramatyk przytaczał z kolei historię Halfdanusa, który nie mogąc doczekać się potomka zwrócił się po radę do wyroczni, która nakazała dokonanie prześlągalnej ofiary dla duchów zmarłych przodków⁸⁷¹. Wedle przekazu był to jedyny sposób, aby Halfdanus mógł doczekać się dziecka. Ta ostatnia opowieść wskazuje, że umarli cieszyli się czią żyjących i mogli wpływać na ludzką egzystencję, jeśli składano im ofiary.

Z drugiej strony w sagach widoczna była, choć w mniejszym stopniu, pewna obawa przed mogącymi powrócić zmarłymi. Skutkiem takiego przeświadczenia było wynoszenie zwłok z domu przez wykutą w ścianie dziurę, jak uczyniono w przypadku Skallargrima⁸⁷² oraz Þórólfra⁸⁷³. Praktyka ta miała zagwarantować żyjącym, że pogrzebany trup nie znajdzie drogi powrotnej do domu, aby straszyć. Jednocześnie utwory skaldyczne wskazywały, że ludzie nie obawiali się swojej śmierci. Szczególnie widoczne było to w przypadku znających swoje przeznaczenie herosów. Sigurðr po usłyszeniu od Gretira oraz Sigdrifyf odpowiedni stwierdził, że podąży wyznaczoną mu drogą bez obawy przed śmiercią⁸⁷⁴.

Niekiedy kultem nie tyle otaczano zmarłego, co sam grobowiec, w którym go złożono. Monumentalne kurhany utrwały pamięć o spoczywających w nich bohaterach wśród żyjących ludzi. Jasno wyrażone zostało to przekonanie w *Beowulfie*⁸⁷⁵. Podkreślono

⁸⁶⁸ *Flateyjarbók: Óláfs Saga Helga* II, 5.

⁸⁶⁹ Bez wątpienia widoczna była tu interpretacja chrześcijańskiego kompilatora sagi, nie do końca rozumiejącego całościowe znaczenie pogrzebowych praktyk pogańskich (Ellis Davidson 1968, s. 101). Widoczne było to przede wszystkim w jego głębokim przekonaniu, że bogato wyposażeni zmarli powracają jako ożywieńcy. Obawiał się skald także tego, że kiedy sam umrze to zostanie złożony w kurhanie, a żyjący, np. w czasie głodu, będą mu składać ofiary z prośbą o pomoc i powróci on w postaci trolla.

⁸⁷⁰ *Hervarar Saga ok Heiðreks konungs* I.

⁸⁷¹ Saxo Grammaticus VII, 247.

⁸⁷² *Egils Saga ok Ásmundar* LVIII.

⁸⁷³ *Eyrbyggja Saga* XXXIII.

⁸⁷⁴ *Völsunga Saga* 22.

⁸⁷⁵ *Beowulf* 2802-2808.

tam szacunek społeczny, jakim otoczony był umierający człowiek, co przekładało się na podjęcie przez jego krewnych i przyjaciół wysiłku wzniesienia ku jego pamięci kopca nad grobem. W *Ynglinga Saga* kopiec Freya przez trzy lata od jego śmierci wypełniany był miedzią, srebrem i złotem⁸⁷⁶. Inny utwór skaldyczny informował, że kiedy lud zdał sobie sprawę, że wspomniany władca jest martwy to oprócz niego, także kopiec uznano za bogą⁸⁷⁷. Motyw deponowania w kurhanach znacznych zasobów znajdował analogie w szeregu innych opowieści⁸⁷⁸. Lud z Karlsám miał składać wiele skarbów w świętym kopcu z okazji zakończenia sezonu rolniczego lub jako podziękowanie od danej osoby za uzyskania większego majątku. Odnalazł ten kurhan po burzy i zejściu na ląd Olaf wraz ze swoimi ludźmi⁸⁷⁹. Z kolei pośród Bjrmińczyków panował zwyczaj deponowania na kopcu w pobliżu rzeki Vina dwóch garści srebra przez rodzinę zmarłego, jak i rodziców nowonarodzonego członka społeczności⁸⁸⁰. Podobnie jak zmarli także kurhany miały związek z zapewnieniem obfitości plonów w danym roku. Widoczne było to w *Ketlis Saga Hængs*, gdzie wspomniano króla Framarra, czciciela Odyna, otaczającego kultem wzniesienie zwane Ár-Haugr, na którym nigdy nie leżał śnieg. Z kolei syn Framarra Boðmóðr mieszkał w sąsiedztwie kurhanu charakteryzowanego jako „kopiec obfitości”⁸⁸¹. Framarr i jego poddani składali tu ofiary w wigilię Yule⁸⁸².

Kurhany, jak już wcześniej wspomniano⁸⁸³, związane były z popularnym zwyczajem zasiadania na nich władców w czasie pełnienia czynności oficjalnych⁸⁸⁴. W tym przypadku łączono to z uświęceniem osoby panującego, przy jednoczesnym podtrzymaniu niedostępności pana dla poddanych. Tutaj warto szerzej omówić kwestię przesiadywania żyjących na kopcach grobowych, jako akt podtrzymywania pamięci o spoczywających w ich wnętrzu zmarłych przodkach. Częstym motywem w sagach było przebywanie władcy na szczycie kurhanu, w którym pochowano zmarłą królową. Przykładowo Gautrek zabił jastrzębia na grobie swojej żony⁸⁸⁵; a król Yngi, ojciec Hjálmdóra, przesiadywał dniem

⁸⁷⁶ *Ynglinga Saga* X.

⁸⁷⁷ *Óláfs Saga Tryggvasonar* 1, 322.

⁸⁷⁸ W *Eddzie* pojawiło się obdarowywanie ofiarami zmarłego króla Helgiego i jego syna Þorgerðra Hölgabrúðra. Dodatkowo kurhan Helgiego miał jedną warstwę w całości wykonaną ze srebra i złota – określaną jako ofiarną, zaś pozostałe klasycznie zrobione z ziemi i kamieni (*Skáldskaparmál* XLII).

⁸⁷⁹ *Saga Olafs konungs hins helga* XXXVI.

⁸⁸⁰ *Órvar-Odds Saga* IV; *Saga Olafs konungs hins helga* CXXXIII.

⁸⁸¹ *Ketlis Saga Hængs* V.

⁸⁸² Wigilia święta Yule przypadła na wieczór poprzedzający zimowe przesilenie (wedle obowiązującego obecnie kalendarza jest to 21 grudnia).

⁸⁸³ Patrz: Roz. II, 3, s. 84.

⁸⁸⁴ Saxo Grammaticus III, 76; *Heimskringla: Haralds Saga Hárfagra* VIII, *Thrymskvida* 5.

⁸⁸⁵ *Gautreks Saga* VIII.

i nocą pogrążony w smutku i żałobie na tronie ulokowanym na grobie ukochanej⁸⁸⁶. Podobnie czas spędzał jarl Þorgnýr, kiedy odeszła jego małżonka⁸⁸⁷. Saga odnotowała, że często przeprowadzał on ze szczytu kurhanu rozmowy dyplomatyczne oraz oglądał przebieg rozgrywek sportowych⁸⁸⁸. Nie można jednak uogólniać twierdząc, że władcy zasiadali jedynie na kurhanach zmarłych żon, gdyż popularne były również te należące do ojców. Helgi i Hálfdan z *Friðþjófs Saga* przebywali na grobie swojego ojca króla Beliego, kiedy dotarł do nich główny bohater opowieści⁸⁸⁹. Niekiedy akt siedzenia na kurhanie dotyczył bezpośredniego przejęcia sukcesji po ojcu. Przykładem była opowieść o losach dwunastoletniego Björna, syna króla Olafa, który po śmierci ojca był wychowywany przez swego wuja Eryka. Krewny nie zamierzał oddawać władzy nad krajem prawowitemu dziedzicowi. Chłopiec zmanifestował swój bunt wobec takiego stanu rzeczy pozostając na kurhanie zmarłego ojca i nie pojawiając się na wieczerzy⁸⁹⁰. Miał w ten sposób potwierdzić w oczach poddanych swoje prawo do tronu i gotowość do przejęcia obowiązków wuja. Dodatkowo potwierdzono to oficjalną ceremonią wiosną kolejnego roku. Te przykłady pozwalają połączyć praktykę siedzenia na kopcach z ideą sukcesji sankcjonowanej przez kurhan należący do zmarłego, którego dziedzictwo było przejmowane.

Zasiadanie na kopcach zdaje się mieć w skaldyce największy związek z władcami, chociaż w kilku przypadkach praktyka ta połączona została z przedstawicielami niższych warstw społecznych. Pojawiali się w sagach pasterze spędzający czas na kopcach grobowych różnych osób. Najbardziej znanym był Hallbjörn, który miał zwyczaj siadać, a nawet sypiać na kurhanie zmarłego poety Þorleifra. Wielokrotnie próbował ułożyć wiersz wychwalający grobowiec, ale nie miał talentu poetyckiego. Pewnego razu przyśniło mu się, że kopiec otworzył się i wyszedł z niego spoczywający tam poeta⁸⁹¹. Þorleifr podziękował pasterzowi za jego próby poetyckie oraz recytował mu różne strofy. Na koniec poinformował go, że jeżeli po obudzeniu będzie pamiętał to czego zmarły go nauczył to nie będzie już miał więcej problemów z komponowaniem⁸⁹². Ponadto mieszkańcy kopców grobowych mogli obdarzać mądrością, czego dowodem było częste przebywanie na nich znanego ze swojej mądrości Þorleifra Spakiego⁸⁹³. Dwa dość osobliwe przykłady tej praktyki

⁸⁸⁶ *Hjálmþés saga og Ólvis* II.

⁸⁸⁷ *Göngu-Hrólfs Saga* V.

⁸⁸⁸ *Ibidem* X.

⁸⁸⁹ *Friðþjófs Saga* II.

⁸⁹⁰ *Óláfs Saga Helga* II, 9.

⁸⁹¹ Podobny motyw przekazywania daru poezji przez mieszkańca podziemi, a nie nieba, przytoczył Beda Czcigodny w *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (IV, 22).

⁸⁹² *Óláfs Saga Tryggvasonar* I, 174.

⁸⁹³ *Hallfreðar Saga* VI.

przekazały pieśni *Eddy*. Skírnir jadący do pałacu Gerðr spotykał olbrzyma-pasterza siedzącego na kopcu, który przestrzegł go przed dalszą podróżą⁸⁹⁴. Drugi przykład pochodzi z *Völuspá*, gdzie wieszczka mówiła o pasterzu olbrzymie przygrywającym sobie na harfie i obserwującym z kurhanu przebieg ostatniej bitwy bogów z Thursami⁸⁹⁵. W końcu kurhany powiązane były nierozzerwalnie z ideą odrodzenia zmarłego do nowego życia w kolejnym wcieleniu, co zostało wcześniej dokładnie omówione⁸⁹⁶.

Zwyczaj siedzenia na kopcach miał pewne iryjskie analogie. Częściej wspomniane było w tych utworach jakieś wysokie miejsce, wzniesienie terenu. Podobnie jak u plemion germańskich, pośród zamieszkującej Irlandię ludności celtyckiej kurhan był miejscem umożliwiającym kontakt ze światem nadprzyrodzonym. Przykładem był Muircertach, który przebywał na kopcu, kiedy nawiedziła go Sin, kobieta nie z tego świata⁸⁹⁷. Podobnie kiedy Cormack mac Airt przebywał w Tara przyłączył się do niego wojownik z Ziemi Obiecanej⁸⁹⁸. Ojca Cormacka Arta odwiedziła z kolei nadprzyrodzona kobieta, gdy siedział na kurhanie zwanym Ben Etair, oplakując zmarłą żonę⁸⁹⁹. Utwory iryjskie wymieniały również wzgórze Usnech, gdzie miała mieszkać wróżka. Na tym wzniesieniu Connla, brat Arta, wraz z ojcem spotkali kobietę przybyłą z Krainy Żyjących, aby wezwać młodzieńca do stawienia się w Mag Mell⁹⁰⁰.

Przytoczone powyżej przykłady z sag i pieśni wskazują na obecność pośród ludności germańskiej rozwiniętego do pewnego stopnia kultu zmarłych. Opierał się on głównie na pamięci o ich istnieniu wyrażającej się we wzniesieniu kurhanu oraz niekiedy składaniu im ofiar. Jednak obdarowywanie zmarłych było raczej podyktowane chęcią uzyskania od nich konkretnej pomocy zgodnie z zasadą *do ut des*, niż uczczeniem przodków. Same kopce grobowe pełniły rolę miejsc pamięci, a jednocześnie były przestrzenią gdzie przenikały się świat żywych i umarłych. Dodatkowo organizowanie stypy ku pamięci krewnego, który odszedł z tego świata, miało w pewnym sensie znaczenie prawne, gdyż legitymizowało prawa dziedzica do majątku.

⁸⁹⁴ *Skirnismál* wstawka prozatorska pomiędzy zwrotkami 10-11.

⁸⁹⁵ *Völuspá* 42.

⁸⁹⁶ Patrz: Roz. II.3, s. 101-103.

⁸⁹⁷ *The Death of Muircertach Mac Erca*, s. 518.

⁸⁹⁸ *The Irish ordeals, Cormac's adventure in the Land of Promise, and the decision as to Cormac's sword*, s. 503.

⁸⁹⁹ *The Adventures of Art son of Conn*, s. 492.

⁹⁰⁰ *The Adventures of Connla the Fair*, s. 488.

III. 3. Nekromancja

Praktyki nekromantyczne pojawiały się w sagach i pieśniach Germanów. Zmarłych przyzywano w różnych celach, spośród których dwa najczęściej pojawiające się to chęć uzyskania informacji o przyszłości oraz pozyskania armii o nadprzyrodzonej sile. Oznak istnienia nekromancji wśród plemion germańskich dopatrywano się w informacji Jordanesa na temat pochodzenia plemienia Hunów. Pierwszych jego przedstawicieli miały spłodzić, wygnane przez króla Filimera, kobiety parające się magią⁹⁰¹ z napotkanymi na odludziu nieczystymi duchami⁹⁰². Praktycznie żadnych informacji na temat praktykowania nekromancji nie podawał zbiór sag islandzkich *Íslandinga Sögur*⁹⁰³, chociaż prawne ostrzeżenia dotyczące tego rodzaju magii pojawiały się w najwcześniejszych zwodach prawnych ustanowionych na wyspie. Przeważnie animacja zmarłego miała charakter tymczasowy. Zdarzały się również przypadki samoistnego powracania pochowanego trupa do świata żywych w formie *draugra* (ożywieńca).

Praktyki przywoływania zmarłych w celu uzyskania od nich informacji zostały szerzej scharakteryzowane we wcześniejszym rozdziale⁹⁰⁴. Tutaj należy jedynie dodać, że *útiseti* było rytuałem przywracającym zmarłym możliwości komunikacyjne jedynie na pewien okres czasu. Ponadto dla ożywianych było to nieprzyjemne doświadczenie, w wyniku czego dzielili się oni niechętnie swoją wiedzą z przywołującym⁹⁰⁵. W przypadku pozyskiwania armii ożywieńców o znacznej sile i wytrzymałości podobnie występowało tymczasowe przywrócenie funkcji życiowych, dość mocno ograniczonych, przeważnie do aktywności fizycznej⁹⁰⁶. Wojownicy tacy pozbawieni byli zupełnie wolnej woli i ślepo podlegali czarownikowi, który wyprowadził ich z grobu na pole bitwy. Mimo kolejnych

⁹⁰¹ Leszek Paweł Słupecki (1998, s. 53) uważał, że bardziej prawdopodobne jest, że kobiety te były wieszczkami, a nie czarownicami. Opierając się na badaniach z I połowy XX w. widział słuszność tej tezy w etymologii słowa **haljarunos* oznaczającego w dosłownym tłumaczeniu „kobiety biegłe w wiedzy świata umarłych (Hel)”. Badacz odwoływał się do źródeł staronagielskich, gdzie pojawiało się słowo *helleruna* tłumaczone na łacinę jako *pythonissa*. Występowało to słowo także w utworach staro-wysoko-niemieckich przy tematach związanych z nekromancją. Problematykę tego słownictwa podejmowali wcześniej w odniesieniu do **haljarunos*: Rudolf Much (1937, s. 117); Karl Helm (1937, s. 24-25); René Derolez (1968, s. 285). Badacze ci zgodnie przyjmowali, że określano tak kobiety mające możliwość kontaktu ze światem zmarłych. Kwestia występowania tego określenia w źródłach staroangielskich została podjęta przez Richarda Jente (1922, s. 166, 226, 330). Zaś relacje z nekromancją w źródłach niemieckich szerzej opracował Heinrich Wesche (1940, s. 48).

⁹⁰² Jordanes 24, 121.

⁹⁰³ Pojawił się jeden opis czarodzieja podnoszącego zmarłego z grobu, chociaż nie było to czysto islandzkie. Rytuał odbywał się na terenie wyspy, ale mistrzem ceremonii był pochodzący z Wysp Owczych czarodziej Þrándr (Ellis Davidson 1968, s. 151).

⁹⁰⁴ Patrz: Roz. II. 3, s. 82-84.

⁹⁰⁵ *Vegtamskvida. Baldrs Drausnar* 5.

⁹⁰⁶ Szerzej na temat tej idei patrz: Roz. II.2, s. 68-69.

otrzymywanych ciosów ich ciała powracały do walki z jeszcze większym zapałem i energią, nie zważając na obrażenia jakich doznali. Sagi przekazały również informacje o czarownikach-nekromantach⁹⁰⁷ powracających po zakończeniu starcia na pobojuwisko, aby ożywić poległych mających wesprzeć wojska żyjących kolejnego dnia bitwy. Przykładem był Grímr, który udał się na pogorzeliśko, przewracał na plecy wszystkie leżące tam ciała i próbował je podnieść⁹⁰⁸. Jego starania nie przyniosły oczekiwanego skutku, gdyż wcześniej w tym miejscu odprawił swoje czary nekromanta armii przeciwnej, krasnolud Mōndull. Chodził on wtedy dwukrotnie pomiędzy poległymi, dmuchał i gwizdał na wszystkie strony świata recytując szereg inkantacji magicznych informujących zmarłych, że polegli i nie mogą już szkodzić żyjącym⁹⁰⁹. W *Örvar-Odds Saga* Bjarmians powiedział swoim wojownikom, aby bez obawy rzucali się w przepaść, gdyż on swoją magią będzie w stanie przywrócić ich na nowo do świata żyjących⁹¹⁰.

Ciekawym obrzędem nie będącym zapewne *útiseti*, bo odbywającym się wewnątrz domostwa, było przywołanie zmarłych przez Þranda, szukającego mordercy Sigmunda Brestisona i jego kompanów. Kiedy przybył on do domu winnego ich śmierci Þorgima wypierającego się udziału w zbrodni, Þrand sięgnął do swoich umiejętności magicznych, aby udowodnić udział gospodarza w popełnionym przestępstwie. Nakazał bohater rozpaść na środku centralnej sali dworu wielkie ognisko oraz ustawić cztery tworzące czworokąt drewniane przeszkody, podzielone każda na dziewięć obszarów. Sam usiadł pośrodku konstrukcji i nakazawszy zgromadzonym milczenie pogrążył się w transie⁹¹¹. Po chwili do wnętrza wszedł przemoczony mężczyzna, w którym rozpoznano jednego z towarzyszy Sigmunda. Kiedy wyszedł na jego miejsce zjawił się drugi z jego kompanów, a na końcu przybył sam Sigmund niosąc pod pachą głowę, którą odcięli mu mordercy. Kiedy i on opuścił pomieszczenie Þrand odetchnął głęboko i objaśnił zgromadzonym, że męż-

⁹⁰⁷ Hans-Joachim Klare (1933, s. 1-2) w jednym ze swoich artykułów zwrócił uwagę na podobieństwo mocy magicznych posiadanych z jednej strony przez nekromantów, a z drugiej samoistnych ożywieńców. *Draugr* czasami potrafił zmieniać swoją formę, znał przyszłość. Poglądy te zostały jednak mocno skrytykowane przez Hildę Roderick Ellis Davidson (1968, s. 163). Badaczka ta zrewidowała postawioną przez Hansa-Joachima Klare tezę o nieistnieniu w nordyckich wierzeniach duszy pozbawionej ciała. Zwłaszcza, że w szeregu sag zmieniające kształtu pozostawiali swoje ciała w stanie dziwnego snu, a ich świadomość wędrowała pod postacią zwierzęcia. W przypadku ożywieńców dość mocno ograniczonych intelektualnie posiadanie tak rozbudowanej wiedzy magicznej było jednak dość wątpliwe.

⁹⁰⁸ *Göngu-Hrólfs saga* XXXIII.

⁹⁰⁹ *Ibidem* XXXII.

⁹¹⁰ *Örvar-Odds Saga* V.

⁹¹¹ Nie ma analogii dla tej islandzkiej opowieści w źródłach skandynawskich. Sens ceremonii nie jest do końca jasny. Wytyczne linie pełniły zapewne rolę punktów granicznych mających chronić żyjących przed pojawiającymi się zmarłymi. Miejsce, w którym przebywał pogrążony w transie Þrand przywodzi na myśl wydzieloną przestrzeń podczas seansów *seiðr*. W końcu pojawiający się zamordowani mężczyźni bardziej przypominali duchy niż ożywieńców. Przez te wszystkie elementy Leszek Paweł Słupecki (1998, s. 68) widział w tej ceremonii pewien specyficzny rodzaj *seiðr*.

czyżni zginęli w takiej kolejności, w jakiej się pojawiali. Ostatecznie autor sagi donosił, że po przeszukaniu domu Þorgima znaleziono złoty naramiennik należący do Sigmunda, co potwierdziło przypuszczenia Þranda o udziale Þorgima w zbrodni⁹¹².

Rzadko spotykanym zjawiskiem było zmartwychwstanie połączone z dalszym normalnym funkcjonowaniem w obrębie społeczeństwa. Pojawił się ten motyw w *Völ-sunga Saga*, kiedy Sigmund przywrócił życie swojemu synowi Sinfjötliemu przy pomocy liścia specjalnej rośliny⁹¹³. Jednak wiedza herosa o tym co należy zrobić nie wynikała z jego własnego doświadczenia, ale z obserwacji świata przyrody⁹¹⁴.

Częstym motywem było pojawianie się w danej okolicy, po śmierci jakiegoś człowieka o wyjątkowo trudnym charakterze, *draugra* dokonującego spustoszenia. Sagi podkreślały przede wszystkim terror jaki siały te stwory pośród żyjących. Zmarli przeobrażający się w takich ożywieńców pojawiali się bez ingerencji osób trzecich i magii wskrzeszającej, a ich obecność zawsze wiązała się z ciałem spoczywającym w kurhanie⁹¹⁵. Przytoczyć można szereg postaci z sag, które powracały do życia w takiej właśnie koszarnej formie. Między innymi Þórólfr Bægifótr, bohater *Eyrbyggja Saga*, opuszczał nocą swój kopiec grobowy, aby mordować ludzi i zwierzęta. Jego syn chcąc zapobiec dalszym mordom przeniósł szczątki ojca do grobu w bezludnym miejscu, ale kiedy nie przyniosło to oczekiwanego rezultatu zmarły został kolejny raz wykopany, spalony, a prochy rozsypano po morzu⁹¹⁶. Problematycznym zmarłym był również Glamr, niezbyt towarzyski pasterz z *Grettis saga*, który po śmierci nawiedzał każdej nocy pewne gospodarstwo pogrążając je w coraz większej ruinie. W tym wypadku interweniował Grettir, główny bohater utworu, pokonując *draugra* w zapasach, a potem odcinając mu głowę i spalając ponownie martwe ciało⁹¹⁷. Podobnie postąpił Olaf Pái z ożywieńcem Hrappem⁹¹⁸, kiedy rozrzucił po morzu

⁹¹² *Faereyinga Saga* 40.

⁹¹³ *Völsunga saga* 8.

⁹¹⁴ Czuwając przy ciele rannego Sinfjötliego Sigmund obserwował dwie łasice bijące się ze sobą. Kiedy jedna z nich przegryzła gardło drugiej i ta padła martwa, drugie zwierzę pobiegło w zarośla i przyniosło liść pewnej rośliny. Kiedy nałożyła go na ranę towarzyszkii ta wróciła do życia. Sigmundowi roślinę przyniósł kruk. Oba gatunki zwierząt łączone były z Odynem, więc po raz kolejny pojawił się on jako opiekun rodu Völsungów (*Völsunga Saga* 8). Niekiedy dopatrywano się w łasicach i kruku zwierząt opiekuńczych pomagających powrócić szamanowi do życia po okresie tymczasowej śmierci (Szrejter 2016, s. 209).

⁹¹⁵ Prości rolnicy skandynawscy jeszcze w czasach nowożytnych wierzyli, że w kopcach grobowych (*haugr*) żyją *draugi* lub *haugbui* dysponujące mocą starożytną broni zdeponowanej tam wraz z nimi (Szrejter 2015, s. 169).

⁹¹⁶ *Eyrbyggja saga* XXXIV, LXIII.

⁹¹⁷ *Grettis saga* XXXII, XXXV.

⁹¹⁸ Hrapp był za życia osobą o nieprzyjemnym usposobieniu. Kiedy umierał zażądał, aby pochowano go pod progiem głównego pomieszczenia domu, gdyż chciał wiedzieć, co po jego zgonie będzie robić rodzina. Ostatecznie został złożony w kurhanie, z którego zaczął powracać. Początkowo terroryzował służących pracujących w obejściu gospodarstwa i mordował ludzi w sąsiedztwie. Zjawił się więc, nieokreślony z imienia, odważny mężczyzna, który wykopał ciało Hrappa i przeniósł je do kopca w osamotnionym miejscu (*Laxdæla*

spalone szczątki zmarłego⁹¹⁹. Ciekawym przykładem ożywieńca był w tej grupie berserk Klaufi. Został on podstępnie zamordowany przez nastanych siepaczy, kiedy odpoczywał po szale berserka. Powrócił on z kurhanu, aby straszyc kobietę, która winna była jego śmierci. Interwencja braci prześladowanej zakończyła się odcięciem głowy Klaufiemu, co w przypadku innych sag było równoznaczne z końcem egzystencji *draugra*. Tutaj jednak pojawił się on ponownie, z głową pod pachą, nakłaniając swoich przyjaciół do podjęcia walki, w której sam aktywnie uczestniczył. Później ukazał się swojemu ulubionemu krewnemu jadąc po niebie w saniach i głosząc przepowiednie, że dziś krewniak dołączy do niego w zaświatach. Ostatecznie potomek Kalufiego – Karl, zdecydował się spalić ciało, aby nie mogło ono dłużej zakłócać spokoju żyjących⁹²⁰. W *Flóamanna saga* opisany został okręg w Grenlandii, gdzie dużym problemem byli ożywieńcy z czasów zarazy, jaka nawiedziła ten teren. Þorgilis, chociaż był chrześcijaninem, pozbywał się ich zgodnie z pogańskim zwyczajem – spalając ich ciała, i tym samym uwalniając żyjących od przemocy ze strony zmarłych⁹²¹. Inne utwory informowały o obecności i działalności *draugrów* wśród żyjących, ale były to postacie mniej kłopotliwe⁹²². Problemów dostarczać mogły czasami ciała kobiece, chociaż zdecydowanie rzadziej prezentowano to w utworach skaldycznych. Jednym z przykładów było ciało wieszczki, niesionej na miejsce pochówku, które ruszało się niespokojnie na wszystkie strony, tak że tragarze nie byli w stanie iść dalej. Kondukt zatrzymał się i zmarłą spalono na przygotowanym pospiesznie stosie⁹²³. We wszystkich przytoczonych przypadkach, poza objawieniem się Kalufiego na niebie, istnienie ożywieńca równoznaczne było z działalnością jego doczesnego ciała. Zyskiwał ożywienie pewne dodatkowe cechy: ogromną siłę, rozmiary⁹²⁴, nieskrępowane niczym możliwości działania oraz dość ograniczone zdolności umysłowe⁹²⁵. Kiedy ciało definitywnie niszczone kończyła się również szkodliwa działalność *draugra*.

Spotykano w sagach dobrowolne wejście żywego człowieka, najczęściej władcy do kurhanu. Owo pogrzebanie żywcem powodowane było różnymi motywami. Herlaugr udał się do kopca grobowego po tym, jak został pozbawiony władzy nad krajem przez Haralda

saga XVII). *Draugr* stał się mniej kłopotliwy, ale nadal szkodził żywym. Pokonał go dopiero po morderczym pojedynku Olaf Páir (*Laxdæla saga* XXIV).

⁹¹⁹ *Laxdæla saga* XVII.

⁹²⁰ *Svarfdæla Saga* XXII, XXIII, XXVI, XXXII.

⁹²¹ *Ibidem* XXII.

⁹²² Þornǫr bohater *Hávarðar saga Ísfirðings* (II, III); Björn z *Flóamanna Saga* (XIII).

⁹²³ *Flóamanna saga* XIII.

⁹²⁴ *Laxdæla saga* XVII, XXIV.

⁹²⁵ *Draugr* Glamr jawił się jako dość mocno ograniczony umysłowo. Skald opisał go, kiedy stoi zdziwiony gapiąc się na trzymany w ręce kawałek płaszcza, który oderwał bez najmniejszego problemu od ubioru Olafa (*Grettis Saga* XXXV). Zdawał się on nie być do końca świadom swojej nadludzkiej siły, jaką zyskał.

Háfagra. W tym przypadku królowi towarzyszyło dwunastu wojowników⁹²⁶. Podobnie pewien dowódca Agnarr udało się w drogę ku zaświatom wraz z załogą swojego statku⁹²⁷. Inny utwór wspominał jak król Raknar wszedł do przygotowanego dla niego kurhanu, gdyż uważał, że jego rządy trwały wystarczająco długo⁹²⁸. Podobnie wcześniej kopiec przygotował jarl Agði planując udanie się do niego za życia⁹²⁹. Istotne jest podkreślenie, że praktycznie w każdym z przytoczonych przykładów władcy ci przemienili się w *draugrów* o dużej sile i musieli zostać pokonani w walce jak typowi, wcześniej scharakteryzowani, ożywieńcy.

Jak zostało wcześniej zasygnalizowane pojawiali się również ożywieńcy nie opuszczający swoich miejsc wiecznego spoczynku, ale biorący w ich obrębie udział w niekończącej się bitwie⁹³⁰. W niektórych wypadkach starcie pomiędzy przebywającymi w kopcu wojownikami było wynikiem pojawienia się pomiędzy nimi żywego człowieka⁹³¹. Występował również motyw pojedynczego *draugra* przebywającego w kurhanie z dobrowolnie towarzyszącym mu żywym krewnym czy przyjacielem. Najbardziej obrazowo ukazał to skald w opowieści o dwóch przyrodnych braciach Ásmundrze i Aranie. Jak wcześniej nadmieniono⁹³², zawarli oni porozumienie, w myśl którego po śmierci jednego z nich drugi musiał spędzić w kurhanie wraz z ciałem trzy dni i noc. Kiedy Aran umarł jego brat zmuszony był wypełnić złożony ślub. Zmarły został przeniesiony do kopca grobowego, obdarowany licznymi darami wraz z koniem, jastrzębiem i psem, a Ásmundr zasiadł przy zwłokach. Od tego momentu saga przemieniała się w makabryczną i krwawą opowieść. Pierwszej nocy zmarły powstał i pożarł psa i jastrzębia, drugiej uczynił to samo z koniem. Po zapadnięciu zmierzchu trzeciego dnia *draugr* rzucił się na Ásmundra, który zdołał odciąć mu głowę, chociaż sam stracił w wyniku starcia uszy⁹³³. Tą samą opowieść przytoczył Saxo Grammaticus z tą różnicą, że w jego wersji bohatera uratował król szwedzki Eryk⁹³⁴.

⁹²⁶ *Haralds Saga Harðráða* VIII.

⁹²⁷ *Porskfirðinga Saga* III.

⁹²⁸ *Bárðar Saga Snæfellsáss* XV.

⁹²⁹ *Þorsteins Þáttur Bæjarmagns* XII.

⁹³⁰ Patrz: Roz. II.2, s. 68-69.

⁹³¹ *Flateyjarbók: Óláfs Saga Tryggvason* I, 206.

⁹³² Patrz: Roz. III.2, s. 114.

⁹³³ *Egils Saga ok Ásmundr* VII.

⁹³⁴ Saxo Grammaticus V, 11.

III. 4. Samobójcy

Jednym z motywów śmierci samobójczej pojawiającej się w sagach i pieśniach była omówiona dobrowolna wędrówka panującego władcy do kurhanu grobowego, aby dać się w nim pogrzebać żywcem⁹³⁵. Z drugiej strony wydaje się, że w literaturze skandynawskiej częściej targały się na swoje życie kobiety. Wpasowywałyby się to w powszechny pogląd, zdominowanego przez mężczyzn patriarchalnego społeczeństwa wczesnośredniowiecznego, o słabości płci pięknej i ich mniejszej odporności psychicznej. Warto omawiając kwestie związane z pogrzebami przeanalizować kwestię odbierania sobie życia, aby wykazać czy faktycznie spowodowane to było jedynie wspomnianymi powyżej powodami.

Najpopularniejszą samobójczynią świata germańskiego, później przetransmitowaną wraz z innymi opowieściami na tereny skandynawskie, była bez wątpienia walkiria Brynhildr⁹³⁶. Sam moment zadania sobie śmiertelnej rany przez kobietę przyjął formę pewnego rytuału. Brynhildr przywdziała złotą kolczugę i dopiero wtedy przebiła się mieczem⁹³⁷. Jednak śmierć nie nastąpiła natychmiast, gdyż leżąc na łożu śmierci, jak już wcześniej wspomniano, i wykrwawiając się, dokonała różnorodnych dyspozycji⁹³⁸ oraz przepowiedziała dalsze losy rodu Gjukungów⁹³⁹.

Drugą kobietą powiązaną z rodem Wölsungów, która targnęła się na swoje życie była Gudrun, żona Sigurðra. Kobieta rzuciła się w morskie fale, po tym jak zabiła swoich synów, męża Atliego i podpaliła jego dwór⁹⁴⁰. W tym wypadku była to nieudana próba samobójcza, gdyż Gudrun za każdym razem była wyrzucana przez fale na brzeg⁹⁴¹. Bohalterka żaliła się, że norny jej nie sprzyjają, bo nie pozwalają na zakończenie żywota tak przepelnionego bólem i śmiercią⁹⁴².

⁹³⁵ Patrz: Roz. III.3, s. 127-128.

⁹³⁶ Kiedy podjęła decyzję o odebraniu sobie życia jej mąż Gunnar próbował przekonać ją by tego nie robiła. Mężczyzna radził się swojego brata Höniego, ten jednak uważał, że nie powinni odwozić Brynhildr od tego postanowienia, bo wyrządziła krzywdy wielu żyjącym i niebezpieczne byłoby gdyby powróciła ponownie do życia. Por. *Sigurdarkvida en Skamma* 45; *Völsunga Saga* 32.

⁹³⁷ *Gudrúnarkvida I* prozatorskie zakończenie pieśni; *Sigurdarkvida en Skamma* 47; *Völsunga Saga* 32.

⁹³⁸ Oddała swoim służącym posiadane przez nią złoto. Kiedy kobiety z obawy o swoje życie odmówiły przyjęcia darów, Brynhildr powiedziała im, że jeśli zabiorą jej skarby to mniej ich spłonie z nią na stosie i będzie przez nie użytkowane, aż do momentu ich śmierci, kiedy do niej dołączą w zaświatach (*Sigurdarkvida en Skamma* 48, 51; *Völsunga Saga* 32). Druga grupa jej rozporządzeń dotyczyła przygotowania stosu pogrzebowego i przebiegu ceremonii (Roz. III.1, s. 111-112).

⁹³⁹ Szczegółowy opis przepowiedni Brynhildr patrz: Roz. II.3, s. 85.

⁹⁴⁰ *Atamál en Grönlensku* 82; *Gudrúnar Hvöti* 13, wstęp prozatorski do pieśni; *Völsunga Saga* 60.

⁹⁴¹ W takim obrocie sprawy próbowano się dopatrywać się identyfikacji Gudrun z czarownicą, bo ta nie była w stanie utonąć. Jednak patrząc na całe wydarzenie z perspektywy działania przyrody mogło to być związane z ułożeniem prądów morskich, zbyt silnych w tym rejonie (Zaluska-Strömberg 1986, s. 363; przypis 1).

⁹⁴² Gudrun miała na myśli śmierć swojego pierwszego męża Sigurðra z ręki jej własnego brata Gotthorma, która pociągnęła za sobą zgon zabójcy. Dalej straciła ona Sigimunda, syna z pierwszego małżeństwa, który

Poza tymi dwoma przykładami pojawiały się kobiety pozabawiające się życie w momencie, kiedy dowiadywały się o śmierci w bitwie ukochanego mężczyzny⁹⁴³. Przykładowo w *Örvar-Odds Saga* Ingibjörg, narzeczona Hjalmarra, dowiedziawszy się o jego śmierci upadła na krzesło i zmarła⁹⁴⁴. Według innej wersji tej samej opowieści dziewczyna odebrała sobie życie popełniając samobójstwo⁹⁴⁵. Żona króla Haralda z *Hervarar Saga ok Heiðreks konungs* odebrała sobie życie w świątyni dis, po otrzymaniu wiadomości o śmierci męża⁹⁴⁶. Saxo Grammatyk dwukrotnie informował o takim poświęceniu ze strony kobiet. Najpierw wspominał Grunhild, która popełniła samobójstwo na wieść o śmierci Asmundusa⁹⁴⁷. Drugi mocniej rozbudowany przekaz mówił o miłości pomiędzy Signy i Hagbardem, którzy zaręczyli się wbrew woli ojca dziewczyny. Kiedy mężczyzna został pojmany i skazany na śmierć, Signy wraz ze swoimi służkami podpaliła dom, w którym przebywały, gdyż nie chciała żyć bez ukochanego, a po śmierci mogli się połączyć⁹⁴⁸. Sporadycznie w sagach odnotowano dobrowolną samobójczą śmierć mężczyzny na wieść o śmierci kogoś bliskiego. Przykład taki pochodzi z *Vatnadæla Saga*, gdzie Eyvind Dumny i Gaut dowiedziawszy się o zgonie swego przyjaciela Igimunda nabili się na własne miecze⁹⁴⁹.

Zupełnie innym rodzajem śmierci quasi samobójczej było poświęcenie jakim odznaczyła się matka Wölsunga. Nie mogła ona urodzić dziecka mimo przewidzianego terminu porodu. Cierpiała w ten sposób przez sześć kolejnych zim, aż w końcu przeczując własną śmierć nakazała, aby dokonano cesarskiego cięcia i wydobyto dziecko z jej łona. Nowonarodzony chłopiec miał, wedle przekazu sagi, zdążyć jedynie pocałować matkę nim ta umarła⁹⁵⁰. Nie było to w gruncie rzeczy samobójstwo, bo kobieta zmarła naturalną śmiercią, najpewniej w wyniku wycieńczenia ekstremalnie długą ciążą i cesarskim cięciem. Jednak pokazywało doskonale motywację oddających dobrowolnie życie niewiast, jaką była miłość.

spoczął na stosie wraz ze swoim ojcem. Kiedy wyszła ponownie za mąż, za Atliego, ten pozabawił życia jej braci. W odwecie Gudrun zamordowała swoich synów i podała ich upieczone serca Atliemu na kolację. Zasztyletowała również samego Atliego i spaliła całe domostwo. Por. *Atamál en Grönlensku* 40, 78, 85; *Gudrúnarkviða I*, 19; *Sigurdarkviða en Skamma* 22-23; *Völsunga Saga* 32, 37, 39.

⁹⁴³ Szerzej opisane zostało to przy omawianiu praktyki *sati*. Patrz: Roz. III.1, s. 113-114.

⁹⁴⁴ *Örvar-Odds Saga* III.

⁹⁴⁵ *Hervarar Saga ok Heiðreks konungs* V.

⁹⁴⁶ *Ibidem* VII.

⁹⁴⁷ Saxo Grammaticus I, 27.

⁹⁴⁸ Mężczyzna miał odwlec o kilka minut egzekucję, aby przekonać się czy Signy faktycznie dotrzyma słowa i umrze wraz z nim (Saxo Grammaticus VII, 234).

⁹⁴⁹ *Vatnsdæla Saga* 23.

⁹⁵⁰ *Völsunga Saga* 2.

Samobójcza śmierć po bitwie miała być praktykowana niekiedy przez mężczyzn, między innymi poświęcać się mieli w ten sposób wojownicy z plemienia Cymbrów⁹⁵¹. Taki rodzaj ofiarowania mógł być łączony z kultem Odyna, który ofiarował się sam sobie wisząc na Yggdrasilu⁹⁵². Z takim tokiem myślenia powiązane zostało dobrowolne rzucanie się z klifu do morza⁹⁵³, na ofiarę Odynowi, męskich przedstawicieli pewnego rodu skąpców. Dzięki temu oszczędzając pieniądze mieli sobie zapewniać wejście do Walhalli⁹⁵⁴. Snotra, bohaterka opowiadająca władcy o tym zwyczaju, podkreślała zaszczyt jakim było dla sługi pójście na śmierć wraz z panem. Kobieta uważała, że dla niewolnika była to jedyna szansa na dostanie się do Walhalli⁹⁵⁵. Potwierdzał tę praktykę naoczny jej świadek misjonarz Hjaiti⁹⁵⁶; z kolei Beda Czcigodny odnotował, że istniała pewna grupa mężczyzn, którzy dobrowolnie rzucali się w przepaść odbierając sobie w ten sposób życie⁹⁵⁷. Jego przekaz jasno wskazywał, że praktyka ta była znana i co więcej przetrwała w kulturze anglosaskiej Anglii.

III. 5. Przepisy prawa a śmierć człowieka

Przez długi okres czasu funkcjonowania organizacji plemiennej działało jedynie prawo zwyczajowe, przekazywane w formie ustnej. Dopiero w momencie formułowania się państwowości poszczególnych plemion pojawiły się zwody prawa pisanego. W kwestiach dotyczących śmierci człowieka nie przekazały *leges* germańskie zbyt wielu informacji, ale poruszały pewne kwestie oscylujące wokół zagadnienia śmierci.

W obrębie prawa zwyczajowego funkcjonował przede wszystkim obowiązek zemsty krwi, czy też zemsty rodowej za zabicie członka rodziny. Mówiły o tym także utwory mitologiczne. W kontekście śmierci boga Baldra Odyn wypytywał o mściciela przywołaną wólwę. Ta poinformowała go, że dokona tego syna Odyna i księżniczki Rindy – Wal. Do momentu pomszczenia przyrodniego brata miał on chodzić brudny i nie uczesany, co jednak będzie stanem krótkotrwałym, gdyż już w ciągu pierwszego dnia swojego życia dopełni zemsty⁹⁵⁸. Saxo Gramatyk przekazał bardziej rozbudowaną opowieść o tym, jak Othinus

⁹⁵¹ Leon Diakon I, 1.1.

⁹⁵² *Hávamál* 137.

⁹⁵³ Klif ten nosił nazwę „Klif Rodzinnego”.

⁹⁵⁴ *Gautreks Saga* I.

⁹⁵⁵ *Ibidem*.

⁹⁵⁶ *Kristnis Saga* XII.

⁹⁵⁷ Beda Venerabilis IV, 13. 231.

⁹⁵⁸ *Völuspá*, 33-34; *Vegtamskvida*. *Baldrs Drausnar* 10-11.

zabiegał o względy ruskiej księżniczki Rindy, aby spłodzić z nią syna mającego pomścić Balderusa⁹⁵⁹. Zrodzony z ich związku Bo pokonał Hothrusa w pojedynku, ale sam zmarł w wyniku odniesionych ran⁹⁶⁰. Podobnie motyw zemsty rodowej w wykonaniu mającego narodzić się dziecka wskazał w swoich ostatnich słowach do żony Sigmund. Powiedział jej, że pomszczenie ojca kobiety nie było jego zdaniem, ale ich jeszcze nienarodzonego syna Sigurðra⁹⁶¹. Saga faktycznie informuje, że kiedy chłopiec dorósł żyjąc na dworze Alfa, udał się na wyprawę, aby odszukać synów Hundinga odpowiedzialnych za śmierć jego ojca i dziadka. Pomimo zebrania przez Lyngwiego wielkiej armii nie zdołał on pokonać Sigurðra Sigmundaarsona⁹⁶² i poległ w pojedynku z nim⁹⁶³.

Innym mitologicznym przykładem chęci zemsty krwi była opowieść o Skadi, córce zabitego przez Thora olbrzymia Þjaziego. Przybyła ona do Asgardu, aby pomścić ojca, jednak Odyn zaproponował jej odpowiednie zadośćuczynienie i dodatkowo możliwość wybrania sobie jednego z bogów na męża⁹⁶⁴, na co kobieta przystała. Z drugiej jednak strony na dominujące znaczenie zemsty krwi, mimo funkcjonowanie ustalonego odszkodowania – głównszczyzny, wskazywała działalność Borghild, żony Sigimunda. Kiedy Sinfjötli zabił, w czasie konkurów o rękę dziewczyny, jej brata zamściła się na pasierbie podając mu na stypie zatrute piwo. Mimo, że pieśń wcześniej mówiła o przyjęciu przez nią odszkodowanie, co nie było dla kobiety satysfakcjonujące⁹⁶⁵. O większym pożytku płynącym z przyjęcia odpłaty w bydle i trzodzie, niż krwawej zemście pisał również Tacyt charakteryzując funkcjonowanie społeczeństwa Germanów w I w⁹⁶⁶. W germańskich leges głównszczyzna funkcjonowała pod nazwą „odszkodowania za [zabicie] człowieka” (*wergeld*)⁹⁶⁷.

Również kwestie dziedziczenia majątku po zmarłym były regulowane prawem zwyczajowym. Pierwszy przykład pochodził ze świata mitycznego i dotyczył długiej nieobecności Odyna w królestwie. Kiedy uznano go za zmarłego jego bracia Vili i Ve podzie-

⁹⁵⁹ Trzykrotnie próbował Othinus zyskać względy dziewczyny, a udało mu się ją osiąść dopiero, kiedy była odurzona lekiem podczas choroby (Saxo Grammaticus IV, 1-8).

⁹⁶⁰ Saxo Grammaticus IV, 15.

⁹⁶¹ *Völsunga Saga* 12.

⁹⁶² *Ibidem* 17.

⁹⁶³ W *Norna-Gests Þátttr* (VI) opowieść ta miała trochę inny przebieg. Synowie Hundinga nie poległi w bitwie, ale zostali pojmani przez Sigurðra. Lyngwiego ukarano wycięciem na plecach krwawego orła, zgodnie z sugestią Regina.

⁹⁶⁴ *Skáldskaparmál* 56.

⁹⁶⁵ *Frá Dauda Sinfjötla* wstęp prozatorski do pieśni; *Völsunga Saga* 10.

⁹⁶⁶ Tacitus, *De origine...* 21.

⁹⁶⁷ W innych rejonach świata germańskiego funkcjonowała ona jako odpłata czyli *gjalld* (staroskandynawski), *geld* (staroangielski) lub *jeld* (fryzyjski). *Wergeld* stosowano również na określenie rekompensaty pieniężnej jaką krewnym zmarłego miał dać złodziej, który dopuścił się rabunku grobu lub niepochowanych zwłok (*Pactus legi salicae* XXXV, 6-7; *Lex Ribuarua* LV, LXXXVIII). Por. Effros 2002, s. 29-30; Szrejter 2015, s. 294.

lili pomiędzy siebie jego majątek i rządy państwem⁹⁶⁸. Dodatkowo przejęli oni opiekę nad Frigg, którą mieli posiadać za żonę, co wypominał bogini Loki w czasie kłótni z bogami⁹⁶⁹. Tacyt przekazał informacje o kwestiach dziedziczenia majątku po zmarłym człowieku wśród plemion germańskich w I w. Dla każdego zmarłego pierwszymi i jedynymi spadkobiercami były jego dzieci, a kwestia ta nie wymagała tworzenia za życia odpowiedniego testamentu regulującego tę kwestię. Jeśli nie spłodził on potomków spadek przechodził w pierwszej kolejności na braci, dalej stryjów i wujów⁹⁷⁰.

Osobną kwestią regulowaną prawnie, zarówno w prawie zwyczajowym, jak i spisanim, było włamywanie się do grobów. Sagi odnotowały różnorakie powody takich zachowań. Głównie spowodowane było to chęcią pozyskania magicznej broni spoczywającej ze zmarłym wewnątrz kurhanu. Utwory skaldyczne informowały wielokrotnie o wchodzeniu herosów do grobów, aby zabrać z nich poza bronią także inne zgromadzone tam bogactwa. Kopce grobowe wypełnione skarbami czasami w utworach skaldycznych odpowiednio akcentowano. Przykładowo z kurhanu Karra Starego miały wystrzeliwać w górę olbrzymie płomienie będące jednocześnie znakiem bogactwa tam zgromadzonego, a także przestrogą dla potencjalnego rabusia, aby nie wykazywał zbyt dużego zainteresowania tym miejscem⁹⁷¹. Niekiedy przyczyną włamania do grobu była chęć podkreślenia prawa kolejnego władcy do tronu, przez posiadanie uzbrojenia poprzednika, głównie miecza⁹⁷². Przykładowo miecz zabrany został w tym celu z kopca króla Hrólfra, co odnotowano w *Landnámabók*⁹⁷³.

Leges dbały o prawne zabezpieczenie spokoju zmarłego oraz nietykalność towarzyszącego mu majątku. Grabież wyposażenia grobowego była przez część prawodawców traktowana jako najgorsze przestępstwo⁹⁷⁴ i pociągała za sobą konieczność uiszczenia przez złodzieja wysokiego odszkodowania. Przykładowo frankijski *Pactus legis Salicae*

⁹⁶⁸ *Ynglinga Saga* 3.

⁹⁶⁹ *Lokasenna* 26.

⁹⁷⁰ Tacitus, *De origine...* 20.

⁹⁷¹ Dalej utwór informował, że Grettir podjął próbę zdobycia skarbów (*Grettis Saga* XVIII). Komora grobowa była jednak zabezpieczona dwiema warstwami - ziemną i drewnianą, przez które bohater musiał się przebić. Kiedy po zmierzchu udało mu się wejść do wnętrza grobowca znalazł siedzącego na krześle zmarłego Karra Starego obłożonego ze wszystkich stron skarbami. Bohater stoczył walkę z ożywioncem, któremu ostatecznie odcinął głowę i szczęśliwie wyszedł na powierzchnię z bogactwem. Każda historia o rabunkowym wejściu herosa do kopca grobowego miała podobny przebieg, więc mnożenie przykładów nie jest tutaj konieczne (*Bárðar Saga Snæfellsáss* XX; *Hardar saga og Hólmverja* XV).

⁹⁷² Dynastia panująca w Swealandzie w V w., podczas tzw. „rewolucji uppsalskiej”, otwierała kurhany swoich poprzedników i rabowała z nich zdeponowaną tam broń. Miało to na celu umocnienie ich władzy nad ludem w oparciu o legitymizację płynącą od kultu przodków. Ta praktyka była, zdaniem Artura Szejtera (2015, s. 188; 2016, s. 46), popularna także w innych miejscach świata germańskiego.

⁹⁷³ *Landnámabók* III, 1.

⁹⁷⁴ Uznawano to za czyn bardziej haniebny niż ograbienie żywego lub niepogrzebanych zwłok (Effros 2002, s. 50).

przewidywał karę w wysokości 200 solidów za ekshumowanie ciała i ograbienie go z majątku⁹⁷⁵. Prawo nakazywało również zwrot zrabowanego mienia do grobu. Dodatkowo zwód ten posiadał klauzurę, zgodnie z którą rabuś odmawiający przyznania się do popełnionego czynu zbrodniczego objęty był wygnaniem ze wspólnoty (*wargus*), a każda udzielająca reneatowi pomocy osoba/rodzina musiała uiścić grzywnę w wysokości 15 solidów⁹⁷⁶. Całość tych przepisów oparta była na podobnych założeniach wcześniej funkcjonującego *Lex Ribuaria*, wedle którego złodzieja dóbr grobowych karano obowiązkiem zapłacenia 200 solidów, wygnaniem oraz dodatkowym ufundowaniem nagrody dla osoby, która zgłosiła władzom dokonanie przestępstwa⁹⁷⁷. Inaczej do kwestii rabunku dóbr zmarłych podchodzili prawodawcy alamańscy⁹⁷⁸ i wizygocy. U Wizygotów określono karę czekającą niewolnika za pogwałcenie przestrzeni grobu⁹⁷⁹. Obwiniona o to osoba miała być spalona żywcem, a towary zabrane z jamy grobowej zwrócone krewnym obrabowanego zmarłego. Wyjątkowy zapis powiązany z okradaniem grobu zanotowano w *Lex Burgundiorum*⁹⁸⁰. Wedle niego kradzież przedmiotów złożonych w obiekcie funeralnym traktowana była na równi z cudzołóstwem i czarnoksięstwem. Dawała mężowi obwinionej o taki czyn kobiety prawo do rozwodu, prawodawca nie nadmienił jednak jaka kara spotykała popełniającego taki sam czyn mężczyznę.

W spisach praw ludów germańskich (*leges barbarorum*)⁹⁸¹ pojawiały się pewne regulacje mówiące o traktowaniu zwłok zmarłych osób⁹⁸². Wydaje się, że kluczowe znaczenie dla prawodawców miała relacja pomiędzy człowiekiem postrzeganym jako całość, a poszczególnymi częściami jego ciała. Prawodawcy często układali konkretne paragrafy tak, jakby czytający patrzył na sylwetkę ludzką od głowy zaczynając i kończąc na stopach. Taki sposób traktowanie ciała był, zdaniem Przemysława Tyszki, związany z postrzega-

⁹⁷⁵ *Pactus legis Salicae* XIV, 9.

⁹⁷⁶ *Ibidem* LV, 5.

⁹⁷⁷ *Lex Ribuaria* LXXXVIII, 2.

⁹⁷⁸ Dodatkowo alamańscy prawodawcy nakładali kary na osoby, które pogrzebałyby ze zmarłym przedmioty nie będące jego lub rodziny własnością (*Pactus Alamannorum* II, 42). Umieszczenie rzeczy cudzych o wartości przynajmniej 1 solida było obciążone grzywną w wysokości 40 solidów, zaś mniej wartościowe miały być zadośćuczynione odszkodowaniem sięgającym do 15 solidów.

⁹⁷⁹ *Leges Visigothorum* XI, 2, 1.

⁹⁸⁰ *Lex Burgundiorum* XXXIV, 3.

⁹⁸¹ *Leges* germańskie według Przemysława Tyszki (2010, s. 48) były wynikiem wymieszania się na terenach zasiedlonych przez Germanów wpływów kulturowych czysto germańskich z ich tradycją ustną oraz rzymsko-chrześcijańskich opartych na prawie pisanym. Stąd niektóre zwodów miały charakter czysto lokalny - germański, kolejne typowy dla kultury klasycznego świata antycznego, a jeszcze inna ich grupa stanowiła połączenie obu wcześniejszych elementów.

⁹⁸² Częściej jednak zwody koncentrowały się na ciele żywego człowieka. Ciało nie było postrzegane jednak jako jednostka fizyczna, ale pewna reprezentacja pisana określająca konkretne części całości postaci ludzkiej. Ciało ludzkie na przestrzeni wieków funkcjonowało jako zmienna kategoria kulturowa. Przemysław Tyszka (2010, s. 7-8) podkreślał, że Germanie mogli postrzegać je jako zupełnie inny twór niż ludzie XXI wieku.

niem go jako przedmiotu aktów przemocy skierowanych przeciwko konkretnym elementom tworzącym człowieka⁹⁸³. Głównie nacisk był położony przez twórców *leges* na rozmiar szkód jakich doznał pokrzywdzony w wyniku przestępstwa. Z drugiej strony część punktów zwodów barbarzyńskich dotyczyła nietykalności osobistej jednostki, a jej przekroczenie traktowane było jako występki przeciwko ludzkiej godności⁹⁸⁴. Organizm ludzki uważano za zespół dóbr należących do konkretnego osobnika i w takim rozumieniu był on poddany prawnemu zabezpieczeniu. Drugim ważnym elementem germańskich kodeksów prawnych był widoczny w nich podział społeczny oraz klasyfikacja ze względu na płeć i wiek poszkodowanych. Reasumując w *leges* germańskich ciało człowieka postrzegano jako element fizjologiczny, moralny i społeczny, który umożliwiał sędziemu ustalenie odpowiedniej wysokości zadośćuczynienia dla poszkodowanego lub kary dla sprawcy.

Ciało ludzkie w większości *leges* określane było mianem *corpus*, albo germańskimi określeniami *hreo*, *hreû*, *hraiwa*, które oznaczały ciało/zwłoki. Pierwsze łacińskie określenie (*corpus*) występowało najczęściej w stosunku do martwych zwłok chronionych przed zbezczeszczeniem konkretnymi przepisami prawnym. W *Pactus legis Salicae* taka sytuacja miała miejsce dwukrotnie. Za pierwszym razem mowa była o martwym człowieku (*homo mortuus*)⁹⁸⁵, zaś drugi raz o ciele zabitego (*corpus occisi hominis*)⁹⁸⁶. Z kolei w *Lex Salica* pojawiło się określenie ciała pogrzebanego (*corpus sepultum*)⁹⁸⁷. Przemysław Tyszka uważał, że łacińskie *corpus* można połączyć z pierwszym członem frankijskiego określenia na ograbienie zwłok zmarłego (*chreomosino*) występującego w dwóch miejscach *Lex Salica*⁹⁸⁸. Z kolei w prawie Franków rybuarskich mowa była o zbezczeszczeniu oraz obrabowaniu ciała martwego człowieka (*homo mortuus*)⁹⁸⁹. Podobnie w *Edictum Rotarii* w para-

⁹⁸³ Ciało było przedmiotem prawa prezentowanym jako jednostka poddawana obdukcji mającej na celu określenie stopnia uszkodzenia danego organu oraz przyszłe skutki przemocy wpływające na funkcjonowanie jednostki ludzkiej na gruncie zawodowym i społecznym (Tyszka 2010, s. 9). Można stwierdzić, że prawodawcy patrzyli na to przez pryzmat dzisiejszego medyka sądowego czy patologa.

⁹⁸⁴ Istotne znaczenie miały te przestępstwa, które powodowały trwałą zmianę w wyglądzie pokrzywdzonej osoby prowadząc np. do jej ośmieszenia w oczach innych członków wspólnoty plemiennej (Tyszka 2010, s. 10).

⁹⁸⁵ *Pactus legis Salicae* XIV, 9.

⁹⁸⁶ *Ibidem* LV, 1, 4.

⁹⁸⁷ *Lex Salica* XVIII.

⁹⁸⁸ *Lex Salica* XIV, 9; LV, 1. Pojawiła się również koncepcja Maurtisa Gysselinga (1967, 81, 102) łącząca to słowo ze złożeniem **hraiwa-musiða* tłumaczonego przez badacza jako „potajemne ograbienie zwłok”. Podobny termin funkcjonował w innym miejscu *leges* jako **Pewa-hraiwa-musiða*, czyli „ograbić potajemnie zwłoki niewolnika”. Zgadzał się z tym poglądem Karl August Eckhardt (1962, s. 281). Natomiast Hendrik Kern (1880; §90, szp. 474-475, §86, szp. 471-472, §245, szp. 545) zaproponował, że *chreomosino* było przekształconą formą *hreomurdo/chreomurdio*, wywodzącą się od starogermańskich słów – *chrêo*, *hrêu*, czyli zwłoki, ciało oraz *morð* – morderstwo. Uważał on, że na łacinę było to przekładane jako *mortui spoliatio* (ograbione zwłoki).

⁹⁸⁹ *Lex Ribuarica* LIV, LXXXV.

grafie dotyczącym okradania grobu i zmarłego pojawiło się słowo *corpus* odnoszące się do ciała pochowanego człowieka⁹⁹⁰. Sascy kodyfikatorzy używali tego określenia charakteryzując ciało zmarłego człowieka (*corpus defuncti hominis*) lub mówiąc o zwłokach Sasa chrześcijanina (*corpora christianorum Saxonarum*)⁹⁹¹.

Ciekawym i jedynym tak szczegółowym zwodem praw germańskich było *Lex Baiwarorum*, gdzie słowo *corpus*, w znaczeniu wyżej omówionym, zostało konsekwentnie zastąpione słowem zwłoki (*cadaver*)⁹⁹². Wspominano tam przede wszystkim o ukryciu ciała martwego człowieka przez wrzucenie go do rzeki; zranieniu oczekujących na pochówek zwłok strzałą, którą sprawca chciał odstraszyć padlinożerne ptactwo oraz celowym uszkodzeniu ciała przez odcięcie mu pewnych członków⁹⁹³. Zwracał uwagę ostatni z wymienionych czynów. W jego świetle ciało człowieka było pozostałością po odjęciu wyszczególnionych organów odciętych zwłokom: głowy, dłoni, stóp, uszu. Tytuł nie podawał jaka wyglądała wzajemna relacja pomiędzy terminem „zwłoki” a amputowanymi organami⁹⁹⁴. Przemysław Tyszka sądził, że nie było tu zależności pionowej, ale raczej równorzędne traktowanie wszystkich elementów zwłok⁹⁹⁵.

Jak wskazują powyższe rozważania najczęściej pojawiającymi się kwestiami powiązаныmi z martwym człowiekiem była ochrona jego doczesnych szczątków oraz grobowca przed potencjalnymi rabusiami. Ciekawe, chociaż dość krótkie zapisy to regulujące odnotowano w *Leges Visigothorum*. Mówiono w nim o okradaniu zmarłego (*mortuum*), chociaż nie dookreślono tego w postaci słowa *corpus*, oraz grobu⁹⁹⁶. Dodatkowo obłożono karą zabieranie jakiegokolwiek przedmiotu z sarkofagu⁹⁹⁷. Nie zapisano innych paragra-

⁹⁹⁰ *Edictum Rotarii* 15.

⁹⁹¹ *Captulatio de partibus Saxoniae* VII, XXII.

⁹⁹² W języku staroangielskim nie było jasno zdefiniowanego słowa na określenie ciała żywego człowieka, chociaż pojawiało się złożenie *lic-hama* tłumaczone jako „powłoka ciała”. Występujące określenia *bodgi* i *lic* mogło oznaczać jednocześnie żywego i martwego osobnika. Na określenie zwłok używano zamiennie *hold*, *hræw* i *limgesihp*. Por. Thöne 1912, s. 12.

⁹⁹³ *Lex Baiwarorum* XIX, 2, 5, 6.

⁹⁹⁴ Pewne podobieństwo do punktu 6, ale w stosunku do żywego człowieka, zawierał tytuł IV tego *leges*. Poruszono tam kwestię wadium za obcięcie ucha; zranienie z upływem krwi; zadanie obrażeń czaszce, ręce i nodze żywego człowieka. Por. *Lex Baiwarorum* IV, 2, 9, 14.

⁹⁹⁵ Nie ma wyszczególnionego osobnego tytułu mówiącego o potraktowaniu w ten sposób ciała żywego człowieka, niemożliwe było więc porównanie i wysunięcie bardziej rozbudowanych wniosków. Por. Tyszka 2010, s. 60.

⁹⁹⁶ *Leges Visigothorum* IX, 2, 1.

⁹⁹⁷ *Leges Visigothorum* IX, 2, 2. Ciekawą interpretację obu przepisów przeprowadził Hermann Nehlsen (1978, s. 120 - 123). W przypadku pierwszego zapisu był on pewien, że chodziło o zabezpieczenie ciała i miejsca, w którym je zdeponowano. Co do drugiego przepisu, mówiącego o sarkofagu, szczególną uwagę badaczka zwróciło użyte tam słowo *remedium*. Sądził, że oznaczało ono w tym kontekście środek leczniczy i miało związek z istniejącym pośród Wizygotów wierzeniem, że przedmioty będące ze zmarłym miały magiczne lub lecznicze moce. Byłoby to zgodne z popularnym również w Skandynawii przekonaniem o takich właściwościach przedmiotów osobistych leżących w kurhanach. Jednak jego konkluzja skłaniała się ku zbez-

fów dotyczących bezczeszczenia zwłok czy włamywania się go obiektów grobowych, więc niemożliwe stało się dokładne skonfrontowanie powyższych zapisów i ich szersza analiza pod kątem spojrzenia społeczności Wizygotów na zmarłych⁹⁹⁸. Podobnie na problem wykopywania zwłok wolnych oraz niewolników obu płci zwracało uwagę prawo Alamanów⁹⁹⁹.

W świetle spisanych praw germańskich zwłoki jawiły się jako element będący poza ludzką ekumeną. Nie należały one do uporządkowanego społecznie i prawnie świata żywych. Pozostawały niejako w ukryciu - pogrzebane w grobie¹⁰⁰⁰. Trupy ludzkie postrzegane były również przez pryzmat wierzeń religijnych, jednak ta kwestia nie wybijała się wyraźnie z *leges* barbarzyńskich. Pojawiły się w nauce głosy, że w przypadku najstarszych praw pisanych Germanów patrzono na martwe ciało ludzkie i organizację przestrzeni wokół niego zgodnie z przekonaniem religijnymi¹⁰⁰¹. Mała ilość informacji dotyczących ludzkiej śmierci w prawach pisanych Germanów nie zaskakuje, gdyż dokumenty te pełniły przede wszystkim rolę normatywną, a poglądy religijne pojawiały się w nich tylko w kontekście wymagającym regulacji prawnej.

Wydaje się, że śmierć nie powodowała zasadniczej zmiany prawnej w kwestiach dotyczących ciała. Prawo nadal chroniło doczesne szczątki ludzkie przed doznaniem krzywdy ze strony innych osób. Ciało ludzkie, żywe, jak i martwe, w świetle *leges* było elementem łączącym przedstawicieli wszystkich grup społecznych. Mocno argumentowało takie spojrzenie *Lex Baiwariorum* w tytule dotyczącym prawnie nakazanego obowiązku pogrzebanie martwego ciała. Każdy kto znalazłby zwłoki zobowiązany był zapewnić im pochówek, aby zabezpieczyć je przed żerowaniem na nich padlinożerców. Dodatkowo jeśli sytuacja ta wyszłaby na forum publicznym rodzina zabitego, w przypadku wolnego oby-

czeszczeniu miejsca pochówku danej osoby przez bezprawne zdeponowanie w obrębie tego grobowca kolejnego zmarłego. Argumentował to faktem, że chodziło tu jednoznacznie o sarkofag, a nie samo ciało czy przedmioty należące do człowieka.

⁹⁹⁸ Przemysław Tyszka (2010, s. 64-65) zauważył, że pominięcie kwestii dotyczących traktowania ciała zmarłego przez wizygotów było dość zaskakujące, skoro uznawali za słuszne uregulowanie kwestii okradania grobów. Wydaje się, że jeśli rabusie grobów stanowili problem na tyle istotny, żeby poświęcać temu osobne paragrafy w *leges*, to prawna ochrona zwłok była tym bardziej pożądana.

⁹⁹⁹ *Lex Alamannorum* XLIX, 1, 2; *Pactus legis Alamannorum* XVI, 3.

¹⁰⁰⁰ Ciekawym przykładem odnoszącym się do tych rozważań był tytuł LXXXVIII *Lex Alamannorum*, w którym mówiono o pobiciu ciężarnej kobiety doprowadzającym do poronienia. Nieuformowany płód, ale o pewnym zarysie ciała określono tutaj słowem *corporis* (*non fuit formatus in liniamenta corporis*). Ciało nienarodzonego dziecka miało według Przemysława Tyszki (2010, s. 54) pewne spójne cechy ze zwłokami. W obu przypadkach pojawiał się pewien moment przejścia – narodziny i śmierć. Oba przypadki były umieszczone poza strefę społeczną, niejako do niej nie należały. Nienarodzone dziecko i zmarły pozostawali w ukryciu przed społeczeństwem w łonie matki lub w grobie.

¹⁰⁰¹ Problem ten szeroko opracowała w swoich pracach Ruth Schmidt – Wiegand (1978, s. 188-196; 1992, s. 575-587; 1994, s. 249-262). Wykazywała ona pełne przekonanie o odbijaniu się w zwodach prawnych przekonań światopoglądowych i religijnych Germanów.

watela¹⁰⁰² miała zapłacić chowającemu zadośćuczynienie¹⁰⁰³. Prawodawcy pokreślali, że pogrzebanie ciała powinno wynikać z człowieczeństwa (*humanitatis causa*), nie zostało jednak doprecyzowane czy chodziło o grzebiącego czy grzebanego. Oczywiście obie tezy współistniały ze sobą tworząc pełny obraz relacji pomiędzy żywymi i umarłymi w oczach kodyfikatorów prawa.

Osobną kwestią w świetle zwodów praw spisanych były zabójstwa, które, jak wcześniej wspomniano na przykładzie sag i mitów¹⁰⁰⁴, generowały z jednej strony zemstę rodową, z drugiej zaś dawały możliwość uiszczenia odpowiedniej rekompensaty w pieniądzu lub inwentarzu żywym. Wczesnośredniowieczne spisy praw germańskich nie wspominały o zemście krwi, ale przykładały dużą wagę do uregulowania wysokości *wergeld*, czyli odszkodowania. Wynikało to zapewne z przekonania, że wypłata zadośćuczynienia była korzystniejsza dla społeczeństwa niż krwawy odwet. W tych zapisach przede wszystkim wyraźnie odbijało się rozwarstwienie społeczne plemion germańskich na progu kształtowania się ich wczesnej państwowości. Przykładowo w *Lex Frisionum* uregulowano kwestie wypłat odszkodowań za zabójstwo przedstawicieli: możnych (*nobiles*), wolnych (*liber*), wyzwolenców (*liti*) oraz niewolników (*servi*)¹⁰⁰⁵. Wysokość *wergeld* wynosiła kolejno 80 solidów, 53 solidy i 1 denara, 26 solidów i 2 denary, zaś w przypadku niewolnika ustalano ją zgodnie z indywidualną wyceną wartości zabitego dla jego pana. Osobno uregulowano kwestie dotyczące kobiet¹⁰⁰⁶, zaś zabójstwa dzieci i młodzieży zostały przez prawodawców zupełnie pominięte. Prawo Longobardów w bardzo szczegółowy sposób regulowało wysokości odszkodowań w obrębie klasy niewolników. Pojawiło się tu rozgraniczenie na wykwalifikowanych i niewykwalifikowanych niewolników (*servi ministeriales*), dzierżawców (*servi massari*), chłopów (*servi rusticani*), świniopasów (*pastoresporcarii*), świniopasów niższego rzędu, owczarzy, pasterzy kóz i bydła (*armentarii*),

¹⁰⁰² W przypadku niewolnika prawo zobowiązywało do tego właściciela.

¹⁰⁰³ *Lex Baiwariorum* XIX, 7.

¹⁰⁰⁴ Patrz: Roz. III.5, s. 131-134.

¹⁰⁰⁵ *Lex Frisionum* I. Schemat, wedle którego zostały one ułożone to spojrzenie z perspektywy osoby o danym statusie społecznym jako sprawcy, a ofiary ułożono w kolejności od największej zamożności do najniższej (*nobiles*, *liber*, *lit*). Paragrafy 1-4 tu sprawcą był możny; 5-7 zabójca pochodził z klasy wolnych obywateli; 8-10 wyzwolenców; w końcu paragraf 11 sankcjonował dokonanie morderstwa niewolnika przez przedstawicieli innych grup społecznych.

¹⁰⁰⁶ *Lex Frisionum* IX, 1, 2, 3, 8, 10. Mimo, że był to rozdział poświęcony nierządowi również dokonano podziału kobiet przez pryzmat ich pozycji społecznej – szlachetnie urodzone, wolne, litki oraz niewolnice. Dodatkowo kwestie zabójstwa kobiet zostały uregulowane w *Additio sapientium* (V, 1), gdzie wyznaczono wysokość głównej kary. Zapis ten jednak budził pewne zastrzeżenia ponieważ użyte słowo *mulier* oznaczało wszystkie kobiety bez rozgraniczenia klasowego. Zostało to jednak przez prawodawcę w dalszej części sprecyzowane, że ma być wysokość *wergeld* zgodna z jej pozycją społeczną, tak jak w przypadku mężczyzn. Por. Tyszka 2010, s. 165.

uczniów pasterskich (*discepuolos*)¹⁰⁰⁷. *Edictum Rotarii* regulował też kwestie zabójstwa wszystkich wolnych kobiet, dla których przeznaczona była jedna stawka *wergeld* 1200 solidów, z których połowa przeznaczona była dla rodziny, a druga dla króla¹⁰⁰⁸. Dość zaskakujący był brak w prawie Longobardów regulacji dotyczących wolnych mężczyzn przy jednoczesnym poświęceniu dużej uwagi niewolnikom¹⁰⁰⁹. Prawa salickie również prezentowały ułożenie przepisów dotyczących tej tematyki na kanwie ustroju społecznego, co odnotowano w kolejnych tytułach¹⁰¹⁰. Pewnym wyjątkiem było jedynie pojawienie się po paragrafie wyznaczającym wysokość odszkodowania sankcji grożących za ukrycie ciała zabitego osobnika.

Z kolei we wczesnych prawach pisanych na Islandii, powstałych już w czasach chrześcijańskich, pojawiały się zakazy dotyczące odprawiania *útiset* oraz innych praktyk nekromantycznych. Wymieniono przede wszystkim siedzących nocą na kopcach w celu przywoływania lub budzenia trolli¹⁰¹¹. Po raz drugi praktykę budzenia *draugra* lub innych mieszkańców kurhanów potępiono w *GulaÞings Christenret*¹⁰¹².

Konkludując można zgodzić się z tezą Przemysława Tyszki, że śmierć uwidaczniała cielesność¹⁰¹³, stąd przykładanie tak dużej wagi prawnej do odpowiedniego zabezpieczenia zwłok oraz zapewnienia im niezmaconego spokoju w przestrzeni grobowej. Nie-wielka ilość informacji o śmierci w *leges* germańskich wynikała z normatywnego charakteru tychże materiałów, zaś kres życia ludzkiego wchodził bardziej w zakres tradycji i wierzeń religijnych. Większość problemów związanych z pogrzebem, towarzyszącymi mu rytuałami oraz innymi obowiązkami żywych wobec umarłych regulowało prawo zwyczajowe. Jego założenia były tak oczywiste, że nie wymagały spisania i legitymizacji ze strony władcy.

¹⁰⁰⁷ *Edictum Rotarii* 129-136.

¹⁰⁰⁸ *Ibidem* 200, 201.

¹⁰⁰⁹ Przemysław Tyszka (2010, s. 168-169) zakładał, że było to wynikiem konieczności uregulowania spraw dotyczących niewolników. Podczas gdy kwestie powiązane z obywatelami wolnymi były dla tamtejszej ludności na tyle oczywiste, że nie wymagały osobnej regulacji.

¹⁰¹⁰ *Pactus legis Salicae* XLI, XXIV, XLIV, LXVe, XXXV. Przy największym nagromadzeniu rezolucji dotyczących się zabójstw (21) w tytule XLI.

¹⁰¹¹ *Ældre GulaÞingos Lov* V. I.

¹⁰¹² *GulaÞings Christenret* V. II.

¹⁰¹³ Tyszka 2010, s. 201.

Rozdział IV – Wierzenia i obrzędy pogrzebowe w świetle zabytków archeologicznych

Oprócz źródeł pisanych bezpośrednich informacji o obrzędach pogrzebowych dostarczają stanowiska sepulkralne i zabytki archeologiczne. Cmentarzyska z jednej strony przekazują informacje o działalności społeczeństw pradziejowych w kwestiach kultowych, społeczno-kulturowych oraz wytwórczych. Z drugiej zaś, jak słusznie zauważyła Katarzyna Czarnecka, obiekty te dają wgląd w faktyczną, biologiczną egzystencję ludzi¹⁰¹⁴.

W archeologii anglosaskiej oraz niemieckiej dominował pogląd, że nekropolie są „zwierciadłem” przeszłych społeczeństw¹⁰¹⁵. Lecz bardzo szybko teza ta została zakwestionowana przez szereg badaczy, którzy widzieli w rytuałach pogrzebowych element działalności społecznej mocno determinowany przez wyobrażenia religijne, symbolikę oraz ideologię polityczną i eschatologiczną jakiej hołdowała dana grupa ludzka¹⁰¹⁶. Już w 1954 roku Edmund Leach wskazał, że wszelkiego rodzaju rytuały i zachowane do współczesności pozostałości, nie są odzwierciedleniem rzeczywistej struktury danej zbiorowości ludzkiej, ale przedstawiają wyidealizowany obraz społeczeństwa, do którego dążyła dana zbiorowość ludzka¹⁰¹⁷.

Z punktu widzenia tematyki pracy konieczna jest analiza materiałów archeologicznych pod kątem: preferowanego obrządku pogrzebowego¹⁰¹⁸, miejsca depozycji szczątków ludzkich, przedmiotów ofiarowywanych zmarłemu przez żywych oraz rysującej się na podstawie tych danych struktury społecznej plemion germańskich¹⁰¹⁹. Dodatkowo należy zwrócić uwagę na różnice w traktowaniu poszczególnych przedstawicieli danej społeczności ze względu na ich status majątkowo-społeczny oraz czynniki demograficzno-biologiczne (wiek, płeć)¹⁰²⁰. Omówieniu poddane zostaną funkcjonujące w okresie rzym-

¹⁰¹⁴ Czarnecka 1990, s. 7.

¹⁰¹⁵ Skóra 2015, s. 27.

¹⁰¹⁶ Patrz: Ciesielska 2009, s. 44. Tam szerzej omówione poglądy przede wszystkim Iana Hoddera oraz Mike Parker Pearsona.

¹⁰¹⁷ Leach 1954, s. 286.

¹⁰¹⁸ Autorka rozumie pod tym pojęciem, zgodnie z poglądami Andrzeja Niewęgłowskiego (1981, s. 7), wszystkie elementy działalności odnoszące się do zmarłego od momentu zgonu do chwili zdeponowania szczątków w grobie.

¹⁰¹⁹ Badania nad strukturami społecznymi populacji pradziejowych rozpoczęły się stosunkowo późno, gdyż dopiero w połowie XX wieku. Był to okres publikowania danych dotyczących tej problematyki jedynie w sposób bardzo ogólny, np. prace poświęcone kolejnym etapom rozwoju społeczeństw oparte o materializm historyczny (Hensel 1951; Hałubowicz 1951). Zwrócono wtedy uwagę na rolę cmentarzysk w odtwarzaniu panujących stosunków społecznych.

¹⁰²⁰ Skóra 2015, s. 25, 29.

skim, okresie wędrówek ludów oraz częściowo wczesnym średniowieczu wybrane jednostki kulturowe z *barbaricum*¹⁰²¹.

Konieczne w tym miejscu jest również zaprezentowanie chronologii okresu wpływów rzymskich oraz wędrówek ludów¹⁰²². Pierwszy ze wspomnianych odcinków czasu podzielono na wczesny (faza B) oraz późny okres rzymski (faza C-D¹⁰²³).

Wczesny okres wpływów rzymskich (faza B) w chronologii bezwzględnej obejmował okres od początku I w.n.e. do około połowy II w. Wydzielono w obrębie fazy B dwie subfazy B1a oraz B1b. Pierwsza z nich zamykała się pomiędzy drugim dziesięcioleciem I w. a latami 70-tymi I w. Z kolei subfaza B1b rozpoczęła się w ostatnim ćwierćwieczu I w.n.e. i zakończyła się w połowie II w.n.e..

Późny okres rzymski podzielony został na trzy fazy C1, C2 i C3, które w chronologii bezwzględnej obejmowały czas pomiędzy 2 połową II w. a 1 połową IV w. Faza C1 dodatkowo rozdzielono na dwie podfazy C1a i C1b. Pierwsza z nich obejmowała okres od 2 połowy II w. do początku III w., zaś subfaza C1b to czas od 1 połowy do początku 2 połowy III w. Faza D w początkowym stadium istnienia zaliczona została do późnego okresu wpływów rzymskich, zaś jej rozwinięta forma mieściła się w kolejnym odcinku chronologicznym – okresie wędrówek ludów.

Ostatni charakteryzowany okres chronologiczny wiązany jest z dużymi zmianami zachodzącymi na mapie Europy w wyniku przemieszczania się dużych zbiorowości ludzkich. Okres wędrówek ludów podzielono w chronologii względnej na fazę D i E. Pierwsza z nich obejmowała okres od około 375 r. do połowy V w. Faza E trwała aż do początku VII¹⁰²⁴.

IV.1. Kultura przeworska

Przez lata eksplorowania i badania materiałów z kolejnych odkrywanych założeń sepulkralnych kultury przeworskiej zaobserwowano, że zachodziły ciągłe zmiany w zakresie praktykowanego rytuału pogrzebowego. Na początku okresu rzymskiego kultura prze-

¹⁰²¹ Analizę poczyniono od kultury przeworskiej, przed kulturę wielbarską, krąg kultur gockich ze szczególnym uwzględnieniem grupy masłomęckiej, kultury czerniachowskiej oraz Sintana de Mureș, dalej tereny nad Renem i Wezerą, siedliska Longobardów, Alamanów, częściowo krąg nadłabski oraz frankijską monarchię Merowingów.

¹⁰²² Chronologia przytoczona za Godłowski, Woźniak 1981.

¹⁰²³ Początek fazy D określany jest czasami mianem wczesnego okresu wędrówek ludów. Por. Godłowski, Woźniak 1981, s. 56.

¹⁰²⁴ Trwanie fazy E okresu wędrówek ludów przesuwane jest niekiedy na początek VIII w.

worska funkcjonowała już od ponad dwustu lat¹⁰²⁵. Proces ewolucji zmian w obrzędach funeralnych znacznie przyspieszył w kolejnych fazach okresu rzymskiego i na początku okresu wędrówek ludów¹⁰²⁶, czyli w momencie dogasania kulturowego społeczności przeworskich. Można wyróżnić kilka dziedzin, które ulegały zmianie: sposób obchodzenia się ze szczątkami zmarłego, różnorodność obiektów sepulkralnych oraz zasób inwentarza grobowego¹⁰²⁷.

Dominującym rytuałem pogrzebowym w tej jednostce kulturowej, przez cały okres jej funkcjonowania, była kremacja. W obrębie obrzędku ciałałpalnego wyróżniono kilka sposobów depozycji szczątków ludzkich. Występowały groby jamowe oraz popielnicowe¹⁰²⁸, zarówno czyste, jak i obsypane resztkami stosu, na którym dokonano spalenia¹⁰²⁹. Proporcje pomiędzy poszczególnymi sposobami depozycji szczątków w jamie były zmienne w zależności od analizowanego odcinka chronologicznego oraz regionu geograficznego¹⁰³⁰ zajmowanego przez ludność kultury przeworskiej. Dodatkowo wyróżniono, ze względu na ilość pochowanych osobników dwa rodzaje pochówków - pojedyncze i zbiorowe. Należy podkreślić, że materiał kostny z przeworskich obiektów funeralnych z okresu rzymskiego charakteryzował się większym rozdrobnieniem i silniejszym przepaleniem

¹⁰²⁵ Kazimierz Godłowski i Zeonon Woźniak (1981, s. 52) wskazali cezurę początkową kultury przeworskiej i oksywskiej na początek II w.p.n.e. lub koniec III w.p.n.e.

¹⁰²⁶ Chronologia kultury przeworskiej została podzielona na sześć odcinków charakteryzujących się nagromadzeniem konkretnych przedmiotów w obrębie cmentarzysk. Pierwszy etap jej rozwoju obejmował wczesną oraz środkową fazę późnego okresu przedrzymskiego (okolice połowy lub w 2 połowy I w.p.n.e.). Drugi odcinek (późna faza późnego okresu przedrzymskiego) w chronologii bezwzględnej zakończył się około lat 40-stych I w.n.e. Kolejne fazy w chronologii względnej obejmowały okres wpływów rzymskich. Wydzielono fazę B1 (początek okresu wczesnorzymskiego) zamykającą się pomiędzy latami 40-stymi I w.n.e. a latami 70-tymi tegoż stulecia; stadium B2 (młodszy etap okresu wczesnorzymskiego) trwające do połowy II w. Pomiedzy okresem wczesno- a późnorzymskim wydzielono fazę przejściową B2/C1 (2 połowa II w.). Wczesna faza okresu późnorzymskiego (faza C1, C2) obejmowała czas do 2 połowy III w. Ostatni odcinek – młodsza faza okresu późnorzymskiego (częściowo faza C2 i C3) oraz końcówka tego okresu (początek fazy D) wchodziły we wczesny okres wędrówek ludów (Godłowski 1981, s. 59-60). Kazimierz Godłowski (1970, s. 110-111) wskazał jako końcówkę stadium D na terenie kultury przeworskiej okres około połowy V w.

¹⁰²⁷ Szerzej o tych przemianach w różnych rejonach geograficznych zasiedlonych przez ludność przeworską pisali: Artur Błażejowski (1998); Katarzyna Czarnecka (1990); Kazimierz Godłowski (1981, s. 106-120); Renata Madyda-Legutko, Andrzej Niewęglowski (1981); Judyta Rodzińska-Nowak, Joanna Zagórska-Telega (2005, s. 181); Jerzy Szydłowski (1964).

¹⁰²⁸ Dane powyższe zostały uzyskane przez Katarzynę Czarnecką (1990, s. 34) dla analizowanego przez nią zespołu pochodzącego z trzydziestu cmentarzysk datowanych na okres przedrzymski i rzymski. Dla drugiego ze wspomnianych odcinków chronologicznych badaczka otrzymała następujące dane procentowe ilości poszczególnych typów pochówków: ciałałpalnych jamowych 31, 2% (95 grobów), ciałałpalnych popielnicowych 49,3% (250 grobów), szkieletowych 8,2% (25 grobów).

¹⁰²⁹ Katarzyna Czarnecka (1990, s. 35) dla badanego przez siebie zbioru ustaliła pewne zależności zachodzące pomiędzy typem grobu i rodzajem pochówku. Pochówki pojedyncze były w 55,3% ciałałpalne jamowe, 23,5% ciałałpalne popielnicowe i 4,8% szkieletowe. Zaś w przypadku depozycji zbiorowych proporcje te prezentowały się następująco: 25,5% ciałałpalne jamowe, 63,7% ciałałpalne popielnicowe oraz 5,9% szkieletowe.

¹⁰³⁰ Szczególnie istotne różnice dostrzeżono w tej materii pomiędzy wschodnią a południową i zachodnią strefą zasiedlaną przez przedstawicieli kultury przeworskiej.

w stosunku do poprzedniego odcinka czasu (młodszeo okresu przedrzymskiego). Ilość materiału antropologicznego wahała się w tym okresie od 1 kg do kilku gramów¹⁰³¹. Z tego powodu mocno utrudnione było przeprowadzenie w pełni wiarygodnych analiz antropologicznych określających wiek i płeć zmarłych. Ogień wpływał również niekorzystnie na stan zachowania przedmiotów złożonych z ciałem na stosie, czyniąc w przypadku niektórych rodzajów obiektów nieodwracalne, deformujące zmiany lub prowadził do całkowitego unicestwienia zabytków.

Na przełomie wczesnego i młodszeo okresu rzymskiego dominowała depozycja szczątków w popielnicy¹⁰³² ulokowanej w jamie ziemnej. Na wielu cmentarzyskach uwi-doczniła się zdecydowana ich przewaga nad grobami jamowymi, chociaż rozkładało się to różnie w zależności od rejonu osadniczego. Kości w popielnicach występowały dość liczne, co wskazywało na staranne ich wybierania z dogaszonego stosu. Największą popularnością obrządek popielnicowy cieszył się w fazie B2-C1a. Z kolei od subfazy C1b okresu rzymskiego zauważalne stało się odchodzenie od grobów ciałopalnych popielnicowych na rzecz płycej wkopywanych w ziemię ciałopalnych jamowych (tzw. groby nieckowate), w których umieszczano tylko część przepalonych szczątków ludzkich z niezwykle ubogim wyposażeniem. Apogeum skromnego obdarowywania zmarłych nastąpiło w późnym okresie rzymskim. Takie zachowanie wpłynęło na ukształtowanie się poglądu, iż wybierano ze stosu jedynie części pozostałości kremacyjnych, które Jerzy Szydłowski¹⁰³³ określił jako

¹⁰³¹ Znaczna ilość szczątków kostnych deponowana była w grobach jeszcze do około połowy III w., potem zaobserwowano tendencję spadkową. Nigdy jednak nie odnotowano wagi kości zbliżonej do silnie przepalonego ciała ludzkiego, czyli około 2 kg. W przypadku grobów ciałopalnych popielnicowych oscyloowało to zazwyczaj w granicach 1/3 lub 1/4 całej wagi anatomicznej skremowanego szkieletu ludzkiego, zaś w przypadku bezpopielnicowych wynosiło około 1%. W literaturze przedmiotu uważa się, że było to spowodowane selektywnym wybieraniem ludzkich szczątków ze stosu (Kontny 2016, s.190; Makiewicz 2008, s. 297).

¹⁰³² W obrębie naczyń służących za pojemniki na skremowane szczątki wyróżniono dwie odmiany: czernione popielnice gładkościenne często dekorowane różnorodnymi ornamentami oraz brunatne popielnice grubościennie przypominające garnki kuchenne. Obie formy naczyń wykorzystywano w czasie ceremonii pogrzebowych, a przyczyny równoczesnego stosowania dwóch rodzajów ceramiki grobowej pozostały jak na razie niewyjaśnione. Por. Kontny 2016, s. 189-190.

¹⁰³³ Jako pierwszy zwrócił uwagę na fakt deponowania niewielkiej ilości przepalonych szczątków kostnych w grobach kultury przeworskiej Kurt Tackenberg (1925). Jego obserwacje dotyczyły zarówno deponowania niewielkiej ilości szczątków kostnych, jak i mocno rozdrobnionych i niezbyt licznych ułamków ceramiki. Według badacza praktyka ta wynikała ze składania przez krewnych w grobie tylko wybranych elementów ciała zmarłego, które uważano za niezbędne, a resztę pomijano. Z kolei Jerzy Szydłowski (1963, s. 39 - 41) podkreślał mocne zróżnicowanie ilościowe szczątków w grobach przeworskich. Widział on analogie pomiędzy wielkością jamy grobowej, a ilością złożonych do niej kości i fragmentów darów grobowych, co wyrażało się w generalnej zasadzie, że im większe założenia grobowe tym więcej materiału zabytkowego. Kazimierz Godłowski (1981, s. 109, 117) nawiązując do badań Jerzego Szydłowskiego uznał, że najbardziej charakterystyczne były te praktyki dla grobów jamowych i warstwowych. Magdalena Gorkowska (2004, s. 130) sugerowała, że nie zdeponowane w jamie szczątki kostne mogły być przechowywane w domu rodziny zmarłego, wrzucane do zbiornika wodnego lub wkładane do kilku jam grobowych. Na potwierdzenie tej ostatniej hipotezy brakuje jak na razie potwierdzenia. Dyskusja naukowa przytoczona za Tadeuszem Makiewiczem (2008, s. 290-291, tam szersza literatura do skrótoowo zaprezentowanej dyskusji naukowej).

„próbkę stosu”); oraz stosowano zasadę *pars pro toto*¹⁰³⁴. Zmiany te wynikały z przemian zachodzących w dziedzinie wierzeń religijnych, gdyż ekonomiczne warunki bytowania ludności przeworskiej w tym okresie, widoczne w osadach, nie wskazywały na jakiegokolwiek trudności. Natężenie zjawiska zmniejszenia się ilości elementów kostnych i przedmiotów materialnych w rejonie osadnictwa przeworskiego prezentowało się różnorodnie¹⁰³⁵. Groby datowane na IV w. doskonale ilustrowały maksymalizację poziom procesu symbolicznego wyposażania zmarłych, chociaż również w tym wypadku zaobserwowano różnice terytorialne. Na terenach południowych nie zanotowano uchwytnych archeologicznie cmentarzysk, chociaż jednocześnie działały tu osady ludności przeworskiej. Z kolei na Górnym Śląsku funkcjonowały groby warstwowe¹⁰³⁶ oraz tzw. cmentarzyska warstwowe typu dobrodzieńskiego. Dolny Śląsk, w późnym okresie rzymskim, wyróżniał się pochówkami szkieletowymi¹⁰³⁷. Tadeusz Makiewicz słusznie zauważył, że dość jednolity do tej pory obrzędowo obszar osadnictwa przeworskiego uległ podziałowi na kilka regionów o odmiennym rytuale pogrzebowym oraz powracaniu do wcześniej wyeliminowanych praktyk funeralnych¹⁰³⁸.

Osobnym zagadnieniem powiązaniem ze zmniejszającą się ilością szczątków i darów w obrębie grobów przeworskich w późnym okresie rzymskim było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie – co robiono z resztą przepalonego materiału antropologicznego i zażytkowego? Najbardziej rozbudowane, jak do tej pory, wnioski w tym zakresie przeprowadził Tadeusz Makiewicz¹⁰³⁹. Badacz wskazał trzy możliwe drogi postępowania: zostawienie w ustrynie¹⁰⁴⁰; wyrzucenie kości oraz zdeponowanie w inny sposób. Pierwsza hipoteza została obalona, gdyż odnotowano w potwierdzonych miejscach kremacji bardzo małą ilość szczątków kostnych, która wskazywała na fakt starannego czyszczenia przez ludność przeworską miejsc ciałopalni. Dodatkowo, jeżeli w grobie składano pewną ilość szczątków zgodnie z zasadą *pars pro toto*, a resztę wyrzucano to nasuwało się przypuszczenie, że nie przywiązywano równej wagi do całości ciała ludzkiego. Jednak całkowitym zaprzeczeniem tej tezy była widoczna przez cały okres rzymski, jak już wyżej odnotowa-

¹⁰³⁴ Skowron 2005, s. 258.

¹⁰³⁵ Przebadano stanowiska, gdzie zmiana ta była prawie niedostrzegalna, np. cmentarzysko w Korzeniu.

¹⁰³⁶ Stanowisko w Kocinie było najbardziej reprezentatywne dla zaobserwowania tego zjawiska. Widziano w jego nietypowym dla kultury przeworskiej obrzędzie pogrzebowym wpływy z rejonu pomiędzy Renem i Wezerą. Por. Błażejowski 2003, s. 76 – tam dalsza literatura.

¹⁰³⁷ Szerzej na temat przeworskich pochówków szkieletowych patrz: Roz. IV.1, s. 151-153.

¹⁰³⁸ Makiewicz 2008, s. 292.

¹⁰³⁹ Ibidem, s. 294-297.

¹⁰⁴⁰ Ustryna – miejsce przeprowadzenia kremacji, które po dopaleniu się stosu nie stawało się grobem. Spalone szczątki wyjmowano i przenoszono na właściwe miejsce pochówku. Szerzej kwestia ustryn została scharakteryzowana w dalszej części rozdziału (Roz. IV.1, s. 149).

no, troska o doczesne szczątki zmarłych krewnych. Odbijało się to w starannie wykonywanych jamach grobowych; niekiedy cennych przedmiotach oddawanych zmarłemu (nawet jeśli we fragmentach), które stanowiły substrat dopełniający, choć nie niezbędny, dla właściwego przebiegu ceremonii pogrzebowej. Dodatkowo poświęcenie czasu i energii na odseparowanie szczątków od resztek stosu nie miało sensu, jeżeli w chwilę potem się ich pozbywano. Gdyby przywiązywano znaczenie tylko do pewnych części szkieletu, to sensowniejsze wydawałoby się pozostawienie reszty w rejonie stosu, co jednak nie znajdowało odbicia w materiale archeologicznym. Trzecia koncepcja, deponowanie poza regularnymi grobami, nie miała praktycznie żadnego potwierdzenia w ustaleniach archeologicznych¹⁰⁴¹. Wskazywano na poświęcanie reszty kości przez zatopienie w akwenach wodnych, jednak natrafienie na tak zdeponowany materiał organiczny jest praktycznie niemożliwe¹⁰⁴². Z drugiej strony miejscem przechowywania tych brakujących szczątków mogła być popielnica ustawiona w domu rodzinnym zmarłego, która tworzyła założenie na kształt kapliczki ku czci zmarłych przodków. Jednak podczas badań osad przeworskich nie natrafiono na takie obiekty. Pewną wskazówką w stosunku do ostatniej kwestii może być studnia z Konarzewa zawierająca szczątki ludzkie¹⁰⁴³. Za trzeci możliwy sposób uznano rozsypanie prochów po powierzchni całego stanowiska sepulkralnego, na co najlepszym przykładem były cmentarzyska typu dobrodzieńskiego, których szczegółowa charakterystyka podana została w dalszej części pracy¹⁰⁴⁴. Tadeusz Makiewicz za najbardziej prawdopodobne uznał deponowanie nie złożonych w grobie kości w niekreślonym bliżej środowisku poza obszarem właściwego cmentarzyska¹⁰⁴⁵.

W obrębie nekropolii przeworskich występowały zarówno groby pojedyncze, jak i zbiorowe - najczęściej podwójne. Wydaje się, że wraz z ewolucją obrządku pogrzebowego tej ludności, w późnym okresie wpływów rzymskich, częściej zaczęły pojawiać się założenia wieloosobowe¹⁰⁴⁶. Wydzielono pięć rodzajów przeworskich grobów zbiorowych, uzależnionych głównie od płci i wieku złożonych w nich zmarłych. Były to zbiory obejmujące: kobietę i dziecko; mężczyznę i dziecko; dorosłego o nieokreślonej płci i dziecko;

¹⁰⁴¹ Pojawiły się nowe znaleziska, które mogą wskazywać, że teza ta ma pewną dozę prawdopodobieństwa, jednak na chwilę obecną są to dość jednostkowe znaleziska wymagające szerszych badań. Chodzi to przede wszystkim o pochówek studniowy z Konarzewa oraz depozyt bagienny z Krakowa-Modlniczki. Szerzej na temat tych wyjątkowych obiektów patrz: Roz. IV.1, s. 158-160.

¹⁰⁴² Makiewicz 2008, s. 296.

¹⁰⁴³ Szerzej na temat studni z Konarzewa patrz: Roz. IV.1, s. 158-160.

¹⁰⁴⁴ Na temat cmentarzysk typu dobrodzieńskiego patrz: Roz. IV.1, s. 146-147.

¹⁰⁴⁵ Makiewicz 2008, s. 297.

¹⁰⁴⁶ Oczywiście tego typu groby funkcjonowały we wszystkich fazach rozwoju kultury przeworskiej, jednak w późnym okresie wpływów rzymskich proporcje pomiędzy pojedynczymi i zbiorowymi mogiłami stały się najbardziej widoczne.

dwie osoby dorosłe; kobietę, mężczyznę i dziecko¹⁰⁴⁷. Oczywiście od tych sztywnych ram spotykano wyjątki, np. pochówki dwójki dzieci i dorosłego. Zwróciły one uwagę badaczy, gdyż zastosowano w nich odmienny od ogólnie przyjętego obrządek pogrzebowy. Przyczyn pojawienia się tej praktyki upatrywano w mniejszej staranności przy rozdzielaniu szczątków kostnych oraz przedmiotów materialnych należących do kilku osobników kremowanych jednocześnie. Chociaż odnotowano, stosunkowo rzadko, odmienną sytuację, kiedy jedynie ilość i skład przedmiotów sugerowały grób zbiorowy, zaś szczątki kostne wskazywały na obecność jednego zmarłego.

Szczególnym typem zbiorowych obiektów sepulkralnych kultury przeworskiej były cmentarzyska typu dobrodzieńskiego¹⁰⁴⁸, które występowały w późnym okresie rzymskim i okresie wędrówek ludów¹⁰⁴⁹. Zwracano już uwagę, że ich pojawienie się w analizowanej kulturze wynikało z ewolucji obrzędowości pogrzebowej. Artur Błażejowski podkreślał, że w sąsiednich jednostkach kulturowych, np. kulturze luboszyckiej, pojedyncze groby warstwowe i cmentarzyska tego typu, funkcjonowały w tym samym okresie czasu. Zdaniem tego badacza, w przypadku cmentarzystek dobrodzieńskich nie wykazano czynników uprawniających do uważania ich za wynik ewolucji rytualnej, ale raczej za przejście rytuału z innego terenu. Jako najpewniejsze kierunki napływu tej idei wskazywał on rejony wschodnie oraz południowo-wschodnie, czyli obszary zajęte przez krąg kultur dackich, kulturę czerniachowską oraz kulturę kurhanów karpaccyckich¹⁰⁵⁰. Omawiany typ cmentarzyska charakteryzował się rozsypaniem skremowanych kości oraz niestrawionych przez ogień przedmiotów bezpośrednio na powierzchni gruntu. Oznaczenie antropologiczne¹⁰⁵¹ poszczególnych osobników na nich spoczywających było bardzo trudne, a niejednokrotnie

¹⁰⁴⁷ Publikacje dotyczące poszczególnych stanowisk nie zawsze zawierały informacje o sposobie depozycji szczątków obu osobników. Kombinacje były tutaj mocno zróżnicowane, gdyż zmarli mogli być umieszczeni w dwóch urnach; częściowo zdeponowani w jednym naczyniu, a reszta szczątków rozsypana w jamie lub złożona w kolejnej popielnicy. Przykłady tej drugiej opcji zanotowano np. w grobie 10 z Nowego Miasta, gdzie część kości mężczyzny została dosypana do popielnicy ze szczątkami kobiety, a pozostałe prochy wysypano do drugiego naczynia; w grobie 16 w Łęgonicach Małych stanowisko 1, w którym szczątki mężczyzny w wieku *senilis* wymieszano w popielnicy ze szczątkami dziecka w wieku *infans I* oraz dodatkowo złożono w dostawionym kubku szczątki noworodka. Por. Czarnecka 1990, s. 92.

¹⁰⁴⁸ Nazwa odnosiła się głównie do obiektów z Górnego Śląska, z czasem przeniesiona została na inne tereny przeworskie, gdzie wystąpiły tego typu założenia. Por. Godłowski 1969, s. 118-119.

¹⁰⁴⁹ Chociaż już w fazie C2 okresu rzymskiego występowały obiekty, gdzie elementy przepalonego wyposażenia wraz ze skremowanymi szczątkami ludzkimi rozsypany na powierzchni gruntu znajdującego się bezpośrednio nad jamą grobową.

¹⁰⁵⁰ Błażejowski 2007a, s. 23 – tam rozwinięcie tezy oraz dalsza literatura.

¹⁰⁵¹ Stosunkowo niewiele badanych cmentarzystek przeworskich z okresów przedrzymskiego i wczesnorzymskiego miało przeprowadzone analizy antropologiczne. Ich brak nie zaskakuje biorąc pod uwagę fakt, że możliwości badań antropologicznych materiałów ciałałalnych rozwinęły się na szerszą skalę dopiero w latach 70-tych XX w. Lepiej sytuacja wyglądała w przypadku późniejszych chronologicznie stanowisk (Korzeń; Żerniki Wielkie – cmentarzysko szkieletowe) oraz cmentarzystek o długim okresie użytkowania (Kamieńczyk; Opatowo stanowisko 1). Por. Czarnecka 1990, s. 19.

niemożliwe ze względu na rozdrobnienie materiału kostnego oraz zaleganie szczątków na dużym terenie w formie warstwy o miąższości w granicach 10-20 cm. Drugim problemem związanym z tym specyficznym rodzajem nekropolii stała się niemożność przypisania przedmiotów wyposażenia¹⁰⁵² do konkretnych osób¹⁰⁵³. Cmentarzyska warstwowe typu dobrodzieńskiego wskazywały, że nie praktykowano, przynajmniej w późnym okresie funkcjonowania kultury przeworskiej, obowiązkowego posiadania przed zmarłego prywatnego, osobistego grobu pojedynczego. Wydaje się, że obrzędowi towarzyszyły pewne, niemożliwe obecnie do odtworzenia praktyki rytualne, w których grób nie był przedmiotem zainteresowania i troski odprawiających ceremonię pogrzebową krewnych zmarłego. Nekropolie tego typu miały analogie w okresie rzymskim na terenach wzdłuż biegu Renu i Wezery, w kulturze luboszyckiej przy zachodniej granicy dorzecza Odry, a także w rejonach zajętych osadnictwem kultur kręgu gockiego¹⁰⁵⁴.

W świetle tych ustaleń pojawił się problem definicji grobu zbiorowego. Najbardziej słuszne wydawało się określenie tym terminem założenia grobowego, w którym zdeponowano celowo i w tym samym czasie dwóch lub więcej osobników¹⁰⁵⁵. W przypadku analizowanego tematu bodźce pchające społeczność ku takiemu rodzajowi depozycji szczątków mają istotne znaczenie, gdyż mogą wskazywać na konkretne zachowania rytualne lub obyczajowe. Przy takim założeniu można wskazać kilka pobudek prowadzących do powstania obiektów sepulkralnych zbiorowych, np. jednoczesna śmierć kilku osobników w wyniku epidemii, napaści zbrojnej na osadę, klęski żywiołowej. We wcześniejszej literaturze przedmiotu przyjmowano, że głównie choroby zakaźne i duża śmiertelność okołoporodowa matki i dziecka były przyczynami powstawania grobów wieloosobowych. W pierwszym wypadku wspólne groby kobiety i dziecka powinny zawierać szczątki noworodków, zaś zaobserwowano dominację szczątków dzieci w przedziale wiekowym od 2 do 10

¹⁰⁵² Przeważnie na cmentarzyskach typu dobrodzieńskiego nie odnotowywano obecności uzbrojenia, zaś całość spotykanego w ich obrębie inwentarza zabytkowego nosiła ślady wtórnego przepalenia.

¹⁰⁵³ Konkretnie, przypisane do poszczególnych osobników zestawy grobowe wydzielono tylko na cmentarzysku w Szczedrzyku. Na innych stanowiskach, przykładowo w Dobrodzieniu czy Olsztynie, zaobserwowano jedynie pewne skupiska materiałów zabytkowych. Por. Kontny 2002, s. 124- 125.

¹⁰⁵⁴ Groby warstwowe wystąpiły na stanowiskach funeralnych powiązanych z kulturą czerniachowską oraz kulturą kurhanów karpaccich. Cmentarzysko warstwowe ciałopalne zaobserwowano również w Masłomęczu stanowisko 15. Por. Błażejowski 2007a, s. 23.

¹⁰⁵⁵ Katarzyna Czarnecka (1990, s. 94) zwróciła uwagę na pewne odmiany takiej depozycji, które co prawda nie wystąpiły na terenie kultury przeworskiej, ale pojawiały się w innych rejonach *barbaricum*. Przykładowo pochowanie w jednym grobie kilku osobników w pewnych nierównych odstępach czasu, które zostało zamantestowane w obrębie jamy grobowej np. dostawieniem kolejnej popielnicy, dołożeniem szkieletu, czy dosypaniem kolejnej warstwy ciałopalenia. W takich wypadkach naruszenie pierwotnej jamy było widoczne w jej stratygrafii. W przypadku niedalekich w czasie zgonów spokrewnionych ze sobą osobników działania te mogły mieć charakter intencjonalny, wynikający z chęci ulokowania krewnych obok siebie. W tym ostatnim przypadku byłby to grób zbiorowy powstały nierównocześnie.

lat¹⁰⁵⁶. Jeżeli z kolei wziąć pod uwagę epidemie chorób zakaźnych to zbierały one zapewne większe żniwo w dość nielicznych i silnie skumulowanych na obszarze osady społeczeństwach niż wskazywała na to ilość grobów zbiorowych na analizowanych nekropoliach. Jako rezultaty zgonu w wyniku choroby charakteryzowane były stosunkowo często podwójne groby dzieci oraz osobnika niedorosłego i mężczyzny¹⁰⁵⁷.

Drugim czynnikiem prowadzącym do powstania grobów wieloosobowych mogła być ofiara dobrowolna lub przymusowa ze współmałżonki¹⁰⁵⁸/niewolników¹⁰⁵⁹. Przy analizie tych założeń należy także pamiętać o innych relacjach krewniaczych pomiędzy pochowanymi razem zmarłymi, chociaż w przypadku niewielkich społeczności osadniczych nie musiało być to warunkiem koniecznym, gdyż wszyscy byli ze sobą blisko zżyci, nawet jeśli nie połączeni więzami krwi. Mógł także istnieć zwyczaj przechowywania skremowanych szczątków ludzkich w swojego rodzaju „domach zmarłych” lub w obrębie prywatnych domów rodzinnych do momentu kiedy uzbierała się pewna, określona ich ilość, przenoszona następnie do jednego założenia grobowego na terenie cmentarzyska¹⁰⁶⁰. Jednakże ten ostatni przykład jest niezwykle trudny do udowodnienia, gdyż jak dotąd nie natrafiono w obrębie osad przeworskich na ślady ossuariów oraz urn ze szczątkami ludzkimi w domostwach. Jeżeli teoria ta zostałaby potwierdzona mogłoby to wyjaśnić, gdzie składano brakujące w grobach szczątki¹⁰⁶¹.

W końcu kolejne pochówki mogły być dokładane do już istniejących obiektów grobowych w momencie śmierci kolejnej osoby, chociaż w tym wypadku raczej dotyczyłoby to osobników spokrewnionych ze sobą. Jednak dla potwierdzenia słuszności tej tezy

¹⁰⁵⁶ Analizując wspólne pochówki kobiet i dzieci wskazywano również, że większa śmiertelność matek w społeczeństwach pradziejowych była obserwowana przy drugiej ciąży, kiedy organizm nie zdążył się zregenerować po poprzednim okresie ciąży, porożu i karmienia. Tadeusz Malinowski (1962) głosił tezę o intencjonalnym zabijaniu dzieci karmionych piersią, czyli do trzeciego roku życia, po śmierci matki. Jednak teoria ta wydaje się niesłuszna, gdyż źródła pisane wielokrotnie wspominały o przechodzeniu dziecka pod opiekę innej kobiety, która była je w stanie wykarmić i utrzymać przy życiu, jeżeli biologiczna matka zmarła.

¹⁰⁵⁷ Z tego ostatniego rodzaju grobów pochodziła większość przykładów nożyc znanych z terenów przeworskich. Prawdopodobnie mogły one spełniać jakąś rolę rytualną lub odzwierciedlać rolę/pozycję społeczną obdarowanych nimi zmarłych. Por. Czarnecka 1990, s. 96.

¹⁰⁵⁸ Tacyt w swoich dziełach nie wspominał o istnieniu takiego zwyczaju wśród Germanów, ale nie musiało to oznaczać jego braku w obyczajowości. Argumentem popierającym tę tezę było praktykowanie *sati* przez plemię Herulów (Procopius II, VI 14), czy przez bohaterów sag skandynawskich.

¹⁰⁵⁹ Niewolnicy towarzyszyli najczęściej w zaświatowej drodze znamienitemu wodzowi lub wybitnej jednostce. Przykładami były ceremonie pogrzebowe Alaryka oraz Attyli (Jordanes 158, 258), chociaż w tych przypadkach chodziło raczej o zabezpieczenie miejsca pochówku przez rabunkiem. Z archeologicznego punktu widzenia w zachowanych grobach „książęcych” dominowały głównie pojedyncze mogiły, zaś zbiorowe nie wykazywały nadzwyczajnego bogactwa darów.

¹⁰⁶⁰ Zwracano uwagę, że praktyka ta mogła być kultywowana zimą, kiedy przygotowanie jamy grobowej i pełnej ceremonii pogrzebowej było utrudnione przez warunki atmosferyczne. Wspólnego pogrzebu dokonywano w takim wypadku wiosną, być może w dniu przesilenia wiosennego. Por. Wiśniewska 1999.

¹⁰⁶¹ Byrska-Fudali, Przybyła 2010, s. 481.

konieczne jest przeprowadzenie badań genetycznych pochodzących z tych założeń szczątków kostnych.

Nierozerwalnie powiązane z obrzędkiem ciałałpalnym było miejsce dokonywania kremacji¹⁰⁶². W obrębie przeworskich nekropolii funkcjonowały, odnotowywane sporadycznie w obrębie cmentarzysk¹⁰⁶³, dwa rodzaje takich obiektów: ustryny i busta. Podział na te kategorie opierał się na podstawowej zasadzie dokonywania kremacji na miejscu przyszłego grobu (bustum) lub poza nim (ustryna). Ustryny występowały niezwykle rzadko na badanych stanowiskach, chociaż musiały z pewnością funkcjonować na większości cmentarzysk ciałałpalnych. W literaturze podkreślano, że ich brak w obrębie właściwej nekropolii mógł oznaczać ulokowanie poza nią¹⁰⁶⁴, ale w niezbyt dużej odległości. Z drugiej strony pojawiła się teoria mówiąca o zakładaniu ustrzyn bezpośrednio na powierzchni gruntu, które w wyniku działania różnorodnych czynników stały się nieuchwytnie metodami archeologicznymi¹⁰⁶⁵. Koronnym argumentem rozstrzygającym te dywagacje był obserwowany przy obrysie jam grobowych zaczerwieniony piasek nabierający takiego koloru w momencie wsypywania do dołu nieostudzonych resztek procesu spalania¹⁰⁶⁶. Wyjątkowym obiektem była ustryna (nr 1) z cmentarzyska w Kunach (datowana na przełom podfaz B1c i B2a starszego okresu rzymskiego), pow. turecki¹⁰⁶⁷; gdyż ulokowana została poza terenem zajęтым przez groby, ale w obrębie przestrzeni sepulkralnej. Badający cmentarzysko Justyn Skowron postawił tezę, że kremacji poddano w niej czterech osobników płci męskiej¹⁰⁶⁸.

Pojawiło się w nauce rozważanie na temat istnienia oddzielnych miejsca kremacji przeznaczonych dla osobników konkretnej płci. Jednak z uwagi na niezbyt dużą ilość ma-

¹⁰⁶² Badania nad miejscami dokonywania kremacji do tej pory intensywniej prowadzone były dla epoki brązu, wczesnej fazy epoki żelaza oraz wczesnego średniowiecza. Przywołać tu można między innymi prace Tadeusza Malinowskiego (1962, s. 57-58, 80-84; 1969), Marii Cabalskiej (1964; 1967a, 1967b; 1972a; 1972b), Heleny Zoll-Adamikowej (1971; 1979), Jacka Woźnego (2000, s. 47 - 72), a także antropologów Jana Strzałko i Janusza Pionka (1974). Spośród badaczy zajmujących się okresem rzymskim poruszali ten temat: Jerzy Szydłowski (1964); a w ostatnich latach Renata Madyda-Legutko, Judyta Rodzińska-Nowak, Joanna Zagórska-Telega (2002) oraz Artur Błażejowski (2007a, s. 24-46).

¹⁰⁶³ Z dotychczas znanych z terenów przeworskich miejsc dokonywania kremacji należy wymienić: naziemny obiekt z brukiem z Wymysłowa, woj. wielkopolskie (Jasnosz 1952, s. 248) i podobne do niego założenie ze Starej Wsi, woj. mazowieckie (Radig 1942, s. 192, ryc. 5). Pozbawione konstrukcji kamiennych miejsca kremacyjne odnotowano w Starachowicach, woj. świętokrzyskie (Jamka 1959, s. 46); Świętoszynie, woj. dolnośląskie (Msasojé, Bronowicki 2000; Błażejowski 2000); Ciebłowicach Dużych, gm. Tomaszów Mazowiecki (Pawłowska 2001).

¹⁰⁶⁴ Jaskanis 1974, s. 223; Kempisty 1965, s. 96.

¹⁰⁶⁵ Szydłowski 1964, s. 85; 1964a, s. 441.

¹⁰⁶⁶ Kontny 2016, s.190.

¹⁰⁶⁷ W jej wnętrzu natrafiono na fragmenty rytualnie zniszczonego uzbrojenia. W skład zbioru wchodziły: fragmenty dwóch mieczy, części okucia pochwy, dwa groty, pozostałości czterech imaczy tarczy, żelazne umbo oraz ostroga krzesłowata. Por. Makiewicz 2008, s. 295.

¹⁰⁶⁸ Skowron 2005, s. 258.

teriału oraz regionalne różnice w formie, sposobie i staranności przeprowadzanie ciałopalenia, niemożliwe stało się jednoznaczne zaprzeczenie lub potwierdzenie tego założenia. Ponadto zanotowano zarówno ustryny ze śladami pojedynczej kremacji¹⁰⁶⁹, jak i wielokrotnej¹⁰⁷⁰.

Najwięcej obiektów kremacyjnych znaleziono, do tej pory, na cmentarzysku w Opatowie, pow. opatowski¹⁰⁷¹. Obiekty te charakteryzowały się dość dużymi rozmiarami i dobrze widocznymi śladami przepalenia, przy niewielkiej ilości znalezionej materiału kostnego. Dwa z nich (obiekt 646 i 742) określono jako wielokrotnego użytku¹⁰⁷², zaś pozostałe wykorzystano tylko raz. Ciekawy zespół 84 palenisk, ulokowanych nad brzegiem rzeki oddalonej o około 220 m od cmentarzyska, wystąpił na stanowisku w Wólce Domaniowskiej, pow. radomski. W przypadku czterech z nich stwierdzono obecność fragmentów przepalonych ludzkich kości. Tak znikome ilości materiału kostnego, oscylujące w granicach do kilkudziesięciu gramów, wskazywały na przywiązywanie przez żałobników dużej wagi do starannego oczyszczenia miejsca kremacji¹⁰⁷³. Z drugiej strony przemieszanie pomiędzy kilkoma grobami fragmentów tych samych naczyń doprowadziło badaczy do wniosku, że niezbyt starannie wybierano i rozdzielano pomiędzy konkretnych zmarłych przedmioty należące do ich pierwotnego wyposażenia¹⁰⁷⁴.

Busta upowszechniły się początkowo na cmentarzyskach ciałopalnych z prowincji Cesarstwa Rzymskiego, głównie w Galii¹⁰⁷⁵. W przypadku tych obiektów często spotykaną praktyką było przyleganie jednej ze ścian grobu do miejsca kremacji. Z kolei na nekropoliach przeworskich wydzielono dwa zasadnicze rodzaje: bustum płaskie oraz z jamą na szczątki. Charakterystycznym przykładem I typu było założenie nr 1 z Kociny stanowisko 2, pow. ostrowski (podfaza C1a). Tworzyła je prostokątna, dość głęboko wkopana w ziemię jama. Na każdym jej krańcu odnotowano ślady dołków posłupowych, zapewne podtrzymujących stos wzniesiony nad wykopem¹⁰⁷⁶. Typ II reprezentował obiekt 426 z cmen-

¹⁰⁶⁹ Na cmentarzyskach w Młodzikowie, Wymysłowie, Radosławiu.

¹⁰⁷⁰ Zanotwane w obrębie stanowisk w Niezgodzie, Świętoszynie, Nowej Wsi Wrocławskiej.

¹⁰⁷¹ Analiza materiału archeologicznego potwierdziła obecność ustryn w ośmiu przypadkach, zaś pierwotnie wskazywano dziewięć takich założeń.

¹⁰⁷² Autorki opracowania (Madyda-Legutko i in. 2002, s. 339) za potwierdzenie tej hipotezy przyjęły obecność dołków posłupowych (obiekt 646) oraz złożonego z kilku warstw kamiennego bruk (obiekt 742).

¹⁰⁷³ Podobnie sytuacja przedstawiała się na terenach celtyckich. W ustrynach ze stanowisk w Clemency, Goéblange-Nospelt i Septfontaines wydobyto niewiele szczątków kostnych. Por. Makiewicz 2008, s. 296.

¹⁰⁷⁴ Obserwacje tego typu poczyniono dla naczyń wyeksplorowanych między innymi na cmentarzyskach w Karczewcu, Kamieńczyku, Gościeradowie.

¹⁰⁷⁵ Szerzej na ten temat pisali: Wolfgang Gaitzsch, Achim Werner (1993, s. 55-67); Marion Witteyer (1993, s. 69-80); Manuela Struck (1993, s. 81-94). W tych pracach również rozbudowana analiza oraz dalsza literatura.

¹⁰⁷⁶ Błażejewski 2007a, s. 27.

tarzyska w Niezgodzie, pow. trzebnicki, gdzie wyznaczony prostokątny obszar z przepalonym piaskiem otoczony zagłębieniami skrywały materiał zabytkowy z dużym nagromadzeniem węgla drzewnych, interpretowanych jako pozostałości ścian podtrzymujących stos¹⁰⁷⁷. Sąsadował on bezpośrednio z innym założeniem będącym specyficznym rodzajem bustum z jamą, gdzie szczątki złożono w popielnicy.

W kulturze przeworskiej funkcjonowały powiązane z miejscem kremacji, a nawet osobną kategorią bustum, tzw. kurhany typu siedlemińskiego. Ich chronologia zamykała się w fazach B2/C1-C1a¹⁰⁷⁸. Zaobserwowano je na stanowiskach w Bogorii Górnej, Kapolicy, Konopnicy, Latkowej, Noskowie, Parzęczewie, Przywozie, Roszkowie, Siedleminie, Strzelcach Opolskich stanowisko 22¹⁰⁷⁹. Helena Janiczak wskazała ich cechy charakterystyczny, czyli kamienne jądro nakryte płaszczem ziemnym oraz pozostałości kremacji *in situ* szczątków ludzkich i inwentarza grobowego. Kurhany siedlemińskie osiągały różnorakie rozmiary, od kilku do kilkunastu metrów, nawet w obrębie tego samego cmentarzyska. Kremacji dokonywano na glinianej powierzchni, na co wskazywała warstwa polepy wypełniającej spągi jam. W inwentarzu zaobserwowano importy rzymskie - głównie zabytki szklane, metalowe i ceramikę, a także przedmioty o proveniencji nadreńsko-wezerskiej¹⁰⁸⁰. Mimo, że niektóre wyposażone były bogato i miały dość duże rozmiary, np. obiekty z Siedlemina, nie zaliczały się one do kategorii grobów okazałych. Artur Błażejowski wskazał obszary nad Renem i Wezerą jako kolebkę takich grobów¹⁰⁸¹. Badacz oparł swoją hipotezę na powtarzających się tam cechach grobów podkurhanowych: kremacja *in situ*, liczne importy rzymskie oraz ceramika nadreńsko-wezerskiego pochodzenia¹⁰⁸². Dodatkowo argument ten wsparła Helena Janiczak podkreślając, że pochówki podkurhanowe nie mieściły się w obrębie tradycyjnego rytuału pogrzebowego ludności przeworskiej¹⁰⁸³.

Zdecydowanie mniej popularną formą depozycji w kulturze przeworskiej była inhumacja. W charakteryzowanym okresie czasu pojawiały się sporadycznie groby szkiele-

¹⁰⁷⁷ Błażejowski 2007a, s. 29.

¹⁰⁷⁸ Zestawienia wszystkich znanych kurhanów z terenu kultury przeworskiej dokonała Helena Janiczak (1990 – tam dalsza literatura).

¹⁰⁷⁹ Błażejowski 2007a, s. 31.

¹⁰⁸⁰ Ibidem, s. 30.

¹⁰⁸¹ W dwóch założeniach z Siedlemina (kurhan I i II) znaleziono broń, co odróżniało je od analogicznych obiektów ze strefy nadreńsko – wezerskiej i wskazywało na połączenie dwóch tradycji obrzędowych.

¹⁰⁸² Błażejowski 2007a, s. 30.

¹⁰⁸³ Tezę tę rozwinął Artur Błażejowski (2007a, s. 33). Wskazał on na dokładne analogie dla kurhanów siedlemińskich na innych obszarach Germanii, np. kurhany z Civitas Taunesium, które uznano za rezultat silnego zromanizowania tamtejszej, lokalnej społeczności germańskiej. Ich cechami charakterystycznymi były: kremacja *in situ*, importowana rzymska ceramika toczona na kole, naczynia typu *terra sigillata* oraz proveniencji nadreńsko-wezerskiej.

towe¹⁰⁸⁴. I w. zaowocował większym ich nagromadzeniem na terenach południowych objętych osadnictwem przeworskim, na Śląsku bystrzycko-oławskim¹⁰⁸⁵ i głubczyckim. Pojedyncze mogiły odkryto w rejonie północnego Mazowsza oraz stosunkowo dużą ilość, jak na skalę zjawiska, odnotowano na Kujawach¹⁰⁸⁶. To rozgraniczenie terytorialne powiązane było, jak się powszechnie uważa, z obcymi wpływami kulturowymi. W przypadku nagromadzenia południowego z trendami płynącymi z państw Markomanów i Kwadów¹⁰⁸⁷, zaś północne łączono z ludnością wielbarską. Obrządek szkieletowy był również w I w. cechą wyróżniającą najokazalej wyposażone groby, do nekropolii zawierających takie założenia zaliczono Łęg Piekarski oraz Opole-Gosłowice¹⁰⁸⁸.

Kolejna fala bogato wyposażonych grobów szkieletowych pojawiła się w młodszym okresie rzymskim (w podfazie C1b i fazie C2), czyli momencie wyraźnego obniżania się bogactwa grobów jamowych ze szczątkami poddanymi kremacji, w grupie tzw. grobów „książęcych”¹⁰⁸⁹ zaliczanych do horyzontu Haßleben-Leuna-Zakrzów. Przedstawiciele elit deponowano w grobach podkurhanowych usypywanych poza obszarami funkcjonujących cmentarzysk. Od znanych z I i II w. grobów „książęcych” wyróżniało je bogactwo akcentowane raczej przy pomocy regionalnych wyrobów jubilerskich niż importów. Jedną z najbardziej reprezentatywnych nekropolii tego typu było stanowisko we Wrocławiu-Zakrzowie.

¹⁰⁸⁴ Ze zbioru cmentarzysk przeanalizowanych w latach 90-tych XX w. przez Katarzynę Czarnecką (1990, s. 24) wyznaczono jedynie 28 grobów szkieletowych.

¹⁰⁸⁵ Z fazy B1 okresu rzymskiego pochodziły szkieletowe groby z Jaksonowa, gm. Żorowina; Jaszowic, gm. Kobierzyce; Nowej Wsi Wrocławskiej, gm. Kąty Wrocławskie; Sobociska, gm. Oława, Wrocławia-Kozanowa, Wrocławia-Oporowa. Por. Ibragimow 2008, s. 127.

¹⁰⁸⁶ Inne cmentarzyska szkieletowe, z grobami datowanymi na fazę B2, to: Gniechowice, gm. *loco*; Magnice, gm. Kobierzyce; Nowa Wieś Wrocławska, gm. Kąty Wrocławskie; Sobociska, gm. Oława; Stogi, pow. Strzeżów, woj. dolnośląskie.

¹⁰⁸⁷ Markomanowie mieli inhumację przejąć od ludności o korzeniach celtyckich, która zamieszkiwała w tym czasie tereny wschodniej Recji. Por. Lichardus 1984, s. 59-69; 88-89.

¹⁰⁸⁸ Zjawisko to posiadało liczne analogie, w tym w grupie grobów typu lubieszewskiego mającej charakter ponadregionalny. Zaś samo stanowisko Lubieszewo powiązane było najpierw w ludnością kultury jastorfskiej, a w późniejszym okresie stanowiło pogranicze pomiędzy kulturą wielbarską a ludnością nadłabskiego kręgu kulturowego.

¹⁰⁸⁹ Konieczne jest jednak podkreślenie, że wyznaczniki grobów „książęcych”, czyli: szkieletowy obrządek pogrzebowy, brak elementów uzbrojenia, lokowanie założeń poza obszarem właściwego cmentarzyska (choć obecnie nie jest to już powszechnie przyjmowany pogląd) nie sprawdzały się w przypadku kultury przeworskiej. Zaobserwowano bogato wyposażone groby, gdzie występowała broń i zastosowano kremację szczątków, np. Sandomierz-Krakówki; grób 23 z Witaszewic ulokowany na regularnym cmentarzysku; czy grób ciałopalny z importowaną ceramiką sarmacką z Giebułtowa. Por. Kontny 2016, s. 191; Zagórska-Telega 2009, s. 264.



Ryc. 1. Elementy wyposażenia, Wrocław - Zakrzów, grób III. Wg. Kontny 2016, s. 196, fig. 34.

Na IV w. datowane było cmentarzysko szkieletowe, do tej pory nieznanie ludności przeworskiej zamieszkującej tereny Dolnego Śląska, w Żernikach Wielkich. Uznaje się, że jego powstanie mogło być powiązane z prądami kulturowymi z rejonu środkowego Połabia, zwłaszcza grupy Niemberg¹⁰⁹⁰.

Poddając analizie przeworskie pochówki szkieletowe wskazano pewne widoczne dla całej grupy tendencje. Przede wszystkim lokowanie zmarłych na osi południe-północ z głową skierowaną na południe, często w pozycji skurzonej na boku. Ręce układano wzdłuż ciała albo zgięte, zakrywające twarz¹⁰⁹¹. Pozycja embrionalne mogła mieć znaczenie eschatologiczne i nawiązywać do ponownych narodzin zmarłego w zaświatach lub powrotu człowieka do łona Matki-Ziemi.

W obrębie analizowanych założeń sepulkralnych pojawiały się nietypowe zabiegi, jakim poddawano deponowanych w grobach zmarłych. Nie były one bardzo częstym zjawiskiem, ale wskazywały na istnienie pewnych praktyk rytualnych. Celem było zabezpieczenie żywych przed powracającym z zaświatów zmarłym lub uczczenie przodka rytuałem, jakiego dokonywano po depozycji ciała w jamie, a przed przykryciem jej ziemią. Dotyczyło to przede wszystkim pochówków szkieletowych, chociaż mogło być też spowodowane możliwością zaobserwowania w ich obrębie anomalii, czego nie umożliwiły szczątki poddane kremacji. Szczególnie często pojawiały się takie zabiegi na stanowisku w Żernikach Wielkich (faza D okresu wpływów rzymskich), gdzie dotyczyły depozycji

¹⁰⁹⁰ Analogicznie pojawiały się: groby zbiorowe, głównie podwójne; występowanie niepoddanych destrukcji elementów uzbrojenia oraz praktyki antywampiryczne – układanie ciał w nienaturalnych, wykrzywionych pozycjach, odcinanie pewnych fragmentów ciała. Por. Kontny 2016, s. 196 - 197.

¹⁰⁹¹ Przykłady te widoczne były na cmentarzysku w Stogach, pow. Strzelin, woj. dolnośląskie. Ręce wyprostowane zaobserwowano u zmarłych z grobów 7 i 9, zaś zgięte zakrywające twarz w grobie 11. Por. Ibragimow 2008, s. 125.

szczątków ludzkich pozbawionych darów grobowych¹⁰⁹². Zabiegi te miały dwojaki charakter: ulokowanie głowy pomiędzy nogami nieboszczyka¹⁰⁹³ oraz niedbałe wrzucenie zmarłego do jamy grobowej¹⁰⁹⁴. Czynności takie mogły być przedsięwzięte w stosunku do osobników mających specyficzną, najczęściej negatywną rolę w społeczeństwie, np. czarownice, przestępcy, chorzy psychicznie. Z drugiej strony na taką formę depozycji mogła rzutować gwałtowna lub specyficzna śmierć, przykładowo osoby niezamężne zmarłe przedwcześnie¹⁰⁹⁵, ofiary przestępstw, samobójcy, zmarli w wyniku nieszczęśliwych wypadków (topielcy) czy kobiety zmarłe w połogu. Dodatkowo Magdalena Mączyńska zwracała uwagę na intensyfikację zachowań antywampirycznych w okresach niepokoju¹⁰⁹⁶.

Innym rodzajem praktyk, wobec których wysuwano teorie o ich ochronnym znaczeniu, było wbijanie żelaznych przedmiotów w jamę grobową lub popielnicę¹⁰⁹⁷. Najczęściej występowały w tym kontekście groty włóczni. Interpretowano je między innymi jako element falliczny, a wbicie, ostrzem do góry, w dno miało dawać zmarłemu regenerację oraz siły witalne od Matki-Ziemi prowadzące do odrodzenia. Z drugiej strony ochraniało zmarłego przed żywymi¹⁰⁹⁸. Zanotowano także przykłady wbijania grotów ostrzem w grunt, co uważano za chęć zabezpieczenia pozostałej przy życiu części społeczności przed zagrożeniem ze strony zmarłego. Bez względu na swoje przeznaczenie wszystkie te zabiegi zaklasyfikowano jako apotropaiczne.

Osobną kwestię powiązaną z nietypowymi praktykami pogrzebowymi stanowiło składanie bóstwom ofiar z ludzi. Odnotowano kilka grobów uznanych za dowód przepro-

¹⁰⁹² Konieczne jest jednak podkreślenie, że stanowisko w Żernikach Wielkich było stosunkowo późne w chronologii kultury przeworskiej (od fazy C3 –D1, początku okresu wędrówek ludów). Posiadało ono jednak analogie na terenach zajmowanych przez tzw. grupę Niemberg (środkowe Niemcy), datowaną na wczesną fazę okresu wędrówek ludów. Niektórych przedstawicieli tej jednostki kulturowej ułożono w pozycji wyprostowanej twarzą do ziemi lub na prawym boku w pozycji embrionalnej. Rzadko pojawiała się w obrębie założeń grobowych broń, a jeśli już odnajdowano jakieś elementy uzbrojenia to najczęściej groty strzał. Por. Kontny 2002, s. 127; 2016, s. 196.

¹⁰⁹³ Grób 11 – kobieta w wieku *adultus*; grób 51 – mężczyzna w wieku *adultus-maturus*.

¹⁰⁹⁴ Grób 33 – mężczyzna w wieku *adultus*.

¹⁰⁹⁵ W przypadku kobiet podzielonych na panny i mężatki niezwykle trudne było wnioskowanie na temat ich pozycji społecznej, gdyż nie ma pewności jakie przedmioty były wyznacznikami kobiety zamężnej. Jedyną różnicą dostrzeżoną w grobach kobiecych kultury przeworskiej to większe bogactwo wyposażenia kobiet w wieku *maturus* w stosunku do poprzednich klas wieku.

¹⁰⁹⁶ Mączyńska 1992, s. 197.

¹⁰⁹⁷ Teresa Liana (1968, s. 384) przywołała ciekawą analogię dla tej praktyki. W Grecji z czasów Homera wbicie grotu w grób zamordowanego krewnego rozpoczynało zemstę rodową i stanowiło znak wezwania dla wszystkich tych, którzy chcieliby wziąć w niej udział. Jeszcze inną grecką analogię wskazał Justyn Skowron (2005, s. 264-265). Badacz ten zwrócił uwagę na bardziej prozaiczne znaczenie wbitych w ziemię grotów, oparte na przekazie Homera podającego w *Iliadzie* (X, 151-154), że odpoczywający wojownicy wbijali swoje włócznie w ziemię grotom do góry. Przeciwnieństwem do tego było wbicie broni drzewcowej grotom w grunt, znajdowane w grobach, np. w tzw. II grobie w Wergina – uznawanym za grób Filipa II Macedońskiego (Adroniks 1984). Towarzyszyły mu dwa męskie pochówki oraz wbite ostrzem w dół włócznie. Miały one symbolizować wieczny sen i brak gotowości pochowanych do podjęcia walki na wezwanie.

¹⁰⁹⁸ Liana 1968, s. 383; Suchan 2008, s. 283.

wadzenia takich praktyk w obrębie społeczności przeworskiej. Przeważnie szczątki te znajdowano w obrębie osad, np. na stanowisku w Biskupicach, gdzie w obrębie osady odkryto szkieletowy pochówek dziecka w wieku 7 lat oraz w osadzie w Łagiewnikach na Kujawach, gdzie szkielet mężczyzny, z odciętymi dłońmi ułożonymi w układzie anatomicznym pod szczątkami, został wepchnięty do obiektu o przeznaczeniu gospodarczym, najprawdopodobniej pieca¹⁰⁹⁹. Do tej grupy zaliczono również nietypowe znalezisko dwóch szkieletów dziecięcych, ulokowanych w jamie osadowej w osadzie w Lipnikach (obiekt 32), nad którymi wysypano skremowane szczątki mężczyzny niespokrewnionego z nimi¹¹⁰⁰. Układ anatomiczny szczątków dziecięcych z tego obiektu wskazywał, że zostały one wrzucone do jamy¹¹⁰¹, co skłaniało do uznania tego znaleziska za złożoną z dzieci ofiarę. Zaś, co do szczątków ciałałalnych wysunięto przypuszczenie, że był to osobny pochówek niezwiązany z wcześniejszym rytuałem z udziałem osobników niedorosłych. Analizujący je badacze odrzucali pospieszną depozycję mającą na celu zatuszowanie popełnionego morderstwa¹¹⁰², wynik epidemii lub zbrojnej napaści¹¹⁰³. Towarzyszący dziecięcymi szczątkom męski depozyt ciałałalny może być istotną wskazówką na temat lokalizowania grobów przez tamtejszą wspólnotę, gdyż z Podkarpacia nieznane są regularne cmentarzyska przeworskie datowane na III i IV w. Inne, interpretowane jako ofiarne, pochówki szkieletowe dzieci pochodziły z osad w Inowrocławiu na Kujawach, w Tędownie Górnym w Polsce Środkowej i z ośrodka metalurgicznego w Biskupicach¹¹⁰⁴.

Kolejnym przykładem wyróżniających się praktyk funeralnych było wyposażanie zmarłych w przedmioty niezwiązane z ich płcią i wiekiem. Przykładowo obdarowywanie dzieci płci żeńskiej elementami uzbrojenia lub zdeponowanie wraz z nieletnimi osobnikami przedmiotów charakterystycznych dla dorosłych¹¹⁰⁵. Przyjmuje się pogląd, że w wypo-

¹⁰⁹⁹ Przykładem z okresu przedrzymskiego były szczątki ludzkie z przeworskiego sanktuarium w Kruszy Zamkowej stanowisko 3.

¹¹⁰⁰ Przybyła, Kupiec 2010, s. 29 - 65.

¹¹⁰¹ Młodsze dziecko (4-5 lat, *infans I*) leżało twarzą w dół z prawą rękę wygiętą pod nienaturalnie ostrym kątem, tak że dłoń znalazła się pod ramieniem. Stan zachowania szczątków nie pozwolił określić ułożenia drugiej ręki. Dolna partia ciała była wykręcona w górę. Lewa noga silnie wygięta w kolanie znajdowała się na wysokości dolnych kręgów piersiowych. Prawa noga zachowała układ anatomiczny kości, chociaż była silnie skręcona w dół. Starsze dziecko (około 10-12 lat, *infans II*) leżało przy zachodniej ścianie obiektu z głową zwróconą do ściany. Dłonie spoczywały pod tułowiem, miednica uniesiona do góry, nogi blisko ciała, zaś kolana dociśnięte do klatki piersiowej, lewa noga nienaturalnie wykręcona. Por. Przybyła, Kupiec 2010, s. 31-32.

¹¹⁰² Przybyła, Kupiec 2010, s. 37.

¹¹⁰³ Gdyby depozycja była wynikiem, któregoś z wymienionych wydarzeń to obecne byłyby w obrębie osady ślady zniszczeń, albo zarzucenie dalszego osadnictwa w tym miejscu. Tymczasem osiedle funkcjonowało nadal po zdeponowaniu w jamie zasobowej trzech osobników. Por. Przybyła, Kupiec 2010, s. 50.

¹¹⁰⁴ Kontny 2016, s. 209.

¹¹⁰⁵ Przykładem były dwa groby z Młodzikowa. W grobie 14 pochowano dziecko w wieku 5-10 lat, w którego wyposażeniu znalazły się elementy typowe dla jam grobowych należących do kobiet: kasetka i klucz,

sażeniu grobowym odbijała się pozycja społeczna zmarłego. Praktyki dotyczące sposobu depozycji szczątków dziecięcych mogły być odbiciem roli ich rodziców w obrębie społeczności użytkującej dane cmentarzysko. Przykładowo zmarłego w wieku dziecięcym syna wstawionego w bojach wojownika wyposażano w broń, zaś dziewczynki w typowe dla kobiet dorosłych elementy drewnianych skrzyneczek. Wskazywałoby to, że pozycja najmłodszych członków społeczności przeworskiej uzależniona była od wieku oraz pozycji społecznej ich rodziców. Z drugiej strony należy podkreślić, że pochówki dziecięce charakteryzowały się odmiennymi tendencjami rytualnymi niż depozycje dorosłych. Udzielenie jednoznacznych odpowiedzi na temat tych rytuałów jest trudne nie tylko przez słabiej zachowujące się kości, ale także, jak wynika z obserwacji poczynionych na cmentarzyskach, grzebania zmarłego w wieku dziecięcym potomstwa poza użytkowanymi przez daną wspólnotę cmentarzyskami. Lokowane w obrębie nekropolii groby należące do dzieci najmłodszych (*infans I*) zawierały popielnice ze skremowanymi szczątkami kostnymi. Pośród darów grobowych występowały: szydła, igły, przęśliki, czasami noże. W kolejnej fazie wiekowej (*infans II*) zaczęły pojawiać się przedmioty będące wyróżnikami płci: uzbrojenie u chłopców, najczęściej pod postacią grotów,¹¹⁰⁶ oraz w grobach dziewczynek elementy szkatulek. Zmiana ta mogła wskazywać na przekroczenie pewnego progu wieku, który uprawniał do posiadania konkretnych przedmiotów. Dodatkowo zauważalna była tendencja do uboższego wyposażania dzieci starszych, przede wszystkim bez jakichkolwiek ozdób. W literaturze sugerowano, że mogło to mieć dwojakie podłoże. Po pierwsze utrata w oczach społeczeństwa statusu małego dziecka i powiązanych z tym benefitów, przy czym nie widziano w nim jeszcze w pełni dorosłego członka społeczności. Z drugiej zaś strony łączono to z niedługim zamieszkiwaniem na ziemi, a przez związek ze światem nadprzyrodzonym¹¹⁰⁷.

Osobnym elementem funkcjonującym w przestrzeni cmentarzysk przeworskich były różnorakie konstrukcje kamienne przyjmujące formę: okrągłych lub prostokątnych bruków oraz kręgów kamiennych¹¹⁰⁸. Występowały one na Mazowszu, w obrębie osadnictwa tzw. grup nidzickiej i ostrołęckiej kultury przeworskiej, w I i II w. W ich obrębie lokowano

a także ozdoby (paciorki, sprzączka), dwa noże, trzy przęśliki, ceramika oraz kości ssaka i ptaka. Z kolei w grobie 36 zdeponowano szczątki dziecka w wieku *infans I* z podobnym, do opisanego wyżej, zestawem przedmiotów. Por. Czarnecka 1990, s. 69.

¹¹⁰⁶ Chłopcy z plemion germańskich mogli prawdopodobnie uczestniczyć w działaniach wojennych do 12 roku życia. Wskazywały na to znaleziska szczątków kostnych osobników w tym wieku ze stanowisk ofiarnych, na których złożono poległych w walce wojowników. Przykłady pochodzą z Alken Enge (Dania, I w.) oraz Ribemont-sur-Ancre (Północna Francja, III w.).

¹¹⁰⁷ Kontny 2016, s. 198.

¹¹⁰⁸ Niewęgłowski 1981, s. 97 – tam szerzej rozwinięta tematyka oraz dalsza literatura.

jamy z depozytami ciałałpalnymi należące prawdopodobnie do przedstawicieli elity ple-
miennej lub konkretnych rodów¹¹⁰⁹. Mężczyzn z tych założeń wyposażono w ostrogi, co
miało wskazywać na zdeponowanie szczątków wojowników¹¹¹⁰, zaś kobiece inwentarze
nie odbiegały od typowych inwentarzy grobowych analizowanej kultury.

Na cmentarzyskach przeworskich zaobserwowano obok obiektów typu bustum,
ustrzyn oraz konstrukcji kamiennych obecność założeń o niejasnym, choć najpewniej po-
wiązanym z rytuałami pogrzebowymi przeznaczeniem.

Pierwszą grupę tworzyły funkcjonujące w południowej części dzisiejszej Polski na
przełomie er tzw. obiekty rowkowe. Pod tym pojęciem rozumiany był wytyczony przez
rowki prostokąty obszar, o boku długości maksymalnie kilku metrów, w obrębie którego
nie znaleziono zabytków. Do tej pory zlokalizowano je na 13 stanowiskach, w większości
datowanych na wczesny okres rzymski¹¹¹¹. Przykładem dobrze przebadanego cmentarzy-
ska z obiektami rowkowymi były Michałowice, gm. Czarnocin, woj. świętokrzyskie, gdzie
odkryto 20 takich obiektów, z czego dokładnej analizie poddano 14¹¹¹². Wszystkie te za-
łożenia ustawiono zgodnie ze stronami świata w wyraźnie zaplanowanej przestrzeni. Po-
szczególne obiekty były ulokowane sąsiadująco na linii północ - południe, ale żaden z nich
nie zakłócał obszaru innej konstrukcji funeralnej¹¹¹³. W centralnej części obszaru pokryte-
go obiektami rowkowymi znajdował się pusty plac. Groby rozmieszczono wokół rowków
w niezbyt uporządkowanej formie, chociaż zaledwie kilka w bezpośrednim sąsiedztwie
ramion prostokątów utworzonych przez rowki. Większe nagromadzenie obiektów rowko-
wych zaobserwowano we wschodniej i północno-wschodniej części cmentarzyska. Niekie-
dy w ziemi wypełniającej rowki odkryto minimalne ilości skremowanych kości ludzkich
i zwierzęcych oraz pojedyncze, niewielkie przedmioty metalowe. Te zabytki i nagroma-
dzenia szczątków czasami interpretowano jako wkopane w późniejszym terminie w obręb
rowków groby. Obiekty charakteryzowanego typu nie były jamami grobowymi, chociaż

¹¹⁰⁹ Druga hipoteza zdaje się mieć potwierdzenie w analizach stratygrafii przestrzennej cmentarzysk, gdzie
niekiedy odnotowywano po kilka lub kilkanaście kręgów/bruków kamiennych. Nie zaobserwowano jednak
równości w bogactwie wyposażenia tych specyficznych pochówków. Por. Kontny 2016, s. 192.

¹¹¹⁰ W tym okresie, na tym terenie geograficznym, groby męskie niezwykle rzadko wyposażane były w broń,
więc to ostrogi stały się wyznacznikiem pozycji społecznej zmarłego. Por. Kontny 2016, s. 192.

¹¹¹¹ Gościeradowo – 1 obiekt; Górka Stogniewska – 1 obiekt; Kazimierza Mała; Kietrz stanowisko 1- 6
obektów; Korytnica stanowisko 1; Kryspinów – 10 obiektów; Michałowice – 20 obiektów; Mierzanowice
stanowisko 5 – 4 obiekty; Nowa Żelazna – 1 obiekt; Pełczyńska stanowisko 6 – 45 obiektów; Szarbia stanowi-
sko 7 – 9 obiektów; Trójczyce stanowisko 1 – 1 obiekt; Zawada stanowisko 1 – 1 obiekt.

¹¹¹² Zagórska-Telega, Pikulski 2014, s. 70.

¹¹¹³ Tak wydzielona przestrzeń mogła wskazywać, że wszystkie z odkrytych obiektów rowkowych użytko-
wano przez dłuższy okres czasu równocześnie. Chociaż Teresa Dąbrowska (2007, s. 262) poddawała w wąp-
pliwość fakt, że w momencie lokowania pierwszego grobu na danych cmentarzysku wyznaczano plan całego
obektu. Por. Zagórska-Telega, Pikulski 2014, s. 77.

ich wyłączna obecność na cmentarzyskach wskazywała na ewidentne koligacje z praktykami funeralnymi. Nadal niejasne pozostają relacje, jakie panowały pomiędzy grobami a obiektami rowkowymi na cmentarzyskach przeworskich. Stawiano hipotezy, że mogły one otaczać bogato wyposażone groby, ale jak już wspomniano, brak w ich obrębie takich założeń. Drugim wariantem było wykopywanie bruzd jako form zabezpieczenia przed rozprzestrzenieniem się ognia z palonych w ich obrębie stosów. Teza ta została również obalona, gdyż we wnętrzu wyznaczonej w ten sposób przestrzeni nie wystąpiła przepalona gleba¹¹¹⁴. Marek Gedl analizując cmentarzysko w Kietrze postawił hipotezę, że rowki były pozostałościami fundamentów ścian lub ogrodzeń odseparowujących od reszty stanowiska pewną część gruntu. Wspierać tę tezę miała obecność we wnętrzu niektórych wydzielonych przestrzeni dołków posłupowych¹¹¹⁵. Na tak ogrodzonym terenie mogły być lokowane pochówki przedstawicieli jednej rodziny/rodu ulegające szybkiej degradacji, których resztki zsypywano do rowków¹¹¹⁶.

Z kolei datowane na IV w. obiekty rowkowe występujące zarówno na Górnym Śląsku, jak i w Wielkopolsce (stanowisko w Konarzewie). Pozornie te pojedyncze założenia były podobne do tych z I w., chociaż osiągały znacznie mniejsze rozmiary¹¹¹⁷. Podstawową różnicą stała się jednak obecność wewnątrz założeń skremowanych szczątków ludzkich, fragmentów wyposażenia i śladów spalenizny. Przeznaczeniem tych późnych rowków było zabezpieczenie miejsca wznoszenia i palenia się stosu. Po wygaszeniu ognia do zagłębień zsypywano resztki pokremacyjne, które nie tworzyły kompletnych, typowych inwentarzy przeworskich. Nie wiadomo co czyniono z pozostałymi, brakującymi w obiektach rowkowych, szczątkami kostnymi oraz przedmiotami towarzyszącymi ciału podczas kremacji. W tym okresie pojawiły się także cmentarzyska rowkowe, np. Częstochowa - Żabieniec, które nie występowały we wcześniejsze fazy rozwoju.

W końcu natrafiono na zupełnie wyjątkowe typy grobów. Koronnym przykładem jest studnia z cmentarzyska w Konarzewie stanowisko 5, pow. Poznań ziemski, datowana na okres wędrówek ludów¹¹¹⁸. Zdeponowano w niej w V w. skremowane szczątki około

¹¹¹⁴ Zagórska-Telega, Pikulski 2014, s. 77.

¹¹¹⁵ Ibidem.

¹¹¹⁶ Wyraźnie odseparowane kwatery rodzinne zaobserwowano na cmentarzysku w Ciecierzynie, gm. Byczy-na. Por. Zagórska-Telega, Pikulski 2014, s. 77.

¹¹¹⁷ Bok czworokąta sięgał jedynie 2 m długości.

¹¹¹⁸ Zgodnie z wyliczeniami autorów opracowania studnia została założona w 340 r. i początkowo pełniła rolę zbiornika wodnego. Dopiero około 454 r. rozpoczęto jej użytkowanie, jako cmentarzyska studniowego. Por. Makiewicz i in. 2008, s. 325.

trzydziestu osobników¹¹¹⁹, a wraz z nimi imponującą ilość fragmentów ceramiki, paciorków, grzebieni i kilka niewielkich przedmiotów metalowych¹¹²⁰. Poddane działaniu ognia szczątki ludzkie były najprawdopodobniej umieszczane w pojemnikach z materiałów organicznych, które obciążano potłuczonymi fragmentami ceramiki i dopiero tak przygotowane pakunki wrzucano do studni¹¹²¹. Inny rodzaj zbiorowego depozytu zanotowano na bagiennym stanowisku w Krakowie-Modlniczce, pow. krakowski¹¹²². W tym wypadku odnaleziono ludzkie szczątki, silnie rozdrobnione elementy różnych przedmiotów - głównie ceramiki, których zasięg chronologiczny obejmował kilkaset lat. Dodatkowo zaobserwowano przypadkowość rozmieszczenia całego materiału zabytkowego, a jego większe nagromadzenie w niektórych rejonach bagna sugerowało, że przedmioty i szczątki wrzucały do akwenu osoby stojące na brzegu¹¹²³. Wszystkie naczynia poddano defragmentacji, a potem wymieszano ze sobą przed ułożeniem w akwenu. Akt depozycji szczątków ludzkich i towarzyszących im inwentarzy w Modlniczce był najprawdopodobniej jednorazowym wydarzeniem.

Oba przytoczone przypadki wydają się być próbą zabezpieczenia zmarłych w momencie, kiedy żywi opuszczali dany teren osadniczy. W przypadku stanowiska w Krakowie-Modlniczce nie mogło chodzić, jak pierwotnie zakładano, o przeniesienie do środowiska bagiennego całego ekshumowanego cmentarzyska. Przeczyła temu przede wszystkim długa chronologia wydobytych zabytków oraz zdecydowane trudności logistyczne przy chęci przeprowadzenia takiego zabiegu na liczącej kilkaset lat nekropolii¹¹²⁴. Chodziło tu zapewne, zdaniem autorów finalnego opracowania obiektu, o ponowną depozycję szczątków ludzkich przechowywanych wcześniej w jakiegoś rodzaju „domu zmarłych”. Chęć zabezpieczenia szczątków kostnych przodków przed możliwym zbezczeszczeniem ze strony napływającej nowej fali osadniczej wskazywała na słabe więzi ponadlokalne w V w. Zatem określenie tej zbiorowości ludzkiej kulturą przeworską wydaje się w tym świetle jedynie konwencją ogólnie przyjętą w literaturze¹¹²⁵. Dodatkowo oba założenia, a przede wszystkim studnia z Konarzewa, wskazywały, że ludność przeworska jednak nie opuściła

¹¹¹⁹ Początkowe dane szacunkowe z 2008 r., kiedy materiał był w początkowym stadium opracowywania, wskazywały na obecność co najmniej 186 osobników zdeponowanych w studni.

¹¹²⁰ Makiewicz i in. 2008, s. 311-323.

¹¹²¹ Musiało istnieć jakieś ograniczenie i obciążenie dla materiału kostnego, gdyż kości mają pływalność dodatnią. Nieobciążone unosiłyby się na powierzchni lustra wody w studni. Por. Makiewicz i in. 2008, s. 328.

¹¹²² Byrska-Fudali, Przybyła 2010, s. 439-489.

¹¹²³ Ibidem, s. 480.

¹¹²⁴ Byrska-Fudali, Przybyła 2010, s. 481.

¹¹²⁵ Kontny 2016, s. 197.

całkiem Wielkopolski w IV i 1 połowie V w. Analiza założeń z Konarzewa i Modlniczki może posłużyć jako potwierdzenie istnienia formy późnego obrządku pogrzebowego tejże kultury, który możliwy jest do zaobserwowania metodami archeologicznymi. W tym wypadku konieczne są jednak zakrojone na szerszą skalę badania osad przeworskich z okresu wędrówek ludów.

Pośród poruszanych zagadnień nie może zabraknąć analizy przestrzennej cmentarzysk, które były swoistymi miejscami stykania się ze sobą dwóch płaszczyzn rzeczywistości – żywej i martwej¹¹²⁶. Oczywiście miarodajnych danych dostarczyły jedynie w pełni wyeksplorowane stanowiska, gdyż na nich poznane zostało pełne rozmieszczenie jam grobowych i założeń im towarzyszących powiązanych z rytuałami pogrzebowymi. Zaobserwowano kilka modeli rozrostu przestrzennego przeworskich stanowisk funeralnych. Według pierwszego najstarsze groby lokalizowano w centrum terenu przeznaczonego na cmentarzysko, a kolejne młodsze odchodziły promieniście na boki, w sposób możliwy ze względu na topograficzne ukształtowanie terenu. Przykładem tak budowanej nekropolii było stanowisko 1 w Opatowie, pow. opatowski¹¹²⁷.

Drugim wariantem było ponowne wykorzystywanie już zajętych kwater na kolejne pochówki, przy zachowaniu poszanowania dla wcześniejszych założeń. Ta tendencja zarysowała się na cmentarzysku w Kamieńczyku, gm. Wyszaków, gdzie praktykowano to również w stosunku do nieodległych od siebie czasowo grobów. Kolejną możliwością był podział terenu nekropolii na kilka, wyraźnie rozdzielonych, skupisk jam grobowych. W taki sposób podzielone zostało, już na początku swojego funkcjonowania, sepulkralne stanowisko w Zadowicach, pow. kaliski, gdzie odnotowano 3-4 takie zbiory¹¹²⁸. Badający je archeolodzy uznali, że cmentarzysko to użytkowały przynajmniej trzy rody lub sąsiednie osady. Ostatnim modelem było liniowe rozplanowanie stanowiska. Proces ten najlepiej oddawała nekropolia w Mokrej, pow. kłobucki, gdzie poszczególne groby były od siebie oddzielane przy pomocy jakiegoś rodzaju ogrodzeń. Pojawiały się również głosy w literaturze, że niektóre grupy przeworskie stosowały osobne cmentarzyska dla osobników poszczególnych płci. Przykładem miało być stanowisko w Kotli, pow. głogowski, podzielone na dwie strefy: kobiecą i męską¹¹²⁹. Na części nekropolii dostrzeżono przewagę grobów

¹¹²⁶ Błażejowski 2007b, s. 258.

¹¹²⁷ Nekropolia w Opatowie miała kształt półksiężyca, co spowodowane było lokalizacją stanowiska u podnóża Góry Opatowskiej. Por. Madyda-Legutko i in. 2007, s. 264.

¹¹²⁸ Analogiczna sytuacja dotyczyła cmentarzyska w Oblinie, gdzie wydzielono dwa zgrupowania grobów.

¹¹²⁹ Stanowisko eksplorowane było przez badaczy niemieckich w okresie międzywojennym. Niestety nie zachowała się żadna dokumentacja planigraficzna cmentarzyska, która umożliwiłaby zweryfikowanie tej

wojowników nad innymi założeniami, np. Warszawa-Wilanów. Jednak zdecydowanie dominowały założenia funeralne, gdzie jamy skrywające pochówki zróżnicowane płciowo zostały ze sobą przemieszane, co wskazywało na użytkowanie danego skupiska przez konkretną rodzinę/ród. Niezależnie od planu przestrzennego cmentarzyska na wszystkich odnotowano różnorodną formę grobów, zmienną ilość deponowanego ze zmarłymi wyposażenia oraz niejednorodność zastosowanego obrządku pogrzebowego. Na te czynniki wpływ miała przede wszystkim liczba osobników tworzących osadę użytkującą stanowisko funeralne oraz ich sytuacja ekonomiczna.

W stratygrafii nekropolii przeworskich istotne miejsce musiały zajmować miejsca kremacji zwłok. Zaobserwowano dwie odmienne tendencje ich lokowania. W pierwszym przypadku zajmowały one przestrzeń w pobliżu centrum lub w innym miejscu istotnym z punktu widzenia lokalizacji całego stanowiska¹¹³⁰. Drugim sposobem było umieszczenie ich na obrzeżach cmentarzyska, poza skupiskiem grobów¹¹³¹.

Bliższe przyjrzenie się przedmiotom wchodzącym w skład darów dawanych zmarłym na drogę w zaświaty pozwala prześledzić zmiany zachodzące w obrębie wszystkich dziedzin działalności. Należy podkreślić, że żałobnikami mogła kierować różnorodna motywacja prowadząca do złożenia w jamie grobowej wraz z ciałem konkretnych przedmiotów. Najprawdopodobniej najważniejsza była chęć zapewnienia dostatku oraz bezpiecznej egzystencji zaświatowej. Z drugiej strony mogło to się opierać na zasadzie *do ut des*, a krewni liczyli na pomoc przodków. Obdarowywanie zmarłego różnorodnymi przedmiotami wydawało się mieć na celu zabezpieczenie reszty społeczności przez destrukcyjnym działaniem rozzłoszczonego, powracającego z zaświatów trupa. W końcu mógł istnieć religijny zakaz używania własności nieżyjącego krewnego. Katarzyna Czarnecka zwróciła uwagę na trzy kategorie przedmiotów znajdujących w grobach: rzeczy będące osobistą własnością zmarłego; elementy konieczne do właściwego przygotowania i przeprowadzenia ceremonii pogrzebowej; obiekty przypadkowe¹¹³². Pierwsza kategoria obejmowała elementy stroju oraz atrybuty określające społeczną pozycję lub zawód wykonywany przez

hipotezy. Gdyby udało się potwierdzić takie rozplanowanie byłby to ewenement na skalę całego obszaru zajętego osadnictwem przeworskim. Por. Błażejowski 2003, s. 77.

¹¹³⁰ Tak zlokalizowana ustryna pojawiła się między innymi na cmentarzysku kultury łużyckiej w Przyborowie, woj. lubuskie (Malinowski 1962, s. 57; Narożna-Szamałek 1993, s. 37-42). W obrębie kultury przeworskiej analogiczne umiejscowienie tego typu miejsc kremacji było znane ze stanowisk w Wymysłowie i Cieślówicach Dużych (Jasnosz 1952, plan cmentarzyska; Pawłowska 2001, rys. II.6, II.7).

¹¹³¹ Na cmentarzysku kultury przeworskiej w Opatowie stanowisko 1, było tak rozmieszczonych 7 ustrzyn (Madyda-Legutko i in. 2007, s. 267). Podobne znaleziska pochodziły z cmentarzyska kultury pomorskiej w Wytomyślu (Lipińska 1966, s. 196, rys. 2).

¹¹³² Czarnecka 1990, s. 90.

pochowanego¹¹³³. Na drugą grupę składały się przede wszystkim pozostałości ceramiki zarówno naczyń zasobowych na pożywienie i napoje, jak i popielnice na szczątki; resztki pokarmów. Trzecią kategorię stanowiły przedmioty pochodzące z możliwego przemieszania elementów wyposażenia. Dojść mogło do tego jeśli w jednej ustrynie kremowano kilku zmarłych bezpośrednio po sobie lub działały czynnikami postdepozycyjne, np. zniszczenie sąsiednich grobów doprowadzające do wymieszania się inwentarzy. Konieczne jest podkreślenie, że ciężko jednoznacznie wybrać z całego zbioru zabytków znajdujących w grobie, te które z pewnością stanowiły własność osobistą zmarłego, a którymi obdarowali go żałobnicy. Podstawowymi elementami wchodzącym w skład depozytu grobowego, przez cały okres istnienia kultury przeworskiej, były: broń, ceramika, elementy stroju i ozdoby. W ich obrębie wyróżniono przedmioty produkcji lokalnej oraz importy spoza granic osadnictwa przeworskiego.

Zróznicowanie ilościowe i typologiczne darów zależne było do płci, co określono mianem archeologicznych wyznaczników płci¹¹³⁴. Do wiązanych z kobietami elementów zaliczono: zapinki, przeważnie w większej ilości niż jedna; biżuterię: bransolety, naszyjniki, wisiory; kasetki i klucze; szpile; przedmioty ze złota i srebra; przęśliki; grzebienie¹¹³⁵. Zestaw męski obejmował: elementy uzbrojenia: miecz, tarczę, grot/groty, ostrogi, pochwy miecza; nożyce; brzytwy; krzesiwa; sprzączki i okucia pasów; narzędzia pracy¹¹³⁶. Jako przedmioty niezwiązane z płcią i występujące z podobną częstotliwością we wszystkich grobach uznano: ceramikę glinianą, igły i szydła oraz noże¹¹³⁷. Model ilościowy oraz jakościowy tych przedmiotów zależał w dużej mierze od zajmowanej przez zmarłego za życia pozycji społecznej, jego wieku¹¹³⁸, a także ogólnych tradycji obrzędowych powiązanych

¹¹³³ W tym wypadku nie było pewności, że każdego zmarłego chowano ze wszystkimi ozdobami i elementami stroju jakie posiadał oraz całym zestawem narzędzi powiązanych z jego rolą społeczną.

¹¹³⁴ Pod terminem tym rozumiane są konkretne rodzaje przedmiotów, np. elementy uzbrojenia, narzędzia, ozdoby, przedmioty osobiste, itd., przypisywane, przez archeologów, konkretnej płci zmarłych.

¹¹³⁵ Czarnecka 1990, s. 39; Godłowski 1974, s. 64.

¹¹³⁶ Czarnecka 1990, s. 40; Godłowski 1974, s. 64; Kietlińska 1963, s. 39.

¹¹³⁷ Chociaż igły częściej towarzyszyły pochówkom kobiecym, zaś mężczyznom chętniej wkładano do jamy grobowej noże.

¹¹³⁸ Z terenu zasiedlanego przez ludność kultury przeworskiej pochodziły przykłady łamania tej zasady w przypadku pochówków dziecięcych. Kiedy niepełnoletnich osobników wyposażano w przedmioty przynależne dorosłym tożsamym z nimi płcią. Przykładowo na cmentarzysku w Ciecierzynie na Śląsku (od fazy A1 do B2 okresu rzymskiego) uzbrojenie znajdowano zarówno w grobach dorosłych mężczyzn, jak i dzieci (*infans I*). Podobnie wyznaczniki kobiece wystąpiły w grobach dorosłych kobiet i osobników niedorosłych. Innym stanowiskiem, gdzie zaobserwowano tę praktykę, był Chmielów Piaskowy w Górach Świętokrzyskich. Tutaj wszystkich niezależnie od wieku wyposażano w podobny zestaw przedmiotów. Dodatkowo na tym cmentarzysku pojawiła się niezgodność wyników badań antropologicznych z ulokowanymi w grobie atrybutami płci. Z kolei stanowiska sepulkralne wschodniej strefy kultury przeworskiej zawierały neutralne płciowo zestawy przedmiotów, np. Kamieńczyk, gdzie dzieci obdarowywano na drogę w zaświaty przede wszystkim ceramiką. Mazowiecka strefa osadnicza była, pod względem wyposażenia zgodnego z wiekiem i płcią zmarłego, dość zróżnicowana. Podobna tendencja widoczna była na małopolskich (Kryspinów koło

z wyobrażeniami eschatologicznymi¹¹³⁹. W tym zakresie zaobserwowano analogiczne tendencje do tych, które zostały omówione w przypadku obrzędów pogrzebowych. We wczesnym okresie rzymskim groby wyposażano bogaciej w stosunku do poprzedniego odcinka chronologicznego, ale nadal dość skromnie. Apogeum bogactwa i różnorodności form zabytków w inwentarzach odnotowano na przełomie wczesnego i młodszego okresu rzymskiego. Zaś późny okres rzymski charakteryzował się większym rozdrobieniem oraz wyraźnym zubożeniem jakości dawanego zmarłemu na drogę w zaświaty dobytku. Podobnie jak w przypadku zmian w obrębie obrzędowości pogrzebowej, także w inwentarzach grobowych, przyczyn upatrywano w ewolucji religijnej, a nie ekonomicznym zubożeniu społeczeństwa. W wyniku tego część obiektów mających wcześniej duże znaczenie dla zmarłego mogła stracić swoją pozycję na rzecz innego przedmiotu, na co zwracał uwagę Kazimierz Godłowski¹¹⁴⁰.

Przedmiotami wspólnymi dla obu płci oraz niezwiązanymi z wiekiem osobników była ceramika. Natrafiono na naczynia gliniane wykonywane ręcznie; lepione na kole; szklane oraz metalowe, przeważnie importowane¹¹⁴¹.



Ryc. 2. Ceramika metalowa i elementy wyposażenia, Łęg Piekarski, grób II. Wg. Kontny 2016, s. 192, fig. 31.

Wraz z ewolucją wierzeń eschatologicznych zaobserwowano zwyczaj składania mniejszej ilości ceramiki w grobach (II/III w.)¹¹⁴². W obrębie tej grupy zabytków natrafiano na naczynia noszące ślady pewnych działań obrzędowych. Przede wszystkim zaliczono tutaj naczynia z otworem w dnie, przez które dokonywano ofiarnych libacji dla zmarłego.

Krakowa) i wielkopolskich (Młodzikowo) stanowiskach (Błażejowski 2003, s. 73-74). Z drugiej strony praktyka wyposażania dzieci starszych, głównie chłopców, w broń mogła być powiązana z ich aktywnym udziałem w walce, jak już wcześniej wspomniano (Roz. IV.1, s. 156, przypis 1106).

¹¹³⁹ Teza ta była wielokrotnie dyskutowana w literaturze przedmiotu. Por. Błażejowski 2003, s. 73; Czarnicka 1990, s. 58; Godłowski 1981, s. 106-120; Liana 1970, s. 433-435; Madyda-Legutko i in. 2003; 2004; 2005.

¹¹⁴⁰ Godłowski 1981, s. 120.

¹¹⁴¹ Ta kategoria zabytków znana była przede wszystkim z grobów podwójnych (dziecko + dorosły). Dotyczyło to również elementów złotych wchodzących do inwentarzy. Por. Czarnicka 1990, s. 96.

¹¹⁴² W tym okresie czasu popielnicy towarzyszyły 2-3 mniejsze ceramiczne przystawki w postaci: czarek, misek lub pucharów.

Ciecz, woda lub inny napój, przepływała do zmarłego spełniając podwójną rolę: ofiary i puryfikacji¹¹⁴³. Drugą grupę stanowiły popielnice, w których spodach lub brzegach wybito, przeważnie regularne, otwory. Jednak zastanawiające i niejasne było dokonywanie tego jedynie na części naczyń ze szczątkami pokremacyjnymi¹¹⁴⁴. Stosunkowo spory zespół tworzyły w tym zbiorze ceramiki importy z terenów prowincji Cesarstwa. Na szczególną uwagę zasługuje nagromadzenie około 20 egzemplarzy naczyń typu *terra sigillata* na cmentarzysku w Opatowie, gdyż zabytki te rozbito i podzielono pomiędzy kilka grobów. W końcu ostatnią kategorią naczyń lokowanych w grobach, głównie męskich, były rogi do picia, z których zachowały się jedynie metalowe okucia.

Drugim elementem wspólnym dla całości społeczeństwa przeworskiego były zapinki. Ich nagromadzenie w danym grobie uzależnione było od płci pochowanego osobnika. Zarysowała się wyraźna tendencja do deponowania w grobach kobiecych większej ich ilości.

Przedmiotami najliczniej występującymi w grobach męskich były z kolei elementy uzbrojenia, spełniające jednocześnie rolę jednego z podstawowych wyznaczników przeworskiego wyposażenia grobowego. W fazie B2 na terenach zajętych osadnictwem analizowanej kultury odnotowano znaczny, skokowy, przyrost grobów męskich wyposażonych w broń¹¹⁴⁵. Widoczne było to zarówno w obrębie poszczególnych cmentarzyskach, jak i w analizach porównawczych sąsiadujących ze sobą obiektów sepulkralnych użytkowanych przez inne struktury rodowo-plemienne. Wzrostowi temu towarzyszył postępujący proces standaryzacji uzbrojenia. Przyczyny takiego stanu rzeczy widziano w rosnącej aktywności militarnej drużynników przeworskich, zmianach zachodzących w sposobie prowadzenia działań wojennych¹¹⁴⁶ i technikach walki¹¹⁴⁷. W wyposażeniu grobów z tego okresu pojawiały się bardzo często dwa groty różniące się od siebie rozmiarami, które wskazywały na stosowanie zarówno oszczepu (mniejszy grot), jak i włóczni (większy grot). Nie była widoczna w tym czasie, na podstawie uzbrojenia, gradacja społeczna w obrębie klasy wojowników, co w późniejszym czasie uwypukliło się w skandynawskich grobach. Wydaje się, że z większym prestiżem i wyższą pozycją osobnika wiązała się

¹¹⁴³ Skowron 2005, s. 258.

¹¹⁴⁴ Ibidem, s. 261.

¹¹⁴⁵ Faza B2 była czasem największej produkcji w obrębie świętokrzyskiego ośrodka metalurgicznego, powiązanego z ludnością przeworską, co wskazywało na zapotrzebowanie społeczne na tego typu przedmioty.

¹¹⁴⁶ Zwiększenie zapotrzebowania na elementy uzbrojenia u lokalnych wojowników było zostało połączone przede wszystkim z rozpoczęciem stopniowej ekspansji w kierunku południowym.

¹¹⁴⁷ Kontny 2003, s. 261.

obecność w grobie miecza, przede wszystkim importowanego; oraz żelaznych, prostokątnych sprzączek z dwoma kolcami będącymi elementami szerokiego pasa.

W kolejnym odcinku chronologicznym (faza B2/C1) utrzymała się wysoka ilość pochówków wyposażonych w broń i silniejsza, niż w poprzedniej fazie, standaryzacja tych zestawów¹¹⁴⁸. Odnotowano największą ilość wysokiej jakości mieczy¹¹⁴⁹, głównie rzymskiego pochodzenia, oraz wzrost ilości elementów metalowych tarcz w jamach grobowych. Nadal wyraźnie widoczne były zestandaryzowane zestawy grotów. Nieco rzadziej za to pojawiały się sprzączki z podwójnym kolcem. Podfaza C1a była połączona z największą, w czasie trwania kultury przeworskiej, obecnością ostróg¹¹⁵⁰ w grobach męskich¹¹⁵¹. W tym odcinku czasowym jednocześnie zarysowała się tendencja do zmniejszania się ilości broni w jamach grobowych do pojedynczych elementów, szczególną popularnością cieszyły się metalowe okucia tarcz¹¹⁵². Upowszechnienie się tego ostatniego typu zabytków w grobach było zapewne spowodowane symbolicznym wydziwieniem tarczy¹¹⁵³.

Tendencja zaniku ostróg w wyposażeniu grobów męskich rozpoczęła się od połowy III w., co jednak nie oznaczało zarzucenia używania konia do przemieszczania się, ani pomniejszenia jego roli jako wyznacznika wysokiej pozycji społecznej zajmowanej przez

¹¹⁴⁸ Należy jednak podkreślić, że zjawiska te nie dotyczyły wszystkich cmentarzysk z jednakowym natężeniem.

¹¹⁴⁹ Uważa się, że ich napływ na tereny przeworskie spowodowany był działaniami wojennymi w czasie wojen markomańskich. Por. Kontny 2016, s. 170.

¹¹⁵⁰ Obecne były one już w okresie przedrzymskim na terenach przeworskich, ale zwiększanie ich ilości miało miejsce dopiero w I w. Początkowo spotykano ostrogi kabłąkowe, gdzie kabłąk otaczał stopę jeźdźca, a ostroga przymocowana była do obuwia przy pomocy rzemienia. Z czasem pojawiły się ostrogi krzesłowate, które jednak nie zyskały dużej popularności wśród przeworskich jeźdźców.

¹¹⁵¹ Część tej podfazy pokrywała się z wojnami markomańskimi (166-180). W tym czasie ludność przeworska przemieszczała się bardziej na południe od swoich dotychczasowych siedzib. Udział wojowników przeworskich w wojnach markomańskich nie był możliwy do jednoznacznego potwierdzenia lub zaprzeczenia. Na pewno brali w nich udział Wandalowie mający swoje osiedla we wschodnim rejonie osadnictwa przeworskiego (tereny opuszczone w podfazie C1a). W tych działaniach zbrojnych uczestniczyli z pewnością Burowie, których niekiedy identyfikowano z plemieniem Lugiów. Przykładem potwierdzającym to byłyby niektóre importy rzymskiej broni, np. miecz ze Starachowic, gm. *loco*, pow. starachowicki, na którym odcisnięto stemplem inskrypcję *IMP*, co wskazywało na członka gwardii pretoriańskiej jako jego pierwotnego właściciela. Obecność pretorian na granicach Cesarstwa w czasie wojen markomańskich została potwierdzona. Por. Kontny 2016, s. 170.

¹¹⁵² Ciekawym przykładem była paradna tarcza z grobu popielnicowego 93 (faza B2 okresu rzymskiego) na cmentarzysku w Czersku, pow. piaseczyński. Tarcza została starannie rozłożona na fragmenty, z których każdy ułożono w innym miejscu obiektu. Najbardziej drobiazgowemu rozproszeniu uległy okucia jej brzegu, których naliczono ponad 40 w obrębie całego grobu. W ciekawy sposób wykorzystane zostało umbo, gdyż uczyniono z niego specyficzny pojemnik na drobne zabytki. Zdjęcie RTG wykazało obecność w jego wnętrzu: okuc brzegu tarczy, nitów z naporstkowanymi główkami oraz przedmiotów organicznych – najpewniej kości. Odkrycie to miało inne analogie na terenie osadnictwa przeworskiego, np. umbo z cmentarzyska w Kunach (grób 73) ułożone na dnie jamy. Por. Czarnecka 2014, s. 35-44 – tam dalsza literatura i szczegółowa analiza zabytków.

¹¹⁵³ Zwyczaj wyposażanie zmarłych wojowników jedynie w tarcze, a najczęściej ich okucia, popularny był w okresie przełomu er w nadłabskim kręgu kulturowym. Por. Kontny 2002, s. 108-109 – tam więcej przykładów oraz szersza literatura.

zmarłego za życia. Przyczyną tego widziano, podobnie jak w przypadku praktycznie wszystkich kategorii zbytków, w idei uboższego wyposażania zmarłych. Wydaje się, że zgromadzone w grobach uzbrojenie odpowiadało rzeczywistemu ekwipunkowi wojennemu złożonemu z miecza dwusiecznego, tarczy¹¹⁵⁴ i włóczni. Wyraźnie widoczna była nieobecność w grobach pancerzy ochronnych: kolczug¹¹⁵⁵, hełmów¹¹⁵⁶ oraz grotów strzał łuczniczych¹¹⁵⁷. W literaturze przedmiotu tłumaczono to brakiem zwyczaju korzystanie z nich przez wojowników przeworskich¹¹⁵⁸. Z drugiej strony podkreślano znaczenie prestiżowe elementów opancerzenia (kolczug, hełmów) będących niejako atrybutami reprezentacyjnymi dowódców wojskowych¹¹⁵⁹.

Osobnym rozważaniem poddano uzbrojenie odnotowane podczas eksploracji cmentarzysk typu dobrodzieńskiego, gdyż niejednokrotnie niemożliwe było, jak już wcześniej wspomniano¹¹⁶⁰, wydzielenie poszczególnych zespołów grobowych i przypisanie do zmarłych ich majątku pośmiertnego. Bartosz Kontny wyznaczył na podstawie trzech cmentarzysk z tej grupy elementy uzbrojenia jakie się na nich pojawiały: groty broni drzewcowej (rzadziej grociki strzał), miecze, fragmenty tarcz (umba, imacze, okucia) oraz zabytki pojedyncze: części końskiego rzędu, ostrogi¹¹⁶¹. Przeprowadzając dalszą analizę badacz ustalił gradację ilościową zabytków. Najliczniej wystąpiły części okuć tarcz, którym wielokrotnie w skupiskach materiału antropologiczno-archeologicznego nie towarzyszyły inne przedmioty. Rzadziej pojawiały się groty, potem miecze i na końcu groty strzał łuczniczych. Taki zestaw korelował z tym co zaobserwowano na innych cmentarzyskach przeworskich w fazie C2-D¹¹⁶². Na tych nekropoliach widoczna była również zasada *pars pro toto* charakterystyczna dla przeworskiej obrzędowości pogrzebowej w późnych fazach

¹¹⁵⁴ Przy czym badacze zwracali uwagę, że tarcza manifestowana była najmocniej w fazie C1b-C2 okresu wpływów rzymskich. Pojawiające się wtedy, w większej ilości, bogato zdobione tarcze stanowiły element podkreślający elitarną pozycję społeczną zmarłego. Zdają się słuszność takiej tezy poświadczać znaleziska bagienne z Illerup, Platz A. Por. Ilkjær 2003, s. 51; Kontny 2002, s. 117.

¹¹⁵⁵ Znaleziono na terenie przeworskiego osadnictwa bardzo mało kolczug. Pojedyncze zabytki na stanowisku w Krakowie-Nowej Hucie-Pleszowie (osada), w Psarach, Witaszewicach oraz Malej Kopanji (nekropolie).

¹¹⁵⁶ W jakimś stopniu można wnioskować o jego stosowaniu na podstawie nielicznych znalezisk z innych terenów *barbaricum*.

¹¹⁵⁷ Na obszarach przeworskiego osadnictwa groty strzał występowały sporadycznie i przeważnie pojedynczo. Większe grupy pojawiały się częściej w młodszym okresie wpływów rzymskich, ale nadal tworzyły one niebyt duży zbiór. Jak słusznie zauważył Bartosz Kontny (2002, s. 110) stawianie pewnych wniosków na podstawie tak nielicznego zbioru jest niemożliwe.

¹¹⁵⁸ Godłowski 1992, s. 78; Kaczanowski 1992, s. 75; Kontny 2002, s. 118.

¹¹⁵⁹ Uważano, że kolczugi mogły być w okresie po wojnach markomańskich popularniejsze niż uwidoczniono się to w materiale funeralnym. Dowodem na to miała być praktyka wykonywania z ich kółeczek amuletów. Na temat amuletów patrz: Roz. IV.1, s. 171.

¹¹⁶⁰ Szerzej na temat cmentarzysk typu dobrodzieńskiego patrz: Roz. IV.1, s. 146-147.

¹¹⁶¹ Kontny 2002, s. 125.

¹¹⁶² Ibidem, s. 125.

jej istnienia. Zupełnie odmienne praktyki wyposażania zmarłych w elementy uzbrojenia odnotowano na późnym (faza D) cmentarzysku w Żernikach Wielkich. Przede wszystkim rzucił się w oczy brak na tym stanowisku okuć tarcz, tak licznie występujących na cmentarzyskach dobrodzieńskich, przy jednoczesnej obecności pozostałych standardowych elementów przeworskiego ekwipunku wojskowego. Wskazywało to na silne zróżnicowanie regionalne osadnictwa przeworskiego w zakresie obrzędowości pogrzebowej w fazie C3-D.

Często praktykowanym działaniem w stosunku do elementów uzbrojenia w kulturze przeworskiej, mimo wcześniejszego przepalenia na stosie, była celowa ich destrukcja¹¹⁶³. Najczęściej występowało zginanie, łamanie oraz odrywanie elementów metalowych od np. drewnianych części przedmiotów¹¹⁶⁴.



Ryc. 3. Elementy uzbrojenia poddane rytualnej destrukcji z cmentarzysk w Korzeniu i Spicymierzu. Wg. Kontny 2016, s. 175, fig. 7.

Praktyka ta została przejęta ze zwyczajów celtyckich¹¹⁶⁵ i funkcjonowała przez cały okres istnienia uchwytnego archeologicznie obrządku pogrzebowego analizowanej kultury. Miecze najczęściej zginano, niejednokrotnie kilka raz¹¹⁶⁶, lub zwijano w spiralę. W przypadku grotów preferowano gięcie wierzchołków, zgniatanie tulejek nasadowych, tępienie szczytów oraz brzegów¹¹⁶⁷. Zwróciło również uwagę badaczy fałdowanie krawędzi grotów broni drzewcowej, gdyż proces ten musiał być niezwykle pracochłonny, wymagający użycia

¹¹⁶³ Oprócz broni poddawano rytualnemu niszczeniu niektóre ostre narzędzia, np. noże, nożyce.

¹¹⁶⁴ Czarnecka, Kontny 2007, s. 29.

¹¹⁶⁵ Z obrębu celtyckich sanktuariów (przykładowo Tiefenau, Gournay-sur-Aronde) i miejsc świętych (Manching) pochodziły znaleziska poddanych destrukcji mieczy, grotów włóczni i umb. Na celowość działań wskazywały regularne rowki i nacięcia występujące na krawędziach mieczy. Por. Czarnecka, Kontny 2007, s. 30 – tam dalsza literatura.

¹¹⁶⁶ Przykład tak „złożonego” miecz pochodził z grobu 173 z cmentarzyska z Żdźarów, gm. Sochaczew, gdzie pozostałości zabytku tworzyły ułożone na sobie warstwy metalu będącego wcześniej ostrzem. Por. Czarnecka, Kontny 2007, s. 35.

¹¹⁶⁷ Egzemplarze potraktowane w ten sposób zanotowano na stosunkowo licznej grupie przeworskich cmentarzysk, między innymi z Kamieńczyka, gm. Wyszaków (groby 146, 341); Łęgonic Małych, gm. Odrzywół (grób 26a); Domaradzic, gm. Jutrosin (grób 144, w którym odnotowano dwa groty). Por. Czarnecka, Kontny 2007, s. 37 – tam więcej przykładów oraz szersza literatura.

dotychczasowych narzędzi: młota/siękiery, kowadła z imadłem¹¹⁶⁸. Taka forma destrukcji nie była jednak zbyt widowiskowa dla osób uczestniczących w ceremonii pogrzebowej. Czasami, kiedy elementy drewniane uległy spaleniowi w ogniu stosu, odkształcano umba tarcz¹¹⁶⁹. Jako prawdopodobną przyczynę takiego działania podawano w literaturze „uśmiercenie” uzbrojenia, aby mogło ono towarzyszyć zmarłemu w zaświatach. Przepalenie na stosie i działania destrukcyjne miały zapewnić tym przedmiotom odrodzenie się w zaświatach. Podobnie jak ciało przestawało w procesie kremacji istnieć dla świata żywych i przechodziło w zaświaty, tak elementy ekwipunku wojennego miały służyć do walki na innej płaszczyźnie rzeczywistości. Z drugiej strony intencjonalność tej praktyki mogła być podyktowana obawą, aby zmarły nie wykorzystał zgromadzonego w jamie grobowej arsenału na szkodę żywych członków społeczności plemiennej¹¹⁷⁰.

Drugim atrybutem pochówków męskich były elementy stroju, głównie te mające związek z podkreśleniem roli mężczyzny jako wojownika. Zbiór tworzyły elementy pasów: sprzączki, a także metalowe okucia zakończeń. Oprócz nich, zwłaszcza w bogatszych grobach, występowały wykonywane z kości lub poroża szpile, którymi zapewne spinano płaszcz¹¹⁷¹. Z męskimi pochówkami korelowały również przedmioty do krzesania ognia, a także osełki wykonane z kamienia. Rzadziej natrafiano na narzędzia powiązane z kowalami i cieślami. Z przedmiotów kosmetycznych mężczyznom towarzyszyły brzytwy, kościane grzebienie oraz nożyce. Te ostatnie próbowano łączyć z głowami rodów dokonującymi postrzyżyn, będących rytuałem przejścia chłopca od dzieciństwa do dorosłości. Do atrybutów wojownika zaliczano także pochwy mieczy, które w grobach przetrwały jedynie w formie metalowych elementów zdobiących drewno¹¹⁷².

Zdecydowanie częściej i w większej ilości kobietom niż mężczyznom towarzyszyła biżuteria i części uzupełniające ubiór. Zauważono w zbiorze grobów kobiecych zależność

¹¹⁶⁸ Obserwowane były dwojakiemu rodzaju sposoby wyginania krawędzi. Część grotów sprawiała wrażenie uderzonych jednokrotnie jakimś ciężkim przedmiotem. Przykładowo tak potraktowano zabytki ze stanowisk w Smoleniu, gm. Nowy Korczyn; Gaci-Przemysłu, gm. Przemysł. Drugim popularnym sposobem było wyginanie całego brzeźu grotu do tyłu. Takie egzemplarze pochodziły z Wólki Domaniowskiej, gm. Przytyk (grób 66) i Wymysłowa, gm. Gostyń (grób 85). Por. Czarnecka, Kontny 2007, s. 37.

¹¹⁶⁹ Szczególnym przykładem tej praktyki było znalezisko umba z grobu 66 w Wólce Domaniowskiej, gdzie małe dary grobowe zamknięto w jego wnętrzu. Por. Czarnecka, Kontny 2007, s. 29.

¹¹⁷⁰ Kontny 2016, s. 174.

¹¹⁷¹ Tacitus, *De origine...* 17.

¹¹⁷² Oprócz oczywistej roli zabezpieczenia miecza przed czynnikami atmosferycznymi oraz właściciela przed niezamierzonymi obrażeniami wskazywano również na inną praktykę, która mogła prowadzić do złożenia pochwy miecza ze szczytkami. Sądzono, że na stosie mogły być wraz z ciałem umieszczane drewniane miecze imitujące cenne uzbrojenie, a dla stojących daleko od miejsca kremacji żałobników były nieodróżnialne od właściwej, metalowej broni. Spadkobiercy nie pozbawiali się w ten sposób dość kosztownego mienia, a zmarły otrzymywał zgodnie z panującym obyczajem broń na życie zaświatowe. Jak podkreślał Bartosz Kontny (2002, s. 106) drewniane miecz odnotowano również na skandynawskich stanowiskach bagiennych, np. w Vimose oraz w Thorsberg i uznano je za dary wotywno – symbol prawdziwego oręża.

bogactwa inwentarza od wieku pochowanej, gdyż bogaciej obdarowywano starsze kobiety (*maturus*). W I w. przeważnie zmarłym niewiastom towarzyszyły pojedyncze zapinki i szpile. Zamożniejsze kobiety posiadały je, w tym czasie, w zestawach maksymalnie dwuelementowych tworzonych przez zabytki wykonane z brązu. Dopełnieniem stroju były czasami pasy, po których zachowały się sprzączki; wisiorki lub paciorki mogące tworzyć kolie. Wzrost ilości metalowych ozdób w kobiecych depozytach grobowych zanotowano w II w. Częściej w tym czasie pojawiały się pełne zestawy, zawierające wszystkie wyszczególnione powyżej elementy, przy jednoczesnym spadku ilości szpil. Od 2 połowy II w. pojawiła się moda na pełne kolie wykonywane z paciorków, które w tym okresie były niekiedy jedynymi ozdobami deponowanymi ze zmarłą w obrębie jamy grobowej. Zarysowała się także w tym przypadku, podkreślana już wcześniej, tendencja do minimalizowania ilości darów grobowych. Starsze kobiety, prawdopodobnie mężatki, wyposażano jedynie w parę fibul oraz rzadziej naszyjniki. Z tej ostatniej grupy najszerszej dyskutowane w literaturze przedmiotu były wisiorki wiaderkowate. Te formy biżuterii z jednej strony mogła być używane jako pojemniki na perfumy, zaś z drugiej kobiety przechować w nich miały mikstury magiczne. Ciekawym elementem były także tzw. wisiory opasane, którym przypisywano znaczenie symboliczne. Składały się one z metalowej blachy otaczającej umieszczone w środku: muszle, kulki szkła lub gliny, orzechy i pestki. Pozostałe przeworskie atrybuty kobiece pojawiały się rzadko w tej fazie. Zasygnalizowana wyżej tendencja ograniczania ilości przedmiotów w grobach obejmowała całą 2 połowę III w., gdyż w kolejnym stuleciu na wartości zyskały jedynie części pasów¹¹⁷³.

Znaczenie szczególnego atrybutu kobiecych grobów przeworskich zyskały kasetki. Mogły one mieć podłoże czysto symboliczne powiązane z wierzeniami religijnymi lub strukturą społeczną. Z drugiej zaś strony ich umieszczanie w grobach było wynikiem czystego pragmatyzmu, gdyż niewielkie przedmioty, jakie w nich umieszczano, nie ulegały zgubieniu w momencie przenoszenia pojemników na miejsce depozycji szczątków. Trzeba zaznaczyć, że we wnętrzu skrzynek nie natrafiono na przedmioty wyjątkowo cenne, jeśli w ogóle zawierały one jakikolwiek materiał zabytkowy. W związku z tym pojawiły się dwie odmienne hipotezy. Według pierwszej z nich w szkatułkach deponowano przedmioty wykonane z ulegających rozkładowi materiałów organicznych. Druga koncepcja czyniła z nich atrybut pani domu potwierdzający pozycję w lokalnej wspólnoty. Z grobami kobiecymi pewien związek miały mniejsze narzędzia, to jest: kamienne gładziki przy-

¹¹⁷³ Zanotowano rozbieżności regionalne w sposobie wyposażania zmarłych kobiet. Przykładowo we wschodniej części osadnictwa przeworskiego pojawiało się więcej ozdób z brązu i bransolet.

datne przy wyrobie ceramiki; przęśliki, w zdecydowanej większości wykonywane z gliny i tzw. nożyki sierpikowate służące do wyprawiania skór. W obrębie kobiecego wyposażenia grobowego w okresie około wojen markomańskich upowszechniły się elementy ozdobne wykonywane z fragmentów kolczug¹¹⁷⁴. Biżuteria tego ostatniego typu mogła wskazywać na większą popularność tego elementu ochronnego, niż widać to w przeworskich grobach męskich. Kolczugi na terenach barbarzyńskich mogły pojawiać się jako łupy wojenne, a jednocześnie były na tyle popularnymi symbolami ochronnymi, że wykonywano z nich ozdoby - apotropaiony¹¹⁷⁵.

W wyposażeniu grobów kobiecych niejednokrotnie natrafiano na elementy uzbrojenia przemieszane z typowymi przedmiotami kobiecymi chociaż do tej pory nie znaleziono w takim kontekście pełnych zestawów militariów¹¹⁷⁶. Stawiano na ten temat różnorakie hipotezy. Po pierwsze odnoszono to do kobiet zmarłych w połogu, które w takiej sytuacji traktowano jak wojowników, co podnosiła Teresa Liana nie dając jednak dodatkowej argumentacji¹¹⁷⁷. Z drugiej strony badaczka ta zwracała uwagę na brak męskiego potomka w rodzie, w wyniku czego kobieta przejmowałaby broń po ojcu¹¹⁷⁸. Zaproponowane przez Teresę Lianę rozumowanie wydaje się zasadne, bo raczej tendencja odwrotna, kiedy załatki typowo kobiece były wyróżnikami grobu wojownika, nie pojawiała się¹¹⁷⁹. Poddając tę tezę rozbudowanej analizie Grzegorz Suchan zauważył, że broń dla Germanów była również nośnikiem komunikatu symbolicznego wskazującego na uprzywilejowane miejsce danej osoby w obrębie lokalnej społeczności¹¹⁸⁰. Jednak w przeworskich kobiecych grobach z uzbrojeniem musiał znajdować się jakiś inny przedmiot podkreślający płęć żeńską, ale ciężko zdeterminować co to mogło być.

Groby szkieletowe charakteryzowały się obecnością przedmiotów o proveniencji prowincjonalnorzymskiej¹¹⁸¹ i górnonadłabskiej. Pod koniec okresu przedrzymskiego

¹¹⁷⁴ Kobiętom dawano je jako amulety. Podobne znaczenie przypisywano w grobach kobiecym miniaturkom narzędzi lub tarcz.

¹¹⁷⁵ Kaczanowski 1992, s. 59-60; 1994, s. 141-142; Kontny 2003, s. 262, przypis 55.

¹¹⁷⁶ W takim kontekście pojawiały się na przełomie III i IV w. metalowe okucia tarcz oraz groty wbijane w przestrzeń jamy grobowej.

¹¹⁷⁷ Badaczka powoływała się jedynie na analogiczną praktykę widoczną w innych społecznościach pradziejowych (Liana 1968, s. 384), między innymi tą wskazaną przez Tadeusz Malinowskiego (1961, s. 79) dla kultury łużyckiej.

¹¹⁷⁸ Przykładem mogącym potwierdzać słuszność tej hipotezy jest postać Hervör, która udała się do kurhanu swego ojca i braci, aby odebrać od nich miecz, który miał być jej pomocny przy pomszczeniu rodziny. Por. *Hervarar Saga ok Heiðreks konungus I*.

¹¹⁷⁹ Suchan 2008, s. 276.

¹¹⁸⁰ Ibidem.

¹¹⁸¹ W przypadku importów rzymskich zwrócono szczególną uwagę na fakt, że znajdowane w osadach przedmioty o tej proveniencji różniły się od tych pochodzących ze stanowisk funeralnych. Uważano, że

i w początkowym etapie fazy B1 okresu rzymskiego zmarłym, chowanym w tym obrządku, nie dawano broni do grobów, a podstawą ich wyposażenia były ceramika w formie przystawek, elementy stroju oraz przedmioty osobiste¹¹⁸². Większa różnorodność rozpoczęła się pod koniec fazy B1, kiedy częściej występowało uzbrojenie oraz importy, głównie rzymskie¹¹⁸³ oraz inne przedmioty metalowe, np. okucia rogów do picia, noże. Przesłankami sugerującymi z kolei, że w danym grobie pochowano kobietę, stały się, podobnie jak w przypadku jam z pozostałościami kremacji, przezślaki i metalowe okucia drewnianych skrzyńców¹¹⁸⁴.

Zmarłych obojga płci wyposażano także w różnorakie amulety mające zapewnić im bezpieczeństwo, a niekiedy również zatrzymać ich w obrębie grobu, gdyby chcieli szkodzić żyjącym członkom wspólnoty¹¹⁸⁵. Jednak wykazanie przedmiotów o jasnym przeznaczeniu apotropaicznym było niekiedy bardzo trudne¹¹⁸⁶. Chyba, że zanotowano nietypowe ułożenie danego przedmiotu, np. wbicie grotu w popielnicę czy dno jamy grobowej. Rolę ochronną przypisywano, jak już wcześniej wspomniano, fragmentom kolczug przerebionym na ozdoby - bransolety, które spotykano w kobiecych inwentarzach grobowych¹¹⁸⁷. Doskonale zrozumiałym nośnikiem symboliki apotropaicznej, była pośród plemion germańskich i innych kręgów kulturowych, tarcza. Na terenach zasiedlonych przez ludność przeworską odnotowano miniaturki tarcz pojawiające się najczęściej w I i II w. w jamach grobowych osobników płci żeńskiej oraz dzieci.

Zwracano również uwagę, że pewne importowane przedmioty rzymskie mogły stanowić przeniesienie obrzędów pogrzebowych świata klasycznego na rejony *barbaricum*¹¹⁸⁸. Przede wszystkim do takich obiektów zaliczano monety oraz lampki oliwne. Pierwsze mogły nawiązywać do obola Charona, mającego zmarłym umożliwić zapłatę za transport przez Styks¹¹⁸⁹. Oczywiście nie wykluczono innej symboliki numizmatów znaj-

miało to związek z istnieniem konkretnych reguł warunkujących zbiór przedmiotów jakie mogły trafić do grobu. Por. Becker 2003, s. 277-288; Madyda-Legutko i in. 2005, s. 183.

¹¹⁸² Lichardus 1984, s. 88.

¹¹⁸³ Ibragimow 2008, s. 127.

¹¹⁸⁴ Najpewniej można za kobiece, na podstawie zdeponowanego wyposażenia, uznać groby nr 5 i 7 ze Stogów. Por. Ibragimow 2008, s. 127.

¹¹⁸⁵ Ludwig Pauli (1975, s. 207-213) zwracał uwagę na takie praktyki w społecznościach celtyckich. Postawił on teorię, że w amulety często wyposażano osoby zmarłe przedwcześnie (*mors immatura*), a do takich zaliczano: dzieci, kobiety niezamężne lub ciężarne zmarłe przed porodem.

¹¹⁸⁶ Pośród społeczeństw zamieszkujących tereny *barbaricum* znane były ochronne właściwości: bursztynu, kryształu górskiego, kości zwierząt i ptaków. Podobne cechy przypisywano miniaturkowym narzędziom i elementom uzbrojenia. Por. Czarnecka 1990, s. 91; Madyda-Legutko i in. 2005, s. 184.

¹¹⁸⁷ Godłowski 1980; Beilke-Voigt 1998; Andrzejowski 2000, s. 23-47; Madyda-Legutko i in. 2004, s. 205, ryc. 11.

¹¹⁸⁸ Madyda-Legutko i in. 2005, s. 185-186.

¹¹⁸⁹ Madyda-Legutko, Zagórska-Telega 2003, s. 291, przypis 38 – tam dalsza literatura.

dowane w obrębie jam grobowych¹¹⁹⁰. Zbiór lampek tworzyły na terenie kultury przeworskiej dwa zabytki: gliniana lampka z bogato wyposażonego grobu popielnicowego (IV) zawierającego szczątki kobiety z Lachmirowic, woj. kujawsko-pomorskie oraz miniaturowa lampka z brązu z grobu popielnicowego (26a) ze stanowiska w Niezgodzie, woj. dolnośląskie. Obie datowane były na fazę B2 lub B2/C1 okresu rzymskiego. Połączono je z rzymskim ceremoniałem pogrzebowym, w którym światło stanowiło istotny element¹¹⁹¹.

W obrębie kultury przeworskiej zwracała uwagę niezwykła popularność przedmiotów wykonywanych z żelaza¹¹⁹². Z kolei znaczenie symboliczne, związane głównie z prestiżem społecznym, miały ozdoby wykonywane ze srebra i złota. Do grupy tych ostatnich zaliczono zapinki, które ze względu na rodzaj użytego surowca nie do końca spełniały rolę praktyczną. Nie wydaje się prawdopodobne, aby istniało tabu związane z deponowaniem konkretnych metali w obrębie grobów, gdyż w inwentarzach występowały obok rodzimych przedmiotów żelaznych rzymskie miedziane narzędzia.

Szczególnym elementem w grobach przeworskich były szczątki zwierzęce, które stosunkowo często nosiły ślady przepalenia¹¹⁹³. Obecność w jamach grobowych szczątków zwierząt domowych, które służyły celom konsumpcyjnym, interpretowano jako chęć zapewnienia zmarłemu pokarmu na zaświatowe życie. Teoria ta była o tyle interesująca, że ludność przeworska nie spożywała dużych ilości mięsa¹¹⁹⁴. Ciężko określić czy istniały wytyczne dotyczące konkretnych potraw jakie należało umieścić w grobie, gdyż nie udało się wyznaczyć jednego zbioru żywności towarzyszącego ciałom w jamach grobowych. Szczątki zwierzęce mogły również trafiać do grobów jako pozostałość działalności o podłożu rytualno-religijnym. Przykładowo odnotowano na terenie nekropolii w Opatowie palenisko (obiekt 1010), w obrębie którego złożono przepalone kości zwierzęce. Autorki opracowania połączyły je z bliżej niesprecyzowanymi praktykami rytualnymi odprawianymi na terenie cmentarzyska¹¹⁹⁵. Z perspektywy obrzędowej ludów starożytnych szczególnie istotne były ptaki¹¹⁹⁶, gdyż uważano je za najsilniej powiązane z działalnością ma-

¹¹⁹⁰ Ibidem, s. 291.

¹¹⁹¹ Błażejowski 2001, s. 16 – tam dalsza literatura.

¹¹⁹² Oczywiście zarysowały się pewne różnice regionalne. Przykładowo we wschodniej strefie przeworskiego osadnictwa licznie natrafiano na przedmioty wyprodukowane ze stopów miedzi.

¹¹⁹³ Wskazywało to, że całe tusze lub fragmenty ciał zwierząt składano wraz ze zmarłym na stosie. Por. Węgrzynowicz 1982, s. 224-230.

¹¹⁹⁴ Kontny 2016, s. 204.

¹¹⁹⁵ Madyda-Legutko i in. 2002, s. 340.

¹¹⁹⁶ Przykładowo w starożytnym Rzymie kury i koguty były szczególnie cenionym ptactwem ofiarnym. Dodatkowo kogutom przypisywano rolę psychopomposa (Rodzińska-Nowak 2003, s. 335-341). Z kolei w germańskich wierzeniach koguty miały obwieścić początek Ragnarök w Walhalli i Niflheimie (*Völuspá* 43).

giczną oraz światem zmarłych¹¹⁹⁷. Rolę psychopomposa pełniły także psy¹¹⁹⁸, których szkielety znajdowano w kontekstach funeralnych. Na przełomie I w.p.n.e. i I w.n.e. najliczniej występowały one w skupiskach kujawskich, ale im dalej przesuвано się ku współczesności na osi czasu ich odsetek w grobach zdecydowanie wzrastał. Oprócz pełnionej roli w zaświatowej eschatologii¹¹⁹⁹ mogły być one dołączane zmarłym jako towarzysze w nowym życiu¹²⁰⁰. Ciekawa w tym kontekście była obecność szczątków psa i kozy w obrębie jamy zasobowej z Lipnik (obiekt 32), które towarzyszyły skremowanemu szczątkom mężczyzny. W osadzie tej dominowały głównie szczątki bydła, co wskazywało na zajęcie jakim parała się zamieszkująca ją ludność - hodowlę. Przyjęto, że depozycja wspomnianych zwierząt musiała mieć inne, niezwiązane z gospodarką, znaczenie symboliczne. Odrębnym gatunkiem funkcjonującym w obrębie obrzędowości kultury przeworskiej był koń. Jego obecność na cmentarzyskach, jako szczątków zdeponowanych wraz ze zmarłym, była minimalna¹²⁰¹, chociaż Tacyt wspominał, że niektórzy wojownicy germańscy spalani byli wraz z wierzchowcami¹²⁰². O obecności koni w żywym inwentarzu przeworskich społeczności informowały pojawiające się w depozytach grobowych ostrogi¹²⁰³.

Drugim ważnym czynnikiem powiązanim ze środowiskiem naturalnym było, w przypadku dominującego obrządku kremacyjnego, drewno z jakiego wznoszono stos¹²⁰⁴. Problem ten zajmował już starożytnych historyków. Tacyt odnotował, że Germanie wybierali konkretne gatunki drewna do budowy stosu dla zmarłych¹²⁰⁵, podobnie konieczność wybrania dębowego drewna podkreślała eddaiczna pieśń *Gudrūnar hvöt*¹²⁰⁶. Dotychczas przeprowadzone badania paleobotaniczne wykazały używanie dębu, grabu, jałowca, sosny. Badacze podejmujący rozważania w tym zakresie podkreślali użycie przede wszystkim

¹¹⁹⁷ Czarnecka 1990, s. 29.

¹¹⁹⁸ Szczątki psie znajdowane były także w domostwach. Por. Laube 1989, s. 283-284; Makiewicz 1988, s. 102-103.

¹¹⁹⁹ Jak już wspomniano psy traktowano w niektórych społecznościach jako przewodników dusz zmarłych oraz strażników.

¹²⁰⁰ Kontny 2016, s. 208.

¹²⁰¹ Na terenach przeworskich, jak do tej pory, zanotowano trzy obiekty zawierające szczątki konia: Grzybno, Jakuszowice i Ługi. Dwa ostatnie datowane były na końcówkę funkcjonowania kultury przeworskiej. Przyczyną takiej depozycji we wszystkich trzech założeniach były wpływy ludów koczowniczych, z którymi zetknęła się ludność przeworska. Por. Kontny 2016, s. 184.

¹²⁰² Tacitus, *De origine...* 28, 1, 4-5.

¹²⁰³ Bardzo rzadko pojawiały się w jamach grobowych obiekty powiązane z rzędem końskim. Natrafiono na elementy kielzna – głównie wędzidła. Jak do tej pory nie odnotowano w obrębie osadnictwa kultury przeworskiej siodła czy ich okuć. Por. Kontny 2016, s. 184.

¹²⁰⁴ Na przeprowadzenie ciałopalenia potrzebne było około 3 – 5m³ drewna. Por. Madyda-Legutko i in. 2002, s. 340.

¹²⁰⁵ Tacitus, *De origine...* 27-28.

¹²⁰⁶ *Gudrūnar hvöt* 21.

gatunków drewna żywicznego, gdyż miało ono dodatkowy atut w postaci intensywnego aromatu¹²⁰⁷.

Istotnym był związek analizowanego wyposażenia grobowego z płcią¹²⁰⁸ i wiekiem¹²⁰⁹ zmarłych. Dla przebadania tego zjawiska największe znaczenie miały pochówki pojedyncze, gdyż w przypadku depozycji zbiorowych ciężko było przydzielić poszczególnym osobnikom konkretne przedmioty oddane im na życie zaświatowe.

Podążając za rysującą się tendencją do wyposażania zmarłych osobników płci męskiej w rozbudowane zestawy elementów uzbrojenia można w pełni zgodzić się z poglądem Bartosza Kontnego, że wojownicy byli wyjątkowo widoczną grupą w społeczeństwie przeworskim¹²¹⁰. Na podstawie inwentarzy z grobów męskich możliwe stało się nie tylko wyszczególnienie konkretnych części rynsztunku wojownika przeworskiego, ale również zaobserwowanie czasowych zmian w formie, jakości uzbrojenia, organizacji wojska oraz sposobie walki. Na szczególną rolę drużyny (*comitatus*)¹²¹¹, w skład której wchodził młodzieńcy¹²¹² pod wodzą naczelnika (*princeps*), zwracał uwagę Tacyt¹²¹³. Wojownicy opła-

¹²⁰⁷ Godłowski 1964b, s. 93, Jaskanis 1974, s. 224.

¹²⁰⁸ W pracy przyjęto bez zastrzeżeń wyniki analiz antropologicznych, chociaż niejednokrotnie autorzy opracowań konkretnych stanowisk podważali ich wiarygodność w oparciu o stan zachowania kości lub niezgodność wyników z zanotowanymi wyznacznikami archeologicznymi płci.

¹²⁰⁹ Przyjęto powszechnie stosowany przez antropologów podział na siedem klas wieku: *infans I* (0 - 7 lat), *infans II* (7-14 lat), *juvenis* (14-20 lat), *adultus* (20-30 lat), *maturus* (30-50 lat), *senilis* (50 i więcej lat). Niekiedy jednak niemożliwe było dokładne określenie wieku pochowanego osobnika, stąd pojawiają się również określenia dziecko lub dorosły. Por. Czarnecka 1990, s. 33.

¹²¹⁰ Kontny 2016, s. 174.

¹²¹¹ Informacje podane przez Tacyta stały się tematem bardzo rozbudowanej dyskusji naukowej, mimo, że przyjmuje się je obecnie za zgodne z faktycznym stanem rzeczy. Walter Schlesinger (1953, s. 235) pod pojęciem drużyny rozumiał dobrowolny, związany przysięgą związek pomiędzy wodzem i pojedynczymi wojownikami. Relacja ta była dwustronna, gdyż z jednej strony naczelnik zobowiązany był wynagradzać oraz chronić wojów, ci zaś odpłacali mu wierną służbą zbrojną oraz radę. Hans Kuhn (1956, s. 12) pod tym pojęciem rozumiał alians mężczyzn pozostających ciągle w gotowości do służenia zbrojnie swojemu wodzowi. Za podstawowe cechy wyróżniające drużynę uważał on: wierność towarzyszom i wodzowi, poszanowanie siebie nawzajem. Henryk Łowmiański (1970, s. 166-167) nakreślił cztery podstawowe cechy takiej jednostki militarnej. Po pierwsze miała się ona opierać na prowadzeniu działań o charakterze zbrojnym pod kierownictwem naczelnika. Wymagała zaplecza ekonomicznego, które zapewniał wódz (żywność, uzbrojenie, miejsce zamieszkania). W końcu badacz zwracał uwagę na ideologiczne podłoże funkcjonowania drużyny, która oparta była na duchowym związku pojedynczych mężczyzn z przywódcą. Podkreślał jednak, że najwcześniejsze jednostki tego typu, czyli te charakteryzowane przez Cezara oraz Tacyta, pozbawione były kwestii ekonomicznej i organizacyjnej. Z kolei Anne Katerine Kristensen (1983, s. 74) kładła największy nacisk na publiczną działalność związku wojowników, który miał zarządzać plemieniem oraz pełnić rolę organu sądowniczego. Tematyka ta analizowana była przez Bartosza Kontnego (2013, s. 254-255) pod kątem pochówków wojowników przeworskich. Pewne wnioski w tej kwestii przekazali również Reinhard Wenskus (1961, s. 357-360); Herwig Wolfram (1996, s. 71-72). Przytoczona dyskusja naukowa za Kontny 2003, s. 254-255.

¹²¹² Wydaje się, że wiek i zajmowana pozycja społeczna nie odgrywały zasadniczej roli w kształtowaniu pozycji wojownika w obrębie drużyny. Znane były przypadki obalania wsławionych wodzów, którzy utracili poparcie swoich wojowników. Podstawą w sprawowaniu dowództwa na dłuższą metę było wykazywanie się sukcesami militarnymi i zapewnianie podwładnym stałego napływu dóbr pochodzących ze złupionych majątków. Por. Kontny 2003, s. 254.

¹²¹³ Tacitus, *De origine...* 13, 2-3; 14, 1.

cani byli zdobytymi podczas wypraw łupami¹²¹⁴ oraz ucztami wyprawianymi przez wodcę¹²¹⁵. Wedle informacji Tacyty podstawowym elementem wyznaczającym pozycję wojownika była włócznia (*framea*)¹²¹⁶, zaś za najcenniejszą zdobycz wojenną uważano wierzchowca. Młodzieńcy po osiągnięciu dojrzałości, w momencie przyjmowania do grona wojowników, otrzymywali włócznię oraz tarczę¹²¹⁷. Koń, według ustaleń Anne Katerine Kristensen, był dobrem możliwym do otrzymania dopiero po odbyciu określonej „służby wojskowej” i sukcesach na polu walki¹²¹⁸. Byłoby zatem powiązany ze wzrostem znaczenia mężczyzny w gronie wojowników. Wydaje się, że oddziały te pozostawały pod bronią jedynie w okresie odbywanych wypraw, nie były stałym wojskiem opłacanym przez wodza¹²¹⁹. W wewnętrznych podziałach drużyny zasadniczą rolę odgrywały więzy pokrewieństwa¹²²⁰, o czym informował Tacyt pisząc, że podstawą organizacyjną grup jazdy i piechoty były koligacje rodzinne¹²²¹. W kwestii organizacji wojskowej Germanów pojawiła się także kwestia tzw. Männerbünde, czyli tajnych stowarzyszeń gromadzących młodzieńców, którzy nie przeszli jeszcze inicjacji włączającej do grona pełnoprawnych wojowników. Jak słusznie stwierdzono¹²²², były one najpewniej rozciągniętą w czasie inicjacją polegającą na rytuałach magicznych, obrzędach religijnych oraz wyprawach grabieżczych, w tym przeciwko własnym współplemioncom¹²²³. Rzeczywiste istnienie takich jednostek naukowcy¹²²⁴ połączyli z opisaną przez Tacytę działalnością męskich przedstawicieli plemienia Hariów¹²²⁵.

¹²¹⁴ Podwójną rolę rozdawanych przez naczelnika zdobyczy wojennych podkreślał Hans Kuhn (1956, s. 4). Z jednej strony były one zapłatą dla wojowników za udział w walce, z drugiej zaś przyczyniały się do wzmocnienia ich przywiązania do wodza, dla którego stanowiło to ochronę przed ewentualną zemstą ze strony pokonanych.

¹²¹⁵ Tacitus, *De origine...* 13, 2.

¹²¹⁶ Ibidem 11,2; 13,1.

¹²¹⁷ Tacitus, *De origine...* 13, 3.

¹²¹⁸ Krsitensen 1983, s. 44, 50.

¹²¹⁹ Pogląd taki wyraził Bartosz Kontny (2003, s. 255 – tam dalsza literatura). Autor przytoczył jednocześnie wcześniejszą dyskusję naukową, w której pojawiły się poglądy o stałym utrzymywaniu wojów przez wodza głoszone przez Anne Katerine Kristensen oraz przeciwna teza o funkcjonowaniu drużyn germańskich wojowników na zasadzie pospolitego ruszenia.

¹²²⁰ Reinhard Wenskus (1961, s. 338) postawił tezę, że początkowe etapy kształtowania drużyn germańskich były oparte na więziach rodowych. Elity rodowe gromadziły wokół siebie młodzieńców pochodzących z ich rodu. Z czasem uległo to zdeformowaniu pod wpływem zmian zachodzących w sposobie walki.

¹²²¹ Tacitus, *De origine...* 7, 2.

¹²²² Kontny 2003, s. 267.

¹²²³ Jedną z zasad obowiązujących w obrębie Männerbünde było „prawo kradzieży”.

¹²²⁴ Teorię tę za słuszną przyjęły Katarzyna Czarnecka (1990, s. 116) i Anne Katerine Kristensen (1983, s. 11-12, 14). Z kolei Reinhard Wenskus (1961, s. 339) sądził, że nie były to organizacje w pełni tajne, ale raczej przejaw działalności politycznej odseparowanej od więzi rodowych. Bardziej szczegółowe informacje na temat kształtowania się drużyn pośród plemion germańskich przedstawił w swoim artykule Bartosz Kontnego (2003, s. 266-267).

¹²²⁵ Tacitus, *De origine...* 43, 4.

Próby wskazania grobów drużynników pośród ulokowanych na cmentarzyskach obiektów są niezwykle trudne. Dla terenów zasiedlonych przez ludność przeworską wskazano¹²²⁶, jako miejsca depozycji ciał wojowników, nekropolie w Sadowiu, gm. Ostrów Wielkopolski, pow. ostrowski, gdzie wystąpiło sporo męskich, bogato wyposażonych grobów; w Choruli, gm. Gogolin, pow. krapkowicki, na której wokół kurhanu, niestety wyrobowanego, rozmieszczone zostały groby przedstawicieli jazdy; w Lachmirowicach, gm. Kruszwica, pow. inowrocławski, gdzie dopatrywano się pochówków drużynników i ich rodzin¹²²⁷; podobne wnioski wysunięto w stosunku do depozycji w Starachowicach, gm. *loco*, pow. starachowicki¹²²⁸. Bartosz Kontny zwracał uwagę na bezpodstawność takiego wnioskowania¹²²⁹. Przede wszystkim badacz podkreślał, że większość wojowników ginęła podczas wypraw wojennych, prowadzonych niekiedy na terenach znacznie oddalonych od ziem rodzimych. Dokonywanie ich pochówków na cmentarzysku społeczności, z której pochodzili, związane byłoby z przywiedzeniem do domu, przez pozostałych członków drużyny, szczątków poległych współtowarzyszy. W przypadku dalekich wypraw wydawało się to niemożliwe zarówno pod względem organizacyjnym, jak i biologicznym – postępującego rozkładu martwego ciała.

Większych możliwości poznawczych dostarczyły pojedyncze groby, przede wszystkim te z zachowanymi szczątkami kostnymi, przy których dary grobowe wykazywały na wojowników. Stworzenie zestawień statystycznych wyników analiz wieku tych zmarłych byłoby niezwykle pomocne przy identyfikowaniu potencjalnych członków drużyn oraz wykazania średniego wieku osobników biorących aktywny udział w działalności wojennej. Jednak w przypadku analiz antropologicznych materiałów ciałopalnych nadal występuje duży margines błędu, który rzutuje na wiarygodność wysnutych wniosków. Chociaż nie należy tej grupy grobów całkowicie odrzucać, gdyż mają one pewną wartość poznawczą. Przykładowo Katarzyna Czarnecka doszła do wniosku, że przeworskich mężczyzn zmarłych w wieku *maturus* częściej, niż inne grupy wiekowe, wyposażano w pełny osprzęt bojowy wraz z ostrogami¹²³⁰.

¹²²⁶ Poza terenami przeworskimi próbowano zidentyfikować takie nekropolie np. w rejonie dolnej Łaby – stanowisko Hamfelde, na którym bardzo duży odsetek stanowiły groby z bronią (Schultze 1987, ryc. 6; Steuer 1982, s. 195). Podobne znaczenie przypisywano niektórym cmentarzyskom odnajdowanym na terenie dolnego Połabia (Adler 1993, s. 263). Więcej na ten temat patrz: Kontny 2003, s. 260 – 261.

¹²²⁷ Podstawą do postawienia takiej tezy był znaczny odsetek grobów wyposażonych w broń (około 40%) oraz duża ilość importów. Por. Kietlińska 1963, s. 76-77; Zielonka 1953, s. 354.

¹²²⁸ Kontny 2003, s. 260.

¹²²⁹ Ibidem.

¹²³⁰ Czarnecka 1990, s. 109.

Podjmując wnioskowanie na temat struktury społecznej badanej społeczności należy przyjąć, że ilość i bogactwo wyposażenia oraz sposób depozycji ciała zmarłego były wyznacznikiem jego pozycji społecznej. Trzeba jednak pamiętać o pewnych ograniczeniach, gdyż przykładowo nieliczne z przebadanych cmentarzysk przeworskich posiadały oznaczenia antropologiczne wieku i płci pochowanych na nich osobników¹²³¹. Z tego powodu utrudnione było przeprowadzenie analizy struktury demograficznej tych społeczności¹²³². Jednak pewnym ułatwieniem w tej kwestii stały się tzw. archeologiczne wyznaczniki płci. W oparciu o te dane wyróżniono kilka zauważalnych tendencji łączących dane odcinki chronologiczne kultury przeworskiej z czynnikami demograficznymi. W okresie rzymskim zarysował się spadek ilości grobów dzieci i młodzieży w stosunku do osobników dorosłych, co było tendencją odmienną od okresu przedrzymskiego, kiedy odsetek grobów dziecięcych osiągnął najwyższe wskaźniki w czasie całego funkcjonowanie społeczności przeworskiej. Konieczne jest przy analizowaniu grobów najmłodszych członków wspólnoty podkreślenie, że we wszystkich kulturach prehistorycznych dzieci były najłatwiej uchwytnymi w materiale archeologicznym osobnikami. Początkowo sądzono, że ilość szczątków n osobników w tym przedziale wiekowym (*infans I, infans II*) była na większości nekropolii przypadkowa, gdyż analizie poddawano materiał z nie w pełni wyeksplorowanych stanowisk¹²³³. Prowadzone w ostatnich latach, analizy całościowo przebadanych nekropolii również wykazały znaczne zaniżenie ilości grobów dziecięcych w okresie rzymskim. Najlepszym przykładem stało się stanowisko sepulkralne w Opatowie, położone w przeworskim zgrupowaniu osadniczym w dorzeczu Liswarty. Analizie antropologicznej poddano 599 grobów z ogólnej liczby 900¹²³⁴, z których jedynie 107 wykazało obecność szczątków dzieci¹²³⁵. Ilość ta z pewnością nie oddawała faktycznej śmiertelności osobników w wieku dziecięcym w skali całej populacji użytkującej opatowską nekropo-

¹²³¹ Przebadane materiały antropologiczne były bardzo różnorodne, co wynikało ze stanu zachowania analizowanych szczątków ludzkich. Niewiele założeń sepulkralnych kultury przeworskiej posiadało pełne dane antropologiczne. Przyczyną takiego stanu rzeczy było np. nieprzebadanie obszaru całego stanowiska (np. Wesółki stanowisko V; Zagorzyn) lub zniszczenie części obiektów (np. Karczewiec, Nowe Miasto, Brzeźce). Z dużych cmentarzysk prawie pełne zasoby danych zgromadzono dla Kamieńczyka, Korzenia i Opatowa.

¹²³² Inną istotną przyczyną rzutującą na dokładność przeprowadzanych analiz był sposób prowadzenia prac terenowych oraz dokładność zespołu dokonującego pomiarów, gromadzenia i opisywania znalezionych zażytków. Nie wszystkie publikacje przebadanych stanowisk zawierały pełne spektrum danych koniecznych do analizy demograficznej i społecznej populacji użytkującej obiekt w okresie rzymskim.

¹²³³ Pogląd taki wyrażała Katarzyna Czarnecka (1990, s. 34) w swojej pracy na temat struktury społecznej kultury przeworskiej.

¹²³⁴ Cmentarzysko w Opatowie użytkowane było w okresie rzymskim oraz wczesnej fazie okresu wędrówek ludów przez okres mniej więcej 300 lat (działalność 10 generacji ludzkich).

¹²³⁵ W tej liczbie wyodrębniono: 71 grobów pojedynczych, 36 podwójnych oraz zbiorowych. Dane te stanowiły 18% wszystkich poddanych analizom antropologicznym szczątków, w tym najliczniej wystąpiły dzieci najmłodsze (*infans I*), około 60% wszystkich grobów dziecięcych. Por. Madyda-Legutko i in. 2004, s. 199.

lię¹²³⁶, ale obrazowała ogólną tendencję widoczną na większości przeworskich stanowisk funeralnych. W świetle ostatnich ustaleń przyjęto, że miało to związek z kwestiami organizacji społeczeństwa i dystrybucji żywności w obrębie organizujących się na danym terenie grup ludności przeworskiej w młodszym okresie przedrzymskim i wczesnej fazie okresu wpływów rzymskich.

Początki osadnictwa wymagały w pierwszej kolejności zaspokojenia potrzeb energetycznych osobników dorosłych płci męskiej, w dalszej kolejności ich kobiet, a na samym końcu najmłodszych¹²³⁷. Słuszność tej tezy potwierdzało największe nagromadzenie pochówków dziecięcych w I fazie (młodszy okres rzymski) istnienia nekropolii w Opatowie¹²³⁸ oraz Ciecierzynie¹²³⁹. Choć autorki opracowania pierwszego ze stanowisk nie wykluczały, że duży wpływ na ilość zachowanego materiału mogła mieć dominująca popielnicowa (dla klasy wieku *infans I*) forma grobu, dzięki której delikatne kości dziecięce były lepiej zabezpieczone przed czynnikami destrukcyjnymi¹²⁴⁰.

Silniejsze zależności wykazano pomiędzy wiekiem zmarłego a typem grobu, jaki mu przeznaczono, co mogło wynikać ze zmieniającej się z wiekiem pozycji osobnika w obrębie społeczności, w jakiej przyszło mu żyć. Dzieci i młodzież częściej chowano w grobach jamowych, dodatkowo osobniki najmłodsze (*infans I i II*) częściej poddawano inhumacji. W przypadku pochówków dziecięcych należy zaznaczyć, że stosowanie innego, od ogólnie przyjętego, rytuału pogrzebowego mogło wynikać z istniejącego w danej grupie poglądu na kwestie istnienia duszy. Nie można wykluczyć, że dzieci do momentu osiągnięcia konkretnego wieku posiadały jedynie duszę rodową charakteryzowaną jako duch przodka, który wcielił się w kolejną istotę ludzką ze swojego rodu. W takim przypadku bogate w wyznaczniki płci, charakterystyczne dla osobników dorosłych, groby dzieci byłyby odbiciem takiego przekonania. Nabycie duszy osobniczej, indywidualnej dla każdego człowieka, związane było z osiągnięciem konkretnego wieku biologicznego powiązanego

¹²³⁶ Badaczki opracowujące materiał z cmentarzyska w Opatowie podawały, że w świetle przeprowadzonych analiz przeciętna ilość grobów dzieci na cmentarzysku z okresu rzymskiego powinna mieścić się pomiędzy 40% a 50 % wszystkich obiektów grobowych, przy najliczniejszej obecności zmarłych tuż po narodzinach, podczas gdy w Opatowie odnotowano ich zaledwie 5. Por. Madyda-Legutko i in. 2004, s. 200.

¹²³⁷ Drugim argumentem jaki przytaczano w związku z dużą śmiertelnością dzieci miało być potraktowanie ich jako drugiej kategorii osobników, „przedmiotu”, który można wymienić w związku z możliwościami reprodukcyjnymi danej grupy ludzkiej. Jednak jak słusznie zauważył Artur Błażejowski (2003, s. 77) przeczyły takiemu postrzeganiu dziecka w kulturze przeworskiej inwentarze grobowe, gdzie wielokrotnie były one równoważne bez względu na wiek osobnika (wyjątkiem było północne Mazowsze).

¹²³⁸ Madyda-Legutko i in. 2004, s. 200.

¹²³⁹ Błażejowski 2003, s. 77.

¹²⁴⁰ W kolejnych fazach użytkowania tego cmentarzyska pochówki dzieci uwidoczniły się we wszystkich rodzajach depozycji, jakie odnotowano. Podobna praktyka stosowana była na cmentarzysku w Gąskach stanowisko 18, zaliczanemu do grupy kruszyńskiej kultury przeworskiej.

z rytuałem przejścia, np. ząbkowanie u małego dziecka, uniezależnienie od pokarmu matki, nabycie konkretnych umiejętności motorycznych lub osiągnięcie dojrzałości płciowej. Ten ostatni element umożliwiał wejście danego osobnika do grupy pełnoprawnych członków rodu i plemienia, o czym wspominał Tacyt pisząc o włączaniu chłopców do grona wojowników¹²⁴¹. Teorie te można odnieść do sposobu wyposażania dzieci. Najstaranniej i najbogaciej obdarowywano na drogę w zaświaty dzieci, które nie osiągnęły wieku 6 lat (*infans I*, w tym także zmarłe noworodki)¹²⁴². Ubożej zaopatrywane były, jak zauważyła Katarzyna Czarnecka, dzieci w kolejnej fazie wieku (*infans II*)¹²⁴³. Oczywiście nie można wykluczyć, że różnice te wynikały z wysokiej pozycji społecznej rodziców zmarłego oseska, przez co przysługiwał mu pochówek w obrębie powszechnie użytkowanego cmentarzyska oraz określona gama przedmiotów odróżniająca go od rówieśników.

W przypadku dzieci dotrzeżono jeszcze dwie inne tendencje. Pierwsza z nich widoczna w pochówkach podwójnych (dziecko + dorosły) wskazywała, że tylko część dzieci deponowano w ten sposób, zaś inne miały prawo do indywidualnych jam grobowych¹²⁴⁴. Zwracano uwagę, że doły z pojedynczymi szczątkami dziecięcymi, lokowane w obrębie użytkowanej przez całą społeczność nekropolii, mogły być wynikiem uproszczenia ceremonii dopuszczającej najmłodszych do zajmowania pełnoprawnej pozycji w grupie. Zaś groby podwójne, szczególnie gdzie dziecku towarzyszyła kobieta, tłumaczono jednoczesnym ich zgonem, co nie dziwiło w populacjach pradziejowych, gdzie śmiertelność kobiet w położu była dość wysoka¹²⁴⁵. Drugi trendycja połączona została z darami grobowymi.

¹²⁴¹ Tacitus, *De origine...* 13.

¹²⁴² Przykładem może być grób 165 z Gąsek stanowisko 18, gdzie zdeponowano w popielnicy dziecko w wieku *infans I*. Towarzystwo mu wyposażenie złożone było z 9 sztuk naczyń, żelaznego kółka, wykonanego z żelaza grot oszczepu i ostrza noża. Takie elementy często spotykano w grobach zbiorowych (dziecko + dorosły), ale wiązano je raczej ze zdeponowanymi tam osobnikami dorosłymi. Por. Andrałójć, Stolpiak 2004, s. 220.

¹²⁴³ Ustalenia te zostały rozpowszechnione na cały obszar zajmowany przez ludność kultury przeworskiej. Stwierdzono, że groby dzieci charakteryzowały się większym urozmaiceniem inwentarza niż groby osobników dorosłych.

¹²⁴⁴ Przykładowo na cmentarzysku w Opatowie dwukrotnie wystąpiły groby podwójne: w grobie 745 pochowano dziecko w wieku około 2-3 lat (*infans I*) oraz kobietę (*maturus*); w obiekcie 953 i 953a zdeponowano w dwóch osobnych jamach dziecko w wieku *infans I* oraz niewiastę (*adultus-maturus*). Z drugiej strony wyodrębniono trzy groby pojedyncze dzieci o specyficznym inwentarzu: grób 49 – *infans I* (4-5 lat) z bransoletką z kolczugi, na której w formie zawieszki ulokowano miniatury narzędzi i broni; grób 724 osobnika w wieku *infans I* z męskimi elementami wyposażenia, między innymi nożycami kabłąkowymi oraz ostrogą; grób 1186, gdzie skremowane szczątki dziecka w wieku 2-3 lata (*infans I*) zostały złożone w organicznej popielnicy z pudełeczkowatym trzewikiem pochwy miecza będącym importem rzymskim (Madyda – Legutko i in. 2004, s. 204-205). Z kolei na cmentarzysku w Gąskach stanowisko 18 odnotowano 5 grobów zbiorowych: dziecko + dorosły, dwoje dzieci w wieku *infans I* (groby 31, 227, 309, 374, 388), ale dominowały mimo wszystko groby pojedyncze, popielnicowe z niewielką ilością szczątków (groby 64, 65, 123, 159, 282) (Andrałójć, Stolpiak 2004, s. 219).

¹²⁴⁵ Znane były też przypadki, kiedy dziecko pochowano wraz z niespokrewnionym z nim dorosłym, który najpewniej dokonał żywota w tym samym czasie. Por. Madyda-Legutko i in. 2004, s. 209.

Oprócz wspomnianego wyżej zróżnicowania bogactwa wyposażenia pomiędzy grupami *infans I* i *infans II* dostrzegalne było częstsze występowanie archeologicznych wyznaczników płci, np. broni, w najmłodszej klasie wieku (*infans I*), oraz lokowanie w ich grobach przedmiotów o znaczeniu apotropaicznym. W tym względzie zarysowały się różnice lokalne. Na modłę dorosłych obdarowywano dzieci pochowane na cmentarzyskach z lewego brzegu Wisły (Ciecierzyn na Śląsku, Chmielów Piaskowy, Garwolin¹²⁴⁶); z kolei stanowiska z prawego brzegu Wisły, głównie północnego Mazowsza (Niedanowo, Kamieńczyk, Nadkole), charakteryzowało neutralne wyposażanie najmłodszych osobników.

Pozostała jeszcze kwestia wskazania, dlaczego i gdzie deponowano pozostałe zmarłe dzieci, których odsetek musiał być zdecydowanie większy niż te spoczywające w obrębie regularnych cmentarzysk. Jako pierwsze nasuwało się pominięcie ich podczas eksploatacji danego stanowiska ze względu na zbyt płytki grób, niewielki zachowany odsetek szczątków lub całkowity brak darów. Za bardziej prawdopodobne uznano jednak lokalizowanie takich grobów poza terenami regularnych nekropolii¹²⁴⁷, albo stosowanie rytuału nieuchwytnego archeologicznie. Ponadto należy pamiętać, że wpływ na sposób grzebania zmarłych miały wierzenia religijne, spośród których na pierwszy plan wysuwała się wizja zaświatów oraz panujący obraz istnienia i przemieszczania się pomiędzy światem rzeczywistym i zaświatami duszy osobniczej. W przypadku dzieci wpływ na formę depozycji mogła mieć również ich pozycja w hierarchii społecznej oraz ogólna koncepcja dzieciństwa¹²⁴⁸.

Drugim szczególnym etapem życia człowieka w społeczności pradziejowej była starość. Od mniej więcej 50 roku życia rozpoczynała się stopniowa gradacja procesów życiowych, z tego względu przedział wiekowy *senilis* określany był przez antropologów najczęściej do 60 roku życia, gdyż niewielu osobników dożywało bardziej zaawansowanego wieku¹²⁴⁹. W populacjach pradziejowych spotykano dwojakie podejście zbiorowości do osób starszych. Pierwsze zakładało poszanowanie ich przez wzgląd na mądrość życiową i posiadane doświadczenia¹²⁵⁰. Z drugiej zaś strony przez spadek sprawności fizycznej dostrzeżono gradację społeczną tych osobników na dużo niższe pozycje niż zajmowane przez nich w sile wieku. W kulturze przeworskiej ciężko wysnuwać wiążące wnioski na temat

¹²⁴⁶ Na ostatnim wymienionym stanowisku brak jednak pełnej konsekwencji w sposobie wyposażania analizowanej grupy.

¹²⁴⁷ Madyda-Legutko i in. 2004, s. 212.

¹²⁴⁸ Ibidem, s. 210.

¹²⁴⁹ Szersze rozważania na temat wieku starczego prowadzili antropolodzy w stosunku do różnych kultur pradziejowych w okresie rzymskim. Pisali na ten temat: Piotr Kaczanowski (1992, s. 283-284); Anita Szczepanek (2002, s. 119), w tych pracach dalsza literatura.

¹²⁵⁰ Madyda-Legutko i in. 2006, s. 223.

pozycji społecznej osobników w wieku *senilis*, gdyż odkryto niewiele ich grobów. Prawdopodobnie zajmowali ono nabytą pozycję społeczną do momentu utraty sprawności fizyczno-motorycznej. Spadek roli w społeczeństwie zarysowywał się w ubogim inwentarzu grobowym. U mężczyzn rzucał się w oczy brak broni¹²⁵¹, zaś w grobach kobiecych występowało mniej ozdób¹²⁵².

Konkludując rozważania na temat całości rytuałów pogrzebowych i ich powiązań z elementami społeczno-demograficznego i ekonomicznego funkcjonowania społeczeństwa przeworskiego należy zgodzić się z ustaleniami Katarzyny Czarneckiej. Badaczka ta podzieliła sposoby postępowania ze zmarłymi na normy uniwersalne, czyli obejmujące w jednakowym stopniu wszystkich przedstawicieli danej grupy ludzkiej oraz normy indywidualne i grupowe ściśle korelujące z wiekiem, płcią i pozycją społeczno-ekonomiczną zmarłego¹²⁵³. W stosunku do wynurzającej się z materiału archeologicznego struktury społecznej, opartej na sposobie depozycji ciała oraz ilości i jakości darów grobowych, należy zachować pewną ostrożność. Przede wszystkim trzeba pamiętać, że skład inwentarza grobowego mógł wynikać z przepisów rytualnych, a nie faktycznej pozycji społecznej osobnika. Najpewniejsze były dane dotyczące wieku i płci spoczywających na cmentarzyskach ludzi. W każdej z omówionych klas wiekowych pojawiały się pochówki wyposażone bogato, przeciętnie, ubogo lub pozbawione zupełnie darów¹²⁵⁴. Jeżeli na podstawie inwentarzy grobowych miałyby zostać skonstruowana struktura społeczna kultury przeworskiej to na pierwszy plan wysunęłyby się warstwa wolnych mężczyzn-wojowników i elity plemiennej; dalej uplasowałyby się wolni mężczyźni nie mający prawa do depozycji z uzbrojeniem oraz najniżej wyzwolenicy i niewolnicy¹²⁵⁵. Zaś podstawową komórką społeczną byłyby rodzina monogamiczna, choć nie można wykluczyć w pewnych szczególnych przypadkach poligamii. Jednak oznaczenie grobów jednej rodziny w obrębie cmentarzyska

¹²⁵¹ Ciekawym stanowiskiem był pod tym kątem Kamieńczyk, gdzie część pochówków mężczyzn w wieku *senilis* wyposażono w uzbrojenia, a część nie. Postawiono tezę, że groby bez broni należały do najstarszych przedstawicieli tej społeczności. Podobna tendencja zarysowała się w Nadkolu stanowisko 2, chociaż tutaj przeprowadzono mniej rozbudowane wnioski, bo materiał zabytkowy zachował się w gorszym stanie. Por. Błażejowski 2003, s. 74.

¹²⁵² Oczywiście odnotowano bogate pochówki osobników w wieku *senilis*, co mogło wskazywać, że mimo podeszłego wieku utrzymali oni swoją pozycję w lokalnej społeczności. Przykładami takich grobów były dwa obiekty ze szczątkami kobiet (powyżej 50 roku życia) z Kamieńczyka oraz jeden, również kobiecy, z Młodzikowa. Por. Czarnecka 1990, s. 110.

¹²⁵³ Czarnecka 1990, s. 87.

¹²⁵⁴ Większe różnice dotyczące ilości deponowanych ze zmarłymi przedmiotów wykazały groby kobiece. Przede wszystkim większa ilość ozdób i biżuterii, które nie miały związku z wiekiem zmarłej.

¹²⁵⁵ Wnioskowanie o roli niewolników w społeczności przeworskiej stało się niezwykle trudne, gdyż nie zanotowano określonych wyznaczników archeologicznych, które mogłyby wskazywać na cmentarzysku ich groby. Poza tym mogli oni niejednokrotnie ogrywać istotną rolę w danej grupie, np. rzymscy rzemieślnicy. Zwracano uwagę na rozwój produkcji ceramiki i uzbrojenia na terenach *barbaricum* po wojnach markomańskich, co zapewne spowodowane było napływem jeńców rzymskich. Por. Kontny 2002, s. 128; 2016, s. 184.

było trudne, gdyż nawet groby zbiorowe nie musiały wskazywać na pokrewieństwo pochowanych w ich obrębie osób. W tym wypadku niezwykle istotne stały się badania genetyczne, których wykonanie było wielokrotnie niemożliwe ze względu na dominujący obrządek ciałopalny. Uwidocznili się również odmienne, regionalnie uwarunkowane, kompletowanie inwentarza grobowego. Różnice nie wynikały, jak się wydaje, z odmiennej gradacji struktury społecznej, ale z innego pojmowania przedmiotów powiązanych bezpośrednio z płcią i wiekiem zmarłego. Artur Błażejowski zauważył, że dla pewnej części przeworskich grup osadniczych płeć była „nieśmiertelna”, a człowiek przypisany do niej bez względu na swój wiek. Z drugiej strony inne jednostki społeczne hołdowały nadawaniu prawa do posiadania pewnych przedmiotów dopiero po osiągnięciu konkretnego wieku¹²⁵⁶. W tym przypadku mogło to być powiązane z utratą miejsca w hierarchii po osiągnięciu zaawansowanego wieku. Przykładowo mężczyźni w wieku *senilis* zdeponowani w jamach grobowych bez uzbrojenia, gdyż utracili prawo do niego w wyniku spadku sprawności fizycznej. Ciężko wskazać jednoznaczne przyczyny takiej dwubiegunowości tradycji przeworskich. Wpływ mogły mieć na to nie tylko lokalne przekonania społeczności, ale także kontakty sąsiedzkie, które w pewnym stopniu warunkowały postrzeganie pewnych elementów funkcjonowania zbiorowości¹²⁵⁷.

W analizie samego obrządku pogrzebowego zaobserwowano postępujące przez cały okres wpływów rzymskich przechodzenie do niepozostawiających materialnych śladów metod chowania zmarłych. Wskazywały na to jednoznacznie zmiany w obrębie formy konstrukcji grobowej: przechodzenie od grobów jamowych popielnicowych, przez jamowe bezpopielnicowe, nieckowate oraz obiekty warstwowe do nieuchwytnych archeologicznie. Drugim czynnikiem potwierdzającym słuszność tej teorii była stale zmniejszająca się ilość materiału kostnego w jamach grobowych, aż do zaledwie 1% na przełomie okresu rzymskiego i okresu wędrówek ludów. Długo w literaturze przedmiotu panowało przekonanie, że zanik uchwytnego przeworskiego rytu pogrzebowego powiązany był z ostatecznym opuszczeniem przez ludność tej kultury zamieszkiwanych terenów. Obecnie teoria ta jest weryfikowana przez analizy najnowszych znalezisk z osady w Konarzewie, pow. poznański, oraz na stanowisku w Izbicku, pow. strzelecki¹²⁵⁸.

¹²⁵⁶ Błażejowski 2003, s. 75.

¹²⁵⁷ W takim wypadku tereny północne kultury przeworskiej byłyby zdominowane przez kładzenie nacisku na akcentowanie procesu dorastania oraz osiągania dojrzałości rozrodczej. Ludność z tych terenów miała bezpośrednio kontakty z przedstawicielami kultury wielbarskiej, stąd brak broni w grobach starców oraz neutralne inwentarze najmłodszych osobników. Jest to jednak tylko hipoteza, bo specyfika męskich grobów wielbarskich nie pozwoliła na jednoznaczne poparcie lub zaprzeczenie. Por. Błażejowski 2003, s. 76.

¹²⁵⁸ Makiewicz 2008, s. 299.

IV. 2. Kultura wielbarska

Na początku należy zaznaczyć, że niewiele stanowisk wielbarskich zostało przebadanych w całości¹²⁵⁹. Czynnikiem ten determinował między innymi niejednokrotnie niemożność wskazania dokładnej wielkości osobniczej grupy użytkującej dany obiekt sepulkralny. Dane jakie udało się pozyskać wydzieliły zarówno stosunkowo duże grupy ludzkie (60-110 osobników)¹²⁶⁰, jak i zdecydowanie częściej społeczności niewielkie (20-30 osobników) użytkujące część cmentarzysk¹²⁶¹. Kalina Skóra w przeanalizowanym zbiorze osobników wielbarskich wykazała, że najwyższy wskaźnik śmiertelności odnotowano w grupach wiekowych: *maturus* (28,8%), *adultus* (26,3%) oraz *infans I* (21,0%)¹²⁶².

Cechą najbardziej charakterystyczną wielbarskiego obrządku pogrzebowego był birytualizm. Ryszard Wołagiewicz poszukując przyczyn jego upowszechnienia w analizowanej społeczności sugerował przejmowanie przez jednego ze współmałżonków sposobu potraktowania doczesnych szczątków ludzkich praktykowanego w rodzie drugiego partnera¹²⁶³. Tłumaczenie egzogamią zasadne byłoby jedynie w przypadku pochodzenia osób zawierających związek małżeński ze społeczności kultuwujących odmienne praktyki funeralne, co jednak w kulturze wielbarskiej nie było nagminnym zwyczajem. Za dominującą formę obrządku we wczesnym okresie rzymskim (faza lubowidzka) uznano inhumację, która z czasem straciła popularność na rzecz kremacji (faza cecelska)¹²⁶⁴. Dla obu odcin-

¹²⁵⁹ Rozwój i rozprzestrzenianie się kultury wielbarskiej obejmowały okres od I w.n.e. do około połowy V w.n.e, czyli w chronologii względnej okres wpływów rzymskich oraz okres wędrówek ludów. Pierwsza zabytki łączone z tą jednostką kulturową datowe były na 1 połowę I w.n.e. (faza B1), kiedy wyodrębniła się ona na terenach wcześniej zajmowanych przez kulturę oksywską. Fazę B1 datowano od około 14 r.n.e do około 70 r. n.e, z dwoma podfazami (B1a i B1b) mającymi cesurę w okolicach 40 r.n.e. Faza B2 funkcjonowała do około 170 r.n.e. Stadium przejściowe (B2/C1) dla kultury wielbarskiej zostało wyznaczone na 2 połowę II w.n.e (około 170 r.n.e.). Dla zabytków z okresu późnorzymskiego aktualny pozostał podział na fazy C1, C2 obejmujące okres od 2 połowy II w.n.e. do 1 połowy IV w.n.e. Faza C1 zamykała się w ostatnim ćwierćwieczu II w.n.e. i pierwszych dekadach III w.n.e, zaś stadium C2 to czas pomiędzy 1 połową III w.n.e. a początkiem IV w.n.e. Fazę D dla kultury wielbarskiej datowano od połowy IV w.n.e. do około połowy V w.n.e. Zaś ostatnie, pojedyncze wielbarskie zabytki datowane były na okres wędrówek ludów (faza E, początek lub okolice połowy VI w.n.e). Por. Wołagiewicz 1981a, s. 136-138.

¹²⁶⁰ Do dużych nekropoli wielbarskich należały stanowiska w Cecelach, Kowalewku, Odrach.

¹²⁶¹ Skóra 2015, s. 38.

¹²⁶² Ibidem, s. 40.

¹²⁶³ Wołagiewicz 1976, s. 74.

¹²⁶⁴ Możliwość szczegółowej analizy tego procesu dało cmentarzysko w Kowalewku stanowisko 12, które funkcjonowało od fazy B1. Kiedy rozpoczęto zagospodarowywanie terenu grobami wielbarskimi zdecydowanie przeważał szkieletowy obrządek pogrzebowy, zaś od podfazy B2a pojawiło się więcej grobów ciałopalnych, z maksymalnym ich udziałem w fazie B2/C1. W tej ostatniej grupie wskazano kolejny podział chronologiczny, gdyż w podfazie B2a-B2b odnotowano więcej grobów jamowych ciałopalnych bezpopielnicowych z zsypanymi do środka resztkami stosu, zaś od fazy B2b-B2/C1 i przez całą fazę B2/C1 dominowały jamy ze wstawionymi do nich popielnicami. Sama końcówka użytkowania kowalewskiej nekropolii wyznaczona została przez powrót do obrządku szkieletowego. Por. Gałęzowska 2007, s. 166; Szałkowska-Łoś 2015, s. 196-197.

ków chronologicznych kultury wielbarskiej wydzielono zbiór charakterystycznych cech obrzędowości pogrzebowej. Dla fazy lubowidzkiej były to: brak w inwentarzu grobowym broni, narzędzi specjalistycznych i niewielka ilość przedmiotów wykonanych z żelaza; birytualizm; kierowanie zmarłych chowanych w obrządku inhumacyjnym głową na północ; niewielka ilość ceramiki w grobach ciałopalnych popielnicowych - przeważnie urna i maksymalnie 1-2 dodatkowe naczynia, w ciałopalnych bezpopielnicowych nie występowały one wcale¹²⁶⁵. Groby z fazy cecelskiej wykazały wiele podobieństw do wcześniejszych, chociaż wyraźniej zarysowała się wtedy dominacja typowo kobiecych inwentarzy grobowych; wykluczenie przedmiotów żelaznych; obecność miniaturowych brązowych grocików, noży i nożyc oraz przewaga grobów kobiet i dzieci na nekropoliach¹²⁶⁶. Za cechy charakterystyczne dla obrządku pogrzebowego ludności wielbarskiej utrzymującego się jeszcze w fazie C2-C3 uznano: występowanie birytualizmu; kobiecy charakter depnowanych w grobach darów; całkowitą eliminację lub marginalną obecność broni, narzędzi i przedmiotów żelaznych¹²⁶⁷; przewagę (cmentarzysko w Cecelach) lub występowanie jako jedynych (stanowisko w Brulino-Koskach) grobów kobiet i dzieci¹²⁶⁸. Według najnowszych badań, szkieletowy obrządek pogrzebowy ludność wielbarska zaczerpnąć miała, nie ze Skandynawii, ale z terenów kultury oksywskiej, skąd rozprzestrzenił się on na tereny sąsiednie, od fazy A3 młodszego okresu przedrzymskiego. Na tym obszarze kulturowym miała się również zrodzić idea pozbawiania zmarłych broni¹²⁶⁹. Nekropolie wielbarskie powstawały na tzw. surowym korzeniu – głównie na terenie Pojezierza Krajeńskiego¹²⁷⁰, lub kontynuowano użytkowanie cmentarzysk należących do wcześniejszych osadników oksywskich¹²⁷¹.

Groby przeznaczone dla kilku osobników pojawiały się na cmentarzyskach wielbarskich stosunkowo rzadko, a największe ich nagromadzenie zaobserwowano w fazie cecelskiej. Większość wielbarskich grobów zbiorowych skrywała pochówki ciałopalne lub ciałopalno-szkieletowe¹²⁷². Przy czym groby ciałopalne popielnicowane występowały czę-

¹²⁶⁵ Walenta 1981, s. 193; Wołagiewicz 1981b, s. 138-139; 1981c, s. 166-170, 172-173.

¹²⁶⁶ Jaskanis, Okulicz 1981, s. 180-181, 183.

¹²⁶⁷ W okresie schyłkowym okresu rzymskiego i początkach okresu wędrówek ludów pojawiały się one częściściej.

¹²⁶⁸ Niezabitowska-Wiśniewska 2015, s. 332; Skóra 2015, s. 18.

¹²⁶⁹ Okulicz 1973, s. 369; Margos 2000, s. 260-261.

¹²⁷⁰ Łoś 2007b, s. 166.

¹²⁷¹ Machajewski 1980, s. 50.

¹²⁷² Jak już wcześniej zasygnalizowano w przypadku zastosowania kremacji utrudnione było przeprowadzenie wiarygodnej analizy antropologicznej szczątków.

ściej w fazie lubowidzkiej, zaś w cecelskiej jamowe bezpopielnicowe¹²⁷³. Przy analizie podstawowym elementem prowadzącym do ich właściwego opracowania było wykazanie ilości pochowanych w danym założeniu osobników przez przeprowadzenie analiz antropologicznych, gdyż samo przesłедzenie inwentarza grobowego mogło prowadzić do błędnych wniosków. Następnie podejmowano próby określenia stopnia pokrewieństwa lub jego braku pomiędzy złożonymi razem osobnikami, co było kluczowe przy określaniu relacji pomiędzy nimi¹²⁷⁴. W wielbarskich grobach zbiorowych szczególnie wysoki procent (41,0%)¹²⁷⁵ stanowiły szczątki dzieci (*infans I i II*), zaś pośród osób dorosłych (*adultus, maturus*) zdecydowanie więcej odnotowano osobników w wieku 20-30 lat (*adultus*). Przyczyną takiego stanu rzeczy mogły być częściej odnotowywane wspólne pochówki kobiet z tej grupy wiekowej z małymi dziećmi. Kalina Skóra słusznie zauważyła, że determinowane było to przez wysokie ryzyko zgonu tych osobników w okresie okołoporodowym i połogu. Jednak z drugiej strony badaczka podkreślała, że wiek najmłodszych osobników rzadko określono jako noworodka lub niemowlę, co nie dawało dokładnego wglądu w sytuację¹²⁷⁶. W przypadku depozycji kobiety i mężczyzny, różnica wiekowa pomiędzy osobnikami wskazywała na starszeństwo mężczyzny¹²⁷⁷ lub byli oni rówieśnikami. Najczęściej przyjmowano, że były to groby małżonków. Względem charakteryzowanych obiektów padały również przypuszczenia, że jeden z osobników został złożony w ofierze drugiemu zmarłemu, najczęściej sygnalizowano to w momencie odnotowania różnic jakościowo-ilościowych w towarzyszącym im inwentarzu materialnym. Niezwykle rzadko odnotowywanymi w grobach zbiorowych byli osobnicy młodociani (*juvenis*) oraz starcy (*senilis*)¹²⁷⁸.

Groby podwójne popielnicowe najczęściej zawierały jedno naczynie, w którym złożono przepalone szczątki obu osobników. Rzadziej w jamie odnotowywano dwie urny, po jednej dla każdego zmarłego¹²⁷⁹. Dla tej formy grobów zbiorowych Kalina Skóra wy-

¹²⁷³ Jednak w założeniach, gdzie odnotowano więcej niż dwóch osobników, dominowało złożenie szczątków w popielnicy.

¹²⁷⁴ Najbardziej istotne znaczenie miały te analizy przy okazji dobrze udokumentowanej tradycji ofiar z ludzi, występującej w kręgu innych kultur *barbaricum*.

¹²⁷⁵ Taka wielkość procentowa nie odbiegała zasadniczo od danych uzyskanych dla populacji pradziejowych, gdzie dla całej zbiorowości wynosiło to około 30,0%. Por. Skóra 2015, s. 113.

¹²⁷⁶ Skóra 2015, s. 113-114.

¹²⁷⁷ Jako przyczyny takiego stanu rzeczy podawano późniejsze zawieranie związków małżeńskich przez mężczyzn lub chowanie mężów z drugimi żonami.

¹²⁷⁸ Procentowy udział to 4,0% dla *juvenis* i 1,0% dla *senilis*.

¹²⁷⁹ Przykłady odnotowano w grobach 365 i 366 na cmentarzysku w Jordanowie stanowisko 12 oraz na nekropolii w Kościelnej Jani stanowisko 7, w założeniu 19. Wyjątkiem od tej ogólnej reguły było cmentarzysko w Węklkach, gdzie w jednej jamie deponowano po kilka naczyń ze szczątkami ludzkimi datowanymi głównie na fazę B2/C1 okresu rzymskiego. Były to grób 300 z pochówkami oznaczonymi od A do D i grób 444 również z oznaczeniami dla poszczególnych szczątków od A do D. W obu przypadkach w naczyniach znajdowały się szczątki mężczyzn w wieku od *juvenis* do *maturus*. Por. Skóra 2015, s. 115.

dzieliła sześć podstawowych konfiguracji płci i wieku zmarłych, były to pochówki: kobiety z dzieckiem, mężczyzny z dzieckiem, mężczyzny i kobiety, dwójki dzieci, dwóch kobiet, dwóch mężczyzn¹²⁸⁰. Przy czym najczęściej występowała pierwsza z wymienionych konfiguracji¹²⁸¹. Badaczka, jak już wcześniej wspomniano, nie uznała za słuszne połączenie ich z jednoczesną śmiercią matki i potomka w okresie połogu¹²⁸². Przyjęto, że sposób parowania zmarłych w grobach podwójnych był odbiciem panujących relacji rodzinnych, pewnych korelacji społecznych, zaś mniejsze znaczenie miała przyczyna śmierci.

Szkieletowe groby zbiorowe w kulturze wielbarskiej pojawiały się w okresie od fazy B1 do D okresu rzymskiego i tworzyły zbiór ponad 50 obiektów z różnych cmentarzysk. W przypadku podwójnych wydzielono dwa sposoby układania zmarłych: szkielety położone obok siebie w jednej jamie na zbliżonej głębokości (układ horyzontalny) lub szkielety posadowione jeden nad drugim (układ wertykalny)¹²⁸³. Drugi wymieniony wariant występował częściej.

Typowi horyzontalnemu przeważnie towarzyszył podobny jakościowo i ilościowo zbiór przedmiotów, co pozwoliło wyciągnąć wniosek o równości społecznej i ewentualnym pokrewieństwie osobników. Odnotowano pewną wariację tego rodzaju, kiedy jeden zmarły spoczywał wyprostowany na plecach, a drugie ciało układano w pozycji embryonalnej na boku¹²⁸⁴; układ szkieletu wskazywał na niedbałe wrzucenie do jamy grobowej¹²⁸⁵; albo zmarłego ułożono przy nogach drugiego osobnika¹²⁸⁶. Ciałom ułożonym w pozycji odbiegającej od normy zazwyczaj nie dawano żadnych przedmiotów lub jedynie w ich sąsiedztwie składano fragmenty ceramiki. Groby o ułożeniu wertykalnym dały możliwość lepszego przebadania wzajemnych relacji pochowanych osób¹²⁸⁷. Szczątki układano bezpośrednio na sobie lub rozdzielono warstwą ziemi¹²⁸⁸. Złożonym wyżej osobnikom

¹²⁸⁰ Skóra 2015, s. 115.

¹²⁸¹ Najczęściej oseskom towarzyszyły kobiety w wieku *adultus*. Z kolei w pochówkach mężczyzn z dziećmi dominującą grupą wiekową osobników dorosłych był *maturus*.

¹²⁸² Skóra 2015, s. 115.

¹²⁸³ Ibidem, s. 119.

¹²⁸⁴ Przykładem był grób 244 z cmentarzyska w Pruszczu Gdańskim stanowisko 10, gdzie pochowano dwie kobiety. W drewnianej trumnie w pozycji wyprostowanej na plecach ułożono zmarłą w wieku *adultus*, zaś drugi szkielet ułożono po lewej stronie trumny w pozycji skurzonej na boku.

¹²⁸⁵ Taka sytuacja została odnotowana w obiekcie 8a-b na nekropolii w Pruszczu Gdańskim stanowisko 5. Ułożenie szczątków jednego ze zdeponowanych tam mężczyzn sugerowało niedbałość depozycji.

¹²⁸⁶ Grób 5 z cmentarzyska w Lwówku, pow. nowotomyski.

¹²⁸⁷ Problemem przy badaniu tych założeń były uszkodzenia i braki w szczątkach kostnych. Kompletność szkieletów byłaby pomocna przy ocenie przyczyny śmierci, zwłaszcza jeśli pochowani bliżej powierzchni gruntu mieliby spełniać rolę ofiary dla osobnika, dla którego pierwotnie przygotowano jamę grobową.

¹²⁸⁸ Bezpośrednie ułożenie zmarłych na sobie odnotowano na cmentarzysku w Ciepłem, gdzie w grobie nr 5 zmarłego ułożono na szczątkach z grobu 4. Na stanowisku 4 w Pruszczu Gdańskim w obiekcie 7a-b zdeponowano dwie kobiety, z których młodsza spoczywała w pozycji wyprostowanej na ułożonej na boku starszej zmarłej. Pochówek dwójki dzieci (*infans I środkowy* i *infans I późny*) z grobu 318A w Cecelach odznaczał

zazwyczaj nie towarzyszyło wyposażenie lub były to pojedyncze części naczyń, a ułożenie kośćca wskazywało na niestaranne przeprowadzenie depozycji¹²⁸⁹.

Drugą odmianę grobów zbiorowych tworzyły te przeznaczone dla wielu osób. Występowały one na cmentarzyskach użytkowanych przez ludność wielbarską niezwykle rzadko i dotyczyły formy ciałałpalnej popielnicowej oraz szkieletowej. Najliczniej pojawiały się jamy mieszczące trzech zmarłych, rzadziej czterech, a sporadycznie pięciu. Największy odsetek analizowanego zbioru uznano za mogiły rodzinne, gdyż wraz z parą osobników dorosłych odmiennej płci deponowano dziecko (*infans I i II*). Rzadziej groby te były miejscem spoczynku jedynie dorosłych¹²⁹⁰. Zupełnie wyjątkowym obiektem w analizowanej grupie był grób ciałałpalny ze zdeponowanymi szczątkami pięciu osobników, ze stanowiska 12 w Jordanowie. Analizy antropologiczne wykazały obecność w jego obrębie dwóch kobiet, dwóch mężczyzn oraz dziecka. Jednak należy podkreślić, że cmentarzysko to, z którego pochodziła ponad połowa znanych wielbarskich grobów zbiorowych, położone było przy granicy zasięgu osadnictwa tejże kultury. Ludność użytkująca nekropolię mogła zatem przyjąć pewne odmienne rytuały pogrzebowe innych jednostek kulturowych. Z drugiej jednak strony, nie wykluczono kataklizmu (epidemii, katastrofy naturalnej lub działań wojennych), jaki nawiedził tę społeczność. Kalina Skóra przyczyn niewielkiej ilości grobów zbiorowych w społeczności wielbarskiej szukała w zamkniętych grupach rodzinnych tworzonych jedynie przez osoby najbliższe ze sobą spokrewnione¹²⁹¹.

Lokalizacja grobów zbiorowych w obrębie poszczególnych cmentarzysk wielbarskich stała się dość problematycznym zagadnieniem, głównie przez fakt niewielkiego odsetka całościowo przebadanych stanowisk sepulkralnych. W oparciu jednak o do tej pory uzyskane dane pokuszono się o wskazanie pewnej prawidłowości. Na kilku nekropoliach odnotowano bowiem wydzielone kwatery dla jam mieszczących kilku zmarłych¹²⁹². Przy-

się wyposażeniem jedynie głębiej ulokowanego ciała, zaś wyżej zdeponowany osobnik spoczywał na brzuchu, a jego szczątki nosiły ślady palenia. W tej grupie wyróżniał się depozyt odkryty w grobie 165 w Kowalewku, gdzie na miednicy zmarłej kobiety (*adultus*) odkryto szczątki płodu. Por. Skóra 2015, s. 121.

¹²⁸⁹ Innymi przyczynami wpływającymi na niestaranne ułożenie szkieletu mogły być późniejsze zabiegi rytualne związane z ponownym otwieraniem grobów lub działalność rabusiów, którzy poszukując cennych darów rozgrzebywali kości.

¹²⁹⁰ Przykład takiego wielopochówkowego grobu dorosłych pochodził z cmentarzyska w Weklicach (grób 26A). Na różnych głębokościach wykopanej jamy złożono w trumnach drewnianych dwie kobiety (*adultus*, *maturus*), mężczyznę (*maturus*), zaś czwarte szczątki były niemożliwe do zinterpretowania, gdyż materiał kostny zaginął. Por. Skóra 2015, s. 122.

¹²⁹¹ Skóra 2015, s. 123.

¹²⁹² Wydzielone kwatery grobów zbiorowych odnotowano w północno - wschodnim rejonie cmentarzyska w Nadkolu, stanowisku 1; w północno-wschodniej, centralno południowo-zachodniej części oraz w rejonie wyznaczającym granicę nekropolii w Cecelach; w centrum zajmowanego przez ludność wielbarską fragmentu cmentarzyska w Niedanowie.

czyną mogła być porównywalna sytuacja prowadząca do zgonu lub śmierć w zbliżonym okresie czasu.

Wyposażenie zmarłych z grobów zbiorowych ciałopalnych prezentowało różnorodną gamę ilościową i jakościową dóbr doczesnych. Podwójne groby z tej grupy najczęściej zawierały jeden komplet ozdób, elementów stroju, przedmiotów codziennego użytku oraz powiązanych z działalnością rzemieślniczą. Konkretny zbiór przedmiotów i jego jakość wykonania w największym stopniu wynikała z przedziału chronologicznego w jakim pochowano osobniki. Pomiędzy popielnicowymi grobami z fazy lubowidzkiej, a ciałopalnymi jamowymi z fazy cecelskiej nie zaobserwowano podwójnych depozytów innych przedmiotów niż elementy stroju i biżuteria¹²⁹³. Podwójne groby szkieletowe częściej zawierały większą ilość ozdób i części uzupełniających ubiór, ale zazwyczaj łączono je z jednym z pochowanych osobników. W takim przypadku drugim szczątkom nie towarzyszyły żadne przedmioty. Najbardziej zróżnicowane depozyty odnajdowano w grobach z pochówkami kobiet z dziećmi oraz kobiety i mężczyzny. Zaobserwowano, że wspólne depozycje kobiet z dziećmi miały raczej dość powszechny dla kultury wielbarskiej inwentarz grobowy, zaś w przypadku złożenia w jamie mężczyzn z dziećmi zabytki wykazywały zdecydowanie maskulinizujące tendencje. Mogłoby to wskazywać na kompletowanie inwentarzy w oparciu o płeć zmarłego osobnika dorosłego. Chociaż pojedyncze pochówki dzieci dowiodły, że przynajmniej w części wyposażano je podobnie jak dorosłych, jednak przeważnie nie pozwalały ona na jednoznaczne określenie płci. Zdecydowanie częściej w grobach wieloosobowych (3-5 osobników) obserwowano zwiększenie ilości zabytków adekwatnie do liczby pochowanych osób.

Z tematem depozycji wieloosobowych powiązana została kwestia składania określonych konkretnym rytuałem ofiar z ludzi, które miały towarzyszyć obrzędowi pogrzebowym. Nekropolie kultury wielbarskiej nie dostarczyły zbyt wielu depozycji szczątków, które można by uznać za złożenie jednego osobnika jako daru innej osobie. Podstawą do uznania zmarłego za ofiarę było, jak wcześniej odnotowano, wykazanie stopnia zależności i statusu społecznego spoczywających w zbiorowej mogile ludzi. Kalina Skóra wskazała elementy mające być wskaźnikami przy ustalaniu tych powiązań: sposób ułożenia ciał zmarłych oraz jakość zdeponowanego z nimi inwentarza¹²⁹⁴. Niewiele wielbarskich szczątków kostnych posiadało opinie paleopatologiczne, a w wielu przypadkach stan kość-

¹²⁹³ Wyjątkami od tej reguły były grób 932 z Jordanowa, gdzie kobiecie i dziecku włożono do grobu 2 przęśliki; analogiczną sytuację zaobserwowano w grobie 232 z cmentarzyska w Leśnie i w grobie 382 z Ceceli. Por. Skóra 2015, s. 123.

¹²⁹⁴ Skóra 2015, s. 127.

ca uniemożliwił obserwację potencjalnych uszkodzeń prowadzących do zgonu¹²⁹⁵. Jednak na żadnym z zachowanych fragmentów kośćca z podwójnych grobów tejże kultury nie odnotowano śladów śmiertelnych urazów. Z kolei w wyposażeniu za podstawę do wnioskowania o podrzędnej roli jednego ze zmarłych uznawano jego uboższe wyposażenie względem drugiego towarzyszącego mu osobnika. Oba omówione czynniki jednoznacznie nie determinowały depozycji w jamie zmarłego i ofiary dla niego. Możliwa była sytuacja, kiedy dwóch członków wspólnoty, o różnej pozycji społecznej, zmarło w tym samym czasie i żyjący zdecydowali się pochować ich w jednym założeniu funeralnym. Pewne światło na tę kwestię rzuciły tzw. pochówki piętrowe, odnotowane dwukrotnie na stanowisku 5 w Pruszczu Gdańskim (grób 8 i 12)¹²⁹⁶. Czaszki osobników złożonych w tych obiektach wykazały odmienne od wielbarskich cechy antropologiczne, zbliżone do ludności kultury czerniachowskiej. Uznanie ich za depozyty ofiar ludzkich miałyby w tym wypadku uzasadnienie w pochodzeniu etnicznym, obcy dla miejscowej społeczności wielbarskiej. Zmarłych, z tych mogił, zaklasyfikowano do grupy niewolnych lub jeńców po konflikcie zbrojnym. Domniemany wyższy status społeczny osobników złożonych głębiej w ziemi, nie kwalifikował ich do grona elity plemiennej. Do tej pory nie odnotowano również grobów ze złożoną domniemaną ofiarą pod kurhanem, który niejako predysponowałby spoczywających tam zmarłych do uhonorowania ich takim symbolem statusu. Większe prawdopodobieństwo statusu ofiary przypisywane jest obecnie osobnikom, których szczątki odkryto w jamach w obrębie kręgów kamiennych¹²⁹⁷, gdyż towarzyszyły im zabytki materialne.

Ludność wielbarska praktykowała również wkopywanie nowych grobów w miejsca, gdzie wcześniej zlokalizowano pochówek. Średnio nad jednym grobem odkrywano od jednej do kilku kolejnych jam, stopniowo zbliżających się do powierzchni gruntu. Dominująca była jednak obecność pojedynczego grobu nad wcześniej powstałym założeniem funeralnym. Teresa Dąbrowska wiązała ten zwyczaj z grobami z różnych okresów chronologicznych ulokowanych jedynie na dużych cmentarzyskach, gdzie w momencie zagospodarowania całego terenu przeznaczonego pod konstrukcje grobowe zaczynano wkopywać nowe jamy nad wcześniej istniejącymi¹²⁹⁸. Z kolei Kalina Skóra uważała, że w okresie rzymskim jedyną przeszkodą dla rozprzestrzeniania się cmentarzysk w miarę zajmowania

¹²⁹⁵ W tym przypadku konieczne jest jednak dodanie, że nawet przy doskonale zachowanych szczątkach kostnych pewne sposoby uśmiercania nie musiały pozostawić śladów.

¹²⁹⁶ Skóra 2015, s. 128.

¹²⁹⁷ Do tej grupy zaliczono obiekty ze stanowisk w Babim Dole-Borczu, Grzybnicy, Leśnie, Odrach i Węsiarach.

¹²⁹⁸ Dąbrowska 1979, s. 144-145.

terenu przez groby były blokady determinowane przez środowisko naturalne i ukształtowanie terenu¹²⁹⁹. Nie negowano możliwości deponowania dwóch osobników w jednym grobie na przestrzeni krótkiego odcinka czasu, do czego impulsem mogła być chęć pochowanie obok siebie spokrewnionych osobników. Bez względu na przyczynę wymagała ta praktyka oznaczenia wcześniej wykonanych jam na powierzchni gruntu nekropolii przy pomocy kamiennych steli, kamieni oraz kopców ziemi. Ich obecność wykluczyła przypadkowość przy wkopywaniu grobów w przestrzeń już istniejących założeń funeralnych. Dodatkowym elementem warunkującym taki sposób lokowania nowych mogił mógł być podział przestrzeni grzebalnej na konkretne kwatery rodzinne i nakaz chowania spokrewnionych ze sobą osób jedynie w ich obrębie. Jednak w momencie kiedy na cmentarzysku odnotowano sporą wolną przestrzeń stawało się to mało prawdopodobne. Obecnie sądzi się, że nieświadome wkopywanie jam grobowych w przestrzeń już istniejących zachodziło w momencie posadowienia nowego wkopu niedokładnie, czego przyczyną mógł być brak znacznika pierwotnego grobu na powierzchni¹³⁰⁰. W kulturze wielbarskiej najczęściej obserwowano składanie nad mogiłami z pochówkami szkieletowymi jam zawierających pozostałości kremacji¹³⁰¹. Tego typu założenia były przeważnie datowane na jeden odcinek chronologiczny. Drugim wariantem było założenie kolejnego grobu w następnym stadium chronologicznym. Często inhumacja i kremacja występowały w obrębie jednego zespołu lokowanych nad sobą obiektów funeralnych, co potwierdzono na nekropoliach różnej wielkości¹³⁰². W ten sposób zaakcentowany birytualizm mógł wynikać z odrębnych tradycjach grzebalnych, którym hołdowały różne grupy w obrębie jednej wspólnoty plemiennorodowej czy rodziny. Częściej odnotowywano w tym zbiorze depozyty szczątków kobiecych, co nie było jednak zadziwiające przy ogólnym rozłożeniu struktury płciowej ludności wielbarskiej. Dzieci najczęściej chowano w obrządku szkieletowym¹³⁰³, więc złożenie nad ich grobami skremowanych szczątków kobiecych była odbiciem ogólnej tradycji grzebalnej, jakiej hołdowała ta zbiorowość.

¹²⁹⁹ Skóra 2015, s. 140.

¹³⁰⁰ Przyjęto, że dotyczyło to pochówków składanych w obrębie cmentarzyska na przestrzeni długiego odcinka czasu.

¹³⁰¹ Rzadko nad już istniejącym wkopem z inhumacją wkomponowywano kolejny w tym samym obrządku grzebalnym.

¹³⁰² Układy takie obserwowano na stanowiskach funeralnych w Cecelach, Jartyporach, Jordanowie stanowisko 12, Kowalewku, Krupicach, Malborku-Wielbarku, Modłej, Pruszczu Gdańskim stanowisko 10, Kościelnej Jani, Świętym Gaju. Por. Skóra 2015, s. 141.

¹³⁰³ Pojawiała się także tendencja odwrotna, kiedy nad ciałopalnym pochówkiem kobiety składano niespalone zwłoki dziecka.

Część szczątków kostnych nosiła ślady poddawania ciał zmarłych odbiegającym od tradycji wielbarskiej obrzędowi. Magdalena Mączyńska za „specyficzne” uznała te groby, gdzie odnotowano odmienne ułożenie szkieletu powstałe podczas lub po pewnym czasie od pogrzebu¹³⁰⁴. Dla kultury wielbarskiej wyodrębniono szereg takich układów, które obejmowały: ułożenie zmarłego na brzuchu¹³⁰⁵ lub w pozycji skręconej; manipulacje przy czaszce; zmiany w ułożeniu poszczególnych części szkieletu; związanie ciała zmarłego¹³⁰⁶ lub położenie na nim głazu. Wyposażenie tych grobów nie odbiegało od typowo wielbarskiego i było dość skromne, złożone przeważnie z pojedynczych przedmiotów. Spora część specyficznych zabiegów rytualnych skupiała się na czaszkach, gdyż: oddzielano je od reszty szkieletu¹³⁰⁷; całkiem usuwano z jamy grobowej i nie zawsze wiadomo, gdzie je przenoszono¹³⁰⁸; w miejsce usuniętej głowy pozostawiano pustą przestrzeń lub zastępowano ją kamieniem¹³⁰⁹; niekiedy czaszkę zostawiano na miejscu, ale widoczne były na niej mechaniczne urazy *post mortem*¹³¹⁰. Narzucanie kamieni na ciała zmarłych, nie dotyczyło jedynie czaszek, gdyż czasami przygniatały one cały szkielet postkranialny¹³¹¹. Ciekawego zbioru szkieletów ułożonych w odbiegający od standardu sposób dostarczyły groby z cmentarzysk w Ciepłym¹³¹² oraz Pruszczu Gdańskim - Cukrowni. W obrębie stanowiska w Ciepłym odnotowano szkielety: z głową umieszczoną w dolnej części klatki piersiowej (grób 36/1893), ułożone na prawym lub lewym boku ze zgiętymi kolanami (19 grobów)¹³¹³. Zaś w przypadku drugiej wspomnianej nekropolii odkryto groby pozbawiona czaszek (grób III i IV)¹³¹⁴. Ponadto na tym cmentarzysku, oraz na stanowisku w Pruszczu Gdańskim „cmentarz katolicki”, zanotowano obecność w jamach szkieletów silnie skurczonych. Nie wszystkie te praktyki miały miejsce w czasie pogrzebu, część z nich podejmowano w jakiś czas po ceremonii, kiedy ponownie otwierano grób. Badacze zgodnie

¹³⁰⁴ Tempelmann - Mączyńska 1992, s. 191.

¹³⁰⁵ Przykładem był pochówek z obiektu 828 z cmentarzyska w Górzycy datowany na fazę B2/C1 okresu rzymskiego.

¹³⁰⁶ Tomasz Skorupka (2000; 2001, s. 114) wskazał kilka grobów (nr 154, 273, 433) na cmentarzysku w Kowalewku, gdzie ciała związane przed włożeniem do jamy, a dłonie ułożono pod miednicą lub za plecami. W tym wypadku poddani tej praktyce zmarli byli dorosłymi w wieku *maturus* (za wyjątkiem osobnika z grobu 433), obojga płci.

¹³⁰⁷ Grób 137 z cmentarzyska w Odrach, grób 96 ze stanowiska 7 w Pruszczu Gdańskim, obiekt z nekropolii w Skowarczu.

¹³⁰⁸ Groby III i IV ze stanowiska Pruszcz Gdański-Cukrownia.

¹³⁰⁹ Grób 1719b na cmentarzysku w Wielbarku-Gościszewie.

¹³¹⁰ Groby 69A, 69B, 90 z nekropolii w Linowie; grób 5 ze stanowiska w Gostkowie-Folsungu.

¹³¹¹ Obiekt należący do kobiety w wieku *senilis* z cmentarzyska w Wierzbnie; grób 137 na stanowisku w Odrach.

¹³¹² Ułożenie szczątków nie było spowodowane działalnością rabusiów, gdyż w grobach zachowało się cenne wyposażenie, między innymi srebrne ozdoby. Por. Tempelmann-Mączyńska 1992, s. 192.

¹³¹³ Tempelmann-Mączyńska 1992, s. 192.

¹³¹⁴ Schindler 1939, s. 39-40, 51.

przyjmowali, że głównym zadaniem tych czynności było uniemożliwienie zmarłemu powrotu do świata żywych i działania na niekorzyść lokalnej wspólnoty.

Szczególną uwagę przykuwały pochówki czaszek bez pozostałych elementów szkieletów odkryte w Odrach (grób 89), pow. chojnicki, oraz Elblągu-Nowym Polu¹³¹⁵. W pierwszym przypadku w jamie zdeponowano jedynie żuchwę z zębami, zaś na drugim stanowisku jedna z czaszek obłożona była kamieniami. Ciekawe zjawisko odnotowano na cmentarzysku w Goździku (faza C1b/C2), gdzie wykopano małe, okrągłe jamy, w których złożono zęby dzieci, czasami wraz ze fragmentami szczęk, w których spoczywały. Towarzystwo im wyposażenie składające się z paciorków i w jednym przypadku wisiora wiaderkowego¹³¹⁶. Możliwe, że były to groby cząstkowe o bardzo specyficznym depozycie kostnym.

Ludność wielbarska hołdowała zwyczajowi ponownego otwierania jam grobowych, po upływie pewnego czasu od pogrzebu. W taki sposób zinterpretowany został między innymi grób 19 z nekropolii Ulów stanowisko 7, pow. Tomaszów Lubelski, gdzie wkop zaburzający strukturę powierzchni grobu zawierał przepalony materiał kostny, elementy inwentarza oraz sporą ilość węgla drzewnych¹³¹⁷. Znane były na terenach zamieszkiwanych przez plemiona germańskie zwyczaje wydobywania części szkieletu zmarłego, poddawania ich kremacji i ponownego pochówku nad jamą pierwotnego grobu¹³¹⁸. Osobną kategorię tworzyły obiekty noszące ślady działalności rabusiów grobów¹³¹⁹. Przykłady takiego naruszenia zanotowano na stanowisku 10 w Pruszczu Gdańskim, między innymi w grobie 534A, gdzie zmarłemu mężczyźnie odcięto stopy, górna część szkieletu postkranialnego została mocno przemieszana, zaś czaszkę oddzielono od ciała i położono około 90 cm nad nim¹³²⁰; z kolei w grobie 13, z tej samej nekropolii, szczątki kostne silnie przemieszano i rozłokowano w obrębie całego założenia¹³²¹.

Anomalie na cmentarzyskach wielbarskich widoczne były również w kierunkach orientowania jam grobowych, chociaż w publikacjach stanowisk często brakowało dokład-

¹³¹⁵ Templemann-Mączyńska 1992, s. 194.

¹³¹⁶ Niewęglowski 1964, s. 235; 1965, s. 157.

¹³¹⁷ Niezbitowska-Wiśniewska 2015, s. 332-333.

¹³¹⁸ W największym stopniu praktykowane było to przez ludność grupy masłomeckiej oraz kultur czerniachowskiej i Sîntana de Mureș. Por. Podrozdział IV.3 i IV.4.

¹³¹⁹ Współcześnie przyjmuje się kilka innych przyczyn, poza rabunkiem, które mogły doprowadzać do naruszenia struktury grobu oraz usunięcia z jego wnętrza części zdeponowanych przedmiotów. Obecnie tak potraktowane groby z epoki wikingów interpretowane są jako pozostałości praktyk nekromantycznych, obrzędów związanych z przyjmowaniem przez lokalną społeczność chrześcijaństwa oraz zmian zachodzących na arenie politycznej. Generalnie uznaje się je za czynności nacechowane pozytywnie, np. mające zapewnić przodkom zaszczytne miejsce wiecznego spoczynku w obrębie kościoła (Klevnäs 2016, s. 457).

¹³²⁰ Pietrzak 1997, s. 74, tab. CLII.

¹³²¹ Konopka 1993, s. 54.

nej informacji na ten temat. Dominowała orientacja grobów szkieletowych na osi północ-południe¹³²², gdzie głowę zmarłego kierowano na północ; sporadycznie spotykano osobniki ułożone czaszką na południe. Zdarzały się niewielkie odchylenia na wschód lub zachód, co tłumaczono widoczną w czasie kopania grobu pozycją słońca względem kopaczy. Jamy ułożone na południe pojawiały się w obrębie nekropolii pojedynczo¹³²³, a zmarłym w nich złożonych przeważnie towarzyszyła średnia ilość wyposażenia. Za zdecydowanie obce ludności wielbarskiej, choć dość często występujące na cmentarzyskach (około 50 przypadków), uznano groby lokowane na linii zachód-wschód¹³²⁴, z dwoma wariantami skierowania głowy: na wschód lub na zachód¹³²⁵. W fazie lubowidzkiej groby tak orientowane tworzyły wyraźne nagromadzenie na obszarze dolnej Wisły, zaś w późniejszym okresie były one bardziej rozrzucone po całym terenie wielbarskiego osadnictwa. Pięć takich założeń odnotowano na cmentarzysku w Weklicach, gdzie wyznaczały one najwcześniejszy horyzont jego użytkowania (koniec fazy B1)¹³²⁶. Jedynie na tym stanowisku tworzyły one wyraźne skupisko, na pozostałych nekropoliach odkrywano tak zorientowane groby w różnych miejscach¹³²⁷. Pod względem wyposażenia pochówki te nie wyróżniały się ani szczególnym ubóstwem ani wielkim bogactwem. Badania relacji płci i wieku osobników złożonych w grobach na osi zachód-wschód nie wyłoniły jednolitej grupy użytkowników tych obiektów. Orientacja ta związana mogła być z ludnością obcą etnicznie, ale brakuje danych, aby uznać to za wiarygodne założenie. Z drugiej strony ułożenie zmarłego w jamie o orientacji odbiegającej od tradycyjnej mogło mieć znacznie apotropaiczne – zmylenie chcącego powrócić do świata żywych trupa, aby nie mógł on znaleźć drogi do osady¹³²⁸. Warunkować odmienne ułożenie ciała mogła nietypowa przyczyna śmierci¹³²⁹. W końcu można rozpatrywać to jako ukaranie zmarłego, za popełnione zbrodnie, przez

¹³²² Takie orientowanie wielbarskich grobów szkieletowych widoczne było już w fazie B1. Por. Pietrzak 1981, s. 111.

¹³²³ Datowanie tak zorientowanych jam grobowych zamykało się pomiędzy fazę B1 a C2 okresu rzymskiego. Z cmentarzysk wielbarskich znane były one z grobów dorosłych z cmentarzysk w Ciepłym, Szczytnie, Pruszczu Gdańskim stanowisko 10, Imielnie, Jartyporach. Orientowano tak również pochówki dzieci z Pruszcza Gdańskiego stanowisko 7 – grób 10; Gostkowa-Folsunga – grób 5/2008 oraz młodzieży – grób 180B na nekropolii w Jartyporach.

¹³²⁴ Tak lokowane jamy grobowe znajdowano na cmentarzyskach kultury oksywskiej, grupy gustowskiej, grupy dębczyńskiej, a także na terenach oddalonych od terenów wielbarskich: wyspach duńskich, Jutlandia, w kręgu nadłabskim (we wczesnym okresie rzymskim), na terenach dzisiejszych Czech i Słowacji oraz środkowych Niemiec. Por. Skóra 2015, s. 135.

¹³²⁵ Chowanie zmarłych głową na zachód występowało w kręgu kultur gockich – kulturze czerniachowskiej i Sîntana de Mureş.

¹³²⁶ Natuniewicz-Sekuła 2007, s. 489

¹³²⁷ W Cecelach rozłożone były one na całym obszarze południowej części nekropolii; zaś w Lubowidzu w części południowo – wschodniej.

¹³²⁸ Andrzejowski i in. 2002, s. 259-260; Pietrzak 1965, s. 177; Tempelmann-Mączyńska 1993, s. 270.

¹³²⁹ Andrzejowski i in. 2002, s. 260.

odmówienie mu zgodnego z tradycją pogrzebu. Kalina Skóra słusznie zauważyła, że żadna z przytoczonych argumentacji nie była nieprawdopodobna i nie można jednej odnieść do całego obszaru wielbarskiego osadnictwa¹³³⁰. Konieczne jest każdorazowe, indywidualne potraktowanie takich założeń w kontekście cmentarzyska na jakim je odkryto oraz społecznego kontekstu użytkującej go wspólnoty.

Zjawiskiem wyróżniającym się na wielbarskich nekropoliach był duży odsetek grobów dzieci. W zależności od konkretnego stanowiska wahała się ich ilość, w stosunku do wszystkich pochowanych zmarłych, od 44,5% (cmentarzysko w Pruszczu Gdańskim stanowisko 7) do 60,2% (cmentarzysko w Cecelach)¹³³¹. Ilość zmarłych przed osiągnięciem 15 roku życia na terenach wielbarskich plasowała się pomiędzy 10% a 40%¹³³². Największa śmiertelność dzieci została odnotowywana wśród osobników do ukończenia 3 roku życia¹³³³. Niewielka ilość grobów dzieci była widoczna przeważnie na małych stanowiskach¹³³⁴, zaś jamy ze szczątkami najmłodszych osobników odnotowano jedynie w 20 przypadkach, gdzie możliwe było wskazanie antropologiczne na płód lub noworodka. Datowano je zarówno na wczesny, jak i późny okres rzymski. Szczątki dzieci, zarówno w obrządki ciała palnym¹³³⁵, jak i szkieletowym, składano w grobach pojedynczych lub podwójnych, gdzie towarzyszyła im osoba starsza¹³³⁶. W sposobie depozycji zmarłych przed osiągnięciem 3 roku życia zdecydowanie dominowała inhumacja¹³³⁷. Kalina Skóra założyła, że na cmentarzyskach użytkowanych przez całą społeczność plemienną chowano jedynie część dzieci zmarłych w najwcześniejszym okresie życia¹³³⁸, czego przyczyną miało być istnienie pewnych wzorców kulturowych oraz świadome podejmowanie przez członków lokalnej społeczności działań wykluczających najmłodszych z użytkowania ne-

¹³³⁰ Skóra 2015, s. 137.

¹³³¹ Ibidem, s. 37.

¹³³² Na kilku stanowiskach ten próg procentowy został przekroczony. Chodzi tu o cmentarzyska w Cecelach (48,0%), Krupicach (53,0%), Kowalewku (45,0%), Zakrzewskiej Osadzie (45,5%), Brulinie-Koskach (41,7%). Por. Skóra 2015, s. 41.

¹³³³ Największe zagrożenie śmiercią dotyczyło noworodków (w 1 miesiącu życia), potem dzieci pomiędzy 2 – 12 miesiącem, zaś po skończeniu 1 roku życia ryzyko śmierci stopniowo malało. Jako przyczyny zgonów tak małych dzieci (*infans I*) w społecznościach pradziejowych wskazywano głównie na choroby i infekcje dotykające te osobniki częściej, gdyż nie miały one do końca wykształconego systemu immunologicznego. Kolejnymi czynnikami prowadzącymi do zgonu był niewystarczający rozwój medycyny oraz niewłaściwa opieka rodziców. Por. Skóra 2015, s. 41.

¹³³⁴ Wyjątek stanowiło cmentarzysko w Weklicach liczące 204 groby (stan rozpoznania stanowiska na rok 2004), z których jedynie 13 sklasyfikowano jako dziecięce. Por. Skóra 2015, s. 41.

¹³³⁵ Na przykład groby 14a, 89B, 128, 179, 303 w Cecelach; grób 35 w Nadkolu; grób 342 z Kowalewka.

¹³³⁶ Przykładowo grób 165 w Kowalewku; grób 313 w Cecelach; grób 84 w Weklicach.

¹³³⁷ Wyróżniono je na dobrze przebadanych antropologicznie, większych założeniach sepulkralnych, między innymi w Cecelach, Kowalewku, Niedanowie stanowisko 2, Pruszczu Gdańskim stanowisko 10.

¹³³⁸ Jednocześnie wykluczała ona posiadanie tego przywileju jedynie przez elity plemienne, gdyż nawet wtedy procentowy udział takich grobów powinien być zdecydowanie wyższy od odnotowanego na obecnym etapie rozpoznania cmentarzysk wielbarskich. Por. Skóra 2015, s. 45.

nekropoli¹³³⁹. Z drugiej strony brak ich szczątków kostnych mógł być wynikiem czynników postdepozycyjnych, które doprowadziły do całkowitego rozkładu¹³⁴⁰.

Najniższy wskaźnik śmiertelności odnotowano dla osobników w wieku *infans II* (8,5%) i *juvenis* (10,0%). Powodami takiego stanu rzeczy mogło być mniejsze ryzyko zgonu oraz wąskie granice wiekowe tych grup¹³⁴¹. Dla wielbarskich osobników w wieku *juvenis* uzyskano nieco wyższy współczynnik śmiertelności, niż dla innych jednostek kulturowych koegzystujących z kulturą wielbarską w okresie wpływów rzymskich. Częściej pojawiały się pochówki kobiet w wieku *juvenis* (12,7%) względem mężczyzn z tej samej grupy wiekowej (6,3%). Za główną przyczyną uznano powikłania ciążowe, poporodowe lub poronienia.

Środkowe kategorie wiekowe (*adultus* i *maturus*) obejmowały okres największej aktywności osobników we wszystkich dziedzinach życia. W społeczności wielbarskiej w kategorii *adultus* odnotowano najwięcej zgonów kobiet, zaś u mężczyzn w klasie *maturus*. Dostrzeżono zdecydowaną przewagę grobów kobiecych na wielbarskich cmentarzyskach, co często tłumaczono niedokładnymi analizami kośćca. Wyjątkowo pod tym względem zarysowały się dwa dobrze przebadane cmentarzyska, Kowalewko i Cecele, które wykazały odmienną sytuację. Na pierwszym z nich wyraźna była we wszystkich kategoriach wiekowych dominacja kobiet, jedynie w odcinku *maturus* rozkładało się to równomiernie pomiędzy obie płci. W Cecelach z kolei pośród osobników w wieku *juvenis* odnotowano stosunek 2:1 na korzyść płci żeńskiej, chociaż w kolejnych klasach różnica ta częściowo zacierała się¹³⁴². Nie ma podstaw, aby uważać, że rozbieżności te wynikały z przypisania do płci konkretnego rytu pogrzebowego¹³⁴³ lub jej związku z chronologią funkcjonowania analizowanych nekropoli¹³⁴⁴.

Osobnicy w wieku starczym (*senilis*) obecni byli w obrębie wielbarskich stanowisk sepulkralnych bardzo rzadko. Znaleźiska grobów z ich szczątkami zaobserwowano na 20 nekropoliach, ale stanowiły one w ich obrębie niewielki odsetek. Osoby stare występowały

¹³³⁹ Skóra 2015, s. 45.

¹³⁴⁰ Szczególnie wrażliwe na działanie elementów środowiskowych były kości przepalone, a w przypadku kości dzieci ich struktura morfologiczna przyspieszała rozkład.

¹³⁴¹ Poliński 1993, s. 7.

¹³⁴² Nigdy jednak nie rozkładało się to równomiernie pomiędzy kobiety i mężczyzn.

¹³⁴³ Skóra 2015, s. 61-62.

¹³⁴⁴ W Kowalewku przewaga kobiet została zaobserwowana przez cały okres funkcjonowania cmentarzyska. Największa ilość męskich pochówków pojawiła się na tym stanowisku w fazie B2/C1, chociaż nadal stosunek kobiet do mężczyzn wynosił 2,5:1. Z kolei w Cecelach przewaga grobów kobiecych była dwukrotna w ciągu jego użytkowania. Szczególnie niski odsetek przedstawicieli płci męskiej odnotowano na początkowym etapie tworzenia cmentarzyska, zaś w fazie C1b-C2 i C2 wystąpili oni dość licznie. Por. Skóra 2015, s. 62.

w co 10 rodzinie wedle danych uzyskanych dla stanowiska 7 w Pruszczu Gdańskim, zaś na innych wielbarskich cmentarzyskach mieściło się to w widełkach 1 osobnik w wieku *senilis* w co 20-50 rodzinie¹³⁴⁵. Ogólny dla kultury wielbarskiej procent wymieralności starców wynosił 4,8%, a maksymalna długość życia została oszacowana na 60 lat¹³⁴⁶. Płeć starców nie wykazała dominacji kobiet nad mężczyznami, co było odmienne od innych populacji z tego okresu, gdzie zdecydowanie częściej występowali mężczyźni w wieku *senilis*.

Pośród grobów z oznaczeniami antropologicznymi, dominowały szkieletowe i ciałopalne jamowe¹³⁴⁷, zaś ciałopalne popielnicowe występowały mniej liczne¹³⁴⁸. Taka tendencja utrzymywała się we wszystkich kategoriach wieku, ale z różnym natężeniem. Wśród depozycji dzieci zanotowano niewielką przewagę pochówków szkieletowych nad ciałopalnymi¹³⁴⁹. Największe różnice zaobserwowano w grupie wiekowej *senilis*, zdecydowanie przeważała inhumacja nad depozycjami ciałopalnymi jamowymi. Nie wykazano różnic w sposobie traktowania ciała zmarłego ze względu na jego płeć.

Niewielki odsetek stanowiły w obrębie wielbarskich stanowiskach funeralnych depozycje szczątków osób niepełnosprawnych. Dobrze poznano dwa przykłady: depozycję szczątków młodzieńca w grobie 204 na cmentarzysku w Pruszczu Gdańskim stanowisko 10 oraz szkielet mężczyzny z grobu 19/92 z nekropolii w Dziekanowicach. W pierwszym przypadku natrafiono na szczątki około 17-letniego młodzieńca, na którego kościach długich, żebrach i obojczykach odnotowano liczne wyrośla kostne (*exostoses multiplices*). Osobnik musiał mieć spore problemy z przemieszczaniem się oraz towarzyszył mu ciągły ból. Choroba ta zaliczana jest obecnie do grupy dziedzicznych jednostek chorobowych, które doprowadzają do śmierci przeważnie w wieku dziecięcym. Judyta Gładkowska-Rzeczycka uznała, że osiągnięcie przez zmarłego wieku młodzieńczego (*juvenis*) musiało

¹³⁴⁵ Skóra 2015, s. 37.

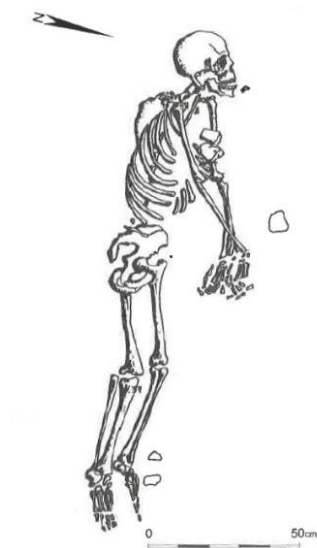
¹³⁴⁶ Pochówki osób w wieku 60 lat i więcej odkryto na cmentarzyskach w Nowym Łowiczu (w kurhanie 29), Weklicach (groby 34, 150, 158, 208), Pruszczu Gdańskim stanowisko 7. Por. Rożnowski, Cymek 2006; Teul 2011, tabl. I; Gładkowska-Rzeczycka, Pudło 2003, tabl. 2.

¹³⁴⁷ Odmiennością w kwestii obrządku pogrzebowego charakteryzowało się cmentarzysko w Cecelach, gdzie zdecydowanie przeważało ciałopalenie. Groby szkieletowe stanowiły około 10% wszystkich obiektów odnotowanych na stanowisku. Inhumacja dominowała w grobach dzieci do 15 roku życia (ponad 80%), a pozostałe 20 % to kilka pochówków osobników dorosłych (od *juvenis* po *maturus*) obu płci. Andrzej Kokowski (2007, s. 176) sugerował, że szkieletowy obrządek pogrzebowy na cmentarzysku w Cecelach był młodszy od ciałopalnego i powiązany z inną grupą osadniczą. Ogólnie przyjmuje się, że groby szkieletowe towarzyszyły dobrze osadzonej na danych terenie społeczności.

¹³⁴⁸ Kwestia ta nie budziła zastrzeżeń, gdyż niespalone szczątki kostne miały większą szansę zachowania się do obecnych czasów, gdyż ogień nie osłabiał połączeń pomiędzy poszczególnymi elementami tkanek kostnych.

¹³⁴⁹ Na części nekropolii z dominującym obrządkiem ciałopalnym z fazy cecelskiej ulokowanych na Mazowszu, Podlasiu i Polesiu wydawało się, że pochówki szkieletowe zarezerwowane były wyłącznie dla dzieci.

oznaczać otaczanie opieką osoby upośledzonej fizycznie¹³⁵⁰. W wyposażeniu tego grobu pojawiły się standardowe elementy wielbarskie, czyli niewielka ilość ozdób i części stroju¹³⁵¹.



Ryc. 4. Pochówek mężczyzny z Dziekanowic, grób 19/92. Wg. Skóra 2015, s. 138, ryc. 61.

Mężczyzna z grobu w Dziekanowicach miał duże problemy z przemieszczaniem się wynikające ze zwyrodnień stawów. Czaszkę jego ułożono na stercie kamieni oraz płycie kamiennej; pod i wokół szczątków rozlokowano liczne węgle drzewne, będące pozostałością ogniska. Zasadniczą różnicą pomiędzy oboma analizowanymi przykładami było miejsce ulokowanie grobu. Zmarły z Pruszcza Gdańskiego pochowany został na regularnie użytkowanej przez całą społeczność nekropolii; zaś mężczyzna z Dziekanowic miał wykopany grób poza cmentarzyskiem. Na podstawie tak małego zbioru niemożliwe stało się poczynienie szerszych obserwacji na temat statusu społecznego oraz stosunku lokalnej ludności do upośledzonych ruchowo współplemieńców¹³⁵². W oparciu o materiały archeologiczne z innych kultur pradziejowych można wnioskować, że wspólnoty plemienne opiekowały się jednostkami niepełnosprawnymi. Jednak podstaw tak humanitarnego zachowanie dopa-

¹³⁵⁰ Gładykowska-Rzeczycka 2002, s. 112.

¹³⁵¹ Informacji tych nie potwierdziło opracowanie Mirosława Pietrzaka (1997, s. 35), gdzie nie wspominał on o elementach wyposażenia tego grobu.

¹³⁵² Badania tego typu przeprowadzono na cmentarzysku „książęcym” w Häven, gdzie wykazano bliskie pokrewieństwo pochowanych osobników. Analizująca wyposażenie Helga Schach-Dörge (1960) przydzieliła spoczywających na stanowisku zmarłych do trzech klas społecznych. W kwestii osób niepełnosprawnych najważniejszym okazał się przedstawiciel najniższej warstwy „knehta”. Był to mężczyznę w wieku około 20 lat, który cierpiał na rozległy zanik kości czaszki mogący wprowadzać anomalie w tkankach miękkich. Terminalna choroba oraz wynikające z jej przebiegu wizualne upośledzenie prowadziły do izolacji osobnika na gruncie lokalnego społeczeństwa. W grobie nieodnotowano wyposażenie, co mogło być albo wynikiem jego niskiego statusu społecznego, lub rezultatem wykluczenia prowadzącego do zastosowania zmian w powszechnie panującym obrządku pogrzebowym.

trywano się niejednokrotnie w specyficznych umiejętnościach, jakie mogli posiadać ci osobnicy, np. paranie się magią. Kalina Skóra wskazywała, że im mniej widoczna była niepełnosprawność danego człowieka z tym mniejszym społecznym wykluczeniem się on spotykał¹³⁵³.

Widoczny był przez cały okres istnienia osadnictwa wielbarskiego proces współwystępowania na jednym cmentarzysku grobów płaskich i ułożonych pod kurhanami. Ryszard Wołągiewicz analizując stanowisko w Gronowie, pow. Ostrowice, uznał tę zależność za wynik istnienia silnie rozwarstwionej struktury społecznej, w której wiodącą rolę sprawowali jeźdźcy i ich rodziny¹³⁵⁴. Niewiele informacji zachowało się na temat grobów płaskich z tego stanowiska, a najwcześniej usypane kurhany nie posiadały bogatego wyposażenia wskazującego na pochówki elity. Jak zauważył Jan Schuster jedyną przesłanką na temat wysokiego statusu społecznego zmarłych z Gronowa stała się monumentalna forma grobu¹³⁵⁵.

Zaobserwowano zmniejszanie się ilości szczątków kostnych, w grobach ze szczątkami pokremacyjnymi, wraz z przechodzeniem kultury wielbarskiej przez kolejne fazy chronologiczne okresu rzymskiego¹³⁵⁶. Zjawisko to szczególnie zarysowało się na nekropoliach w Kutowej, Cecelach, Węgrowie, które miały dość późną datę końcową deponowania w ich obrębie kolejnych zmarłych. Trzeba jednak zaznaczyć, że na wymienionych stanowiskach dominowała forma jamowa bezpopielnicowe obrządku ciałaopalnego, a co za tym idzie brak zabezpieczenia szczątków przed destrukcyjnymi czynnikami środowiska naturalnego.

Zdecydowanie dominującą formą grobu były jamy ziemne, najpewniej oznaczane na powierzchni stelą kamienną, niewielkim kopcem ziemi lub kamieni. Ciekawymi przykładami grobów jamowych były te zawierające ciałaopalne pochówki z zsypanymi do jamy pozostałościami stosu odnotowane na cmentarzysku w Zakrzewskiej Osadzie (faza B2/C1-C1a). Charakteryzowało je duże rozproszenie przepalonych fragmentów kości i inwentarza materialnego, głównie potłuczonej ceramiki, po całej jamie grobowej. W wyniku tego podczas prowadzenia badań eksploracyjnych uznano je za zniszczone mogiły. Obecnie badacze skłaniają się bardziej ku uznaniu ich za groby warstwowe spotykane na Pojezierzu

¹³⁵³ Skóra 2015, s. 58.

¹³⁵⁴ Wołągiewicz 1976, s. 81.

¹³⁵⁵ Schuster 2010, s. 265.

¹³⁵⁶ Mogło to być zjawisko analogiczne do zaobserwowanego w kulturze przeworskiej zmniejszania się ilości szczątków kostnych i elementów wyposażenia w jamach grobowych (Roz. IV.1, s. 144-145, 166-167).

Krajeńskim i Kaszubskim, łączone ze skandynawską tradycją¹³⁵⁷. Jamy grobowe ze szczątkami poddanymi kremacji nie nachodziły na siebie i tworzyły rodzaje rzędów. Na analizowanym stanowisku zarysowała się tendencja do lokowania szczątków pokremacyjnych w stropach jam grobów szkieletowych¹³⁵⁸. Szczątki kostne z wykopów z pozostałościami kremacji, w tym przypadku, były mocno fragmentaryczne. W końcu zaobserwowano w grupie wielbarskich grobów płaskich te zawierające pochówki mieszane kremacyjno-inhumacyjne. Na cmentarzysku w Zakrzewskiej Osadzie dwukrotnie odkryto jamę grobową kształtem i wielkością wskazującą na grób szkieletowy, ale we wnętrzu wykopu znaleziono pozostałości skremowanych części ludzkiego szkieletu. Podobne przypadki widoczne były na stanowiskach wielbarskich w Linowie (faza B2/C1-C1a)¹³⁵⁹ i Jartyporach¹³⁶⁰. Mogły być one pokłosiem kontaktów wielbarskich osadników z przedstawicielami zamieszkującej tu ludności przeworskiej¹³⁶¹. Według Jacka Andrzejowskiego te relacje wpłynęły na przewagę kremacji w fazie B2/C1a¹³⁶². Potwierdzeniem tego mogła być dominacja (90% do tej pory wyeksplorowanych grobów) tego obrządku funeralnego na nekropolii w Zakrzewskiej Osadzie¹³⁶³. Podobną sytuację przedstawiało stanowisko 12 w Jordanowie (121 grobów ciałopalnych). Jednak użytkownicy tych dwóch wielkopolskich cmentarzysk hołdowali odmiennemu sposobowi depozycji skremowanych szczątków: w Zakrzewskiej Osadzie dominowały groby jamowe bezpopielnicowe; a w Jordanowie więcej depozytów składano w popielnicach, w niektórych przypadkach dodatkowo nakrywanych drugim naczyniem¹³⁶⁴. Na najbardziej kompleksowo przeanalizowanym wielkopolskim cmentarzysku kultury wielbarskiej, Kowalewko stanowisko 12, odnotowano z kolei więcej pochówków szkieletowych, ale nie była to różnica diametralna (57,4% wszystkich grobów)¹³⁶⁵. Obecność większej ilości depozycji w szkieletowym obrządku pogrzebowym na niektórych nekropoliach w tym rejonie upatrywano w ich funkcjonowaniu od fazy B1, kiedy był to popularny rytuał¹³⁶⁶.

¹³⁵⁷ Grabarczyk 1997, s. 23.

¹³⁵⁸ Podobną sytuacją odnotowano na cmentarzysku w Jartyporach. Brak jak na razie jednoznacznej odpowiedzi czy niekompletność była wynikiem działania czynników środowiskowych, czy raczej celowego działania członków wspólnoty użytkującej nekropolię w okresie rzymskim. Por. Żórawska 2007, s. 469.

¹³⁵⁹ Kurzyńska, Sosnowski 2007, s. 408.

¹³⁶⁰ Andrzejowski 2003, s. 233.

¹³⁶¹ Andrzejowski 2003, s. 233; Szałkowska-Łoś 2015, s. 196.

¹³⁶² Andrzejowski 2003, s. 233.

¹³⁶³ Łoś 2002, s. 300-310; Łoś 2007, s. 155.

¹³⁶⁴ Gałęzowska 2007, s. 155; Wawrzyniak 2007, s. 530.

¹³⁶⁵ Skorupka 2001, s. 219, 222.

¹³⁶⁶ Inne stanowiska na tym terenie – Słoplanowo, Lutom, prezentowały stosunek grobów szkieletowych, ciałopalnych popielnicowych i ciałopalnych jamowych w przedziałach kolejno: 30-40%, 10-20%, 45-65%. Por. Gałęzowska 2007, s. 166; Szałkowska-Łoś 2015, s. 196.

Sporą grupę na wielbarskich cmentarzyskach tworzyły kurhany o rozmaitych rozmiarach (od kilku do około 60 m średnicy przy podstawie nasypu), materiałach z jakich je usypano (ziemia lub kamienie przemieszane z ziemią), rodzajach pochówków w nich zdeponowanych (szkieletowe, ciałopalne) oraz konstrukcjach towarzyszących (stele, wieńce i jądra kamienne)¹³⁶⁷. Geograficzne rozmieszczenie grobów podkurhanowych obejmowało we wczesnym okresie wpływów rzymskich obszar Pobrzeża Słowińskiego, rejon Pojezierzy Kaszubskiego, Krajeńskiego, Drawskiego, Wielkopolskiego; zaś w późnym okresie rzymskim Mazowsze i Podlasie¹³⁶⁸. Analogie konstrukcyjne dla pierwszych wielbarskich kopców pochodziły z terenów Olandii, Gotlandii i kontynentalnego terytorium dzisiejszej Szwecji, a dla kurhanów z fazy cecelskiej zaobserwowano zapożyczenia z wczesnorzymskich założeń pomorskich. Kurhany wielbarskie datowane na fazę lubowidzką charakteryzowała obecność pod jednym nasypem do pięciu pochówków¹³⁶⁹, zaś późniejsze chronologicznie kurhany typu rostoleckiego przeważnie skrywały jeden depozyt szczątków kostnych. W przypadku inhumacji zmarłych składano w wykopach pojedynczo, zaś przy zastosowaniu kremacji odnotowywano w jednej jamie obecność kilku osobników. Dość dużym problemem stało się określenie czasu w jakim nastąpiła depozycja zmarłych w obrębie obwodu nasypu. Ryszard Wołągiewicz badając cmentarzysko kurhanowe w Gronowie przyjął, że pod jednym nasypem ułożone były pochówki z tego samego odcinka czasu¹³⁷⁰. Opierał się on na przypuszczeniu, że konkretne konstrukcje grobowe należały do spokrewnionej ze sobą grupy ludzi¹³⁷¹. Z drugiej strony teren grzebania zmarłych mógł pozostawać długi czas nienakryty płaszcze nasypu i swobodnie deponowano tam ciała kolejnych zmarłych członków wspólnoty. Wznoszenie kurhanu rozpoczynano w momencie złożenia na wyznaczonym pod niego terenie określonej liczby osobników¹³⁷². Wielbarskie założenia tego typu relatywnie często skrywały pojedyncze depozycje. Jeżeli pojawiało się ich więcej to głównie były to układy: kobieta i mężczyzna; kobieta, mężczyzna i dziec-

¹³⁶⁷ Na blisko 50 cmentarzyskach odkryto około 300 pochówków ułożonych pod kurhanami. Por. Cieśliński 2015, s. 17.

¹³⁶⁸ Cieśliński 2015, s. 18.

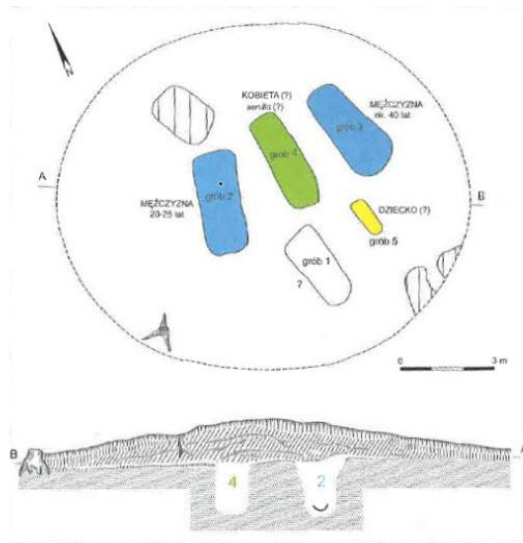
¹³⁶⁹ Dla rejonu Pojezierzy Kaszubskiego i Krajeńskiego maksymalna ilość pochówków pod nasypem kurhanu wynosiła cztery osoby, np. kurhan I z cmentarzyska w Babim Dole-Borczu (Tempelmann-Mączyńska 1987, ryc. 1-5; Cieśliński 2014, ryc. 10). Sytuacje, gdzie pod jednym założeniem ułożono powyżej pięciu grobów występowały sporadycznie. Odnotowano je między innymi na stanowisku w Nowym Łowiczu kurhan 34 – 6 jam z 3 pochówkami ciałopalnymi i 3 szkieletowymi (Habuła, Cieśliński 2003); w kurhanach I i 22 z Gronowa, które skrywały 5 depozytów kostnych (Machajewski 2013, s. 17-19; Rożnowski 2013, s. 89-92).

¹³⁷⁰ Wołągiewicz 1973, s. 141-143; 1974a, s. 25-26.

¹³⁷¹ Wołągiewicz 1977b, s. 226.

¹³⁷² Skóra 2015, s. 144.

ko¹³⁷³, co mogło potwierdzać, proponowane przez Ryszarda Wołągiewicza, rodzinne mogiły podkurhanowe.



Ryc. 5. Rozkład pochówków pod nasypem kurhanu nr 22 w Gronowie. Wg. Skóra 2015, s. 104, ryc. 35.

Jednak wniosek ten był wiążący jedynie dla zespołów grobowych, w których wystąpił jednolity obrządek pogrzebowy. Z kolei Andrzej Kokowski zwracał uwagę na inne czynniki, poza pokrewieństwem, mogące determinować powtarzający się układ – kobieta, mężczyzna, osobnik niedorośli. Wedle jego hipotezy nasyp miał powstawać dopiero po umieszczeniu w jego podstawie określonej ilości grobów ze szczątkami osobników konkretnej płci i w odpowiednim wieku¹³⁷⁴. Jednak nie musiały być to osoby spokrewnione ze sobą, a na przykład zmarłe w niedługim odstępie czasu.

Pomorskie kurhany wielbarskie pojawiły się na początku fazy B2 okresu rzymskiego i zakładane były na tym terenie, aż do momentu migracji ludności gockiej na południe, w okresie pomiędzy subfazą C1a i C1b¹³⁷⁵. Wyróżniono kilka form konstrukcyjnych kurhanów wielbarskich: nasypy otoczone wieńcem kamiennym lub nieograniczone u podstawy żadnymi ogranicznikami; wzniesione z kamieni, ziemi lub mieszaniny kamieni i ziemi. Kurhany ziemne uznano za rezultat wczesnych (faza B1 lub początek fazy B2 okresu rzymskiego) kontaktów sąsiedzkich ludności wielbarskiej z przedstawicielami zachodniego kręgu kulturowego¹³⁷⁶. Pod kurhanami z Pomorza najczęściej lokowano kilka gro-

¹³⁷³ Przykłady depozytów potrójnych zanotowano między innymi w kurhanie 22 w Gronowie, gdzie znajdowały się pochówki kobiety, mężczyzny i najprawdopodobniej osobnika w wieku dziecięcym.

¹³⁷⁴ Kokowski 2007, s. 62.

¹³⁷⁵ Cieśliński 2015, s. 23.

¹³⁷⁶ Kurhany o nasypach ziemnych odkryto na stanowiskach w Gronowie, Leśnie, Nowym Łowiczu, Nowym Krakowie i najpewniej Lubieszewie. Por. Walenta 1981, s. 202, 204.

bów¹³⁷⁷. Ciekawym przykładem tego typu obiektu, z fazy lubowidzkiej, z przesuniętym względem środka grobem, był pojedynczy kurhan z Łężycy (podfaza B2c lub faza B2/C1). Wzniesiono go, w oparciu o kamienny rdzeń wieloboczny, na szczycie wzgórza. W obrębie założenia odnotowano obecność trzech grobów ciałałalnych popielnicowych, przy czym jeden z nich ulokowano w północno-zachodniej części podstawy nasypu. Był to pierwszy kurhan z fazy lubowidzkiej odkryty na terenie Wielkopolski północno-zachodniej. Do tej pory na południe od międzyczecza Warty i Noteci odkrywano jedynie wielbarskie cmentarzyska płaskie¹³⁷⁸. Pod nasypami kurhanów na terenie Pomorza, w czasie fazy B2/C1-C1a, sporadycznie natrafiano na pozostałości po działalności ognia, które interpretowane były jako busta do przeprowadzania kremacji¹³⁷⁹.

Kurhany rostołckie¹³⁸⁰ (77 obiektów) zaczęły pojawiać się od późnej fazy okresu rzymskiego (faza B2/C1) i przetrwały aż do początku okresu wędrówek ludów (faza C3-D1)¹³⁸¹. Wnoszono je z kamieni i ziemi. Osiągały średnicę od 25 m do 32 m¹³⁸² i posiadały charakterystyczne wklęsnięcie na szczycie. Konstrukcje te znajdowano głównie na terenie północno-wschodniego Podlasia¹³⁸³ oraz na stanowiskach w Cecelach, Dmochach-Rodzonkach, Grochach Starych, Kuraszewie, Skiwach Małych, Szpakach/Pierzchałach, Teolinie¹³⁸⁴. Najokazalszym przykładem kopca tego typu był kurhan I z Pielgrzymowa. Zmarłego pochowano w wyłożonej drewnem komorze grobowej, a towarzyszące mu wyposażenie, przede wszystkim kosztowna biżuteria, wskazywało na osobę o wysokiej pozycji w lokalnej społeczności. Wyznaczniki statusu społecznego były w tym przypadku identyczne jak dla całego obszaru *barbaricum* aż do VI w. Zwracano szczególną uwagę na złotą bransoletę kolbowatą mającą analogię w grobie Childeryka w Tournai (Belgia). Najprawdopodobniej pochowany został w nim lokalny arystokrata. Wskazywała na to typowa dla kultury wielbarskiej struktura kurhanu oraz zorientowanie ciała; zaś wyposażenie

¹³⁷⁷ Pod kurhanem 1 z Leśna stanowisko 2 odkryto trzy groby, z których najprawdopodobniej najwcześniejszym był pochówek ciałałalny złożony w popielnicy obsypanej pozostałościami stosu. Nosił on ślady przeniesienia w pobliże antropomorficznej steli zdobiącej szczyt kopca. Dokonano tego najprawdopodobniej w czasie sadowienia w nasypie grobu szkieletowego (nr 1). Trzeci grób również wtórny szkieletowy (nr 3), podobnie jak dwa pozostałe, pozbawiony był zabytków. Kości z obiektów 1 i 2 uległy rozkładowi. Por. Walenta 1992, s. 170.

¹³⁷⁸ Nekropolie w Słopanowie, Lutomiu, Lwówku. Por. Makiewicz 1988b, s. 81-83.

¹³⁷⁹ Przykładem było cmentarzysko w Węsiarach. Por. Józefów 2009, s. 229.

¹³⁸⁰ Termin kurhany rostołckie upowszechnił w literaturze Józef Kostrzewski (Kostrzewski 1939-1946, s. 350) po rozkopaniu przez Konrada Jażdżewskiego w 1938 r. kurhanu 1 w Rostołtach i kopca 1 w Kutowej. Jednak początkowo przypisano im rolę grobów okazałych plemion Jaćwingów-Sudowów.

¹³⁸¹ Dokładna analiza wszystkich dotychczas przebadanych kurhanów typu rostołckiego została przeprowadzona przez Jana Jaskanisa (2012, tam dalsza literatura).

¹³⁸² Jaskanis 2012, s. 7.

¹³⁸³ Stanowiska w Jasiowej Dolinie, Kotłówek, Kutowie, Rostołtach. Por. Jaskanis 2012, s. 9.

¹³⁸⁴ Jaskanis 2012, s. 9.

i konstrukcja komory grobowej nawiązywały do germańskich nekropolii w Germania Magna w młodszym okresie rzymskim. Duży odsetek grobów pod nasypami typu rostołckiego zawierał bogato wyposażone pochówki, ale pojawiały się także depozycje ze skromnym inwentarzem. Skłoniło to Adama Cieślińskiego do uznania, że największe znaczenie przy ich tworzeniu miała tradycja, jakiej hołdował ród czy plemię, z którego pochodził zmarły, a nie jego pozycja społeczno-majątkowa¹³⁸⁵. Podobnie jak we wcześniejszych chronologicznie kurhanach typu Odry-Węsiory-Grzybnica dominował w obrządku birytualizm, chociaż najstarsze kurhany tego typu skrywały niespalone szkielety¹³⁸⁶. Odmiennością było natomiast lokowanie pod ich płaszczami zaledwie jednego grobu. Jamy były z reguły prostokątne o lekko zaokrąglonych rogach lub w kształcie rozciągniętego owalu; orientowane na linii północ-południe, chociaż pojawiały się nieznaczne odchylenia na północny zachód-południowy wschód¹³⁸⁷. Groby podkurhanowe z trumnami drewnianymi wkopywano głęboko pod powierzchnię gruntu, niemal przy warstwie ciekłego wód gruntowych. Stosowany wobec spoczywających w nich osobników obrządek szkieletowy wydawał się być przeniesieniem na nowe tereny skandynawskiej tradycji grzebalnej¹³⁸⁸, gdyż występowanie kremacji w obrębie kurhanów rostołckich stało się popularniejsze dopiero w fazie C2¹³⁸⁹. Poddawane kremacji szczątki składano bezpośrednio w jamach, bez urn. Depozyty pokremacyjne umieszczano w centrum kurhanu lub z przesunięciem na zewnątrz wobec środka założenia. W kilku przypadkach pozostałości ciałopalenia wsypano do drewnianej trumny kłodowej¹³⁹⁰ i dopiero umieszczono w jamie. Przypuszcza się, że takie praktyki były związane z chęcią przeniesienia na grunt nowego rytuału pozostałości starszej tradycji. W wyposażeniu większości założeń typu rostołckiego pojawiały się głównie importy z terenów Imperium Rzymskiego w postaci ceramiki szklanej i brązowej; nieceramicznych wyrobów szklanych; złotej biżuterii; żetonów do gry wykonywanych ze szkła, kamieni szlachetnych/półszlachetnych¹³⁹¹. Rzadko pojawiały się zapinki, elementy pasów, ostrogi i gemmy rzymskie¹³⁹².

Lokowanie pod jednym nasypem pojedynczego grobu rozpatrywane było w kategoriach osłabiania się więzi rodowo-rodziny na rzecz wzrostu znaczenia indywidualnego

¹³⁸⁵ Cieśliński 2014a, s. 83.

¹³⁸⁶ Kurhan 4 w Rostołtach z fazy B2/C1-C1a.

¹³⁸⁷ Jaskanis 2012, s. 214.

¹³⁸⁸ Ibidem, s. 215.

¹³⁸⁹ Wcześniej kremacja występowała w ich obrębie wraz z inhumacją, ale z mniejszym natężeniem. Por. Jaskanis 2012, s. 215.

¹³⁹⁰ Przykłady to groby 1, 3, 4 w Grochach Starych oraz grób 1 na cmentarzysku w Szpakach.

¹³⁹¹ Jaskanis 2012, s. 217-226.

¹³⁹² Ibidem, s. 226-229, 236, 238-239.

poszczególnych członków wspólnoty oraz postępującemu hierarchizowaniu się wspólnoty wielbarskiej¹³⁹³. Podobne znaczenie przypisano wyraźnie zwiększającej się ilości pochówków pod kurhanami w końcowej fazie okresu rzymskiego. Na odmienną społecznie pozycję zmarłych zdeponowanych pod nasypami typu rostołckiego wskazywała także lokalizacja tworzonych przez nie nekropoli. Znajdowały się one w wyodrębnionym miejscu, przeważnie w pobliżu cieków wodnych, w oddaleniu od płaskich cmentarzysk użytkowanych przez większość wspólnoty. Jednak jak pokazały przykłady ze stanowisk w Cecelach, Goździku i Kutowej; gdzie kurhany wzniesiono w bezpośrednim sąsiedztwie grobów płaskich¹³⁹⁴; społeczne rozdzielanie mogło być tylko wynikiem obecnego rozpoznania terenów wielbarskiego osadnictwa, a nie faktycznym rozwarstwieniem społecznym budującym izolację pewnej grupy wobec pozostałych członków plemienia. Choć bez wątplenia następowała pewna hierarchizacja społeczeństwa, co widoczne było w zwiększającej się, wobec okresu wcześniejszego, ilości złotych i srebrnych naszyjników w grobach płaskich. Z kolei wysiłek konstrukcyjno-logistyczny jakiego wymagało wzniesienie kurhanu wskazywał, że jedynie przedstawiciele wyższych warstw społecznych lub członkowie wspólnoty cieszący się wielkim poszanowaniem reszty grupy mogli sobie pozwolić na taką konstrukcję¹³⁹⁵.

W obrębie nasypów kurhanów ludności wielbarskiej spotykano również pochówki wtórne. Wydzielono dwa podstawowe ich rodzaje: depozycje przedstawicieli społeczności wielbarskiej ulokowane w nasypach jej własnych kurhanów lub w płaszczach kopców innych kultur. W pierwszym przypadku zwyczaj ten praktykowano w czasie fazy B2 i B2/C1-C1a. Czytelnych przykładów dostarczyła nekropolia w Nowym Łowiczu, pow. drawski¹³⁹⁶, gdzie spory odsetek wtórnych depozycji, w centralnej części płaszczka, stanowiły ulokowania szczątków poddanych kremacji w jamach, bez popielnic¹³⁹⁷. Jeśli pierwotny grób skrywał szczątki niespalone to oddzielano „odmienne strefy grzebalne”¹³⁹⁸. Przykładem takiej praktyki był kurhan 3 z podfazy B2c, gdzie celowo powiększono przestrzeń zajmowaną przez obiekt i dopiero w nowo powstałej części założono dwa groby ze

¹³⁹³ Cieśliński 2014a, s. 83.

¹³⁹⁴ Należy jednak podkreślić, że mimo to tworzyły one wyodrębnioną kwaterę na obrzeżach cmentarzyska. Por. Jaskanis 2012, s. 196; Cieśliński 2014a, s. 64.

¹³⁹⁵ Jaskanis 2012, s. 210.

¹³⁹⁶ Na cmentarzysku w Nowym Łowiczu odnotowano również przejęcie przez ludność wielbarską kopca usypanego przez wcześniej użytkującą nekropolię społeczności. Nie wkopano tu jedynie nowego grobu w istniejący nasyp, ale powiększono istniejący kurhan i dopiero wtedy złożono tam przedstawicieli społeczności wielbarskiej. Podobne praktyki zaobserwowano w kurhanach rostołckich w Grochach Starych, gdzie wskazywano na hołdowanie przez lokalną społeczność zwyczajowi pochówków wtórnych (Rusin 1999, s. 232).

¹³⁹⁷ Do tej pory na stanowisku w Nowym Łowiczu nie odnotowano jamy ze szczątkami złożonymi w obrządku szkieletowym.

¹³⁹⁸ Hahała, Cieśliński 2003, s. 230.

szczątkami pokremacyjnymi¹³⁹⁹. Na drugi sposób, czyli wkopywanie przez ludność wielbarska jam grobowych w kopce kultur wcześniej użytkujących dany region, natrafiono dość rzadko. Ten zwyczaj popularny był w strefie B i C wielbarskiego osadnictwa¹⁴⁰⁰, chociaż na cmentarzyskach spotykano pojedyncze jego przykłady¹⁴⁰¹. Jedyne wtórne groby szkieletowe zanotowano w Mściszewicach¹⁴⁰². Dodatkowo jedynie na tym cmentarzysku i w Leśnie odnotowano zasobniejsze inwentarze w jamach skrywających nie poddane działalności ognia szkielety.

Przyczyn wtórnych pochówków we wcześniej wzniesionych kurhanach dopatrywano się w kręgu osób, które chciały być przez lokalną wspólnotę postrzegane jako elita, ale ich status społeczny został nabyty i nie miał przełożenia na rzeczywistą ich pozycję. Oprócz tego Hanna Kowalewska-Marszałek wyróżniła trzy kolejne przyczyny praktykowania tego zwyczaju: zachowanie ciągłości użytkowania kurhanów, istnienie w danej grupie ludzkiej więzi historycznej z poprzednimi pokoleniami oraz teoria miejsc świętych połączona ze specyficznym umiejscowieniem kurhanów w przestrzeni grzebalnej¹⁴⁰³. W końcu wykorzystanie kurhanu już istniejącego mogło być determinowane przez względy ekonomiczne, gdyż niekoniczne było zaangażowanie większej ilości ludzi do jego wzniesienia. Korzystanie przez ludność wielbarską z już istniejących założeń miało miejsce przede wszystkim w czasie jej przemieszczania się na południowy wschód. Wędrująca gromada ludzka nie mogła sobie pozwolić na wznoszenie okazałych grobów, a skorzystanie z już istniejących zabezpieczało ciało zmarłego przed działalnością dzikich zwierząt oraz zapewniało ulokowanie zgodne z miejscem zajmowanym w hierarchii. Utrudnieniem w dokładnym potwierdzeniu obecności pochówku wtórnego w nasypach kurhanów stały się wkopy rabunkowe, które mogły prowadzić do przemieszczenia się w górę części szkieletu z grobu pierwotnego.

¹³⁹⁹ Hahuła 1992, s. 53; 1994, s. 131; Hahuła, Cieśliński 2003; Cieśliński, Kasprzak 2009.

¹⁴⁰⁰ Ryszard Wołagiewicz (1981, s. 154) wydzielił sześć stref osadniczych kultury wielbarskiej. Strefa A rozwijała się na terenach ujścia Wisły i ziemi chełmińskiej. Strefa B obejmowała teren od strefy A przez wybrzeże Morza Bałtyckiego i region między rzekami Parsętą i Iną. Strefa C zajmowała obszar Kaszub, Krainy, północnej części Wielkopolski i fragment ziemi lubuskiej. W dorzeczu rzek Łyny, Drwęcy, Pasłęki na wschód od strefy osadniczej A rozciągała się strefa D, której zasiedlanie rozpoczęło się w młodszym odcinku wczesnego okresu rzymskiego i zakończyło się w okresie wędrowek ludów. Strefa E zajmowała tereny prawobrzeżnego mazowsza oraz Podlasia. Ostatni rejon osadniczy (strefa F) funkcjonował na terenie Polesia i Wołynia. Postępowało w okresie pomiędzy końcem II w. a początkiem kolejnego stulecia stopniowe wygasanie osadnictwa w strefach zachodnich i przenoszenie się ludności wielbarskiej na terenach stref wschodnich.

¹⁴⁰¹ Przykłady pochodziły z cmentarzysk w Czarlinie, Lipkach i Nowym Krakowie.

¹⁴⁰² La Baume 1934, s. 130.

¹⁴⁰³ Kowalewska-Marszałek 2000, s. 72-73.

Wielbarskie cmentarzyska kurhanowe dostarczyły oprócz obiektów grobowych innych konstrukcji powiązanych z tradycjami i rytuałami funeralnymi. Wyjątkowym znaleziskiem były ślady orki pod nasypami kurhanów w Gronowie, Nowym Łowiczu oraz Odrach. Zinterpretowane zostały one jako pozostałości wyznaczania zasięgu, przygotowywania gruntu na wydrążenie jamy grobowej i stworzenie płaszcza kurhanu nad nią¹⁴⁰⁴. Pod nasypami niektórych kopców grobowych zachowały się także resztki stosów kremacyjnych¹⁴⁰⁵ oraz palenisk. Te ostatnie charakteryzowano jako ślady styp lub ognisk towarzyszących bliżej niesprecyzowanym rytuałom odprawianym na terenie cmentarzysk¹⁴⁰⁶. Przypisanie im dokładnej roli w obrzędowości oraz przynależności kulturowej utrudniał brak materiału zabytkowego w ich obrębie lub bezpośrednim sąsiedztwie. Ciekawą konstrukcją było potężne usypisko kamieni na południowym krańcu nekropolii w Jordanowie (obiekt 335). Głazy go tworzące przylegały do siebie i nosiły ślady celowej obróbki mechanicznej. Pod nimi znaleziono depozyt złożony z żarna nieckowatego, rozcieracza i ułamków ceramiki¹⁴⁰⁷. Funkcja, jaką pełnił ten obiekt w przestrzeni funeralnej, jak na razie nie została sprecyzowana.

Niezbyt liczną grupę obiektów niegrobowych, zlokalizowanych poza nekropoliami, ale w bliskim ich sąsiedztwie, były bagienka z depozytami zabytków. Kilka odnotowano w pobliżu stanowiska w Babim Dole-Borczu, pow. kartuski¹⁴⁰⁸. W akwencie nr II, zlokalizowanym około 150 m od wielbarskiego cmentarzyska, znaleziono skorupy ceramiczne; grupę kamieni, z których część nosiła ślady świadomej obróbki i przepalenia w części spodniej; gałęzie oraz węgle drzewne¹⁴⁰⁹. Zabytki rozlokowane były przy brzegu obiektu i w pasie ciągnącym się ku jego środkowej części. Fragmenty ceramiki pochodziły z około 20, celowo rozbitych przed depozycją naczyń wielbarskich z fazy B2-B2/C1, czyli okresu użytkowania pobliskiego cmentarzyska. Drugi obiekt tego typu pochodził z nekropolii w Odrach. Podobnie jak w przypadku bagienka z Babiego Dołu-Borcza, odnotowano tu obecność rozdrobnionej ceramiki wielbarskiej, zaś poniżej warstwy z zabytkami pozostałości drewnianego pomostu. Zasadniczą różnicą w stosunku do poprzedniego stanowiska było złożenie tu skremowanych szczątków ludzkich przemieszanych z węglami drzewnymi. Elementy te doprowadziły do uznania akwenu za miejsce grzebania członków lokalnej wspólnoty, którzy z jakiegoś powodu nie mogli zostać złożeni na właściwym cmentarzy-

¹⁴⁰⁴ Cieśliński, Kasprzak, 2006, s. 110-112.

¹⁴⁰⁵ Hahuła 1998, s. 105-106.

¹⁴⁰⁶ Wołagiewicz 1973, s. 25; Chowaniec 2005, s. 57-64; Lau 2012, s. 87-90.

¹⁴⁰⁷ Wawrzyniak 2007, s. 533.

¹⁴⁰⁸ Obecnie przebadano dwa (I i II), ale dalej od nich na południe znajdują się kolejne trzy mniejsze.

¹⁴⁰⁹ Mączyńska 2000, s. 271-272.

sku¹⁴¹⁰. Analogiczne bagna z depozytami tzw. drobnych przedmiotów odnotowano w innych rejonach Barbarcium¹⁴¹¹. Stanowiska bagienne z terenów Pomorza Zachodniego i Meklemburgii zawierały głównie naczynia importowane z obszaru Imperium Rzymskiego, niewielką ilość militariów i monet. Z kolei znaleziska z rejonu Zatoki Gdańskiej składały się głównie z zapinek i paciorków. Miały one mocno „kobięcy” charakter i zestaw przedmiotów zgodny z panującym w kulturze wielbarskiej zwyczajem nie wyposażania zmarłych w broń oraz przedmioty żelazne¹⁴¹². Magdalena Mączyńska określiła bagienko w Babim Dole-Borczu jako *stanowisko ofiarne o charakterze wiejskim*¹⁴¹³, gdzie dary składano głównie bóstwom urodzaju i płodności, aby wybłagać obfite plony.

Kręgi kamienne stały się wyróżnikiem nekropolii ludności wielbarskiej zamieszkującej tereny Pojezierza Kaszubsko-Krajeńskiego i łączone były z przybyciem ludności gockiej z terenów Skandynawii¹⁴¹⁴. Głównie były to kręgi typu skandynawskiego, czyli wzniesione z rozmieszczanych na obwodzie koła pionowo ustawionych dużych głazów połączonych wieńcem mniejszych kamieni¹⁴¹⁵. Wyróżniono je na stanowiskach w Babim Dole-Borczu, Leśnie, Odrach, Węšiorach, oraz poza terenem pojezierskim w Grzybnie. Prezentowały one różnorodną strukturę i rozplanowanie¹⁴¹⁶. Kręgi z cmentarzyska w Odrach w części przypadków naruszone zostały przez wkopy nowożytnie z jamami wypełnionymi szczątkami kremacyjnymi (obiekty II, III, VI, VIII, IX, X). Nad dwoma kręgami z tego stanowiska ułożono bruki kamienne (I, VII), w których zaobserwowano wkopy wtórne kształtem zbliżone do jam grobów inhumacyjnych¹⁴¹⁷. Odmienne konstrukcyjnie były okręgi z Węšiorów, gdzie tworzących obwód głazów nie połączono linią mniejszych kamieni. Kolejne założenia kamienne były tutaj dobudowywane w miarę rozrastania się nekropolii¹⁴¹⁸. Trzecie najpopularniejsze cmentarzysko z kręgami – Grzybnie, charakteryzowało się przede wszystkim, odnotowanymi po raz pierwszy na Pomorzu, niewielkimi kręgami i posadowieniem ich na miejscu wcześniej funkcjonującej osady, datowanej na końcową fazę epoki brązu¹⁴¹⁹. Wszystkie wielbarskie kręgi kamienne miały wspólne ce-

¹⁴¹⁰ Grabarczyk 1996, s. 123-127.

¹⁴¹¹ Znane były one z terenów dzisiejszego Szlezewiku, Meklemburgii, Pomorza Zaodrzańskiego, Pomorza Zachodniego, Pomorza Gdańskiego. Por. Mączyńska 2000, s. 274-275.

¹⁴¹² Mączyńska 2000, s. 276.

¹⁴¹³ Ibidem, s. 276.

¹⁴¹⁴ Okulicz 1977, s. 55; Wołągiewicz 1977, s. 55.

¹⁴¹⁵ Kmiecinski 1962, s. 92-93; Walenta 1977, s. 99-112; 2007, s. 129; Wołągiewicz 1977, s. 44-45.

¹⁴¹⁶ Wołągiewicz 1977, s. 42-52.

¹⁴¹⁷ W kręgu I uszkodzono pierwotny pochówek ciałopalny, zaś w kręgu VII zdeponowano dodatkowo szkielet ułożony głową na południe. Por. Walenta 2007, s. 130-132.

¹⁴¹⁸ Walenta 2007, s. 134-136.

¹⁴¹⁹ Ibidem, s. 136-139.

chy: wielkość – dominowały założenia o dość dużej średnicy; pionowe ułożenie kamieni je tworzących; lokowanie w ich obrębie grobów¹⁴²⁰.

Od momentu odnotowania obecności kamiennych założeń na cmentarzyskach rozgorzała naukowa dyskusja na temat ich faktycznego przeznaczenia. Przypisywano im związek z obserwacjami astronomicznymi¹⁴²¹, miejscami odbywania *thingów* czy sądów¹⁴²². Jako obszar powstania tej tradycji wskazywano tereny skandynawskie¹⁴²³ lub nadłabski krąg kulturowy¹⁴²⁴. Odkrywane w ich wnętrzu groby łączono z przedstawicielami elity plemiennej¹⁴²⁵ lub ofiarami z ludzi składanymi podczas zgromadzeń ludowych¹⁴²⁶. Teoria o pochodzeniu zdeponowanych w ich obrębie osobników z wyżyn społecznych upadła, kiedy wykazano, że towarzyszyło im bardzo zróżnicowane ilościowo i jakościowo wyposażenie¹⁴²⁷.

Przyjęto dwie drogi powstawania kręgów kamiennych, które rzutowały na organizację przestrzenną nekropolii. Wedle pierwszej z nich posadowienie w przestrzeni cmentarzyska odbywało się w czasie jego wytyczania, a przed złożeniem pierwszych zmarłych¹⁴²⁸. Druga z kolei zakładała dobudowywanie kolejnych kręgów w miarę rozrastania się stanowiska funeralnego w czasie¹⁴²⁹. Tadeusz Grabarczyk sądził, na podstawie analizy obiektów na stanowisku w Odrach, że groby powstawały w kręgach w momencie kiedy przestawały one spełniać rolę w przestrzeni publiczno-sakralnej. Wedle tego badacza następowało to w momencie, gdy część lokalnej wspólnoty migrowała na inne tereny osadnicze. Uważał on, że kręgi odzwierciedlały hołdowanie przez ludność wielbarską zasadzie zamkniętego terenu przeznaczonego na groby. Potwierdzeniem tej ostatniej teorii miała być obecność we wnętrzach kręgów na cmentarzyskach w Odrach, Węsiarach i Grzybnicy¹⁴³⁰ skorup porozbijanej ceramiki, czy nakrytych kamieniami szczątków ludzkich poddanych kremacji. Krzysztof Walenta widział jedyną rolę kręgów jako budowli o charakterze grobowym. Głównym jego argumentem była obecność we wnętrzu większości (17 na

¹⁴²⁰ Walenta 2007, s. 150.

¹⁴²¹ Głównie w stosunku do kręgów z cmentarzyska w Odrach (Kotlarczyk 1993; Stephan 1915, s. 213-238). Teoria ta spotkała się jednak z szeroką krytyką ze strony Wojciecha Borczyka (1996, s. 33 - 48).

¹⁴²² Leiber 1995, s. 34.

¹⁴²³ Walenta 1981, s. 194; Wołągiewicz 1981a, s. 152-153.

¹⁴²⁴ Kmiecicki 1962, s. 93-94.

¹⁴²⁵ Kwestię tę analizował między innymi Jerzy Okulicz (1970).

¹⁴²⁶ Walenta 1981, s. 195; Wołągiewicz 1977b, s. 65-67.

¹⁴²⁷ Dary grobowe, w większości przypadków, tworzyły ubogi zbiór zabytków. Por. Wołągiewicz 1977b, s. 64.

¹⁴²⁸ Wołągiewicz 1977b, s. 53.

¹⁴²⁹ Grabarczyk 1997, s. 65-66; Kotlarczyk 1993, s. 128-129; Walenta 2007, s. 145.

¹⁴³⁰ Grabarczyk 1997, s. 66.

19 założeń) grobów¹⁴³¹. Przytoczone poglądy nie wykluczają się, gdyż archeologicznie dostrzegalna była ich rola jako miejsc deponowania szczątków ludzkich, zaś w świetle średniowiecznych źródeł pisanych z terenów skandynawskich nie można im odmówić obecności w przestrzeni polityczno-religijno-społecznej tamtejszej ludności¹⁴³².

Drugi rodzaj kamiennych konstrukcji - wieńce, budowano z kolei w większości z niewielkich kamieni, co przeciwstawiało je kręgom zdominowanym raczej przez większe i olbrzymie głazy. Najwcześniejsze wielbarskie założenia tego typu zaobserwowano na kurhanowych cmentarzyskach w Grzybnicy i Leśnie. Ich przeznaczenie do celów pogrzebowych nie budziło żadnych naukowych zastrzeżeń. Największe nagromadzenie takich obiektów odnotowano na stanowisku w Leśnie, gdzie największe (średnica 25-30 m) otaczały groby „książęce”¹⁴³³.

Kurhany i kręgi kamienne funkcjonujące w obrębie cmentarzysk kultury wielbarskiej naukowo analizowane były głównie, jak już zostało nadmienione, w celu ustalenia przyczyn ich wznoszenia oraz poznania cech konstrukcyjnych. Kalina Skóra wskazywała na znaczenie tych obiektów dla szerszego poznania struktury społecznej¹⁴³⁴. Zwrócił jej uwagę fakt natrafiania pod kurhanami wielbarskimi zarówno na groby pojedyncze, jak i zbiorowe. W stosunku do założeń jednoosobowych uznano je za przynależące przedstawicielom elity plemiennej¹⁴³⁵; chociaż zdarzały się przypadki, kiedy dary grobowe nie wskazywały na szczególne bogactwo pochowanego osobnika¹⁴³⁶. W przypadku zdeponowania pod kopcem kilku jam grobowych ze szczątkami ludzkimi padały przypuszczenia, że mogło tu chodzić o osoby spokrewnione ze sobą. Najmniej licznie reprezentowaną w pochówkach podkurhanowych grupą wiekową były dzieci¹⁴³⁷, zaś najchętniej deponowano w nich szczątki osobników starych (*senilis*). Badania przeprowadzone przez Kalinę

¹⁴³¹ Walenta 2007, s. 145.

¹⁴³² Woźny 2008, s. 186.

¹⁴³³ Walenta 1981, s. 198.

¹⁴³⁴ Ryszard Wołagiewicz (1973, s. 159, 163; 1974a, s. 26) podkreślał możliwości poznawcze jakich dostarczyłyby wielopochówkowe depozyty podkurhanowe, jeśli podjęte zostałyby wspólne badania antropologów i archeologów. Z kolei Krzysztof Walenta (2007, s. 150-152) rozważał możliwość pochowania w jednym z grobów podkurhanowych w Leśnie osoby związanej ze sprawowaniem obrzędów religijnych. W końcu Jan Jaskanis (2012, s. 245) nadał im przydomek „wodzowskie”, widząc w nich miejsca deponowania doczesnych szczątków wodzów plemiennych. Całość do tej pory zgromadzonego materiały przeanalizował i ponownie opracował Adam Cieśliński (2014a, s. 80-83).

¹⁴³⁵ Jaskanis 2012, s. 245.

¹⁴³⁶ Przykładem był grób ciałopalny spod kurhanu 1 w Szpakach, gdzie skremowane kości ludzkie zostały przemieszane jedynie z poddanymi wtórnej działalności ognia skorupami ceramicznymi.

¹⁴³⁷ Dla klasy wiekowej *infans I* odnotowano jeden tego typu pochówek w obiekcie nr 2 w Łężycy. W grupie wiekowej *infans II* sytuacja wyglądała nieco lepiej, 5 pochówków – grób 2 spod kurhanu 13 i grób 1 spod kurhanu 18 w Gronowie; grób jamowy 3 spod kurhanu 16 w Odrach; kurhan I w Kitkach; kurhan XII w Leśnie. Nadal jednak był to bardzo mały procent w skali całego zjawiska występowania depozycji kości pod kurhanami na terenie osadnictwa wielbarskiego. Por. Skóra 2015, s. 101.

Skórę nie wykazały zależności płci zmarłego od zdeponowania jego doczesnych szczątków pod nasypem kurhanu¹⁴³⁸. Z kolei konstrukcje kamienne towarzyszące grobom mogły mieć niekiedy związek ze ściśle wyodrębnioną grupą społeczną¹⁴³⁹.

Nieodzownym elementem każdego rodzaju budowli grobowej były jamy. Na nekropoliach wielbarskich zarejestrowano wielką różnorodność ich wielkości, głębokości, szerokości oraz kształtu. Zaobserwowano, że im starszy osobnik został pochowany w danym grobie tym większy i głębszy był dół, chociaż od tej reguły pojawiały się wyjątki¹⁴⁴⁰. Wydaje się, że głównym czynnikiem determinującym rozmiary był przede wszystkim wzrost zmarłego. Osobnicy w wieku dziecięcym chowani byli z reguły w jamach krótkich. Doły wielkości 150-199 cm stosunkowo często przygotowywano dla osób niedorosłych, a w kolejnych klasach wieku od *adultus* od *senilis* zaobserwowano ponowne, stopniowe zmniejszanie się ich wielkości. Najrzadziej pojawiały się na wielbarskich nekropoliach jamy powyżej 250 cm długości. W ostatnim wypadku podstawowym determinantem zdawał się być status społeczny pochowanego w ich obrębie zmarłego lub złożenie w jamie większej liczby osobników. Wielkości grobów wielbarskich wykazały także korelacje z bogactwem inwentarza towarzyszącego szczątkom kostnym. Najokazalsze rozmiary przybierały doły wyposażone bogato, a wraz ze spadkiem ilości przedmiotów skracala się jama grobowa. Najkrótsze i stosunkowo najpłycej posadowione w glebie były groby najmłodszych dzieci (*infans I*), co wpłynęło na stan zachowania kośćca. Długości jam klas wieku *juvenis*, *adultus* i *maturus* osiągały niekiedy maksymalne rozmiary, ale nie odnotowano reguły jaką się w tym wypadku kierowano. Doły grobowe o największej miąższości przeznaczone były dla osobników dorosłych (*adultus*, *maturus*). W przypadku grobów szkieletowych nieco większe i głębsze doły przygotowywano dla zmarłych płci męskiej. Uzupełnieniem jam były naziemne konstrukcje spełniające rolę zabezpieczenia pochowanej osoby przed niszczącymi czynnikami zewnętrznymi lub służące oznaczeniu założenia na powierzchni gruntu.

Na części cmentarzysk wielbarskich spotykano jamy z depozytami szczątków w kłodach lub trumnach drewnianych. Przeważnie wielkość trumien była o 1/3 większa od

¹⁴³⁸ Skóra 2015, s. 105.

¹⁴³⁹ Przykładowo na cmentarzysku kultury oksywskiej w Wygodzie konstrukcje kamienne towarzyszyły jamom grobowym, w których złożono ciałałpalne pochówki popielnicowe wyposażone w militaria. Por. Skóra 2015, s. 107.

¹⁴⁴⁰ Odmiennością charakteryzowały się groby powiązane z pochówkami osobników poddanych specyficznym rytuałom pogrzebowym (Roz. IV.2, s. 191 – 194) Wynikać mogło to również z pośpiechu chowających lub panujących czynników atmosferycznych, które nie pozwalały na wykopanie jamy odpowiednio dopasowanej do wzrostu zmarłego.

wzrostu pochowanych w nich ludzi¹⁴⁴¹. Po ułożeniu ciała dokładano do wnętrza elementy wyposażenia oraz żywność. Ryszard Wołagiewicz po analizie materiałów z Gronowa, Lubowidza i Lubieszewa wykazał, że obecność trumny w grobie powiązana była z wysokim statusem społecznym zmarłego, który uwidaczniał się przede wszystkim w zasobnym inventarzu grobowym oraz specjalnie wyznaczonym miejscu posadowienia grobu¹⁴⁴². W pojemnikach składano ciała przedstawicieli obu płci bez względu na ich wiek, przy czym najrzadziej składano w ten sposób szczątki dzieci¹⁴⁴³. Nieco mniej kobiet zostało zdeponowanych po śmierci w kłodach lub trumnach drewnianych, ale nie była to znaczna różnica rzutująca na postrzeganie całego rytuału pośród ludności kultury wielbarskiej.

Cmentarzysko z kurhanami rostołckimi w Grochach Starych dostarczyło przykładów trumien dębowych z dodatkowymi środkami zabezpieczającymi szczątki złożone w ich wnętrzu. Dwukrotnie trumny posiadały wieka (kurhan 3, 4); zaś w większości przypadków odseparowano je od podmokłego gruntu układając bruki kamienne lub pary kamieni wzdłuż wydrążonego pnia (kurhan 1), bądź ziemię pod trumną wyścielono gałęziami brzołowymi (kurhany 2, 3)¹⁴⁴⁴. W analogiczny sposób zabezpieczono trumny w kurhanach 2 i 4 w Rostołtach. Sporadycznie na terenach wielbarskich spotykane były depozyty szczątków ludzkich w innych drewnianych pojemnikach¹⁴⁴⁵.

Niezbyt licznie występowały na obszarze wielbarskiego osadnictwa pochówki w trumnach w kształcie łodzi¹⁴⁴⁶. Nagromadzenie takich założeń odnotowano na nekropolii w Weklicach¹⁴⁴⁷, której użytkowanie zamykało się w okresie od podfazy B2b do fazy C2.

¹⁴⁴¹ Skóra 2015, s. 17.

¹⁴⁴² Wołagiewicz 1980, s. 53.

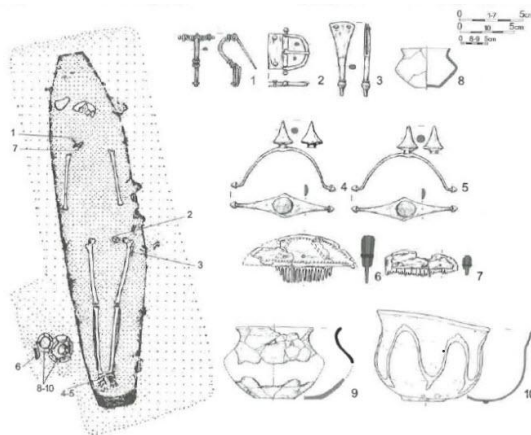
¹⁴⁴³ Sporadycznie pojawiały się trumny w obiektach funeralnych należących do osobników najmłodszych (*infans I*), np. na cmentarzysku w Odrach w grobie (175) dziecka zmarłego około 1 roku życia.

¹⁴⁴⁴ Jaskanis 2012, s. 198.

¹⁴⁴⁵ Tak zabezpieczono zmarłego dorosłego mężczyznę (*adultus*) z grobu 114 na cmentarzysku w Linowie. Por. Kurzyńska 2015, s. 215-216.

¹⁴⁴⁶ Szersza analiza zjawiska oraz dalsza literatura patrz: Kasprzycka, Stasielowicz 2008, s. 70 – 73; Natuniewicz – Sekuła, Seechusen 2010, s. 287 – 313.

¹⁴⁴⁷ Analogiczne przykłady tego typu łodzi jednopiennych zanotowano na terenie Skandynawii. Na terenach osadnictwa wielbarskiego wskazywano również na obecność kolejnych pochówków w łodziach na stanowiskach w Ulkowych (groby 40, 41) (Tuszyńska 2005), Lubowidzu (grób 87), Zakrzewskiej Osadzie (grób 40) (Łoś 2007, s. 173; Szałkowska-Łoś, Łoś 2013), Linowie (grób 159) (Kurzyńska 2015, s. 213-215). Osobno analizowano groby 1, 2 w Walkowicach (Gajda 2006, s. 235), gdyż ich przynależność kulturowa nie była do końca jasna, gdyż w jamach grobowych zanotowano obecność broni. Wszystkie te groby zostały jednak słabo udokumentowane i wtórnie zinterpretowane jako groby łodziowe.



Ryc. 6. Pochówek łódziowy z Weklic, grób 82. Wg. Skóra 2015, s.150, ryc. 66.

Trumnami były tu proste łodzie, których burty poszerzano rozchylając je przy pomocy rozpórek po dostarczeniu ciepła, które nadawało drewnu większą elastyczność¹⁴⁴⁸. Nie zaobserwowano powiązania takiego sposobu zabezpieczenia szczątków ludzkich z konkretną klasą wieku czy płcią, ale, podobnie jak w przypadku trumien dębowych, najrządziej towarzyszyły one dzieciom¹⁴⁴⁹. Duży odsetek grobów z łodziami nosił ślady rabunku, co utrudniało jednoznaczne wykazanie stopnia zamożności złożonych w nich osobników. Jednak skala bogactwa rozkładała się w nich od stosunkowo słabo zaopatrzonych po bogato wyposażone¹⁴⁵⁰.

Zwyczaj depozytów szczątków ludzkich w łodziach doczekał się kilku interpretacji. Po pierwsze widziano w nim związek ze strefą wyobrażeń religijnych o życiu pozagrobowym – łódź miała ułatwiać zmarłemu dotarcie w zaświaty¹⁴⁵¹. Po drugie podkreślano pragmatyzm ludności, która wykorzystywała jako trumny nienadające się do użytku stare statki¹⁴⁵². W końcu mogły one pełnić jedynie rolę ochronną dla doczesnych szczątków ludzkich – substytut trumny kłodowej¹⁴⁵³. Rozpatrywanie pochówków łodziowych pod kątem społecznego statusu zdeponowanych w nich osobników, do tej pory analizowane było dwukierunkowo. Z jednej strony wskazywano, że zmarły był za życia właścicielem statku, na którym go złożono do grobu¹⁴⁵⁴. W drugim przypadku widziano w nich miejsca wiecznego spoczynku osób powiązanych ze sprawowaniem kultu i czynności religijnych,

¹⁴⁴⁸ Natuniewicz-Sekuła 2007, s. 475.

¹⁴⁴⁹ Szczątki dziecka złożono w łodzi w grobie 40 z cmentarzyska w Zakrzewskiej Osadzie, ale jak wyżej wspomniano zostało to słabo udokumentowane (Roz. IV.2, s. 211, przypis 1447).

¹⁴⁵⁰ Bogate depozyty składały się ze srebrnej biżuterii; elementów dopełniających wygląd stroju; ostróg; naczyń szklanych oraz, wyjątkowego w założeniu grobowym tej kultury, miecza.

¹⁴⁵¹ Kozák 2009, s. 129.

¹⁴⁵² Skóra 2015, s. 149.

¹⁴⁵³ Praktyka przykrywania ciał łodziami została odnotowana na cmentarzysku w Slusegård (Dania). Por. Rasmussen 2010, ryc. 12.

¹⁴⁵⁴ Natuniewicz-Sekuła, Rein Seehusen 2010, s. 297-298.

gdzie łódź spełniała rolę symboliczną¹⁴⁵⁵. Jak już wcześniej wspomniano depozycje w łodziach na terenach kultury wielbarskiej nie dostarczyły jednoznacznych dowodów pozwalających widzieć w nich groby elit społecznych. Niezbyt wielkie rozprzestrzenienie tego zwyczaju, większość pewnie zinterpretowanych grobów łodziowych pochodziła z cmentarzyska w Weklicach, również nie dało podstaw do wnioskowania o całej społeczności wielbarskiej. Zróżnicowanie wiekowe i płciowe skłoniło do uznania tej praktyki za zwyczaj rodowy, a nie wyznacznik społeczno - ekonomicznej pozycji.

Pozostałości drewna, w postaci węgli drzewnych, odnotowano w wielbarskich grobach ze zsypanymi do jamy pozostałościami stosu kremacyjnego i przepalonymi fragmentami kośćca. Na cmentarzysku w Zakrzewskiej Osadzie odkryto w dwóch obiektach (259, 269) pozostałości spalonych na miejscu konstrukcji drewnianych¹⁴⁵⁶, co zostało dodatkowo potwierdzone przez obecność przepalanej fibuli na spalonych palach. Upatrywano w tych konstrukcjach rodzaj „rusztów”, na których kładziono ciało zmarłych i część darów grobowych. Po przepaleniu się drewna całość wpadała do przygotowanej wcześniej jamy. Podobne wnioski wysnuto dla analogicznych założeń na nekropoliach w Jartyporach¹⁴⁵⁷ i Mroczy stanowisko 2 (faza B2-B2/C1-C1a)¹⁴⁵⁸. Badająca większość wielbarskich domniemyanych miejsc kremacji Bożena Józefów widziała w nich busta jednorazowego użytku¹⁴⁵⁹. Pozostałości ognisk często odnajdowane były przy granicy cmentarzyska i strefy należącej od żywych, przez co uznano je za miejsca przeprowadzania poprzedzających pochówek obrzędów¹⁴⁶⁰. Analiza gatunkowa węgli drzewnych wykazała, że przy wyborze drewna kierowano się uzyskiwaniem przez nie wymaganej do kremacji temperatury oraz walorami zapachowymi. Z kolei innych gatunków, bardziej wytrzymałych używano przy konstruowaniu komór w jamach grobowych i przygotowywaniu pojemników na ciało. Ciężko wskazać uniwersalny zbiór gatunkowy wykorzystywany w obrzędowości funeralnej, gdyż mocno uzależnione było to od rejonu geograficznego w jakim funkcjonowała dana grupa wchodząca w skład kultury wielbarskiej. Pojawiało się drewno brzozone, dębowe, grabowe, jesionowe, sosnowe, świerkowe.

Na kilku nekropoliach odnotowano wewnątrz założeń grobowych obecność kamieni różnej wielkości, ze zdecydowaną przewagą niewielkich okazów. W sporej grupie grobów ciepłopalnych na cmentarzysku w Ulowie stanowisko 7, znaleziono je w wypełniskach

¹⁴⁵⁵ Crumlin-Pedersen 1991, s. 218.

¹⁴⁵⁶ Szałkowska-Łoś 2015, s. 199.

¹⁴⁵⁷ Andrzejowski, Stanek 2007, s. 242.

¹⁴⁵⁸ Grabarczyk 1997, s. 211.

¹⁴⁵⁹ Józefów 2009, s. 233-234.

¹⁴⁶⁰ Gałęzowska 2007, s. 187.

jam grobowych, najczęściej nad depozytami przepalonych kości. Ze względu na małe wymiary kamieni wykluczono możliwość zastosowania ich jako znaczników miejsc pochówków na gruncie cmentarzyska. Bezpośrednio, na analizowanej nekropolii, kamyki sąsiadowały z warstwą ziemi wypełnioną substancją organiczną, której pochodzenie nie zostało jeszcze sprecyzowane. Barbara Niezabitowska-Wiśniewska sądziła, że zbierano kamienie do woreczka lub innego rodzaju pojemnika i dopiero wkładano do jamy¹⁴⁶¹. Dla tej praktyki jak na razie nie znaleziono analogii na innych terenach *barbaricum*.

Osobną grupę budowli, pojawiających się bardzo sporadycznie, w obrębie wielbarskich cmentarzysk tworzyły jamy grobowe, w których nie znaleziono ludzkich szczątków kostnych; albo tworzyły one zbiór o wadze kilku gramów¹⁴⁶², nie dający możliwości interpretacyjnych. Określane zostały one jako cenotafy, gdyż jamy przygotowywano wedle reguł obowiązujących w przypadku grobów szkieletowych. Odnotowano je na nekropoliach w Pruszczu Gdańskim stanowisko 10 (obiekty 343, 384), Jordanowie (grób 335) i Kowalewku (grób 339)¹⁴⁶³. Z kolei w grupie jam ze szczątkami ciałałpalnymi widoczna była tendencja do śmielszego ich definiowania przez badaczy jako grobu symbolicznego, chociaż w przypadku jam z popielnicami zakładano większą szansę na przetrwanie materiału kostnego¹⁴⁶⁴. Jeżeli ceramika nie skrywała materiału archeologicznego to dominowało przekonanie, że szczątki nigdy nie trafiły do wnętrza obiektu sepulkralnego¹⁴⁶⁵. Na terenach wielbarskich zanotowano ponadto dwa przypadki cenotafów ulokowanych pod nasypami kurhanów: grób w centrum kurhanu I w Babim Dole-Borczu oraz jama centralna w kopcu 16 w Węsiarach¹⁴⁶⁶. W grobach uznanych za cenotafy czasami znajdowano niezbyt bogate zespoły zabytków¹⁴⁶⁷, chociaż spora ilość tych obiektów całkowicie pozbawiona była inwentarza. Złożone przedmioty interpretowano jako dary dla nieobecnego zmarłego¹⁴⁶⁸ lub pozostałości rytuałów, niekoniecznie mających związek z pogrzebem, ale odby-

¹⁴⁶¹ Niezabitowska-Wiśniewska 2015, s. 332.

¹⁴⁶² Groby z niewielką ilością materiału antropologicznego wykazano na cmentarzysku w Jartyporach, Kowalewku, Kołozębiu, Weklicach, Zakrzewskiej Osadzie.

¹⁴⁶³ Skóra 2014, s. 46.

¹⁴⁶⁴ Kości zabezpieczone były przed zagrożeniami ze strony środowiska naczyniem-urną.

¹⁴⁶⁵ Groby ciałałpalne bez szczątków kostnych odkryto na cmentarzysku w Jordanowie stanowisko 12 (5 takich jam).

¹⁴⁶⁶ Trzeci przypadek pustej jamy grobowej pod kurhanem pochodził ze stanowiska w Goździku (kurhan I). W tym wypadku bardziej prawdopodobny wydawał się całkowity rozkład materiału kostnego pod wpływem warunków glebowych – ciekli wód gruntowych lub celowe ich usunięcie – czytelny wkop w nasypie kurhanu. Por. Skóra 2014, s. 49.

¹⁴⁶⁷ Najczęściej zbiór tworzyły elementy stroju i biżuteria.

¹⁴⁶⁸ Skóra 2014, s. 47.

wających się na terenie nekropolii¹⁴⁶⁹. Kalina Skóra wymieniła przyczyny mogące prowadzić do nieodnotowania fragmentów kośćca w obrębie jamy grobowej, czyli działalność środowiska naturalnego – całkowity rozkład szkieletu; upamiętnienie symbolicznym grobem członka wspólnoty, którego ciało nie zostało odnalezione lub sprowadzone na ziemię rodzinną¹⁴⁷⁰. Pochowanie nieobecnego zmarłego spowodowane było głównie potrzebami wspólnoty plemiennej; jak i przekonaniem, że przestrzeń cmentarzyska była miejscem nie tylko deponowania doczesnych szczątków zmarłych, ale również przestrzenią kultu przodków. Śmierć na ziemi obcej uważano za złą, powodującą zamęt w utartym porządku świata. Puste groby przygotowywano często dla topielców, samobójców, ofiar morderstwa, osób zaginionych¹⁴⁷¹.

Groby z kilkoma fragmentami kości należy według Kaliny Skóry traktować raczej jako pochówki cząstkowe niż mające znaczenie symboliczne¹⁴⁷². Argumentem była tutaj różnorodność czynników doprowadzających do takiego stanu rzeczy, które niekoniecznie powiązane musiały być z kwestiami rytualnymi czy działaniami ludzi nad złożonymi w ziemi szczątkami. Anita Szczepanek z kolei podpirała tę samą teorię analizą jam grobowych, gdzie niewielka waga kości zdeterminowana została przez jeden duży fragment szkieletu. Jako przyczyny tego zjawiska wskazywała badaczka stosowanie przez ludność wielbarską zasady *pars pro toto*¹⁴⁷³ lub świadome dzielenie, przez żywych członków wspólnoty, ciała zmarłego po upływie jakiegoś czasu od zgonu, a przed ulokowaniem go na stosie¹⁴⁷⁴. W związku z tym zwracano uwagę na staranność z jaką ludność wielbarska wybierała resztki przepalonych szkieletów z miejsc dokonywania kremacji. Mira Pyżuk wskazywała na wielką skrupulatność, mimo, że w analizowanych przez nią grobach ze stanowiska w Kołozębieniu najczęściej spotykane były fragmenty czaszek i kości długich, które najłatwiej było zlokalizować pośród pozostałości stosu¹⁴⁷⁵. Z kolei Jan Jaskanis opracowując pochówki z cmentarzyska w Krupicach wskazał na dwa sposoby dokonywania selekcji szczątków pokremacyjnych. Wedle pierwszego kości wybierano pobieżnie ze stosu i deponowano w jamie jedynie symboliczną ich ilość. Druga praktyka polegała na ostentacyjnym wyjęciu z pogorzeliiska większej ilości szczątków mających trafić do jamy

¹⁴⁶⁹ Nieobecnego zmarłego mogły, w przypadku kremacji, uosabiać powiązane z nim przedmioty umieszczone na stosie, deponowane potem w przygotowanej jamie.

¹⁴⁷⁰ Skóra 2014, s. 50.

¹⁴⁷¹ Ibidem, s. 50.

¹⁴⁷² Skóra 2014, s. 60.

¹⁴⁷³ Szczepanek 2013, s. 81.

¹⁴⁷⁴ Ibidem, s. 19.

¹⁴⁷⁵ Pyżuk 2004, tab. 8, 9.

grobowej¹⁴⁷⁶. Badania pozostałości kostnych z nekropolii wielbarskiej w Leśnie wykazały, podobnie jak w Kołozębiu, umieszczanie w jamach najczęściej fragmentów czaszek oraz trzonów kości długich¹⁴⁷⁷. W przypadku tego stanowiska Krzysztof Walenta zwrócił uwagę na prawdopodobny ofiarny charakter pochówków cząstkowych. Miało na to wskazywać ich rozlokowanie tuż przy granicy cmentarzyska oraz celowe rytualne rozproszenie kości zmarłych¹⁴⁷⁸. Typowe groby z depozytami cząstkowymi odnotowano na cmentarzysku w Jartyporach (groby 107, 122, 138)¹⁴⁷⁹. Na szczególną uwagę zasługiwał obiekt 122 ze szkieletowym pochówkiem dziecka w wieku około 9-ciu lat (*infans II*)¹⁴⁸⁰, nad którym ulokowano skremowane szczątki. Właściwa jama grobowa wkopana została niezwykle głęboko pod powierzchnię gruntu, zaś wtórny wkop w warstwie podhumusowej. Najprawdopodobniej w pewien czas po dokonaniu depozycji, grób ponownie otworzono dokonując precyzyjnego wkopu w okolice górnej części szkieletu¹⁴⁸¹. Szczątki rozczłonkowano i częściowo rozrzucono po odsłoniętej części jamy, zaś niektóre partie zupełnie wyrzucono. Zniszczono i usunięto również część darów towarzyszących zmarłemu. Po dokonaniu czynności kultowych na ciało wrzucono kamienie i wykopany otwór zasypano mieszanką żwiru, piasku, przepalanej ziemi i węgla drzewnych z niewielką ilością skremowanych ludzkich kości¹⁴⁸². Wnioski z tej analizy zebrała Kalina Skóra. Uznała ona, że obecność części czaszki i kości długich w pochówkach cząstkowych mogła być spowodowana ich większą odpornością na temperaturę, wielkością ułatwiającą identyfikację na pogorzeliisku lub społecznym przekonaniem o nadrzędności jednych części ludzkiego szkieletu nad innymi¹⁴⁸³. Na ilość szczątków kostnych w jamach mogły wpływać także czynniki środowiskowe, postdepozycyjne procesy chemiczne oraz pierwotne silne przepalenie przyspieszające degradację. W końcu Kalina Skóra wskazywała na przekonanie ludności o tym, że niektórzy zmarli byli w stanie powracać z zaświatów, by szkodzić żyjącym. W celu zabezpieczenia się usuwano niektóre części ciała, by uniemożliwić trupowi przemieszczanie

¹⁴⁷⁶ Podstawą do takiego wnioskowania była bardzo zróżnicowana waga przepalonych kości w grobach na tym stanowisku. Ponad 50% jam zawierało niewielką ilość kości, 20% stanowiły groby ze szczątkami ludzkimi w granicach 30-60 g, a pozostałe 100 przypadków mieściło się w widełkach wagowych 100-460 g materiału kostnego. Por. Jaskanis 2005, s. 114-116.

¹⁴⁷⁷ Śmiszkiewicz-Skwarska s. 219.

¹⁴⁷⁸ Badacz ten oparł swoje wnioski na analizie pochówków spod kurhanów XIII i XIV. Por. Walenta 2009, s. 76-77.

¹⁴⁷⁹ Żórawska 2007, s. 457.

¹⁴⁸⁰ Andrzejowski i in. 2002, s. 256.

¹⁴⁸¹ Szkielet miał odcięte stopy, ale jak sądziła grupa analizujących go badaczy dokonano tego przed pierwszym pochówkiem. Por. Andrzejowski i in. 2002, s. 258.

¹⁴⁸² Andrzejowski i in. 2002, s. 259.

¹⁴⁸³ Przyczyną mogła być panująca tradycja obrzędowa. Por. Skóra 2014, s. 62.

się¹⁴⁸⁴. Dla uzyskania większej skuteczności wyjęte partie kremowano na stosie, co jednocześnie oczyszczało je z niszczyielskiej siły.

Przy założeniu, że zbierano z miejsca kremacji, nawet najmniejsze fragmenty kostne można podzielić wielbarskie pochówki cząstkowe na właściwe i wtórne¹⁴⁸⁵. Pierwszy rodzaj dotyczył wybrania z pogorzelska kości jednego osobnika i rozmieszczenie ich w kilku jamach grobowych w obrębie nekropolii. Z drugiej strony część szczątków mogła być przechowywana poza cmentarzyskiem, np. w osadzie¹⁴⁸⁶ lub rozsypywana w ciekach wodnych. W przypadku wtórnych grobów cząstkowych kości mogły zostać usunięte przez rabusiów podczas plądrowania cmentarzyska, ale także w wyniku wyjęcia części szczątków kostnych w celach ofiarno - religijnych powiązanych z kultem przodków¹⁴⁸⁷. W końcu wpływ mogły mieć czynniki społeczne – ekshumacja ciał zmarłych krewnych w momencie opuszczania przez społeczność terenów wokół cmentarzyska, czy apotropaiczne – przedmioty luksusowe z grobów oraz szczątki kostne zmarłych używane były przez żyjących za amulety ochronne¹⁴⁸⁸.

W zespole wielbarskich grobów z niewielką ilością szczątków wyróżniały się tzw. groby wojowników z cmentarzyska w Kowalewku¹⁴⁸⁹. Zjawisko to dotyczyło 34 popielnic, w których odnotowano minimalną ilość przepalonych kości ludzkich i brak wyposażenia¹⁴⁹⁰. Pochówki te datowane były głównie na fazę B2/C1, chociaż pierwsze z nich pojawiły się w podfazie B2b. Taka chronologia pozwoliła Tadeuszowi Skorupce połączyć je z udziałem lokalnych wojowników w wojnach markomańskich (161-180)¹⁴⁹¹. Naczynia o bardzo zróżnicowanej wielkości¹⁴⁹², wykorzystane w tym wypadku jako urny, nie nosiły śladów zniszczenia, co wskazywało, że znajdująca się w ich wnętrzu zawartość nie została uszczuplona na przestrzeni czasu. Grupa ta wyróżniała się, gdyż na kowalewskiej nekropolii zdecydowanie więcej odnotowano przypadków inhumacji i pochówków mieszanych, niż samodzielnych kremacji. Pojawił się pogląd, że zbiór popielnic odzwierciedlał praktyki

¹⁴⁸⁴ Klevnäs 2016, s. 464.

¹⁴⁸⁵ Skóra 2014, s. 63.

¹⁴⁸⁶ Pewną przesłankę o istnieniu takiego zwyczaju były szczątki mężczyzny z grobu 18 na stanowisku w Leśnie. Złożono je w trzech naczyniach, które teoretycznie mogły być przechowywane w innym miejscu, aż do momentu kiedy uznano umieszczenie ich na cmentarzysku za konieczność. Jednoznaczne potwierdzenie tej teorii jest przy obecnym stopniu rozpoznania osad wielbarskich niemożliwe. Por. Skóra 2014, s. 64, ryc. 5; Walenta 2009, s. 224.

¹⁴⁸⁷ Klevnäs 2016, s. 457.

¹⁴⁸⁸ Härke 2014, s. 48 - 49; Klevnäs 2016, s. 467.

¹⁴⁸⁹ W fazie B2/C1 okresu rzymskiego na tym cmentarzysku panował zwyczaj wkładania do popielnic jedynie pojedynczych szczątków kostnych, którym nie towarzyszyły inne zabytki. Por. Skorupka 2001, s. 242, ryc. 12.

¹⁴⁹⁰ Wyjątkiem był grób 130, w którym oprócz popielnicy złożono miniaturowy pucharek.

¹⁴⁹¹ Skóra 2014, s. 59.

¹⁴⁹² Pojawiały się zarówno niewielkie naczynia (grób 300), jak i duże situle (grób 130).

chowania jedynie części ciał osobników, w przypadku których niemożliwe było np. sprowadzenia całych zwłok do rodzinnej osady. Pogląd o „grobach wojowników” nie znalazł potwierdzenia w analizach antropologicznych, gdyż stan zachowania i ilość szczątków kostnych nie pozwoliły na wiarygodną analizę, a brak zabytków w jamach uniemożliwił ocenę archeologicznych wyznaczników płci.

Puste jamy grobowe na wielbarskich cmentarzyskach mogły również wskazywać na praktykowanie ekshumacji szczątków osobników, których uważano za zagrażających po śmierci wspólnocie żywych. Przyczyny mogły być różne od osobistej niechęci części lokalnej wspólnoty do danego zmarłego aż po religijne kary za grzechy popełnione za życia. Ustalenie czy dokonano celowego usunięcia ciała z grobu, czy też było ono nieobecne od początku wymaga każdorazowego wnikliwego przeanalizowania stratygrafii obiektu¹⁴⁹³.

W kwestiach wyposażenia grobowego ludności kultury wielbarskiej zwracało przede wszystkim uwagę pewne „tabu” kulturowe przejawiające się w braku uzbrojenia i narzędzi oraz rzadkim stosowaniu do produkcji pozostałych przedmiotów żelaza. Spowodowało to występowanie typowo „kobiecych” zbiorów darów grobowych tworzonych głównie przez ozdoby i części stroju¹⁴⁹⁴. Z ogólnie zaobserwowanych tendencji widoczne było rzadsze niż w innych kulturach tego rejonu występowanie ceramika, a pojawiające się naczynia gliniane uznano za powszechnie dostępne dla społeczeństwa przedmioty. Odnotowano również różnice chronologiczne w ilościowym składzie inwentarzy grobowych, więcej przedmiotów towarzyszyło zmarłym z grobów datowanych na przełom wczesnego i młodszego okresu rzymskiego. W fazie B1 kobiece groby zawierały więcej elementów, zaś męskie odznaczały się skromniejszym zasobem zabytków. Za składniki wskazujące na wysoką pozycję zmarłego uznano szereg przedmiotów: skrzyneczki i klucze, złotą biżuterię (rzymskie medaliony, pierścienie i wisiorki opasane), ostrogi, naczynia *terra sigilla-*

¹⁴⁹³ Obecnie angażuje się do tych ustaleń również chemiczne analizy próbek gleby z jam oraz badania popielnic metodą spektroskopii w podczerwieni z transformacją Fourier’a (FTIR), która umożliwia wykazanie w glebie resztek materiału kostnego. Por. Skóra 2014, s. 52.

¹⁴⁹⁴ „Kobiecy” charakter wyposażenia grobowego oraz pewna ilość analiz zachowanych szczątków kostnych doprowadziły do pojawiania się w latach 60 XX w. tezy o występujących na terenach zasiedlonych przed ludność wielbarską, na prawobrzeżnym Mazowszu, cmentarzyskach jednopłciowych – kobiecych. Połączono ten pogląd z opisami starożytnych autorów o osadnictwie w tej części świata plemienia Amazonki. Brak męskich pochówków tłumaczono faktem poddawania ciał nieuchwytnym dla archeologów rytuałom pogrzebowym. Obecnie jednak pogląd ten został podważony, gdyż oparty był on na niewielkiej ilości analiz antropologicznych, często fragmentarycznie przebadanych stanowiskach sepulkralnych oraz pominięciu analiz struktury demograficznej ludności kultury wielbarskiej, która w znacznym stopniu mogła determinować kształt populacji. Por. Skóra 2015, s. 18, 59.

ta¹⁴⁹⁵ oraz bardzo rzadko zachowane tkaniny i odzież o splotach wykonanych z wielką starannością¹⁴⁹⁶. Drugim istotnym elementem manifestującym się w zasobach zabytków wyeksplorowanych z konkretnych grobów były tzw. wyznaczniki płci. Za męskie uznano: ostrogi, szczypczyki, elementy pasa, pojedyncze zapinki, szpile i igły¹⁴⁹⁷. Zaś za kobiece: części stroju, ozdoby oraz przedmioty związane z prowadzeniem domu¹⁴⁹⁸. Należy jednak pamiętać, że nie były to ramy sztywne, dotyczące wszystkich pochówków¹⁴⁹⁹.

Germańskie inwentarze grobowe, datowane na młodszy okres rzymski oraz okres wędrówek ludów¹⁵⁰⁰, zawierały popularne w prowincjach rzymskich gry planszowe. Odnotowano na terenach wielbarskiego osadnictwa żetony wykonane ze szkła i kamienia¹⁵⁰¹. Nie były to jednak typowo rzymskie kubiczne bryły (*aleae*) czy podłużne pałki z wrytymi oczkami (*tali*), jakie zanotowano w grobach przeworskich¹⁵⁰². Nie wykazały one związku ani ze statusem majątkowym pochowanego zmarłego, ani z zastosowanym obrzędkiem pogrzebowym, wiekiem¹⁵⁰³ czy płcią osobnika. Ilość żetonów w jednym grobie wahała się od 4 do kilkudziesięciu. Bardzo rzadko przetrwały w jamach grobowych plansze wykonane z drewna, na których układano pionki lub żetony¹⁵⁰⁴.

Analizując wyposażenie pod kątem różnic płci zaobserwowano przede wszystkim częstsze niewyposażenie mężczyzn. U płci męskiej przeważnie fibule ograniczone były do jednego egzemplarza, podczas gdy w grobach kobiecych tworzyły one zestawy dwu- lub trzelementowe. Ozdoby występujące w dużej ilości były jedną z cech charakterystycznych wielbarskiej obrzędowości pogrzebowej i towarzyszyły osobnikom obu płci. Chociaż w przypadku grobów męskich rozpatrywano je raczej w kategorii amuletów lub darów

¹⁴⁹⁵ Niezwykle ubogi ilościowo zbiór tego rodzaju ceramiki na stanowiskach wielbarskich mógł oznaczać niewielkie grono odbiorców. Jednak nie zostało to określone jednoznacznie w kategoriach przynależności do klasy majątkowej, gdyż znajdowano je zarówno w grobach ubogich (grób 106 ze stanowiska w Jartyporach), jak i zasobnie wyposażonych (grób 1/1926 z Gronowa, grób z 1950 r. z Leśna, grób 208 w Weklicach).

¹⁴⁹⁶ Skóra 2015, s. 17.

¹⁴⁹⁷ Ibidem, s. 89.

¹⁴⁹⁸ Szczegółowy skład grupy kobiecych wyznaczników płci tworzyły: więcej niż 1 zapinka; ozdoby – bransolety, kolie paciorków wykonanych ze szkła i bursztynu (Skóra 2015, s. 25, 89). Kazimierz Godłowski (1974b, s. 65) wiązał z kobietami w okresie wczesnorzymskim także: bransolety, klamerki esowate, wisiorki gruszkowate.

¹⁴⁹⁹ Jerzy Wielowiejski (1981, s. 412) uważał, że w okresie rzymskim mężczyźni zdominowali pewne obszary działalności rzemieślniczej, które wcześniej uznawano za typowo kobiece. Przede wszystkim zwracał on uwagę na produkcję ceramiki.

¹⁵⁰⁰ Pierwsze tego typu zabytki na terenie Germania Magna datowane były na starszy okres rzymski.

¹⁵⁰¹ Najwcześniej datowane (faza B2b-B2/C1) wielbarskie przykłady pochodziły ze stanowisk w Odrach, Czarnówku i Leśnie.

¹⁵⁰² Przykładem był grób 569 z nekropolii w Niedanowie, gdzie pochowanej kobiecie towarzyszyła podłużna kościana pałka z oczkami. Por. Ziemińska – Odojowa 1999, s. 98-99.

¹⁵⁰³ Jedyńą grupą wiekową w jakiej ich nie odnotowano byli najstarsi przedstawiciele lokalnych wspólnot (*senilis*).

¹⁵⁰⁴ Znaleziono je między innymi na stanowisku w Pielgrzymowie oraz Perejsławiu Chmielnickim. Por. Bohnsack 1937, s. 258-261; Madyda-Legutko, Zagórska-Telega 2000, s. 110.

złożonych im przez członków wspólnoty, niż rzeczywistych elementów stroju codziennego¹⁵⁰⁵. W dość dużej grupie jam grobowych skrywających męskie szczątki kostne odnotowano obecność pręślików wskazujących na włączeniem tych osobników w produkcję włókienniczą. Argumentem potwierdzającym słuszność tej hipotezy było lokowanie wspomnianych zabytków w grobach osób w wieku *senilis*, które nie mogły, ze względu na stan zdrowia, aktywnie uczestniczyć w działalności militarnej grupy.

Składniki stroju oraz ozdoby poza praktycznymi walorami niosły ze sobą pewne symboliczne znaczenie. Nie było wyjątkowe dla społeczności wielbarskiej, na tle innych jednostek kulturowych czasów starożytnych, że przez ubiór podkreślano zajmowaną pozycję, status społeczny. W wielbarskich inwentarzach grobowych dominowały zapinki wykonywane ze stopów miedzi oraz czasami z metali szlachetnych; drugim elementem służącym do spinania szat były szpile kościane i metalowe. Dopełnieniem ubioru stanowiły pasy, z których w większości przypadków zachowały się jedynie metalowe elementy (okucia, sprzączki). Z ozdób do najczęściej występujących zaliczono kolie paciorków szklanych, w przypadku importów, i bursztynowych, jeśli był to wyrób lokalnego rzemieślnika. Ozdoby te uzupełniano metalowymi wisiorami kilku odmian: gruszkowatymi, kapsułkowatymi, kulistymi, opasanymi, wiaderkowatymi. Rzadziej zmarłym towarzyszyły naszyjniki, zapinane przy pomocy klamerek esowatych, wykonane z metali szlachetnych, srebra, stopów miedzi i sporadycznie złota¹⁵⁰⁶. Ikonograficzne przedstawienia Germanów ze złotymi obręczami na szyje prezentowały głównie mężczyzn¹⁵⁰⁷ i zostały uznano za wyznacznik wysokiego statusu społecznego¹⁵⁰⁸, oraz być może również rodzaj oznaczenia rangi wojskowej danego wojownika¹⁵⁰⁹. Część z tych złotych ozdób przez mocno zindywidualizowaną formę wskazywała, że mogły one zostać wykonane na zlecenie, z przeznaczeniem dla konkretnej osoby¹⁵¹⁰. Liczne wielbarskie naszyjniki srebrne i miedziane, występujące

¹⁵⁰⁵ Szczególną uwagę zwrócono na paciorki pojawiające się jako pojedyncze sztuki w męskich jamach grobowych. Traktowano je jako tzw. wdowie dary. Chociaż wykazały one pewne właściwości apotropajczne, gdyż znajdowano je również w dołkach postłupowych na terenie osad, gdzie spełniały rolę tzw. ofiar zakładzinowych. Por. Skóra 2008, s. 21; 2015, s. 91.

¹⁵⁰⁶ Złote egzemplarze wielbarskie pochodziły ze stanowisk Dobrocin/Wilamowa, Gardea/Szlemna, Czarnówek i Dorotowo (Skóra 2015, s. 170, ryc. 78). Szczególne miejsce w tej grupie przypisano znalezisku z ostatniego wymienionego cmentarzyska. Naszyjnik zapinany był na kółeczko i haczyk. Środkową jego część tworzyła okrągła tarczka z tordowanego drutu, na powierzchni której zaobserwowano resztki stopionego niebieskiego szkła. Po obu stronach tarczy znajdowała się para pierścieni. Dodatkowo na wysoką pozycję zmarłego z tego grobu wskazywał kociołek zdobiony skośnym żłobkowaniem oraz wykonane ze szkła żetony do gry. Przypuszczalnie grób należał do kobiety lub niewiasty w towarzystwie mężczyzny. Por. Schwartz 1897, s. 313-314; La Baume 1934, ryc. 64: k1-k2; Skóra 2015, s. 168-169.

¹⁵⁰⁷ Becker 2010, s. 69.

¹⁵⁰⁸ Bursche 1998, s. 206.

¹⁵⁰⁹ Skóra 2015, s. 169.

¹⁵¹⁰ Cieśliński 2010, s. 76.

w inwentarzach od fazy B2/C1, łączone były bezpośrednio z kobiecą biżuterią¹⁵¹¹, chociaż na każdej nekropolii przeważnie pojawiał się jeden grób z takim zabytkiem. Srebrnym egzemplarzom w jamie grobowej często towarzyszyły inne przedmioty z wartościowych kruszców¹⁵¹², przy jednoczesnej niewielkiej ilości importów z terenów Imperium Rzymskiego. Bezpośrednio żaden z naszyjników złotych/srebrnych nie został odkryty w grobie podkurhanowym.

Drugie miejsce w zbiorze cennych ozdób germańskich stanowiły bransolety najczęściej wykonywane z metali szlachetnych. Na terenach wielbarskich odnotowano niewielką ich ilość o zróżnicowanej formie¹⁵¹³. Z grobu pod kurhanem 1 na cmentarzysku w Pielgrzymowie (faza C2) pochodziła jedyna wielbarska złota bransoleta kolbowata, której towarzyszył szereg przedmiotów srebrnych, brązowych i szklanych¹⁵¹⁴ oraz niezwykle rzadko spotykane na terenie tej jednostki kulturowej pozostałości tkanin – wełniane kobierce będący importem bliskowschodnim oraz kawałek jedwabiu¹⁵¹⁵.



Ryc. 7. Złota bransoleta kolbowata z kurhanu w Pielgrzymowie. Wg. Skóra 2015, s. 173, ryc. 81

Złote bransolety użytkowane były przez mieszkańców *barbaricum* z największym nasileniem w podfazie C1b i fazie C2¹⁵¹⁶, gdzie towarzyszyły głównie zmarłym z grobów „książęcych” horyzontu Haßleben-Leuna-Zakrzów¹⁵¹⁷. Podobnie jak złotym naszyjnikom przypisywano bransoletom oznakę wysokiego statusu społecznego wojowników, przede wszystkim dowódców¹⁵¹⁸. Dominującym argumentem przemawiającym za słusnością

¹⁵¹¹ Odnotowano je w grobach antropologicznie oznaczonych jako kobiece na stanowiskach w Kowalewku (groby 353, 482), Pruszczu Gdańskim stanowisko 10 (grób 153). Por. Skorupka 2001, s. 94, 124; Pietrzak 1997, s. 29.

¹⁵¹² Inwentarze tak skomponowane pochodziły z grobów 353 i 482 ze stanowiska w Kowalewku oraz z grobu 113 na nekropolii w Ulkowach. Por. Skorupka 2001, s. 94, 124; Tuszyńska 2005, s. 40, tabl. XLIII, XLIV.

¹⁵¹³ Skóra 2015, s. 172, ryc. 80, s. 298, aneks nr 4.4.

¹⁵¹⁴ Zasób zabytków z tego grobu nie był kompletny, gdyż założenie zostało splądrowane i wyrabowane. Por. Lau 2012, s. 27-30, 147-152.

¹⁵¹⁵ Fuhrmann 1940, s. 322-327; Maik 2010, s. 713-714; 2012, s. 117-118.

¹⁵¹⁶ Andersson 1995, s. 68-69; Hansen, Alexanderson 1995, s. 203.

¹⁵¹⁷ Egzemplarze złotych bransolet znane były również ze stanowisk bagiennych w Thorsberg, Frøslev i Illerup Ådal. Por. Carnap-Bornheim, Ilkjær 1996, s. 360; Jiřík i in. 2009, s. 193; Jørgensen 2003, s. 37.

¹⁵¹⁸ Werner 1980, s. 28.

takiego ich rozumienia było rozlokowanie zabytków na szkieletach zmarłych wykazujące, że noszono je zwyczajowo na prawej ręce, czyli dzierżącej miecz¹⁵¹⁹. Jednak znaleziska bransolet z rzymskimi inskrypcjami określającymi ich wagę¹⁵²⁰ skłoniły Ninę Lau do uznania ich za dary pieniężne (*tragbare Geldgeschenke*) przekazywane służącym w rzymskiej armii Germanom¹⁵²¹. Spełniałyby zatem rolę nagrody za zasługi, podobnie jak znane z terenów *barbaricum* rzymskie zapinki cebulowate¹⁵²². Trafiając na tereny zasiedlone przez plemiona germańskie rzymskie bransolety mogły zyskiwać nowe znaczenie, jako majątek rodowy przekazywany kolejnym pokoleniom czy materiał do wytwarzania przez lokalnych rzemieślników analogicznych przedmiotów luksusowych. Jednak interpretacje te nie wykluczały się i mogły wzajemnie przenikać się w mentalności tamtejszych społeczności plemiennych. Zwłaszcza, że bransolety o obcej kulturowo proveniencji znajdowane były na terenach wielbarskich w towarzystwie rodzimych symboli wysokiego statusu społecznego¹⁵²³. W kulturze wielbarskiej większą popularnością cieszyły się bransolety żmijowate i węzowate wykonywane ze srebra. W dużej mierze produkowane przez lokalne warsztaty jubilerskie.



Ryc. 8. Kociołek - popielnica i para bransolet z Czarnówka, grób R373. Wg. Skóra 2015, s. 175, ryc. 82.

¹⁵¹⁹ W jednym z grobów w Himlingøje (grób z 1894 roku) dwóm bransoletom, typu kolbowatego i żmijowatego, zawieszonym na prawej ręce zmarłego towarzyszył miecz. Por. Hansen, Alexanderson 1995, s. 149-150.

¹⁵²⁰ Zabytek z inskrypcją *P-III* odkryto na stanowisku Bolttinggård Skov (Dania). Podobnie napis zanotowano na bransolecie, o późnej chronologii (V/VI w.), z nekropolii Morskiej Čulek. Por. Skóra 2015, s. 174.

¹⁵²¹ Lau 2012, s. 57-58.

¹⁵²² Skóra 2015, s. 174.

¹⁵²³ Przykładowo w grobie R373 (podfaza C1a) z nekropolii w Czarnówku w kociołku – popielnicy zdeponowano przepaloną złotą bransoletę węzowatą lokalnej produkcji oraz, również noszącą ślady ognia, złotą żmijowatą z terenów dzisiejszej Skandynawii. Pozostałe elementy inwentarza również wykazywały zróżnicowanie kulturowe: naczynie *terra sigillata*, kamienne żetony do gry, wykonany ze złota wisiołek gruszkowaty i klamerka esowata. Por. Rudnicka, Mączyńska 2002, s. 16; Schuster 2014a, s. 86, ryc. 66; Skóra 2015, s. 175, ryc. 82.

Zabytki tego rodzaju występowały czasami podwójnie w jamach grobowych¹⁵²⁴, gdzie oplatały głównie nadgarstki zmarłych. Srebrne bransolety wykazały silny związek z grobami oznaczonymi antropologicznie jako kobiece, głównie w klasach wieku *adultus i maturus*. Pojawiały się one głównie w towarzystwie innych ozdób, elementów uzupełniających ubiór wykonywanych z metali szlachetnych oraz naszyjników z paciorków.



Ryc. 9. Srebrne bransolety z Czarnówka, grób R425. Wg. Skóra 2015, s. 175, ryc. 83.

Wyjątkową rolę jaką spełniały bransolety w obrębie germańskiej społeczności potwierdzała nienaruszona ogniem struktura zabytków pochodzących z grobów z pozostałościami kremacji¹⁵²⁵. Sugerowało to, że zabytki te nie towarzyszyły ciału na stosie, lecz były umieszczane bezpośrednio w przygotowanej jamie grobowej. W kilku przypadkach przedmioty te nie nosiły śladów użytkowania, co pozwoliło postawić tezę o wykonywaniu części z nich jedynie do użytku podczas obrzędów pogrzebowych¹⁵²⁶.

Wielorakie konteksty znaczeniowe przypisywali Germanie obrączkom lub pierścieniom z oczkiem, które wykonywano z metali szlachetnych. Wielbarski zbiór tych zabytków charakteryzował się zróżnicowaną formą i jakością wykonania. Najczęściej spotykane były pierścienie ze srebrnego drutu, ale odnotowano także obecność złotych zabytków¹⁵²⁷, które podobnie jak w przypadku wyżej scharakteryzowanej biżuterii, były dość nieliczne. Gładkie obrączki oraz pierścionki z oczkami najliczniej wystąpiły na cmentarzyskach z terenów Pomorza¹⁵²⁸ oraz w strefach A, B, C wielbarskiego osadnictwa¹⁵²⁹. Wy-

¹⁵²⁴ Komplety złożone z dwóch par bransolet, które mogły być przynależne do dwóch typów odkryto między innymi w grobie 4 pod nasypem kurhanu 22 w Gronowie, grobie płaskim 165 z cmentarzyska w Kowalewku, dwóch obiektach (nr 26B i 208) z nekropolii w Weklicach oraz grobie R425 w Czarnówku. Por. Machajewski 2013, s. 30; Skorupka 2001, s. 51-52, tabl. 49:5-8; Natuniewicz-Sekuła, Okulicz-Kozaryn 2011, s. 30-31, 65-67, tabl. XI, LXXXIV; Schuster 2014a, s. 55, ryc. 34.

¹⁵²⁵ Gałęzowska 2000, s. 233.

¹⁵²⁶ Przykład takiej bransolety zanotowano w „książęcym” grobie w Gommern. Por. Becker 2010, s. 69-70.

¹⁵²⁷ Dokładną charakterystykę złotych obrączek/pierścieni przeprowadziła Alicja Gałęzowska (2000, s. 242-243, ryc. 5 i 6). Wykaz wielbarskich znalezisk opublikowała również Kalina Skóra (2015, s. 177, ryc. 84, s. 298-299, aneks 4.5).

¹⁵²⁸ Zabytki te popularne były w późnym okresie rzymskim na terenach współczesnej Skandynawii. Por. Andersson 1985, s. 147-148; Schuster 2010, s. 139-143.

¹⁵²⁹ Na innych terenach zajętych osadnictwem kultury wielbarskiej natrafiano na nie dość rzadko.

stępowały one w grobach „książęcych” towarzysząc przedstawicielom obu płci i różnych grup wiekowych¹⁵³⁰. W kontekście kulturowo-społecznym przypisywano im rolę oznaczeń wysokiej rangi w gronie wojowników¹⁵³¹ u mężczyzn, oraz symbolu podkreślającego arystokratyczne pochodzenie w przypadku kobiet¹⁵³².

Ostatnią grupę zabytków, zaliczanych do biżuterii w grobach wielbarskich z różnych stref osadniczych¹⁵³³, tworzyły monety rzymskie¹⁵³⁴. Na ich użytkowanie jako wisiorków czy zawieszek wskazywały otwory w górnych partiach. Analiza ulokowania ich na szkieletach dostarczyła szeregu sposobów noszenia: na nadgarstkach, klatce piersiowej oraz w okolicach głowy. Na podstawie analiz antropologicznych nie udało się wyznaczyć jednej grupy społecznej czy płci, z którą łączyłyby je szczególne koneksje. Najczęściej występującymi nominałami były denary i subaeraty, rzadziej aureusy, solidy, sestercje i antoniniany¹⁵³⁵. Zawieszki z monet łączono z elitami gockimi z powodu szlachetnego kruszcu z jakiego były wykonane – symbol bogactwa. Z drugiej strony rozumiano je jako znak prestiżu symbolizowanego przez wybity na monecie wizerunek rzymskiego cesarza, który zachowywano w nienaruszonym stanie nawiercając otwór do przeciągnięcia rzemienia ponad nim. W końcu przypisywano im rolę apotropaiczną¹⁵³⁶. Wszystkie przytoczone interpretacje wydają się słuszne, a praktyczne wykorzystanie zawieszek z rzymskich monet zależne było od potrzeb i przekonań posiadającej je osoby.

Pośród innych przedmiotów pojawiały się przybory toaletowe. Najliczniej występowały grzebienie; zaś sporadycznie: pęsety, łyżeczki do uszu, nożyczki. Rzadko zmarłym dokładano narzędzie, w postaci pojedynczych przęślików, przęślic, igieł, szydeł, rzadko noży i przyrządów metalowych. Inne przedmioty związane z wytwórczością, takie jak: kamienie żarnowe, krzesiwa, nożyce, osełki, rozcieracze, występowały na nekropoliach wielbarskich w minimalnej ilości¹⁵³⁷. Nie brakowało jednak w wielbarskich inwentarzach zestawów złożonych ze skrzyneczki i klucza, chociaż pojawiały się one zdecydowanie rzadziej niż w przypadku grobów ludności przeworskiej, ale w zbliżonej ilości, co w kręgu

¹⁵³⁰ Mączyńska 1999, s. 273; Becker 2010, s. 71.

¹⁵³¹ Zimmermann 2003, s. 3-10.

¹⁵³² Gałczowska 2000, s. 233.

¹⁵³³ Skóra 2015, s. 301, aneks 4.9.

¹⁵³⁴ Unikatowym w kulturze wielbarskiej znaleziskiem była wykonana ze srebra celtycka moneta misczkowata znaleziona w grobie jamowym (nr 29) ze zdeponowanymi przepalonymi i przemytymi kośćmi, na cmentarzysku w Leśnie. Por. Morawiecki 1986, s. 107; Walenta 1992, s. 175.

¹⁵³⁵ Bursche, Okulicz-Kozaryn 1999, s. 47, 150 151, przyp. 36, 43.

¹⁵³⁶ Ibidem, s. 153.

¹⁵³⁷ Skóra 2015, s. 69.

nadłabskim¹⁵³⁸. Czasami klucze znajdowano jako zabytki samodzielne, w okolicach paska¹⁵³⁹, w grobach ze szczątkami dorosłych kobiet (*adultus, maturus*)¹⁵⁴⁰.

Brak broni oraz przedmiotów powiązanych z fachem wojennym w grobach dostrzeżono już od fazy A3 młodszego okresu przedrzymskiego na cmentarzyskach kultury oksywskiej, która poprzedzała pojawienie się osadnictwa wielbarskiego na terenach Pomorza. Zaś w kulturze wielbarskiej jedynymi elementami ekwipunku wojskowego były ostrogi; pojedyncze, sporadycznie występowały groty broni drzewcowej; miecze oraz elementy tworzące pas, do którego dopinano pochwę z mieczem.

Dominującym obrządkiem w grobach z ostrogami była inhumacja (70 przypadków), mniej liczna kremacja (38 przypadków) i sporadycznie odnotowano obecność ostróg w grobach mieszanych¹⁵⁴¹. Do produkcji tego przedmiotu quasi militarnego używano głównie stopów miedzi, chociaż wystąpiły pojedyncze egzemplarze wykonane z żelaza i srebra. Takie rozłożenie wydawało się potwierdzać zakaz deponowania żelaznych przedmiotów w obrębie cmentarzysk¹⁵⁴². Z drugiej jednak strony wskazywać mogło na zwyczaj wykonywania pewnych przedmiotów specjalnie na potrzeby pogrzebu, co w pewnym stopniu komplikowałoby jednoznaczne wykazanie przynależności zmarłego do konkretnej grupy społecznej. Część ostróg, przede wszystkim krzesłowatych, zdobiona była metalami szlachetnymi¹⁵⁴³. Najchętniej dekorowano bodźce, rzadziej podstawy czy nity spajające razem części zabytku. Chronologicznie późniejszy (faza C1b-C2) rodzaj ostróg, kabłąkowe, sporadycznie był zdobiony okładziną miedzianą. Często wykonywano je ze srebra, chociaż na terenach wielbarskich takie zabytki odnotowano jedynie na nekropoliach w Grochach Starych i Weklicach¹⁵⁴⁴. Z kolei na cmentarzysku w Odrach ostrogi wystąpiły w kilku grobach (faza C1b/C2) ulokowanych w południowo-wschodnim regionie założenia, co dało podstawy do określenia tego obszaru mianem kwatery przeznaczonej dla

¹⁵³⁸ Skóra 2015, s. 189, tab. 50.

¹⁵³⁹ W grobie 201 z Kowalewka kluczowi ulokowanemu w okolicy talii towarzyszył zbiór złączy ogniwkowych, co mogło wskazywać na przytroczenie zabytku do paska.

¹⁵⁴⁰ Największy wielbarski zbiór skrzyńców odnotowano na nekropolii w Weklicach, gdzie głównie wchodziły one w skład wyposażenia grobów datowanych od podfazy B2b, przez podfazę C1a po początkowy odcinek fazy C2. Również tutaj zaobserwowano ich częstsze występowanie w grobach kobiecych.

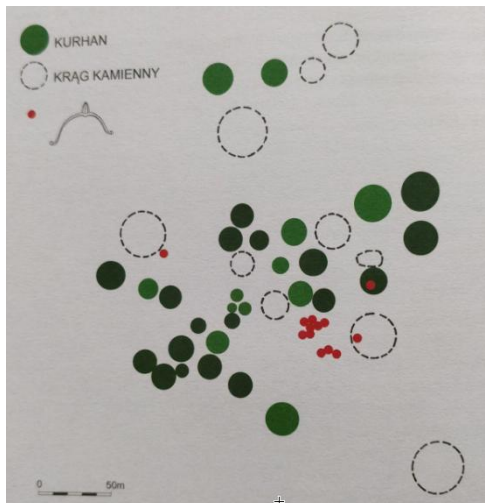
¹⁵⁴¹ Skóra 2015, s. 156.

¹⁵⁴² Kalina Skóra (2015, s. 157) przywołała odkrycie dwóch żelaznych ostróg z terenu osady wielbarskiej w Lipiankach. Szerzej na temat tego znaleziska patrz: Strobin 2015, s. 112.

¹⁵⁴³ Na obszarze wielbarskiego osadnictwa odnotowano je na cmentarzyskach w Ciepłym (grób III {18}), Świeciu Kołobrzeskim (grób 3), Zegrzu Pomorskim. Prawdopodobnie luźne znalezisko wystąpiło w Zakrzewskiej Osadzie. Inne niepublikowane jeszcze zabytki pochodziły z Opalenia. Por. Skóra 2015, s. 157.

¹⁵⁴⁴ Kontny, Natuniewicz-Sekuła 2010, s. 336.

jeźdźców, niewątpliwie wchodzących w skład elity plemiennej¹⁵⁴⁵. Dodatkowym argumentem potwierdzającym wysoki status pochowanych z ostrogami zmarłych w Odrach miało być ich sąsiedowanie z dwoma najbogatszymi grobami w tej części nekropolii¹⁵⁴⁶. W większości odnotowano je w grobach płaskich, wyjątkiem był obiekt nr 1 z kurhanu 22.



Ryc. 10. Rozmieszczenie grobów z ostrogami na stanowisku w Odrach. Wg. Skóra 2015, s. 154, ryc. 68.

Tworzyły one dwa skupiska liczące 3 i 7 grobów oraz jeden odosobniony przypadek z kręgu VIII. W Gronowie jako przeznaczoną dla jeźdźców oraz ich rodzin¹⁵⁴⁷, lub też rodziny panującej, wskazano część centralną i północną cmentarzyska¹⁵⁴⁸. Dominującą formą grobu dla osobników wyposażonych w ostrogi były w Gronowie jamy założone pod nasypami kurhanów, datowane od fazy B2c-B2/C1¹⁵⁴⁹. Na innych nekropoliach ostrogi pojawiały się w pojedynczych jamach grobowych¹⁵⁵⁰. Szczególnie interesujący był bardzo mały odsetek występowania tego zabytku na dużym cmentarzysku w Kowalewku (0,5% wszystkich grobów)¹⁵⁵¹, czy zupełny jego brak na stanowisku w Cecelach.

¹⁵⁴⁵ Lubomiła Tyszler (1979, s. 204) przynależność tych zmarłych do elity widziała w wysokiej wartości jaką przedstawiał w tamtym czasie koń oraz analogiczne pojawianie się ostróg w tzw. grobach „książęcych”. Alicja Gałęzowska (2007, s. 180) analizując groby z ostrogami z cmentarzyska w Poznaniu-Komandorii uznała, że ulokowano je w kwaterze przeznaczonej dla elity plemiennej. Głównym argumentem badaczki było sąsiedowanie ostróg ze złotym pierścieniem i brązowym naczyniem importowanym.

¹⁵⁴⁶ Kmieciński 1968, s. 132.

¹⁵⁴⁷ Więzy rodzinne najprawdopodobniej prezentował kurhan 22, gdzie w grobach 2 i 3 zdeponowano szczątki dwóch mężczyzn (*adultus, maturus*). Mogło tu chodzić o relację ojciec-syn, ale brak na razie analiz antropologicznych, które jednoznacznie potwierdziłyby pokrewieństwo zmarłych osobników.

¹⁵⁴⁸ Machajewski 2013; Wielowiejski 1981, s. 414.

¹⁵⁴⁹ Groby z ostrogami wystąpiły w obrębie kurhanów 4, 6, 8, 10, 19 w grobach pojedynczych oraz w kurhanach 1, 3, 22 w jamach skrywających szczątki dwóch osobników.

¹⁵⁵⁰ Znaleziska ostróg odnotowano również na cmentarzysku w Nowym Łowiczu, na stanowiskach wielkopolskich – Wapniarnia Biała, Dębrzno-Wieś, po wschodniej stronie Wisły – Grochy Stare, Dmochy-Rodzunki, Jasiowa Dolina. Por. Skóra 2015, s. 156.

¹⁵⁵¹ Dwa groby (166, 358) z ostrogami w południowej części nekropolii, oraz jeszcze jeden (grób 71) dalej na północ. Pochówki z południowej części umieszczono pomiędzy dwoma mogiłami (188, 353) pierwotnie



Ryc. 11. Ostrogi ze stanowiska w Czarnówku. Wg. Skóra 2015, s. 156, ryc. 70.

Groby z ostrogami przeważnie były bogaciej wyposażone, niż pozostałe jamy na cmentarzysku. W skład ich inwentarzy wchodziły: dobra luksusowe, przedmioty sprowadzane z terytorium Imperium Rzymskiego oraz okucia rogów do picia.

Dwukrotnie ostrogi znaleziono w towarzystwie szczątków kostnych osobników płci żeńskiej. Pierwsze znalezisko pochodziło spod nasypu kurhanu IV na nekropolii w Grochach Starych, prawdopodobnie¹⁵⁵² należące do kobiety w wieku 20-25 lat (*adultus*). Inwentarz towarzyszący zmarłej nie składał się z pełnego zestawu kobiecego, ale jednocześnie nie mógł zostać skatalogowany jednoznacznie jako męski. Drugim przykładem był pochówek kobiety w wieku 50-55 lat (*senilis*) z grobu VII z cmentarzysku w Poznaniu-Komandorii¹⁵⁵³. W przypadku tych założeń grobowych przyjęto, że ostrogi nie musiały być własnością zmarłej kobiety, ale mogły trafić do jamy grobowej jako rodzaj amuletu ochronnego¹⁵⁵⁴, chociaż lokalizacja zabytku w pobliżu stóp zmarłej ze stanowiska w Poznaniu-Komandorii zdawała się wskazywać na rzeczywiste, zgodne z przeznaczeniem użytkowanie¹⁵⁵⁵.

Na cmentarzyskach wielbarskich sporadycznie odnotowywano obecność mieczy. Kilka przykładów pochodziło z początkowych faz obecności społeczności wielbarskiej na kartach historii obecnych ziem polskich¹⁵⁵⁶. Te wczesne egzemplarze charakteryzowane były jako przeżytki dogasającej w środowisku wielbarskim tradycji ludności oksyw-

nakrytymi ziemnym płaszczem kurhanu. Taka lokalizacja mogła wskazywać na przynależność zmarłych do wyższej warstwy społecznej, zwłaszcza, że we wspomnianych grobach podkurhanowych odnotowano obecność srebrnej biżuterii.

¹⁵⁵² Niepewność przy jednoznacznym oznaczeniu płci osobnika z bezpośredniego grobu podkurhanowego wprowadziła obecność wkopu rabunkowego lub pozostałości rytualnego ponownego otwarcia grobu, w którym również znaleziono szczątki kostne. Por. Rusin 1999, s. 226 - 228.

¹⁵⁵³ W przeciwieństwie do oznaczenia antropologicznego szczątków kostnych wyposażenie wskazywało na obecność zmarłego płci męskiej. Inwentarz grobowy towarzyszący dwóm brązowym ostrogom tworzyły: pojedyncza zapinka, sprzączka do pasa, zawieszka z dwoma pierścieniami i dwa ogniwa do przywieszenia przy pasku. Por. Skóra 2015, s. 162.

¹⁵⁵⁴ Taką samą funkcję przypisano metalowym grotom znajdującym w grobach kobiecych, między innymi na terenie osadnictwa kultury przeworskiej – cmentarzysko w Opatowie. Por. Madyda-Lugutko i in. 2011, s. 37; Rodzińska-Nowak, Zagórska-Telega 2007, s. 273.

¹⁵⁵⁵ W dziełach rzymskich historyków pojawiały się informacje o Germankach zaangażowanych w życie polityczne. Przykładem może być Weleda wieszczka plemienia Brukterów lub Ganna pełniąca tą samą funkcję wśród Semnonów. Por. Tacitus, *Historiae* IV, 61, 65; *De origine...* 8.

¹⁵⁵⁶ Dotyczyło to egzemplarzy ze stanowisk w Warszkwie i Opaleniu.

skiej¹⁵⁵⁷. Miecze uważane były wśród ludności zamieszkującej *barbaricum* za wyznacznik wysokiej pozycji w hierarchii plemiennej. Egzemplarze wielbarskie nie wskazywały na przynależność właściciela do elity, gdyż najczęściej były one jedynym przedmiotem luksusowym jaki znajdowano w jamie grobowej, zaś pozostałe elementy wyposażenia nie odbiegały jakością od przeciętnego inwentarza gockiego zmarłego. Podobna zależność widoczna była w grobach, gdzie odnotowano pozostałości metalowych okuć pasów mieczowych¹⁵⁵⁸. W kilku przypadkach zmarłym dano na życie wieczne ostrogi, co pozwoliło zakwalifikować ich do grona jeźdźców¹⁵⁵⁹. Pozostałym mieczom towarzyszyły zróżnicowane jakościowo i ilościowo zbiory przedmiotów, co uznano za odbicie pozycji jaką w obrębie klasy wojowników zajmował zmarły¹⁵⁶⁰.

Ostatnią grupą militariów znanych z cmentarzysk wielbarskich były groty strzał¹⁵⁶¹, najczęściej brązowe grociki w kształcie liścia, chociaż pojawiała się również odmiana wielokątna¹⁵⁶². Groby z tym zabytkiem w inwentarzu to jednostkowe znaleziska na terenie konkretnej nekropolii. Wyjątkiem od tej reguły było stanowisko w Brulino-Koskach, gdzie odnotowano dwa tak wyposażone pochówki. Wszystkie wielbarskie groty tworzyły niewielki liczebnie zbiór nie wykazujący szczególnego związku z płcią czy wiekiem zmarłego. Traktowano je jako symbole władzy politycznej, militarnej¹⁵⁶³; broń myśliwską. Bar-

¹⁵⁵⁷ Szerzej na ten temat patrz Kontny 2006.

¹⁵⁵⁸ Pośród znalezisk okuć na szczególną uwagę zasługuje znalezisko z grobu 26 ze stanowiska 5 w Pruszczu Gdańskim. Na wysokości lędźwi odkryto sprzączkę, nakładki i okucia zakończenia pasa. Sprzączka wyróżniała się brakiem tradycyjnej skuwki, w miejsce której umieszczono owalną puszkę przytwierdzoną najprawdopodobniej do końca rzemienia stanowiącego właściwy pas. Najprawdopodobniej nie służyła ona jako zapięcie, ale jako element ozdobny. Udekorowana była ona równomiernie rozłokowanymi na ramie wybijanymi punktami. Kolec sprzączki wykończono tą samą ornamentyką, jego zakończenie wystylizowano na kształt głowy zwierzęcej, zaś końcówka pasa miała formę prostokątnej rurki. Towarzyszyły im nakładki różnych rozmiarów, ozdobione odciskanymi liniami układającymi się w łuki. Analizująca zabytek grupa badaczy przypuszczała, że został on zmontowany z elementów składowych kilku innych pasów i był produktem lokalnym - wielbarskim. Jak dotąd wskazano dwie analogie dla tego egzemplarza. Jedna pochodząca z grobu „a” (faza C2) z Varpelev (Zelandia), zaś druga niepewna z terenu kultury czerniachowskiej – znalezisko luźne z Rużyn, raj. Żytomir. Por. Kazanski 2011, s. 95-96, ryc. 5:5; Kontny i in. 2015, s. 32, 35.

¹⁵⁵⁹ Takie przykłady pochodziły z cmentarzysk w Kamienicy Szlacheckiej – grób 5 (faza C1b), Obliwicach – grób datowany na fazę B2/C1, Krośnie – grób 27. Por. Tuszyńska 1998, s. 114; Eggers, Stary 2001, s. 139, tabl. 371: 5 – 8, 10; Kontny, Natuniewicz – Sekuła 2006.

¹⁵⁶⁰ W grobie 26 z cmentarzyska w Pruszczu Gdańskim stanowisko 5 wyróżniała się zarówno ciekawa forma pasa mieczowego, jak i towarzysząca mu zapinka typu *Bügelknopffibel*. Na cmentarzysku w Krośnie elementem pochodzącym z dwóch pasów i głowicy miecza towarzyszyła czarka szklana typu E 2016. Z kolei w grobie 39 ze Słopanowa oraz grobie 114 z Linowa nie odnotowano żadnych wyróżniających się zabytków, odbiegających od standardów wielbarskich (fibula, grzebień i szpila). Por. Kontny i in. 2015, ryc. 2 :1; Kontny, Natuniewicz-Sekuła 2006, s. 310; Gańczowska 2007, s. 208, ryc. 25: 1-2; Kurzyńska 2015, s. 215-216, ryc. 4-5.

¹⁵⁶¹ Wyposażanie zmarłych z różnych ludów zamieszkujących *barbaricum* w groty nie było powszechnym zjawiskiem. Zwiększenie ilości grobów z grotami widoczne było dopiero pod koniec okresu rzymskiego. Por. Kontny 2004, s. 154.

¹⁵⁶² Grot tego typu odnotowano na stanowisku w Cecelach.

¹⁵⁶³ Werner 1955, s. 38, Hansen, Alexanderson 1995, s. 390.

tosz Kontny podkreślał, że łuk nie był popularnym uzbrojeniem wśród Germanów, a spełniał głównie rolę podczas polowań doskonalących umiejętności wojowników i dostarczających pożywienia¹⁵⁶⁴. W kontekście depozytów grobowych mogły groty pełnić rolę amuletów ochronnych, głównie gdy towarzyszyły zmarłym kobietom lub dzieciom.

Zestawy zabytków, jakimi obdarowywano kobiety wielbarskie na życie grobowe, charakteryzował się bogactwem ilościowym i jakościowym. Występowały w nich przedmioty wykonywane z metali szlachetnych, co stawiało je na równi z tzw. grobami „księżęcymi”. Zjawisko to miało być wynikiem dużego wzbogacania się ludności wielbarskiej, a co za tym idzie coraz mocniej rozwarstwiającymi się majątkowo strukturami rodowymi¹⁵⁶⁵. Choć w zależności od okresu chronologicznego podnoszono do rangi wyznaczników zamożności inne przedmioty, np. dla wczesnego okresu rzymskiego miały nimi być przedmioty importowane z terenów Imperium Rzymskiego¹⁵⁶⁶, zaś w późnym okresie rzymskim rolę taką spełniały elementy tworzące strój. Silny związek z wielbarskimi grobami kobiecymi wykazały przęślice¹⁵⁶⁷, uznane przez Ryszarda Wołągiewicza za najbardziej typowy element żeńskiego wyposażenia w fazie B2/C1¹⁵⁶⁸. Przez ich podobieństwo do różdek wykorzystywanych przez wieszczki w trakcie *seiðr* połączono ich znaczenie praktyczne z magicznym wymiarem przędzenia losu ludzi.



Ryc. 12. Przęślice bursztynowe z Czarnówka i Lubowidza. Wg. Skóra 2015, s. 192, ryc. 94.

W etapach rozwoju i produkcji ozdób i elementów stroju użytkowanych przez ludność wielbarską zwracał szczególną uwagę tzw. styl barokowy funkcjonujący w okresie od 2 połowy II w. do 1 połowy III w. Charakteryzował się on przede wszystkim niezwykle rozbudowanym zdobnictwem wyrobów jubilerskich. Do dekoracji wykorzystywano tech-

¹⁵⁶⁴ Kontny 2004, 154-155.

¹⁵⁶⁵ Sajkowska 1981; Skóra 2015, s. 17.

¹⁵⁶⁶ Mączyńska 1985, s. 100-103.

¹⁵⁶⁷ Z cmentarzysk wielbarskich znane były one z jam grobowych pod kurhanami (grób 1 w kurhanie 17 z Gronowa; kurhan w Nowym Łowiczu), z pochówków złożonych w centrum wieńców kamiennych (grób „książęcy” nr 1 z Leśna) oraz jam ze szczątkami nie poddanymi działaniu ognia.

¹⁵⁶⁸ Wołągiewicz 1974b, s. 145.

niki filigranu i granulacji oraz łączenie ze sobą przy produkcji różnych metali (srebra, złota, brązu)¹⁵⁶⁹.

Popularnym zabytkiem w grobach różnych kultur zamieszkujących tereny *barbaricum* była ceramika stołowa, niekoniecznie wykonywana z gliny. Na cmentarzyskach wielbarskich odnotowano obecność niewielkiego zbioru naczyń srebrnych, z których większość stanowiły pucharki do picia z wczesnorzymskich bogato wyposażonych grobów¹⁵⁷⁰. Najokazalszy zestaw zabytków wykonanych z tego metalu znaleziono na cmentarzysku w Czarnówku¹⁵⁷¹. Nieco skromniej jawiły się pojedyncze znaleziska z nekropolii w Rudzie (obiekty R430, R301, R400) i Jartyporach (grób 269). Ostatnie założenie określane zostało jako grób wieszczki, gdzie dekorowany techniką *niello* uchwyt naczynia czy innego przedmiotu wykonano z prawie czystego srebra. Jego ułożenie wskazywało, że noszony był w sakiewce przytraczonej do pasa, gdyż w jego sąsiedztwie znaleziono grzebień i igłę¹⁵⁷². Zbiór wielbarskich naczyń srebrnych nie wykazał większego powiązania z którąś płcią. Jednak na podstawie analizy obecności tego rodzaju zabytków na terenie południowej Skandynawii i środkowoeuropejskiego *barbaricum*, przeprowadzonej przez Jana Schustera, zdaje się, że miały one silniejszy związek z mężczyznami¹⁵⁷³. Osobnicy nimi obdarowani pochodzili z kręgu najbogatszych, czego świadectwem były lokowane ze srebrnymi naczyniami ostrogi, metalowe pojemniki czy części pasów¹⁵⁷⁴. Spełniały one wśród ludności gockiej rolę symbolicznego podkreślenia statusu majątkowego, a nie funkcje naczynia na wino¹⁵⁷⁵. Argumentami przemawiającymi za taką interpretacją miało być przekazywanie ich w obrębie rodu z pokolenia na pokolenie oraz ślady napraw jakim je poddawano¹⁵⁷⁶. Stosowany od czasów panowania Tyberiusza (14 r.-37 r.)¹⁵⁷⁷ zwyczaj wkładania do grobu jedynie części srebrnego naczynia (zasada *pars pro toto*) wskazywał na funkcjonującą pośród Gotów tradycję do zaznaczania wysokiej pozycji zmarłego, nawet

¹⁵⁶⁹ Kurzyńska 2015, s. 217.

¹⁵⁷⁰ Tacyt (*De origine...* 5) uważał, że trafiały one na tereny Germanii w charakterze podarunków od dyplomatów rzymskich.

¹⁵⁷¹ Zbiór tworzyły tutaj uchwyty i nóżki pucharów. Por. Rudnicka, Mączyńska 2002; Schuster 2014a, s. 73-75, ryc. 50.

¹⁵⁷² Andrzejowski 2011, s. 192.

¹⁵⁷³ Na tych obszarach odnotowano 28 przypadków obecności naczyń srebrnych. Por. Schuster 2010, s. 279; 2014a, ryc. 51.

¹⁵⁷⁴ Schuster 2010, s. 274-282.

¹⁵⁷⁵ Nie można jednak wykluczyć, że były one wykorzystywane zgodnie ze swoim pierwotnym przeznaczeniem.

¹⁵⁷⁶ Ślady naprawionych zniszczeń odkryto na dwóch naczyniach z Lubieszewa. Por. Schuster 2010, s. 280; 2014a s. 73-75.

¹⁵⁷⁷ W czasach panowania tego cesarza bardzo ograniczone były możliwości importowania dóbr z terenów prowincji Cesarstwa.

jeśli miała one jedynie wymiar symboliczny niepowiązany z właściwym stopniem zamożności¹⁵⁷⁸.

Kolejny zbiór rzymskich naczyń obecnych na terenach wielbarskich tworzyły te wykonane z brązu¹⁵⁷⁹. O statusie społecznym obdarowanego nimi zmarłego nie świadczyła jedynie obecność, gdyż większe znaczenie miały waga, jakość surowca oraz kształt. Niekiedy spełniały one rolę popielnic, co jednak nie wykluczało wcześniejszego ich użytkowania zgodnie z pierwotnym przeznaczeniem. Wraz z brązowymi naczyniami w skład darów grobowych wchodziły często importowane z Imperium: naczynia szklane; elementy składowe gier planszowych; przedmioty wytwarzane lokalnie: ostrogi oraz srebrne/złote elementy ubioru. Odnotowano obecność omawianego rodzaju zastawy zarówno w jamach pod nasypami kurhanów, jak i w grobach płaskich¹⁵⁸⁰ - szkieletowych i ciałopalnych¹⁵⁸¹. Nie wykazały one związku z konkretną płcią i towarzyszyły osobnikom dorosłym (od *juvenis* do *senilis*)¹⁵⁸². Pojawiały się również naczynia wykonane z materiałów organicznych, głównie drewna. Część zmarłych obdarowano rogami do picia, symbolizowanymi w grobach przez okucia i łańcuszki metalowe, gdyż poroże będące ich podstawowym elementem uległo rozkładowi. Ten typ naczyń funkcjonował w kulturze wielbarskiej, przez cały okres rzymski¹⁵⁸³, na terenie stref osadniczych A, B, C.

Ludność wielbarska wyposażała swoich zmarłych również w naczynia szklane. Pojawiały się one we wczesnej fazie okresu rzymskiego, choć upowszechniły się dopiero w młodszym okresie rzymskim¹⁵⁸⁴. Z reguły jednemu zmarłemu towarzyszyło jedno naczynie szklane lub jego fragmenty. W grupie tak obdarowanych przeważali osobnicy dorośli płci męskiej¹⁵⁸⁵. Najwięcej znalezisk kompletów szklanej zastawy na terenie osadnictwa wielbarskiego odnotowano na nekropolii w Połowitem¹⁵⁸⁶; chociaż grupowo pojawiły się one także na stanowiskach w Weklicach (grób 495), Leśnie (grób „książęcy” I), Linowcu,

¹⁵⁷⁸ Schuster 2014 b, s. 27.

¹⁵⁷⁹ Naczynia miedziane na terenie osadnictwa wielbarskiego to głównie kociołki, czerpaki i cedzidla.

¹⁵⁸⁰ W fazie lubowidzkiej obecność naczyń brązowych widoczna była na stanowiskach w Gronowie, Postominie, Mściszewicach, Cisewie, Lędyczku i Dorotowie. Zaś w fazie cecelskiej w kurhanach z Rostolców i Dmochów-Rodzonek.

¹⁵⁸¹ Groby ciałopalne z naczyniami brązowymi zanotowano na cmentarzysku w Nowym Targu stanowisko 6 – obiekty 410, 418, 419, 441, 458. Por. Fudzińska, Fudziński 2013.

¹⁵⁸² Dwukrotnie ich obecność powiązano z pochówkami małych dzieci (groby 410 i 419) ze stanowiska 6 w Nowym Targu. Wątpliwości budził jednak ich stan zachowania. Dodatkowo byłby to jedyny odnotowany do tej pory przypadek wystąpienia naczyń brązowych w wyposażeniu osobników najmłodszych (*infans I*). Por. Fudzińska, Fudziński 2013, s. 111, 113-114; Skóra 2015, s. 184.

¹⁵⁸³ Najwięcej tego typu zabytków było datowanych na fazę B2.

¹⁵⁸⁴ Schuster 2010, s. 277; Stawiarska 1999.

¹⁵⁸⁵ Naczynia szklane występowały również w grobach kobiet dorosłych oraz dzieci, przy czym w tej ostatniej kategorii wiekowej większy związek miały one z najmłodszymi (*infans I*). Dotąd nie odkryto jamy grobowej, gdzie towarzyszyłby ten rodzaj zabytku osobnikowi w wieku *senilis*. Por. Skóra 2015, s. 184.

¹⁵⁸⁶ Cieśliński 2010, tab. 28.

Rostołtach (kurhan 3 i 4)¹⁵⁸⁷. Dużym zainteresowaniem cieszyły się pośród gockiej społeczności kielichy szklane popularne w okresie od fazy B2/C1 do podfazy C1b, oraz szklane puchary szczególnie często użytkowane na przełomie wczesnego i późnego okresu rzymskiego. Ryszard Wołagiewicz uważał, że były one użytkowane w zamian za naczynia gliniane¹⁵⁸⁸.

W grobach pojawiały się rzymskie importy, głównie w postaci: naczyń metalowych, szklanych, żetonów do gry i monet. Przedmioty pochodzące z terenów Imperium Rzymskiego były uważane w rejonie germańskim za dobra luksusowe z reguły przynależne bogatszej warstwie plemienia. Importy wskazywały również na ożywione kontakty handlowe pomiędzy ludnością germańską i obywatelami rzymskich prowincji. Zabytki o rzymskiej proveniencji były uzupełniane w grobach elit przez produkowane lokalnie wyznaczniki majątności, za które uważano: rogi do picia, drewniane skrzyneczki i klucze.

Ostatnią grupą przedmiotów odnotowywaną w jamach grobowych różnego typu, datowanych na cały okres funkcjonowania kultury wielbarskiej, tworzyły przedmioty o właściwościach magicznych, ochronnych. Znaczenie apotropaiczne mogły posiadać zarówno powszechnie występujące dary, jak np. paciorki, wisiorki czy przęśliki, jak i specjalnie wytwarzane amulety. Do tej drugiej grupy zaliczały się między innymi miniaturowe tarcze¹⁵⁸⁹, przedmioty odzwierzęce: pazury, zęby, kości¹⁵⁹⁰, rośliny – orzechy laskowe. Do wyjątkowo rzadko spotykanych należały: zęby rekina, liliowce, belemnity, muszle kauri¹⁵⁹¹.

Zdecydowanie rzadziej, niż w kulturze przeworskiej, widoczny był na wielbarskich cmentarzyskach zwyczaj rytualnego niszczenia przedmiotów tworzących inwentarze grobowe. Ciekawy zbiór 37 fragmentów złotych przedmiotów noszących ślady świadomego rozcinania zanotowano na stanowisku 7 w Ułowie (grób 19)¹⁵⁹². Podobnie potraktowano wyroby złote w grobie ze skremowanymi szczątkami na nekropolii w Pilipkach¹⁵⁹³ oraz na pochodzącym spoza strefy funeralnej skarbie ze Starej Wsi¹⁵⁹⁴. Wydaje się, że praktyka ta

¹⁵⁸⁷ Natuniewicz-Sekuła, Okulicz-Kozaryn 2007, s. 61, ryc. 14; Walenta 2009, tabl. VII; Wielowiejski 1989, nr 89; Wołagiewicz 1993, lista 20d: 26; Jsaknis 1976; 2012, s. 19, 24, tabl. 14, 19.

¹⁵⁸⁸ Według badacza (Wołagiewicz 1995, s. 266-270) gliniane puchary dość często znajdowane w zespołach z faz B1-B2/C1 straciły popularność w kolejnych odcinkach chronologicznych.

¹⁵⁸⁹ Chociaż w przypadku tarcz jest to dość odważne założenie, gdyż z terenu wielbarskiego osadnictwa znany jest jeden zabytek tego typu.

¹⁵⁹⁰ Amulet z kości nadgarstka bydłęcia dodano do koli z paciorków w grobie 49 na cmentarzysku w Słopanie. Por. Gałęzowska 2007, s. 176.

¹⁵⁹¹ Gałęzowska 2007, s. 176; Skóra 2015, s. 69.

¹⁵⁹² Niezbitowska-Wiśniewska 2015, s. 332.

¹⁵⁹³ Lvovna, Ščukin 1994, s. 64-65; Okulicz 468-477.

¹⁵⁹⁴ Radig 1942.

dotyczyła przedmiotów wykonanych ze złota, a nie jak w kulturze przeworskiej przedmiotów z mniej szlachetnych kruszców. Jednak przyczyną takiego stanu rzeczy mógł być, wspomniany już wcześniej kilkakrotnie, zakaz lokowanie w obrębie cmentarzysk wielbarskich darów żelaznych.

Pojawianie się sporadycznie w grobach wielbarskich szczątków zwierzęcych, głównie o charakterze postkonsumpcyjnym było rozpatrywane jako ofiara dla zmarłego, element wyposażenia grobowego lub pozostałość uczt towarzyszących rytuałom pogrzebowym. Najlepiej przeanalizowane materiały pochodziły z cmentarzysk kurhanowych w Rostołtach i Jasiowej Dolinie. Wykazały one przede wszystkim obecność szczątków zwierząt gospodarsko-hodowlanych¹⁵⁹⁵, z przewagą kozy. Na cmentarzysku w Jasiowej Dolinie znaleziono również szczątki psa i konia, które w świecie germańskich wierzeń, jak wspomniano przy omawianiu kultury przeworskiej, pełniły rolę przewodnika do krainy zmarłych¹⁵⁹⁶. W Rostołtach z kolei odnotowano szczątki ptactwa: cietrzewia (ognisko nr 4 w obrębie kurhanu 4) i łabędzia (jama grobowa pod kurhanem 4). Obecność ich połączono z praktykami wróżbiarskimi, w których przepowiadano przyszłość na podstawie ułożenia wnętrzości ptaków¹⁵⁹⁷. Zaobserwowano również pozostałości ryb: jesiotra i szczupaka, na cmentarzysku w Dziekanowicach¹⁵⁹⁸.

W przypadku kultury wielbarskiej rozkład poszczególnych elementów wyposażenie grobowego był nie tylko powiązany z płcią, ale również wiekiem zmarłych. Przytoczone dane oparte zostały na badaniach struktury społecznej kultury wielbarskiej przeprowadzonych przez Kalinę Skórę¹⁵⁹⁹.

W pierwszej klasie wiekowej *infans I* (0-7 lat) odnotowano dużą ilość pochówków wyposażonych ubogo, przez co rozumiano fragment naczynia ceramicznego lub całkowity brak inwentarza w jamie grobowej¹⁶⁰⁰. Im starszy był zmarły tym mniejsze prawdopodobieństwo braku lub minimalnej ilości przedmiotów. Dzieci w przedziale wiekowym od narodzin do 7 roku życia chętnie obdarowywano koliami (25% grobów), które z reguły składały się z około 10 pojedynczych paciorków¹⁶⁰¹. Towarzyszyły im naczynia wykonane

¹⁵⁹⁵ Wyjątkiem były pozostałości popielic (*Glis glis*) z kurhanu 1 w Jasiowej Dolinie oraz ogniska w obrębie kurhanu 5 w Rostołtach. Popielice hodowano w prowincjach Imperium Rzymskiego ze względu na cenne futro, ale także na mięso i dla pozyskania tłuszczu. Por. Jaskanis 2012, s. 213; Ruprecht, Serwatka 1997, s. 114-115.

¹⁵⁹⁶ Gałęzowska 2007, s. 184.

¹⁵⁹⁷ Szydłowski 1964, s. 62.

¹⁵⁹⁸ Gałęzowska 2007 s. 177.

¹⁵⁹⁹ Skóra 2015, s. 70-88.

¹⁶⁰⁰ Inwentarze noworodków w połowie przypadków pozbawione były całkowicie darów grobowych. Jeśli spotykano wyposażenie, to przeważnie stanowiły je paciorki, zapinki, grzebienie występujące pojedynczo.

¹⁶⁰¹ Przeważnie w jamie grobowej lokowano dwie kolie paciorków.

z brązu lub szkła (3,4%). Przedmiotami wyróżniającymi się na tle pozostałych grup wiekowych były osełki, kamienie żarnowe i narzędzia, chociaż ich rzeczywista rola zgodna z przeznaczeniem wydawała się w tym wypadku mało prawdopodobna¹⁶⁰². Spośród tego ostatniego zbioru na pierwszy plan wysuwały się przęśliki (7,1%), pojawiające się już w grobach najmłodszych dzieci, interpretowane jako amulety lub zabawki. Osełki tworzyły dość nieliczny zbiór¹⁶⁰³, pozbawiony wartości użytkowej, ale wskazujący na niezwykle właściwości materiału z jakiego zostały wykonane. Znaczenie magiczne osełek miało odbicie w mitologii germańskiej, gdyż posiadali takie Odyn i olbrzym Hrungr. Ich symbolika powiązana była z ostrością zarówno dosłowną, jak i intelektualną. Pojawiały się one również w roli atrybutu władzy¹⁶⁰⁴. Spośród innych narzędzi sporadycznie odnotowywano w grobach dziecięcych szpile haczykowane interpretowane jako elementy wrzecion, igieł, szydeł i noży¹⁶⁰⁵. Strój dzieci złożony był z prostych elementów: pojedynczych fibul i paciorków, rzadko metalowych części pasów¹⁶⁰⁶. Z ozdób kilka razy wystąpiły proste i mało ozdobne bransolety.

Zaobserwowano tendencję do ilościowego powiększania się zasobów materialnych grobu wraz ze starzeniem się osobnika. W przedziale wiekowym od 1 roku do 3 lat zwiększyła się jedynie ilość fibul przypadających na jednego osobnika (do 4 egzemplarzy), pozostałe elementy pozostały niezmiennie. Grupą dzieci wyróżniającą się w tej klasie wieku były osobniki zmarłe pomiędzy 3 a 4 rokiem życia. Częściej towarzyszyły im przedmioty luksusowe: srebrne części pasów, szklane importowane naczynia, złote i srebrne ozdoby, monety.

Dzieci starsze (*infans II*, 7-15 lat) rzadziej wyposażano bardzo ubogo i zdecydowanie częściej odnotowywano w ich grobach elementy stroju. Najliczniej w tej klasie wieku pojawiały się: zapinki, paciorki i metalowe elementy garniturów pasów. Częściej osobnikom w tym wieku towarzyszyły bransolety, chociaż nadal był to dość niewielki zbiór wzorów o dość skromnej dekoracji i prostej konstrukcji, chociaż rozmiarami zbliżone były one do noszonych przez dorosłych. Kalina Skóra łączyła okazy bogatsze, szczególnie srebrne oraz węzowate, ze światem dorosłych¹⁶⁰⁷. Jednak wyraźny związek bransolet z kategorią wieku *infans II* powszechnie interpretowano jako postępujące asymilowanie młodych

¹⁶⁰² Skóra 2015, s. 70.

¹⁶⁰³ Dwa zabytki z cmentarzyska w Kowalewku (groby 19, 418) datowane na fazę B2b-B2/C1.

¹⁶⁰⁴ W taki sposób zinterpretowano te pochodzące z grobu w Sutton Hoo. Dokładna analiza symboliki osełek patrz: Słupecki 2003, s. 88, 141, 143-145.

¹⁶⁰⁵ Skóra 2015, s. 72.

¹⁶⁰⁶ Pojawiały się sprzączki i okucia metalowe, w tym okazy miniaturowe.

¹⁶⁰⁷ Skóra 2015, s. 80.

osobników ze społecznością plemienną. W porównaniu do kategorii *infans I* zaobserwowano mniej paciorków w jamach grobowych, przy jednoczesnym występowaniu grzebieni i szpil. Za wyznaczniki bogactwa w tej klasie wiekowej uznano przedmioty wykonane ze złota i srebra, chociaż nie pojawiały się pierścienie, monety i żetony do gier, oraz zanotowano spadek ilości importowanych naczyń. Interesującym zjawiskiem w grobach osobników w wieku *infans II* były pojawiające się militaria, w formie grotów strzał¹⁶⁰⁸, pełniące rolę amuletów apotropaicznych. Z drugiej strony mogły one symbolizować przechodzenie zmarłego dziecka z dzieciństwa do dorosłości, gdyż w tym okresie zaczynał się proces dojrzewania. Drugim zjawiskiem charakterystycznym dla tej grupy wiekowej było pojawianie się zabytków uszkodzonych, które pełniły rolę odmienną od ich pierwotnego przeznaczenia. Przykładem mogą być dwie bransolety, wykonane przez podzielenie jednej większej żmijowatej, w grobie 242 w Odrach (pochówek dziecka w wieku 11-12 lat)¹⁶⁰⁹.

W stosunku do całej grupy osobników najmłodszych (*infans I* i *infans II*) trzeba pamiętać o możliwości przejawiania się w ich inwentarzach grobowych społecznej hierarchii dorosłych. Elementem zwracającym uwagę w wielbarskich grobach dzieci było sporadyczne występowanie zabawek, głównie grzechotek¹⁶¹⁰. Z drugiej strony tabu surowcowe, dotyczące głównie wkładania żelaza do jam grobowych, najsilniej zaakcentowane zostało w grupie dzieci najmłodszych (*infans I*, 3,4%). W kolejnych przedziałach wiekowych odnotowano niewielki wzrost obecności tego metalu (*infans II*, 8,3%), ze szczególnym nagromadzeniem w obiektach należących do osobników *adultus* (12,6%).

W grobach osobników młodocianych (*juvenis*, 15-20 lat) nadal widoczne było obniżanie się ilości grobów ubogich (27,5%). W stosunku do pozostałych kategorii wiekowych najliczniej pojawiły się tutaj: paciorki, szpile, pierścionki, szklane żetony do gier. Po raz pierwszy odnotowano: przęślice, wisiory opasane, bransolety wykonane ze srebra oraz ostrogi¹⁶¹¹. Wzrost zasobności inwentarza pod względem ilościowym i jakościowym mógł być chęcią zaakcentowania osiągnięcia przez zmarłego pełni praw w obrębie wspólnoty plemiennej. Silniej uwidoczniło się to w grobach męskich¹⁶¹², gdyż w kobiecych ciężko

¹⁶⁰⁸ 2 groty w kurhanie I w Kitkach, w którym złożono doczesne szczątki 10-letniego osobnika płci męskiej. Por. Kempisty, Okulicz 1965.

¹⁶⁰⁹ Skóra 2015, s. 83.

¹⁶¹⁰ Najprawdopodobniej pozostałościami grzechotki były dwie gliniane kuleczki niewielkich rozmiarów z grobu 30 w Brulinie-Koskach. Por. Skóra 2015, s. 83.

¹⁶¹¹ Skóra 2015, s. 84.

¹⁶¹² Chociaż odnotowano tylko jeden pochówek wyposażony w ostrogi na cmentarzysku w Kowalewku (grób 166). Była to zatem dość mało reprezentatywna grupa pozwalająca wyciągać wnioski dotyczące całej wspólnoty wielbarskiej.

było wskazać elementy wyznaczające zmianę statusu. Od kategorii *juvenis* aż do *maturus* obserwowano podobny odsetek występowania niektórych kategorii zabytków¹⁶¹³.

Pośród osobników zmarłych w wieku *adultus* (20-30 lat) i *maturus* (30-50 lat) nie odnotowano dużych odchyłeń jakościowych i ilościowych w zbiorze deponowanego w jamach grobowych majątku ruchomego¹⁶¹⁴. Jednocześnie te kategorie były najliczniej reprezentowane na wszystkich, do tej pory poznanych, wielbarskich cmentarzyskach. W grupie osobników w wieku *adultus* pojawiło się najmniej grobów bez wyposażenia lub z inwentarzem fragmentarycznym. Szczególny związek z tą kategorią wieku wykazały srebrne i brązowe naszyjniki. Po raz pierwszy zmarłych zaopatrywano w tym wieku w krzesiwa, rogi do picia, przy jednoczesnym rzadkim pojawianiu się naczyń szklanych i brązowych.

Wyposażenie grobowe osobników w wieku *maturus* charakteryzowało się największym zróżnicowaniem przedmiotów. Najliczniej w grobach tych zmarłych deponowano ostrogi, naczynia szklane i brązowe, z przedmiotów do tej pory nie występujących pojawiły się przybory toaletowe: szczypczyki i lusterka¹⁶¹⁵. W grobach osobników w wieku 30-50 lat zaobserwowano przekrój przez większość narzędzi użytkowanych przez ludność wielbarską. Jednocześnie najniższą frekwencję wykazały wisioriki kapsułkowate, naszyjniki metalowe, zapinki, paciorki, elementy metalowe pasów, klamerki esowate, szpile, skrzyneczki i klucze¹⁶¹⁶, chociaż w całym zbiorze nie była to mocno widoczna tendencja.

Ostatnia grupa wiekowa *senilis* (50-x), jak już wcześniej wspomniano, była słabo widoczna na wielbarskich nekropoliach. Jednak wiele elementów inwentarzy grobowych wystąpiło tu najliczniej¹⁶¹⁷, przy jednoczesnym braku: naczyń szklanych, monet, lusterek, metalowych naszyjników. Silne relacje z pochówkami najstarszych osobników wykazały przedmioty związane w przędzeniem: przęśliki, igły, szydełka; skrzyneczki i klucze oraz metalowe elementy tworzące garnitury pasów. Najliczniej najstarszym osobnikom towarzyszyły noże. Duży odsetek grobów osób starszych posiadał na wyposażeniu metalowe

¹⁶¹³ Grupę tych zabytków tworzyły: bransolety, skrzyneczki, klucze, przedmioty luksusowe – srebrne zapinki i bransolety. Por. Skóra 2015, s. 85.

¹⁶¹⁴ Pewne przedmioty wykazały większą częstotliwość występowania w klasie wieku *maturus*.

¹⁶¹⁵ Skóra 2015, s. 86.

¹⁶¹⁶ Ibidem, s. 87.

¹⁶¹⁷ Przedmioty te to: zapinki, elementy metalowe pasów, klamerki esowate, srebrne zapinki, wisioriki opasane, srebrne bransolety, srebro i złoto, skrzyneczki i klucze. Kalina Skóra (2015, s. 88) zwracała jednak uwagę na to, że ta tendencja mogła być wynikiem niewielkiej wielkości grupy badawczej (56 osobników). Z drugiej strony odzwierciedleniem faktycznie panującego przeświadczenia społecznego nakazującego wyposażanie zasobnie najstarszych przedstawicieli społeczności plemiennej.

okucia rogów do picia, co wiązano ze sprawowaniem przez tych zmarłych obrzędów religijnych w imieniu społeczności plemiennej¹⁶¹⁸.

Zgromadzenie w jamach grobowych bogatych zbiorów przedmiotów uważano za wyznacznik pozycji społecznej zajmowanej przez zmarłego za życia w lokalnej społeczności. Analizując stopień zamożności grobów przedstawicieli społeczności wielbarskich zauważono, że najmniej liczny inwentarz towarzyszył dzieciom w wieku *infans I*¹⁶¹⁹. W kolejnej klasie wieku (*infans II*) spadła liczba grobów ubogich i nieznacznie wzrosła ilość bogato uposażonych. Największa różnica, w stosunku do poprzedniej grupy wiekowej, odnotowana została dla osobników *juvenis*, gdzie poziom inwentarza odpowiadał osobnikom dorosłym (*adultus, maturus, senilis*)¹⁶²⁰. Najwięcej bogatych inwentarzy grobowych złożono w grobach młodzieży (*juvenis*, 22%), zaś najmniej ubogo zaopatrzonych zmarłych odnotowano w klasie *adultus*.

Konkludując powyższe rozważania należy zauważyć, że w obrzędzie pogrzebowym ludności wielbarskiej popularnością cieszył się birtualizm. Widoczne było przechodzenie od inhumacji w stronę kremacji, aż do końcowego odcinka okresu rzymskiego kiedy ponownie wrócił do łask obrządek szkieletowy. Charakterystycznymi formami grobu były z pewnością kurhany i towarzyszące im konstrukcje kamienne zmieniające się wraz z przemieszczeniem się ludności wielbarskiej na południowy-wschód. W kwestiach wyposażania zmarłych najbardziej widoczny był brak broni, niewielka ilość przedmiotów żelaznych oraz wieloelementowe i rozbudowane zestawy metalowych ozdób, części stroju. Społeczność wielbarska obserwowana przez pryzmat cmentarzysk jawiła się jako różnicująca się pod kątem majątkowym na przestrzeni rozwoju osadniczego. Z czasem wykształciła się elita społeczna utrzymująca kontakty handlowo-dyplomatyczne z terenami prowincji rzymskich, co zaakcentowane zostało w przedmiotach tej proveniencji obecnych w inwentarzach grobowych. Elementy te wyróżniały społeczność wielbarską na tle innych plemion zamieszkujących tereny *barbaricum* w okresie rzymskim i determinowały jej indywidualny charakter.

¹⁶¹⁸ Skóra 2015, s. 88.

¹⁶¹⁹ W tej klasie wiekowej groby bogate stanowiły jedynie 7% przy jednoczesnej frekwencji ubogich na poziomie 41%.

¹⁶²⁰ Rysujące się w ich obrębie różnice mogły być wynikiem liczebności poszczególnych kategorii wiekowych.

IV.3. Grupa masłomęcka

Początki osadnictwa ludności utożsamianej z grupą masłomęcka w rejonie Kotliny Hrubieszowskiej datowane są na fazę B2/C1 okresu rzymskiego. Wtedy założono pierwsze birtualne cmentarzyska, na których groby lokowano na planie okręgów. Hołdująca tej formie organizacji przestrzeni grobowej ludność jest obecnie utożsamiana z migrującymi na południowy-wschód przedstawicielami strefy C osadnictwa kultury wielbarskiej¹⁶²¹. Okrzepnięcie struktur gockich na tym obszarze w czasie fazy B2/C1 i podfazie C1a umożliwiło nawiązanie kontaktów z ludami zamieszkującymi na wschód od Kotliny, na terenie Wołynia i Podola. Duże cmentarzyska masłomęckie użytkowane były do fazy D1 wczesnego okresu wędrówek ludów (ostatnie 25 lat IV w.), kiedy zaobserwowano masowe opuszczanie przez Gotów terenów Kotliny Hrubieszowskiej.

Obserwując rozwój grupy masłomęckiej na osi chronologicznej wskazano wyraźne zmiany kulturowe. Andrzej Kokowski wydzielił cztery zasadnicze etapy jej rozwoju¹⁶²². Faza A - C, nazywana wielbarską, w której najbardziej widoczne były wpływy kulturowe ze strefy C osadnictwa kultury wielbarskiej. Kolejny odcinek (faza D-E), tzw. wielbarsko-czerniachowski, był czasem spływania na obszar masłomęckiej enklawy głównie naczyń wykonanych na kole charakteryzujących inwentarze czerniachowskie. Faza F charakteryzowała się ponownym zintensyfikowaniem kontaktów z jednostkami kulturowymi sąsiadującymi od północy z Kotliną Hrubieszowską. Ostatni etap (faza G-H), kiedy goccy osadnicy utrzymywali bliskie stosunki z kulturami na południowy-zachód od swojej domeny osadniczej.

Obrządek pogrzebowy grupy masłomęckiej to zdecydowania birtualna forma pochówków, z bezsprzeczną dominacją inhumacji. Najstarsze groby szkieletowe, należące wyłącznie do osobników płci żeńskiej, składem inwentarza grobowego mocno zbliżone były do obiektów z wielbarskiego cmentarzyska w Odrach, na Pomorzu. Dominacja grobów kobiecych w obrębie sepulkralnych założeń masłomęckich¹⁶²³, podobnie jak w przypadku kultury wielbarskiej, spotkała się z szeregiem teorii mających to uzasadniać. Pierwsza wskazywała na korelacje przekazu Jordanesa, o konieczności podjęcia obrony ziem

¹⁶²¹ Kokowski 1990, s. 161-164.

¹⁶²² Kokowski 1995a, s. 65.

¹⁶²³ Na cmentarzysku w Masłomęczu już w czasie prowadzenia badań eksploracyjnych w 1989 roku odnotowano 49 osobników ze 151, dla których określono płeć, 12 mężczyzn i aż 37 kobiet. Por. Rutkowska 1989, s. 31.

przez kobiety, po tym jak ich mężowie udali się na wyprawę wojenną¹⁶²⁴; z odnajdowanymi na masłomęckich cmentarzyskach męskimi grobami należącymi jedynie do starców i mocno schorowanych osobników¹⁶²⁵. Druga teza odnosiła się do innego fragmentu dzieła Jordanesa, gdzie wspominał on o plemionach walecznych kobiet Lampeto i Marpezji¹⁶²⁶. Pogląd ten nie znalazł jednak potwierdzenia na terenie Kotliny Hrubieszowskiej i sąsiadujących z nią ziemiach osadnictwa czerniachowskiego, gdyż nie odkryto jak dotąd żadnych cmentarzysk tylko i wyłącznie żeńskich. Takie ustalenia w materiałach archeologicznych były zgodne z komentarzem Prokopiusza z Cezarei, który stwierdzał, że państwo Amazonek istniało, ale nie przetrwało do jego czasów (V/VI w.)¹⁶²⁷. Wedle trzeciego poglądu, w chwili obecnej uważanego za najbardziej prawdopodobny, mężczyźni masłomęckich poddawano nieuchwytnemu archeologicznie obrządkowi pogrzebowemu¹⁶²⁸. Mogli być paleni na stosach, a ich szczątki rozrzucone na powierzchni ziemi lub po taflach akwenów wodnych. Drugim rozważanym rodzajem depozycji męskich szczątków było lokowanie ciał na drewnianych platformach posadowionych w lasach, gdzie zdane były na działanie czynników atmosferycznych i dzięki zwierzynie. Jak dotąd nie odnaleziono jednak pozostałości po takich konstrukcjach i wydaje się, że jest to niemożliwe do odnotowania.

Oprócz płciowego zdominowania cmentarzysk masłomęckich przez groby kobiece zaobserwowano szczególnie wysoki odsetek jam grobowych ze szczątkami dzieci, przeważnie osobników zmarłych w okresie do 1 roku życia¹⁶²⁹. Wśród dorosłych największą śmiertelność odnotowano w grupie wiekowej *maturus*. Najrzadziej pojawiały się pochówki dzieci starszych (*infans II*) oraz osobników starych (*senilis*). Niewielka ilość grobów najstarszych członków wspólnoty nie odbiegała od ogólnej tendencji zarejestrowanej w kulturze przeworskiej i wielbarskiej. Analogiczna była również przyczyna tego zjawiska – warunki przeżyciowe nie sprzyjające dożywaniu wieku sędziwego.

Birytualizm nie występował na wszystkich nekropoliach z jednakowym natężeniem, mocno zróżnicowana była przede wszystkim liczba grobów ze szczątkami pokremacyjnymi¹⁶³⁰. Do tej pory odnotowano obecność grobów pojedynczych oraz podwójnych.

¹⁶²⁴ Jordanes 49.

¹⁶²⁵ Kokowski 1999d, s. 97; 2007, s. 125.

¹⁶²⁶ Jordanes 8.

¹⁶²⁷ Procopius IV, 3, 5-11.

¹⁶²⁸ Kokowski 1999d, s. 97; 2007, s. 125.

¹⁶²⁹ Rutkowska 1989, s. 20.

¹⁶³⁰ Na cmentarzysku w Masłomęczu stanowisko 15 groby ciałopalne stanowiły jedynie 10% wszystkich obiektów. W Gródku nad Bugiem stanowisko 1C 3,7%. Największe ich nagromadzenie odnotowano na nekropolii w Moroczynie (50%). Por. Kokowski 2007, s. 129.

W drugim przypadku dotyczyły one zawsze złożenia wspólnie ciała dziecka i osobnika dorosłego.

Szczątki pokremacyjne umieszczano w dość płytko wkopanych w ziemię jamach, wielkością sugerujących depozycję całego szkieletu nie poddanego działaniu ognia¹⁶³¹. Występowały również groby ciałopalne popielnicowe, w których rolę urny pełniły głównie pojemniki z surowców organicznych, np. worek z materiału lub wiklinowy kosz. Typowe groby popielnicowe odnotowywano w obrębie grupy masłomęckiej sporadycznie¹⁶³². Gliniane naczynia pełniące rolę pojemnika na szczątki wyeksplorowano w grobie 164 z Gródka nad Bugiem oraz w grobach 38¹⁶³³ i 311 w Masłomęczu¹⁶³⁴. Wyjątkowy sposób depozycji pokremacyjnej zaobserwowano w grobie 314 z Masłomęcza, gdzie przepalone kości, elementy inwentarza oraz niewielkie gliniane puzderko z pokrywą złożono w drewnianej skrzyni zamykanej na zamek zatrzaskowy. Klucz do kasetki wrzucono do wnętrza wraz z materiałem zabytkowym przed zamknięciem pojemnika¹⁶³⁵. Przykładami założeń quasi popielnicowych były grób 33 z Gródka nad Bugiem, gdzie na resztkach ciałopalenia ustawiono pięć naczyń oraz rozrzucono fragmenty porzbijanej ceramiki¹⁶³⁶; grób 292 z Masłomęcza stanowisko 15, w którym odnotowano pojedyncze naczynie¹⁶³⁷. Sporadycznie w jamach z pozostałościami ciałopalenia zarejestrowano części przepalonego inwentarza grobowego¹⁶³⁸.

W przypadku obrządku szkieletowego zaobserwowano dużo większą różnorodność rytuałów pogrzebowych, chociaż wskazano pewne powtarzające się reguły depozycji. Po pierwsze ciała układano na boku z podkurczonymi w różnym stopniu nogami, w pozycji leżącej lub rzadziej siedzącej¹⁶³⁹, z głową przeważnie skierowaną na północ. Jamy grobowe w większości przypadków dostosowywano do wzrostu zmarłego i orientowano na osi północ-południe. Sporadycznie zdarzały się groby wielkością odpowiadające dorosłemu

¹⁶³¹ Przykładami były grób 131 z Masłomęcza stanowisko 15 oraz grób 71 z Gródka nad Bugiem stanowisko 1C. Por. Kokowski 2007, s. 130.

¹⁶³² Do wyjątków należały groby popielnicowe lub quasi popielnicowe, w których na wsypanych do jamy spalonych szczątkach ustawiano ceramikę.

¹⁶³³ W tym wypadku naczynie ceramiczne sprawiało wrażenie ulepionego bezpośrednio na czaszce kobiecej odkrytej wewnątrz. Dopiero po skończeniu popielnicy wypalono ją wraz ze szczątkami wcześniej tam ulokowanymi. Por. Kokowski 1999d, s. 100.

¹⁶³⁴ Kokowski 2007, s. 130.

¹⁶³⁵ Ibidem.

¹⁶³⁶ Borodziej-Mazurek 1988, s. 127.

¹⁶³⁷ Kokowski 2007, s. 130.

¹⁶³⁸ W grobie 343 w Masłomęczu stanowisko 15 pomiędzy przepalonymi fragmentami szkieletu odkryto pozostałości biżuterii, elementów stroju oraz grzebieni. Por. Kokowski 2007, s. 130.

¹⁶³⁹ Na siedząco ulokowano młodego mężczyznę w grobie 197 z Masłomęcza. Por. Kokowski, Kurzątkowska 1987, s. 29.

z ciałem dziecka wewnątrz¹⁶⁴⁰. Odnotowano przypadki kiedy długość jamy grobowej nie odpowiadała złożonemu wewnątrz niej ciału osoby dorosłej¹⁶⁴¹. Prawdopodobnie w pewnych okolicznościach dopasowanie wykopu grobowego do ciała zmarłego nie odgrywało istotnej roli. Nie ustalono uniwersalnych reguł narzucających głębokość, na jakiej miały być umieszczane szczątki zmarłych. Jedynie pewna prawidłowość widoczna była w przypadku dzieci, których groby lokowano przeważnie bardzo płytko pod powierzchnią ówczesnego gruntu. W przypadku dorosłych członków masłomęckiej społeczności głębokości jam wahały się od 0,5 m do ponad 2 m. Determinantami rzutującymi na poziom powierzchniowego ulokowania grobów zdawały się być: obecność dodatkowych konstrukcji wewnątrz wykopu, np. komora grobowa; rodzaj trumny w jakiej deponowano ciało¹⁶⁴²; pora roku w jakiej odbywał się pogrzeb. Kształtem jamy były do siebie podobne, gdyż ściany drążono prostopadle w głąb gruntu, a narożniki wkopów zaokrąglano¹⁶⁴³.

Zmarłych chowanych w obrządku szkieletowym deponowano w trumnach lub wykonanych z innych materiałów organicznych pojemnikach. Cmentarzyska masłomęckie dostarczyły zarówno szeregu rodzajów trumien, jak i wskazywały na hołdowanie w niektórych przypadkach praktyce owijania zmarłych w materiałowe całuny¹⁶⁴⁴. Zdecydowanie jednak dominowały trumny wykonane z wyżłobionych pni drzew¹⁶⁴⁵. Wykazywały one różnorodny stopień staranności: od dopasowanych do rozmiarów zmarłego, dokładnie przygotowanych (groby 340 i 474 z Masłomęcza)¹⁶⁴⁶; po nierównomiernej szerokości wytworzone z pni odciętych przy samych korzeniach, które mocno zwężyły się w odcinku górnym (grób 272 z Masłomęcza)¹⁶⁴⁷. Zdarzały się przypadki niedopasowania trumny do zmarłego wynikające z nierówności pnia, jakiego użyto do produkcji pojemnika¹⁶⁴⁸. Niecki

¹⁶⁴⁰ Przykładem takiego założenia był grób 40 ze stanowiska 15 w Masłomęczu. Por. Kokowski 1999d, s. 112.

¹⁶⁴¹ W grobie 34 z Gródka nad Bugiem zmarłego mężczyzną wtłoczono do ciasnego wykopu opierając jego nogi pod kątem 60° o ścianę. Analogicznie postąpiono z ciałem w grobie 44 na cmentarzysku w Masłomęczu. Por. Kokowski 2007, s. 143.

¹⁶⁴² W przypadku grobów z trumnami kładowymi lokowano je przeważnie na głębokości od 1 m i głębiej. Por. Kokowski 2007, s. 143.

¹⁶⁴³ Pojawiały się jamy, w których po dokopaniu się na odpowiednią głębokość dno jamy zwężano w kształt lejka dopasowanego kształtem do trumny.

¹⁶⁴⁴ Praktyka taka zastosowana została wobec ciała zmarłego osobnika z grobu 318 na cmentarzysku w Masłomęczu stanowisko 15 (Kokowski 1999d, s. 110; 2007, s. 141). Inna praktyka mogła dotyczyć grobu 7 z tego samego cmentarzyska, gdzie zdaniem Andrzeja Kokowskiego (1999d, s. 110) szczątki zmarłego włożono do materiałowego worka.

¹⁶⁴⁵ Wewnątrz konaru wyrabiano prostokątną jamę do złożenia ciała.

¹⁶⁴⁶ Kokowski 1999d, s. 110.

¹⁶⁴⁷ Ibidem.

¹⁶⁴⁸ Przykładowo w grobie 110 z Masłomęcza zmarły złożony w trumnie był nienaturalnie wykrzywiony na wysokości kości biodrowych. Zaobserwowano przykłady niedopasowania długości trumny do wzrostu zmarłego, np. za wąską trumną przygotowaną dla kobiety z grobu 59 na cmentarzysku w Gródku nad Bugiem. Ciało zostało w tym wypadku na siłę wtłoczone w przygotowany otwór. Por. Kokowski 1999d, s. 110.

na ciało drażono przeważnie równomiernie z każdej strony pozostawiając grubszą jedynie szczytową część pnia, co wynikało z obawy przed złamaniem się trumny w momencie zbyt głębokiego jej wydrążenia oraz dodatkowego obciążenia zwłokami i elementami inwentarza. Sporadycznie tradycyjne trumny kładowe zastępowane były zbitymi z desek skrzyniami (grób 20 w Masłomęczu). Unikalnym przykładem była trumna z cmentarzyska w Moroczynie, gdzie jej rolę pełniła łódź, mająca bliskie analogie na cmentarzysku wielbarskim w Weklicach i na Bornholmie¹⁶⁴⁹. W trumnie łodziowej złożono również doczesne szczątki zmarłego z grobu 479 na cmentarzysku w Masłomęczu. Bez względu na kształt, trumny ustawiano w jamach grobowych poziomo, niekiedy dodatkowo podpierając, aby nie przewróciły się one podczas uroczystości pogrzebowych do momentu zasypanie jamy. Rodzajem stabilizatora był zaobserwowany w dnie jamy grobu 345 w Masłomęczu rowek¹⁶⁵⁰, do którego wtłoczono pojemnik z ciałem. Niektóre trumny malowano, co zaobserwowano na nekropolii w Gródku nad Bugiem¹⁶⁵¹, ale generalnie pozostawały one bez dekoracji.

Bardzo sporadycznie odnotowywano wewnątrz grobów masłomęckich wykonane z drewna konstrukcje¹⁶⁵². Wyjątkowa, dla tego obszaru osadniczego, była starannie przygotowana komora grobowa z obiektu 454 w Masłomęczu. Na dnie jamy ułożono podłogę z desek; ściany obito matami lub skórą, po których pozostała jedynie ciemna warstwa organiczna. Całość nakryto, obecnie zwalonym do wnętrza jamy, stropem z desek¹⁶⁵³.

W przytoczonych rodzajach pojemników deponowano głównie ciała dorosłych. Wyjątkami były dwa pochówki osobników w wieku *juvenis* z komorowego grobu w Werbkowicach Kotorowie i jamie 303 na cmentarzysku w Masłomęczu. Dzieci składano przeważnie w płytkich jamach, bez żadnego dodatkowego zabezpieczania szczątków¹⁶⁵⁴. Z kolei potomstwo Sarmatek, których groby pojawiały się na masłomęckich nekropoliach od fazy C2 okresu rzymskiego, chowane było wedle koczowniczego zwyczaju w niszach wydrążonych w bocznych ścianach jam grobowych ich matek¹⁶⁵⁵.

¹⁶⁴⁹ Kokowski 2007, s. 142.

¹⁶⁵⁰ Niekiedy wydrążone w dnie jamy zagłębienie spełniało rolę pojemnika na szczątki.

¹⁶⁵¹ Przykładem była trumna o regularnym kształcie z grobu 73 w Gródku nad Bugiem, na którą naniesiono stosunkowo grubą warstwę białej farby. Por. Kokowski 1999d, s. 110.

¹⁶⁵² Komorę grobową zaobserwowano w grobie dziecka w Werbkowic Kotorowa i grobie 303 z Masłomęcza. Por. Kokowski 1999d, s. 111; 2007, s. 143.

¹⁶⁵³ Kokowski 2007, s. 143.

¹⁶⁵⁴ Wyjątkiem był grób 26 z Masłomęcza, gdzie ciało dziecka ulokowano w płytkim koszyku. Por. Kokowski 1999d, s. 111; 2007, s. 143.

¹⁶⁵⁵ Kokowski 2007, s. 124.

Wykazano obecność trzech podstawowych typów masłomęckich grobów inhumacyjnych: zawierających kompletny szkielet ułożony anatomicznie; z niewybrakowanym kośćcem rozrzuconym w obrębie całej jamy; oraz takie, gdzie pochowano jedynie wybrane elementy szkieletu¹⁶⁵⁶.

Pierwszą grupę tworzyły głównie groby dziecięce, stanowiące około 50% wszystkich znanych założeń funeralnych grupy masłomęckiej¹⁶⁵⁷. Najmłodsze dzieci (od narodzenia do kilku miesięcy życia) deponowano bezpośrednio w dość płytko wkopanych w ziemię jamach. Ciały układano na boku, w pozycji embrionalnej lub na plecach z uniesionymi ku górze kolanami. Dużo większe zróżnicowanie, jak już wyżej wspomniano, wykazywały depozycje kompletnych szkieletów dorosłych. Składano je w pozycji leżącej na wznak z wyprostowanymi kończynami, z nogami lub rękami skrzyżowanymi; na boku w formie mniej lub bardziej skurczonej; w końcu zmarłych składano na siedząco. Osobnicy z ostatniej grupy lokowani byli w dość głęboko posadowionych jamach grobowych, na dnie których układano zwłoki w drewnianej skrzyni lub wydrążonej połówce pnia drzewa¹⁶⁵⁸. Przykładem tej praktyki był grób 197 ze stanowiska 15 w Masłomęczu, gdzie zmarłą usadzono w połowie trumny kłodowej¹⁶⁵⁹. Najmniej licznie wystąpiły przypadki układania zwłok w jamach na brzuchu, twarzą do ziemi¹⁶⁶⁰.

W kilku przypadkach zaliczanych do drugiej grupy grobów szkieletowych rozrzucenie i przemieszanie szczątków złożono na karb działalności hien cmentarnych. Jednak, trzeba podkreślić, że rabowanie grobów na cmentarzyskach grupy masłomęckiej było zjawiskiem niezbyt często odnotowywanym. Z drugiej strony specyficzne ułożenie szkieletu mogło wynikać z celowej działalności żałobników deponujących zmarłego na cmentarzysku. Przykładem intencjonalnego działania bez wątpienia był grób 7 z Masłomęcza stanowisko 15, w którym doczesne szczątki złożono najpierw do małego worka lub silnie owinięto materiałem, a dopiero tak przygotowany „pakunek” złożono do jamy¹⁶⁶¹.

¹⁶⁵⁶ Kokowski 1986d, s. 75-76; 2007, s. 130; Rutkowska 1989, s. 19.

¹⁶⁵⁷ Kokowski 1999d, s. 100; Kozak-Zychman 1989, s. 12.

¹⁶⁵⁸ W jednym przypadku odnotowano pochówek w łodzi – grób 477 z Masłomęcza stanowisko 15. Por. Kokowski 2007, s. 130.

¹⁶⁵⁹ Kokowski 1999d, s. 101; 2007, s. 130.

¹⁶⁶⁰ Taki sposób deponowania zmarłych upowszechnił się wśród plemion barbarzyńskich pod koniec starożytności. Szczególną popularność zdobył on nad środkowym biegiem Łaby oraz u jej ujścia do Morza Północnego. Jak dotąd nie wskazano przyczyny takiego postępowania, poza prawdopodobną chęcią obrony żyjących przed „złym spojrzeniem zmarłego”. Zwyczaj ten pojawiał się już wcześniej, chociaż dość nielicznie, w obrębie kultury przeworskiej, a potem w obrębie cmentarzysk gockich. Por. Kokowski 2007, s. 130-131.

¹⁶⁶¹ Kokowski 2007, s. 131.

Tak zwane groby cząstkowe, tworzące trzecią kategorię, były najbardziej charakterystyczną dla grupy masłomęckiej formą. Występowały one dość licznie na największych cmentarzyskach: na stanowisku 15 w Masłomęczu stanowiły 40% wszystkich zarejestrowanych depozytów kostnych, zaś w Gródku nad Bugiem stanowisko 1C około 45%¹⁶⁶². Nie odnotowano jednego klucza jakim kierowano się składając jedynie fragmenty ciała w jamie grobowej. Pochówki różniły się od siebie zastosowanymi towarzyszącymi praktykami obrzędowymi, sposobem i stopniem zdekompletowania kośćca. Rytułowi temu poddawano osobników dorosłych obu płci, przy widocznej dominacji kobiet. Takie rozłożenie proporcji wynikało zapewne, ze wspomnianej wcześniej, ogólnej tendencji widocznej na masłomęckich nekropoliach, gdzie stosunek kobiet do mężczyzn wynosił 3:1¹⁶⁶³. Jedną z zaobserwowanych reguł było składanie do jam jedynie dolnych części szkieletu postkranialnego oddzielonych od reszty ciała na wysokości dziesiątego kręgu piersiowego¹⁶⁶⁴. Szkielet z grobu 59 na cmentarzysku w Masłomęczu pozwolił prześledzić dokładnie linie cięcia, którą przeprowadzono skośnie od lewego łokcia przez klatkę piersiową w stronę prawego ramienia¹⁶⁶⁵. Najliczniej pojawiały się jamy z depozycją jedynie dolnych kończyn od miednicy w dół. Od tej reguły zaobserwowano jednak wiele odstępstw, gdyż składano w grobie: tylko stopy zmarłego (grób 23 z Gródka nad Bugiem), same kości rąk (grób 71 z Gródka nad Bugiem), ciało pozbawione jedynie czaszki (grób kobiety 10 z Masłomęczu). Wyjątkowo natrafiano na przypadki składania w tego typu obiektach górnych części szkieletu postkranialnego¹⁶⁶⁶. Niektóre przypadki wskazywały, że od momentu zgonu do podzielenia szkieletu na części minęło sporo czasu, co obrazowały składane w jamach zbiory kości, obwiązane sznurkiem lub materiałem, pozbawione innych części szkieletu lub wyposażenia. Pochówkom tego typu niekiedy towarzyszyły ślady po innych rytuałach powiązanych z ceremonią pogrzebową lub uroczystościami połączonymi ze sferą sepulkralną, przykładowo w grobie 251 w Masłomęczu na stopach zmarłej kobiety wyraźnie widoczne były ślady ogniska¹⁶⁶⁷.

¹⁶⁶² Dąbrowski i in. 2008, s. 88; Kokowski 1999d, s. 102; 2007, s. 131.

¹⁶⁶³ Kokowski 1999d, s. 78; Rutkowska 1987, s. 27; 1989 s. 31.

¹⁶⁶⁴ Andrzejowski, Żórowska, Biborski, Kapla 2002, s. 259; Borodziej-Mazurek 1988, s. 326; Kokowski 1986a, s. 168; 1986b, ryc. 2e; 1993 s. 118; 2007, s. 131.

¹⁶⁶⁵ Kokowski 1999d, s. 102; 2007, s. 131.

¹⁶⁶⁶ Przykładami były grób 81 z Masłomęcza, gdzie klatce piersiowej towarzyszyły kości dłoni i stóp, a zamiast czaszki ustawiono gliniane naczynie; grób 68 z Gródka nad Bugiem, w których zdeponowano górną część tułowia uciętą na wysokości łopatek. W skrajnych przypadkach w jamie wielkością odpowiadającej całemu ludzkiemu szkieletowi składano jedynie czaszkę (grób kobiety 478 z Masłomęczu) lub pojedyncze kości ją tworzące (groby 10, 27, 43 z Gródka nad Bugiem). Por. Borodziej-Mazurek 1988, s. 326.

¹⁶⁶⁷ Kokowski 2007, s. 132.

Osobną podgrupę w zbiorze grobów cząstkowych tworzyły zespoły, w których nad jamą z pochówkiem inhumacyjnym wkopano płytszy otwór z pozostałościami kremacji. Dla około 12% takich przypadków, po przeprowadzeniu analiz antropologicznych kośćca, ustalono, że spalone szczątki należały do zdekompletowanego wcześniej szkieletu spoczywającego głębiej. Przypadek taki odnotowano w grobie 10 z Masłomęcza, gdzie w jamie głębszej spoczywał szkielet kobiety pozbawiony głowy, a wykopana powyżej jama zawierała poddane działaniu ognia fragmenty kości czaszki¹⁶⁶⁸. Podobny przypadek odkryto w grobie 69 na cmentarzysku w Gródku nad Bugiem, gdzie nad nienaruszoną górną częścią szkieletu rozsypano poddane działaniu ognia kości dolnej jego części¹⁶⁶⁹. Jama z pozostałościami ciała palenia nigdy nie dochodziła głębokością do miejsca z pochówkiem szkieletowym. Niekiedy skremowanym częściom szkieletu towarzyszyły poddane działaniu ognia fragmenty elementów inwentarza analogiczne do zdeponowanych w pierwotnym grobie inhumacyjnym¹⁶⁷⁰. Odnotować należy, że większości szkieletowych pochówków cząstkowych nie towarzyszyły przepalone szczątki. Zwyczaj ten sugerował, że istniała w obrębie omawianej jednostki kulturowej pewna grupa ludzi, których chowano w dwóch obrządkach.

W niektórych przypadkach odnotowano zastąpienie wyjętej części kośćca innymi przedmiotami. Do tego celu służyły przede wszystkim naczynia ceramiczne ułożone w miejscu usuniętej czaszki; zaś w skrajnych i nielicznych przypadkach kości ludzkie zastępowano zwierzęcymi¹⁶⁷¹.

W ogólnej liczbie wszystkich znanych masłomęckich depozytów grobowych pochówki cząstkowe stanowiły 30%¹⁶⁷². Zastanawiano się jakie mogły być przyczyny powstania w obrębie tej jednostki kulturowej tak specyficznego obrządku pogrzebowego. Wskazywano na działania odczynnika chemicznego gleby jako warunkującego braki w kośćcu. Teoria ta została szybko obalona, gdyż zanotowane czynniki naturalne działały w obrębie nekropolii masłomęckich w sposób jednakowy na całe szkielety, a nie tylko wybrane ich partie¹⁶⁷³. Po drugie lessowe gleby Kotliny Hrubieszowskiej wykazały tendencję

¹⁶⁶⁸ Kokowski 1993a, s. 121; 1999d, s. 102; 2007, s. 132; Rutkowska 1987, s. 26.

¹⁶⁶⁹ Kokowski 1993a, s. 121.

¹⁶⁷⁰ W grobie 84 z Masłomęcza spalonym szczątkom ludzkim towarzyszyły przepalone skorupy porozbijanej lepionej ręcznie ceramiki, a w głębiej osadzonej jamie z pochówkiem szkieletowym odkryto całe naczynia gliniane wykonywane przy użyciu koła garncarskiego. Por. Kokowski 1993a, s. 121; 2007, s. 132.

¹⁶⁷¹ Kokowski 1993a, s. 120.

¹⁶⁷² Ibidem, s. 118.

¹⁶⁷³ Oczywiście znane są z różnych kultur i stanowisk archeologicznych przypadki, kiedy złożone w jednej jamie szczątki kostne uległy nierównomiernie postępującemu rozkładowi. Przyczyną tego było posadowienie jamy grobowej w dwóch różnych rodzajach gleby, np. piasku i glinie.

do konserwowania materiału kostnego, co potwierdziły doskonale zachowane delikatne w strukturze szkielety dziecięce. Pośród przyczyn naturalnych wymieniano również działalność zwierzęta, które swoją aktywnością naruszały anatomiczny porządek szkieletu. Taki scenariusz również odrzucono, gdyż na nekropoliach masłomęckich odnotowano jedynie obecność niewielkich gryzoni i płazów, które nie miały wystarczająco dużo siły, aby spowodować tak daleko posunięte braki kośćca¹⁶⁷⁴.

Drugim argumentem była działalność hien cmentarnych, o czym wspomniano przy charakteryzowaniu inhumacyjnych pochówków kompletnych z przemieszonymi kośćcami¹⁶⁷⁵. Chcąc jak najszybciej dostać się do cennych artefaktów złodzieje mogli wyrzucać kości z jamy grobowej, co zaobserwowano przy badaniu grobu 406 z Masłomęcza. Wkop rabunkowy nakierowany był na nogi zmarłej, co znaczenie utrudniło zadanie rabującym, gdyż musieli oni wyjąć cały szkielet, aby móc ograbić go z kosztownej biżuterii. Sprofanowane szczątki wrzucono do wydrążonego tunelu i prowizorycznie zasypano¹⁶⁷⁶. Teoria ta nie spotkała się z powszechną akceptacją, gdyż rabunki grobów na stanowiskach sepulkralnych w Kotlinie Hrubieszowskiej były stosunkowo rzadko widocznym zjawiskiem¹⁶⁷⁷. W przypadku potwierdzonej działalności złodziei znajdowano kompletne szkielety, które były jedynie przemieszane i połamane¹⁶⁷⁸. Dodatkowo zanotowano przykłady grobów cząstkowych, z których usunięto część kości pozostawiając nienaruszone, niekiedy bogate zespoły zabytków¹⁶⁷⁹.

Za trzecią przyczynę powstawania pochówków cząstkowych, najbardziej prawdopodobną, uznano celową działalność współplemieńców, polegającą na rozczłonkowaniu ciała zmarłej osoby przed zdeponowaniem w jamie grobowej. Potwierdziły tę teorię widoczne na niektórych szczątkach kostnych ślady cięcia i rąbania. Wskazywano na dwa sposoby dzielenie szczątków, które doprowadzały do uszkodzeń kości. W pierwszym przypadku włóki poddawano rytualnemu procesowi dzielenia tuż po zgonie. Druga opcja

¹⁶⁷⁴ Jedynym wyjątkiem od tej reguły był grób 73 z Gródka nad Bugiem. Znalezione w nim mocno przemieszane szczątki ludzkie, którym towarzyszył szkielet kuny leśnej. Przyjęto dla tego znaleziska scenariusz, w którym zwierzę, w niedługi czas po dokonaniu depozycji ciała w grobie, dostało się do drewnianej trumny. Szukając wyjścia z pułapki kuna porozrzuciła szczątki po wnętrzu skrzyni, a potem padła martwa z wycieńczenia. Słuszność tej teorii zdawała się potwierdzać kompletnie zachowany szkielet zmarłej osoby. Por. Kokowski 1986c, s. 25; 1993, s. 119.

¹⁶⁷⁵ Patrz: Roz. IV.2, s. 243.

¹⁶⁷⁶ Kokowski 1999d, s. 104; 2007, s. 134.

¹⁶⁷⁷ W ogólnej licznie 800 (do roku 2002) przebadanych zespołów grobowych powiązanych z tą jednostką kulturową jedynie siedmiokrotnie odnotowano ślady rabunku – cztery groby z Gródka nad Bugiem stanowisko 1C i trzy z Masłomęcza stanowisko 15. Por. Kokowski 1999d, s. 102; 2007, s. 133.

¹⁶⁷⁸ Borodziej, Kokowski 1985, s. 14; Kokowski 1993a, s. 119.

¹⁶⁷⁹ Przykładem był grób 13 z Masłomęcza, gdzie usunięto klatkę piersiową, pozostawiając na jej miejscu naszyjnik z paciorków i zapinkę. Por. Kokowski 2007, s. 132.

zakładała dokonywanie podziału w jakiś czas po śmierci, ale jeszcze w momencie istnienia wiązań stawowo-mięśniowych pomiędzy kośćmi. W obu przypadkach podkreślano dobrą znajomość ludzkiej anatomii u przewodniczących rytuałowi celebransom, gdyż cięcia nie zostały przeprowadzane przypadkowo, ale w miejscach konkretnych połączeń¹⁶⁸⁰. Jeżeli przyjąć taką teorię to potrzebne było w obrębie cmentarzyska wydzielone miejsce, gdzie ciała mogły ulegać rozkładowi unikając mechanicznych uszkodzeń ze strony padlinożerców. Andrzej Kokowski za relikw tego założenia uważał prostokątne zagłębienie o tłustym, organicznym wypełnisku, odnotowane w północnej części okrągłego, pozbawionego grobów placu na stanowisku 15 w Masłomęczu¹⁶⁸¹.

W pewien sposób istnienie pochówków niekompletnych w obrębie masłomęckich nekropolii wyjaśniał odnotowany tu zwyczaj ponownego otwierania jam grobowych. Zaobserwowano głównie jednorazowe przeprowadzanie takiej operacji rytualnej. Zazwyczaj wyjmowano jedynie część kości pozostawiając ozdoby, elementy stroju oraz inne dary grobowe w nienaruszonym stanie. Przyczyn upatrywano na trzech płaszczyznach: rytualnej, emocjonalno-rodzinnej oraz ofiarnej¹⁶⁸². Pierwsza powiązana byłaby z religijnym nakazem otwarcia grobu, wyjęcia części kości i poddania ich kremacji¹⁶⁸³. Jednak, jak już wcześniej wspomniano, nie wszystkie groby z fragmentarycznie zachowanymi szczątkami zawierały w górnej części stropu płytsze wkopy z resztkami ciałaopalenia. Mogło to, jak już sygnalizowano, dotyczyć jedynie pewnej grupy ludzi mającej związek ze strefą religijną.

Motywy oparte na więzi i uczuciach rodzinnych znajdowały pewne potwierdzenie, gdyż przeważnie szczątkom dzieci towarzyszyły wkopane wyżej pojedyncze elementy kostne osobników dorosłych¹⁶⁸⁴. Najbardziej wyróżniał się w tej grupie zespół piętrowo umieszczonych grobów (49, 52, 52A) ze stanowiska 15 w Masłomęczu. Na każdym z trzech poziomów stwierdzono szczątki dzieci, którym towarzyszyły pojedyncze kości tej samej kobiety¹⁶⁸⁵. Zaproponowany scenariusz wypadków mówił o deponowaniu fragmentów ciała zmarłej matki z każdym kolejnym umierającym jej dzieckiem. Najgłębiej posadowiony został grób podwójny (52A), w których złożono dorosłą kobietę i szkielet ośeska

¹⁶⁸⁰ Kokowski 1993a, s. 122.

¹⁶⁸¹ Kokowski 2007, s. 149.

¹⁶⁸² Kokowski 1993a, s. 123; 2007, s. 136-137.

¹⁶⁸³ Przykładem takiego postępowania był grób 84 z Masłomęcza. Dokonano tam głębokiego, precyzyjnego wkopu wycelowanego w górną część szkieletu, którą usunięto, a dół zakopano. Nieco później wykopano nad grobem szkieletowym jamę, niosącą jego poziom, i zdeponowano w niej skremowane ludzkie kości, naczynia i poddaną działaniu ognia zapinkę. Por. Kokowski 1999d, s. 105; 2007, s. 136.

¹⁶⁸⁴ Do grobu 287 w Masłomęczu dodano czaszkę osoby dorosłej, zaś w grobie 16 z tego samego stanowiska fragmenty kończyny. Por. Kokowski 2007, s. 136.

¹⁶⁸⁵ Potwierdziły to również przeprowadzone badania antropologiczne zachowanych kości.

- najpewniej matka i dziecko zmarłe przy porodzie lub w okresie połogu. W jakiś czas potem wykopano nad tym obiektem grób 52 ze szkieletem dziecka około rocznego, któremu dodano wyjęte z niższego poziomu kości górnej części tułowia kobiety. W końcu, w grobie 49, pochowano w drewnianej skrzyni dziecko około 4-letnie wraz z usuniętymi z grobu 52 kośćmi ramion i czaszką matki, które przed depozycją dodatkowo rozkawałkowano¹⁶⁸⁶. Dodatkowo zaobserwowano, że w każdym z trzech przypadków szczątki dorosłej kobiety traktowano tak, jakby poddawane były rytuałowi pogrzebowemu po raz pierwszy¹⁶⁸⁷. Więzy rodzinne mogły być także podkreślane tym rytuałem w przypadku osobników młodocianych i dorosłych, chociaż zdecydowanie rzadziej to odnotowywano. Przykładowo dziewczynie z grobu 20 na cmentarzysku w Masłomęczu towarzyszyły czaszki dwóch osobników dorosłych; zaś zmarłej z grobu 36 w Grodku nad Bugiem dołożono część odciętej w połowie długości łydki nogi innego osobnika¹⁶⁸⁸. Znane były przypadki, kiedy szczątkom jednej osoby towarzyszyła jedynie „dodatkowa” czaszka, co widoczne było to w grobach 20, 33, 36 z Masłomęcza¹⁶⁸⁹.

Trzecia teoria o otwieraniu grobu w celu złożenia zmarłemu ofiary miała pewne podstawy bytu. W kilku zespołach odnotowano wkopy docierające do właściwej jamy grobowej po to, aby dołożyć do wyposażenia ciała zwierząt, które były interpretowane jako dary dla zmarłego¹⁶⁹⁰. Do tej kategorii zaliczono także przypadki ofiar z ludzi. Za najpewniejsze przykłady ostatniego rytuału uznano obiekt 340 w Masłomęczu, w którym wrzucono do płytkiej jamy, umieszczonej nad pierwotnym grobem, szkielet osobnika dorosłego bez inwentarza; grób 111 z tego samego cmentarzyska, gdzie „ofiary” złożono w trumnie kłodowej wraz z grzebieniem i fibulą; oraz grób 109, gdzie wrzucono dodatkowe kości osoby dorosłej¹⁶⁹¹. Drugą kategorię masłomęckich pochówków ofiarnych stanowiły przepalone szczątki ludzkie wkopywane w stropy jam kompletnych grobów szkieletowych¹⁶⁹².

¹⁶⁸⁶ Kokowski 1993a, s. 121; 2007, s. 136.

¹⁶⁸⁷ W każdym z trzech założeń kobietę obdarowano analogicznym zestawem przedmiotów.

¹⁶⁸⁸ Borodziej, Kokowski 1985, s. 14; Kokowski 1993a, s. 118; 2007, s. 141.

¹⁶⁸⁹ Kokowski, Kozak-Zychman 1982, s. 19-25; Malinowski 1989, s. 6.

¹⁶⁹⁰ Przykłady takich praktyk odnotowano w Masłomęczu w grobie 132, gdzie zmarłemu dołożono ciało owcy/kozy pozbawione głowy; w grobie 134 w głębokim wykopie zdeponowano młode prosie i gliniane naczynie; w Moroczynie w grobie ciałopalnym V dodano zajęzycę z młodymi i duży garnek gliniany; w Grodku nad Bugiem w górnej warstwie stropu grobu 50 wykonano prostokątny otwór i na dnie powstałej jamy ułożono skorupę żółwia. Por. Kokowski 1999d, s. 106; 2007, s. 136.

¹⁶⁹¹ Innym przykładem był pozbawiony czaszki szkielet ułożony chaotycznie w jamie (grób 349), którą wkopano w strop dość zasobnie wyposażonego grobu 345. Por. Kokowski 1999d, s. 106; Kokowski 2007, s. 137.

¹⁶⁹² Przykładowo na wieko trumny kryjącej szkielet Sarmatki w grobie 133 na stanowisku 15 w Masłomęczu wysypano pokremacyjne szczątki dorosłej osoby. Z kolei pochówek szkieletowy z grobu 345 na masłomęckiej nekropolii obdarowano zarówno niespalonymi szczątkami jednej osoby, jak i skremowanymi drugiego osobnika. Pozostałości pokremacyjne w tym wypadku wyposażono w cztery egzemplarze przepalonej cera-

Najbardziej zaskakującym ofiarnym znaleziskiem na nekropolii w Masłomęczu było zdeponowanie w stropie jamy, kryjącej szczątki gęsi złożone w starannie wykonanej trumnie kłodowej wraz z typowo ludzkim zespołem darów grobowych, skremowanych kości ludzkich¹⁶⁹³.

Na tle jam grobowych z ofiarami ludzkimi zdecydowanie wyróżniał się grób 427 z Masłomęcza, którego ofiarny wydziwisk mógł mieć zupełnie inne podłoże niż nakaz religijny. Jama grobowa, o wyjątkowo dużych rozmiarach (430x200 cm), skrywała szczątki kostne młodej kobiety ułożone w największej znanej¹⁶⁹⁴, z terenu osadnictwa masłomęckiego, trumnie kłodowej. Szkielet ułożono na plecach ze skrzyżowanymi nogami, a przy prawym łokciu zdeponowano wyprażone w ogniu kamienie¹⁶⁹⁵. Zmarłą wyposażono w tradycyjny dla ludności masłomęckiej sposób¹⁶⁹⁶, a pośród darów grobowych wyróżniała się wytoczona na kole waza importowana z terenów Niziny Wołoskiej oraz niezwykle starannie wykonana lokalna ceramika¹⁶⁹⁷. Kobiecie towarzyszył również szkielet niezidentyfikowanego gatunku ptaka. Stworzony wykop po zdeponowaniu ciała zasypiano wapiennym marglem¹⁶⁹⁸. Powyżej pierwotnej jamy grobowej odkryto złożony na prawym boku, z przygiętymi do tułowia nogami szkielet młodego mężczyzny (około 25-35 lat, *adultus*). Szczątki te nosiły ślady poważnego zapalenia ropnego kości krzyżowej, co znacznie utrudniało osobnikowi przemieszczanie się i skazywało go na opiekę współplemieńców. Zmarłemu dano na ostatnią drogę dwa naczynia ceramiczne, jedno rozbite, i wykonaną z żelaza sprzączkę¹⁶⁹⁹.

W stosunku do tego założenie grobowego stawiano kilka hipotez. Pierwsza zakładała związek emocjonalno-rodzinny pomiędzy pochowanymi osobami, w który kaleki mężczyzna był w pewien sposób uzależniony do towarzyszki. Z drugiej strony Andrzej

miki oraz poddane działaniu ognia fragmenty grzebień kościanego, co budziło wątpliwości co do ofiarnego charakteru tego depozytu. Por. Kokowski 1999d, s. 106.

¹⁶⁹³ Kokowski 2007, s. 137.

¹⁶⁹⁴ Kłoda miała 380 cm długości. Ścianki o szerokości wahającej się od 3 do 4 cm zostały starannie wydłubane i jedynie w dolnej części – przy nogach zmarłej, pozostawiono grubszą warstwę drewna (około 35 cm). Por. Dąbrowski i in. 2008, s. 89; Kokowski 1999d, s. 115.

¹⁶⁹⁵ Dąbrowski i in. 2008, s. 91.

¹⁶⁹⁶ W inwentarzu grobowym odnotowano: srebrną fibulę, kolię z paciorków, drewnianą skrzynkę, przęśliki, kościany igielnik, grzebień z poroża oraz przepalone kamienie. Por. Skóra 2015, s. 57.

¹⁶⁹⁷ Kokowski 1999d, s. 115.

¹⁶⁹⁸ Podczas eksplorowania założenia zauważono, że proces zasypywania jamy grobowej odbywał się w dwóch etapach (Dąbrowski i in. 2008, s. 91). Pierwszy obejmował wrzucenie największych brył wapiennych do zwężenia wykopu. Kolejnym krokiem było zbudowanie nad tak prowizorycznie zakopany otworem drewnianej komory pokrytej od zewnątrz glinianą zaprawą. Andrzej Kokowski (1999d, s. 116) przypuszczał, że tak zabezpieczona jama pozostała przez jakiś czas odkryta. W tym czasie dokonano również ponownego otwarcia trumny, zaburzonego anatomicznego porządku kośćca i rozbito czaszkę. Ten rytualny, bez wątpienia, szyb zasypiano. Dopiero po tych obrzędach cały obiekt przykryto ostatecznie ziemią.

¹⁶⁹⁹ Dąbrowski i in. 2008, s. 89.

Kokowski rozważał możliwość złożenia mężczyzny w ofierze kobiecie. Analiza antropologiczna kośćca męskiego nie wykazała śladów przemocy, co jednak nie wykluczyło celowego uśmiercenia i złożenia w wydrążonym, w wypełniku grobu pierwotnego, szybie. Niemożliwe było potwierdzenie czy ułomność funkcji motorycznych mężczyzny stała się przyczyną wybrania go na ofiarę czy jednak przyczyną była swoista relacja łącząca go ze zmarłą niewiastą¹⁷⁰⁰.

Ostatni rodzaj założeń grobowych występujących na masłomęckich stanowiskach funeralnych stanowiły tzw. groby symboliczne. Nie było to podobnie jak w innych rejonach *barbaricum* zjawisko powszechne, ale dające się wyodrębnić. Jamy grobowe takich założeń przeważnie odpowiadały wymiarom wykopów przygotowywanych pod depozycję ciała osobnika dorosłego. Jednak po wyeksplorowaniu wypełniającej je ziemi nie natrafiono na ludzkie szczątki kostne. Najczęściej odnajdowano w ich wnętrzu pojedynczy paciorek, przęślik (grób 14 z Gródka nad Bugiem), choć zdarzył się również pochówek psa (grób 103 z Gródka nad Bugiem)¹⁷⁰¹. Na cmentarzysku w Masłomęczu w stropach niektórych grobów symbolicznych odnotowano pozostałości skrzynek z drewna lub koszy w kształcie prostokąta, do których włożono metalowe szpile (grób 28 z Masłomęcza)¹⁷⁰². Obiekty tego typu interpretowano jako przeznaczone dla osobników zaginionych, których nie można było poddać właściwemu, pełnemu rytuałowi pogrzebowemu. Jak już wspomniano przy omawianiu cenotafów pojawiających się w kulturze wielbarskiej wskazywały one na silne więzi emocjonalne łączące poszczególnych członków wspólnoty¹⁷⁰³.

Szczególnym elementem w przestrzeni stanowisk funeralnych grupy masłomęckiej były pochówki zwierząt. Lokalizowano je w obrębie osad w Kotlinie Hrubieszowskiej, jak również na nekropoliach. Osobne jamy grobowe przygotowane wyłącznie dla truchła zwierzęcego zanotowano na stanowisku 15 w Masłomęczu¹⁷⁰⁴. Nie wiadomo jakimi nakazami kierowano się aranżując depozycję ciała zwierzęcia w obrębie cmentarzyska przeznaczonego dla ludzi. Wskazanie przyczyny było stosunkowo proste, gdy zdeponowanym w jamie szczątkom ludzkim towarzyszył szkielet zwierzęcy. Przyjmowano, że odzwierciedlało to przywiązanie właściciela do czworonogiego przyjaciela.

¹⁷⁰⁰ Kokowski 2005, s. 402; Skóra 2015, s. 57.

¹⁷⁰¹ W tym wypadku zastanawiał symboliczny wydzwięk grobu, gdyż niekoniecznie mogło tu chodzić o podkreślenie nieobecności jakiegoś osobnika we wspólnocie przodków. Grób ten mógł powstać jako wskazanie roli psa w wierzeniach grobowych, jako psychopomposa wiodącego dusze zmarłych w zaświaty.

¹⁷⁰² Kokowski 1999d, s. 113.

¹⁷⁰³ Patrz: Roz. IV.2, s. 214-218.

¹⁷⁰⁴ W grobie 73 złożono cały szkielet świni, zaś w jamie 132 kompletne szczątki owcy pozbawione jedynie głowy. Por. Nadachowski, Wolsan 1989, s. 67.

Ciekawym zjawiskiem były jednak szczątki żółwi błotnych pochodzące z grobów 42 i 50 w Gródku nad Bugiem. Oba okazy były płci żeńskiej i liczyły w momencie śmierci około 20 lat¹⁷⁰⁵. Do tej pory nie udało się jasno określić roli jaką w obrębie ludzkich grobów miały spełniać te zwierzęta. Ich szczątki nie nosiły widocznych śladów przemocy, jaka mogła doprowadzić do zgonu. Przypadkowość ich obecności wydaje się raczej mało prawdopodobna, zwłaszcza, że tradycja umieszczania żółwi błotnych w jamach grobowych miała stare korzenie w Europie¹⁷⁰⁶.

Wy tłumaczenie obecności zwierząt na cmentarzyskach komplikowało się w momencie, gdy pochówek zwierzęcy zdawał się pełnić nadrzędną rolę w stosunku do ludzkich szczątków odnalezionych w jamie grobowej. Przykładem takiego założenia był grób 249 z Masłomęcza, gdzie w bardzo głęboko pod ziemią posadowionej jamie grobowej umieszczono trumną kładową, pieczołowicie wykonaną, z kompletnym szkieletem gęsi wewnątrz. Ptaka wyposażono w typowy dla gockiej kobiety zespół przedmiotów¹⁷⁰⁷. W stropie tego grobu rozsypano skremowane szczątki ludzkie. Inny przykład odnotowano na nekropolii w Moroczynie, gdzie we wykopie grobowym ułożono zajęce i prosięta przykryte następnie warstwą pokremacyjnych pozostałości szkieletu ludzkiego.

Głównie w obrębie cmentarzysk składano zwierzęta młode oraz takie, które osiągnęły wiek rozplodowy¹⁷⁰⁸. Nie wykluczono, że część znajdujących szkieletów zwierzęcych mogła należeć do osobników, które przypadkowo trafiły do jamy i nie odnalazły już drogi powrotnej¹⁷⁰⁹. Jednak w większości przypadków była to świadoma działalność człowieka. Obecnie podejmowane są dyskusje na temat znaczenia poszczególnych zwierząt, odkopanych na gockich cmentarzyskach, w eschatologicznych wyobrażeniach tego ludu. Pewne cechy zwierząt mogły uchodzić za symbole zmarłych osobników, ale nie ma to jak na razie przekonujących argumentów, gdyż niezwykle mało posiadamy informacji o życiu duchowo-religijnym Gotów¹⁷¹⁰.

Charakterystyczną cechą organizacji terytorialnej grupy masłomęckiej było bliskie sąsiedztwo osad z nekropoliami. Szczególnie zarysowało się to w części południowej

¹⁷⁰⁵ Szyndler 1989, s. 74.

¹⁷⁰⁶ Młynarski 1971, s. 125-129; Szyndler 1989, s. 74.

¹⁷⁰⁷ Kokowski 1999d, s. 114; 2007, s. 146.

¹⁷⁰⁸ Nadachowski, Wolsan 1989, s. 67.

¹⁷⁰⁹ Miało to zapewne miejsce w przypadku wspomnianego wcześniej grobu 73 z Gródka nad Bugiem, gdzie odkryto szczątki kuny leśnej. W ten sposób wytłumaczalna była także obecność pojedynczych kości zwierzęcych w wypełniskach jam. Kości te trafiły do wnętrza podczas zasypywania wykopu przez żałobników. Przykładem był ząb konia z grobu 67 w Masłomęczu oraz szczątki zwierzęce z grobów I, III i V w Moroczynie. Por. Nadachowski, Wolsan 1989, s. 69.

¹⁷¹⁰ Kokowski 1999d, s. 114; 2007, s. 146.

i wschodniej osadnictwa gockiego w Kotlinie Hrubieszowskiej. Osady bezpośrednio graniczyły z ziemią cmentarną (stanowisko w Gródku nad Bugiem) lub były od niej oddzielone małymi ciekami wodnymi (cmentarzyska w Masłomęczu, Moroczynie i Czumowej)¹⁷¹¹. Goci zamieszkujący Kotlinę Hrubieszowską najprawdopodobniej planowali rozkład przestrzeny nekropolii w momencie ich zakładania. W świetle poczynionych obserwacji wyłoniono trzy zasadnicze rodzaje założeń sepulkralnych, uzależnione od zajmowanej przez nie przestrzeni: pojedyncze groby poza zorganizowanymi cmentarzyskami, małe stanowiska (od kilku do kilkudziesięciu grobów), duże obiekty funeralne przeznaczone dla wielu rodzin i rodów¹⁷¹².

Pierwsza grupa reprezentowana była przez stosunkowo bogato wyposażony¹⁷¹³ grób z Werbkowic Kotorowa, w którego otoczeniu nie odnotowano innych obiektów funeralnych¹⁷¹⁴. Reguła jaką się tutaj kierowano była zbliżona do sposobu lokowania wielbarskich bogatych pochówków w jamach pod kurhanami typu rostółckiego, w młodszym okresie rzymskim. Możliwe, że o szczególnej roli zmarłego miała świadczyć drewniana komora jaką wkomponowano w jamę grobową¹⁷¹⁵. Na rangę analizowanego grobu mogło składać się również symboliczne znaczenia zdeponowanych w jego obrębie zwierząt: koguta, owcy, prosięcia, szczupaka i fragment jeleniego poroża¹⁷¹⁶. W przypadku obiektu z Werbkowic Kotorowa postawiono hipotezę jakoby miał on dać początek cmentarzysku przeznaczonemu dla elity, które jednak w ostatecznym rozwoju wydarzeń historycznych nie powstało¹⁷¹⁷.

Małe cmentarzyska grupy masłomeckiej odnotowano w Hrubieszowie Antonówce, Masłomęczu stanowisko 11, Moroczynie. Jedyne przebadane kompleksowo było ostatnie wymienione miejsce, co pozwoliło na przeprowadzenie wiarygodnej analizy. Nekropolię w Moroczynie ulokowano na niewielkim wzniesieniu, na którego szczycie odnotowano dołek posłupowy o nieustalonym przeznaczeniu. Wokół niego posadowiono groby ze szczątkami w typowym, nie odbiegającym od tradycji gockiej, obrządku inhumacyjnym i kremacyjnym; oraz jamy z niewielką ilością mocno przepalonych szczątków kostnych.

¹⁷¹¹ Kokowski 1999d, s. 74.

¹⁷¹² Kokowski 2007, s. 147.

¹⁷¹³ Bardziej rozbudowane i zasobniejsze inwentarze miały niektóre groby z nekropolii w Gródku nad Bugiem (61, 64, 120/121) i Masłomęczu (133, 200, 303). Por. Kokowski 2007, s. 146.

¹⁷¹⁴ Wokół założenia przebadano obszar 13 arów.

¹⁷¹⁵ Analogicznie skonstruowane wypełnienia miały najokazalsze obiekty z cmentarzyska w Masłomęczu (grób 303, 453).

¹⁷¹⁶ Kokowski 1999d, s. 118-119; 2007, s. 148.

¹⁷¹⁷ Kokowski 2007, s. 148.

Ta mała nekropolia była prawdopodobnie przeznaczona dla członków jednego rodu¹⁷¹⁸. Choć pojawiła się hipoteza, że zostało ono wydzielone dla obcych kulturowo osobników zamieszkujących w obrębie pobliskiej osady. Przesłanką potwierdzającą słuszność tej teorii miała być nieznaną ludności masłomęckiej, a charakterystyczna dla kultury czerniachowskiej i Sîntana de Mureș, forma naczyń ceramicznych wchodząca w skład inwentarzy grobowych¹⁷¹⁹.

W końcu ostatnią grupę tworzyły duże, wielorodzinne cmentarzyska charakteryzujące się usystematyzowanym, jasno określonym w momencie lokowania stanowiska planem. Największym obiektem była bez wątpienia, posadowiona na wzniesieniu, nekropolia w Gródku nad Bugiem stanowisko 1C, która nie została jeszcze w pełni wyeksplorowana archeologicznie. Cała przestrzeń grzebalna podzielona została na kręgi, w centrum których lokowano pojedyncze groby, a pozostałe jamy grobowe wkopywano koncentrycznie na obwodzie utworzonego okręgu. Do tej pory odnotowano trzy takie założenia skoncentrowane wokół grobów 19 (krąg A), 44 (krąg B) i 84 (krąg C)¹⁷²⁰. W północnej części kręgu A zaobserwowano dodatkowo nagromadzenie skremowanych szczątków kostnych, skorup przepalanej ceramiki oraz wykonanych ze szkła paciorków¹⁷²¹.

Drugim dużym masłomęckim założeniem funeralnym było cmentarzysko w Masłomęczu stanowisko 15. Cała nekropolia miała kształt rombu, której przekątne przebiegały na osi północ-południe, wschód-zachód. Najprawdopodobniej otoczono ją ogrodzeniem, o czym świadczyły proste linie tworzone przez najbardziej skrajne groby. Lokując to założenie wytyczono w jego centrum plac, pozbawiony materiału zabytkowego, wokół którego odkryto najwcześniejsze groby. Ten punkt centralny miał w środku pozostałości po kolistym zagłębieniu o płaskim dnie i niewyjaśnionym przeznaczeniu¹⁷²². Dalej na północ od tej jamy odkryto prostokątne założenie wkopane pod powierzchnię gruntu. Według Andrzeja Kokowskiego ciemne wypełnisko obiektu oraz „tłuste” dno wskazywały, że tutaj składano zwłoki, czekające na właściwy moment do podzielenia na fragmenty, deponowane później w grobach cząstkowych¹⁷²³. Cała przestrzeń centralnego placu pokryta była grudkami gliny, co sugerowało, że istniały tutaj w czasach użytkowania cmentarzyska ja-

¹⁷¹⁸ Kokowski 1999d, s. 119.

¹⁷¹⁹ Robione były one na kole i zdobione wokół brzuśca owalnie i poziomo rozmieszczonymi ukośnymi liniami. Por. Kokowski 1999d, s. 120.

¹⁷²⁰ Kokowski 1999d, s. 126; 2007, s. 154.

¹⁷²¹ Wskazywać to mogło na obecność warstwowego grobu ciałałopalnego.

¹⁷²² Podejmowano próby interpretowania go jako świętej studni służącej do oczyszczeń przed wejściem na uświęcony teren cmentarzyska.

¹⁷²³ Badacz ten podkreślał jednak, że teza ta wymaga szerszych i bardziej szczegółowych badań (Kokowski 2007, s. 149).

kieś budowle o ścianach z gałązek pokrytych polepą glinianą. Dodatkowo widoczne były tu ślady po korzeniach czterech dużych drzew, których rola w przestrzeni funeralnej cmentarzyska nie została poznana. Całe stanowisko zorbitowano wokół opisanego placu, z widocznym podziałem na dwie strefy północno-zachodnią i wschodnią¹⁷²⁴. W północno-wschodniej części masłomęckiej nekropolii odnotowano jeszcze jedno niewielkie okrągłe założenie utworzone przez dziesięć grobów wokół centralnie ułożonej mogiły, co miało analogię na omówionym wcześniej cmentarzysku w Gródku nad Bugiem. Nie zaobserwowano wyraźnych obszarów przeznaczonych pod jamy z pochówkami w konkretnym obrządku¹⁷²⁵, od czego wyjątkiem było jedynie wyraźne skupisko obiektów z pozostałościami pokremacyjnymi¹⁷²⁶.

Zmiana organizacji przestrzennej nekropolii masłomęckiej nastąpiła prawdopodobnie pod koniec fazy C3 okresu rzymskiego, kiedy w południowej części jej centrum wyznaczono teren, na który zaczęto wysypywać poddane działalności ognia kości i przepalane, drobne elementy inwentarzy grobowych. W środku tego owalnego placu stała najprawdopodobniej budowla, na co wskazywała pozbawiona szczątków przestrzeń. Plac z warstwowo ułożonymi resztkami kremacji musiał być otoczony jakimś rodzajem płotu, gdyż nie odnotowano wysypywania się materiału kostnego poza wyznaczony teren. Założenie to nasunęło badaczom skojarzenie ze znanymi głównie z terenów Półwyspu Jutlandzkiego tzw. *domami zmarłych*, które odgrywały istotną rolę w rytuałach poprzedzających umieszczenie ciała w jamie grobowej¹⁷²⁷. Ostatnim elementem przestrzennej organizacji omawianego stanowiska był zlokalizowany na południowym stoku wzniesienia, na którym posadowiono cmentarzysko, dość duży depozyt fragmentów naczyń szklanych i glinianych, szczątków biżuterii oraz elementów stroju bez śladów poddania ich działalności ognia. Wszystkie złożone tam przedmioty, o późnej chronologii, nosiły ślady intencjonalnego zniszczenia¹⁷²⁸.

¹⁷²⁴ Groby wchodzące w skład pierwszej z nich rozprzestrzeniały się z północnego zachodu na południowy wschód. Często obserwowano w tej części naruszenia przestrzeni krótszych boków mogił starszych przez później lokowane. Jamy grobowe ułożone zostały w osiem szeregów rozszerzających się autonomicznie od założeń jakie tworzyły obiekty wokół pustego placu. W strefie wschodniej jamy grobowe przecinały się na dłuższych ścianach. Ta druga strefa rozbudowywana była z zachodu na północny wschód. Groby usytuowano na osi trzech, a możliwe, że czterech, łuków.

¹⁷²⁵ Taki podział cmentarzyska sugerowany był w początkowej fazie badań nad rytuałem pogrzebowym grupy masłomęckiej oraz organizacją przestrzenną stanowiska 15 w Masłomęczu. Por. Kokowski 1986d, s. 71-90.

¹⁷²⁶ Kokowski 1993c, s. 33; 1999d, s. 100; Malinowski 1989, s. 8; Rutkowska 1989, s. 32.

¹⁷²⁷ Kokowski 1999d, s. 124; 2007, s. 151.

¹⁷²⁸ W przypadku tej warstwy odrzucono możliwość jej powstania w wyniku zniwelowania pewnej części mogił, bo przestrzeń cmentarzyska nie nosiła śladów zniszczenia. Nie jest ona również związana z omówioną warstwą ciałopalną, gdyż zabytki nie nosiły śladów przepalenia. Najprawdopodobniej była to pozostałość po

Podsumowując rozważania na temat przestrzennego rozplanowania cmentarzysk masłomęckich można wyróżnić układy kręgów (Gródek nad Bugiem) oraz łuków i rzędów (Masłomęcz). Pierwszą regułą jaką się kierowano była chronologiczna i jednokierunkowa rozbudowa nekropolii, co widać na stanowisku 15 w Masłomęczu¹⁷²⁹. Drugą normą wpływającą na ich kształt przestrzenny mogła być hierarchia społeczno - rodzinna użytkującej je grupy ludności, co zaobserwowano w kręgach wokół, dobrze zaopatrzonych w zabytki, grobów na stanowisku 1C w Gródku nad Bugiem i wokół pustego placu w Masłomęczu.

Na teren Kotliny Hrubieszowskiej ludność gocka przywiodła ze sobą ideę kręgów kamiennych, które największą popularnością cieszyły się na terenie osadnictwa wielbarskiego¹⁷³⁰. Brak surowca kamiennego na nowo zasiedlonych ziemiach doprowadził do ewolucji tego zwyczaju. Kręgi zaczęto formować z lokowanych wokół wolnej owalnej przestrzeni grobów, a nie z kamiennych głazów. Jamy grobowe były na powierzchni najpewniej oznaczane niewielkimi kopcami ziemi lub stelami wykonanymi z materiałów organicznych, między innymi drewna. Kręgi z Masłomęcza nie miały wewnątrz jam grobowych; z kolei w Gródka nad Bugiem ulokowane w ich centrum groby wyróżniały się formą i stanem wyposażenia, wskazując na przynależność do członków elity¹⁷³¹. Nie miały one analogii na rodzimych terenach wielbarskich, bo tam depozyty ciał ludzkich w kręgach uznano za ślady rytualnych ceremonii dotyczących przestrzeni polityczno-religijno-społecznej lub specyficzne rodzaje jam grobowych¹⁷³².

W niektórych przypadkach odnotowano ślady konstrukcji naziemnych wzniesionych bezpośrednio nad grobami. Najlepszym przykładem obecności takiej budowli były pozostałości glinianej polepy pokrytej odciskami gałązek nad grobem 15 w Masłomęczu. Według Andrzeja Kokowskiego jama ta była przez pewien czas otwarta, nakryta jedynie daszkiem z gałązek pokrytych gliną¹⁷³³. Tak pozostawione szczątki kostne zostały zdekompletowane, brakowało kości klatki piersiowej, a ułożenie ceramiki w tym obiekcie wykazało, że zmarłą kobietę pochowano bez głowy. Podobną, ale bardziej monumentalną

jeszcze innej, niezaobserwowanej do tej pory czynności rytualnego związanej z przestrzenią funeralną. Por. Kokowski 1999d, s. 126; 2007, s. 154.

¹⁷²⁹ Jamy grobowe były tam wkopywane w przestrzeń cmentarzyska metodycznie, wraz z przyrostem liczby zmarłych, rzędami od północy na południe, a w łukach z zachodu na wschód.

¹⁷³⁰ Na temat wielbarskich kręgów kamiennych patrz: Roz. IV.2, s. 207-209.

¹⁷³¹ Groby z kręgów z Gródka nad Bugiem zostały naruszone w starożytności, przynajmniej w jednym przypadku był to rabunek (grób 19), a pozostałości tlenków metali szlachetnych wskazywały na bogactwo złożonego zmarłym inwentarza. Zadatowano je na podfazę C1b okresu rzymskiego (faza C rozwoju grupy masłomęckiej) i najprawdopodobniej należały one do czołowych przedstawicieli poszczególnych rodów użytkujących cmentarzysko. Por. Kokowski 1999d, s. 127; 2007, s. 156.

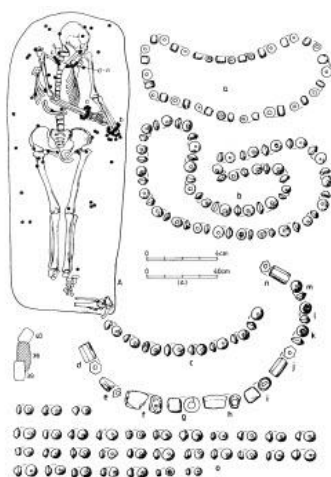
¹⁷³² Szerzej na temat obecności i roli kręgów kamiennych na cmentarzyskach kultury wielbarskiej patrz: Roz. IV.2, s. 207 - 209.

¹⁷³³ Kokowski 1986d, s. 74; 1993a, s. 123; 2007, s. 138, 144.

budowlę, odnotowano nad ogromną (4,5 x 1,7 m) jamą grobu 474 w Masłomęczu. Po zasypaniu grobu w jego przestrzeń, przy krótszych bokach i przez środek, wbito potężne słupy w kształcie prostopadłościanów, których wkopy sięgały niemal pochówku. Stanowiły one najprawdopodobniej filary podtrzymujące zadaszenie zespołu¹⁷³⁴.

Ludność grupy masłomęckiej hołdowała, znanemu z terenów kultury wielbarskiej, tabu kulturowemu zakazującemu wyposażanie zmarłych w broń, specjalistyczne narzędzia oraz przedmioty wykonane z żelaza¹⁷³⁵. Chociaż tutaj ten zakaz starano się w pewien sposób obchodzić ofiarowując zmarłym na życie wieczne miniaturowe, wykonywane z metali kolorowych repliki, narzędzi, nożyków¹⁷³⁶.

Pewna grupa przedmiotów pojawiała się w wyposażeniu grobów masłomęckich stosunkowo często. Do ich grona zaliczono między innymi: paciorki; grzebień kościace¹⁷³⁷; zapinki¹⁷³⁸, w tym wzory produkowane lokalnie; amulety; igły metalowe; przęśliki gliniane, kamienne i szklane.



Ryc. 13. Zestawy paciorków, Gródek nad Bugiem, grób 36. Wg. Kokowski 1993b, s. 39.

Niezwykle trudne stało się wskazanie tzw. wyznaczniki płci dla przedstawicieli grupy masłomęckiej, gdyż zdecydowanie przeważały pochówki kobiet i dzieci. Ostatecznie dla płci żeńskiej zestaw taki złożono z paciorków wykonanych ze szkła, przęślików, szpil, bardzo zróżnicowanej pod względem wzorów grupy amuletów oraz wisiorków wiaderkowatych

¹⁷³⁴ Kokowski 2007, s. 138.

¹⁷³⁵ Borodziej-Mazurek 1988, s. 330; Kokowski 1999d, s. 112; 2007, s. 102, 144; Rutkowska 1989, s. 20.

¹⁷³⁶ Odnotowano obecność miniaturowego nożyka wykonanego z brązu w grobie 64 z Gródka nad Bugiem. Por. Kokowski 1995a, s. 57.

¹⁷³⁷ Ze wszystkich wyeksplorowanych zespołów grobowych grupy masłomęckiej (do roku 2007) zebrano 271 egzemplarzy grzebieni. Por. Kokowski 2007, s. 112.

¹⁷³⁸ Największa ilość tych zabytków zaobserwowano została na cmentarzysku w Masłomęczu stanowisko 15 i w Gródku nad Bugiem stanowisko 1C. Por. Kokowski 2007, s. 112.

na wonności¹⁷³⁹. Z kolei dla mężczyzn nie udało się wskazać najbardziej charakterystycznych przedmiotów. Skład liczebny inwentarza w grobie, a także jego jakość, rozkładała się nierównomiernie w obrębie całego zbioru założeń funeralnych¹⁷⁴⁰. Dodatkowo w fazie C3 okresu rzymskiego rozpoczął się proces ubożenia materialnych depozytów grobowych na cmentarzyskach masłomęckich¹⁷⁴¹. Znajdowane, w tak datowanych grobach, zestawy składały się przede wszystkim z naszyjników zbudowanych z małych, jednakowych paciorków oraz naczyń ceramicznych, ale pojawiających się mniej licznie niż w poprzednim odcinku chronologicznym.

Najbogatsze inwentarze grobowe, ze starannie wykonanych przedmiotów, umieszczano w grobach cząstkowych, nad którymi wkopano szczątki pokremacyjne¹⁷⁴². Na ogół inwentarza brakowało w kompletnych grobach szkieletowych. W przypadku grobów ciałopalnych odnajdowane zabytki często nosiły ślady przepalenia. Stosunkowo zasobnie obdarowywano dzieci w przedziale wiekowym od 1 do 7 roku życia (*infans I*)¹⁷⁴³. Przy czym w grobach najmłodszych osobników nie odnotowano tak pełnych zestawów ozdób, jak w przypadku dorosłych. Nie wystąpiły w nich wcale grzebienie wykonywane z poroża oraz sprzączki do pasów¹⁷⁴⁴. Nie natrafiono również na przedmioty mogące uchodzić jednoznacznie za zabawki, chociaż w dwóch grobach¹⁷⁴⁵ złożono grzechotki oraz kulki gliniane mogące być ich częścią¹⁷⁴⁶. Jeden z najmłodszych chronologicznie pochówków dziecięcych (grób 116 z Gródka nad Bugiem¹⁷⁴⁷) w grupie masłomęckiej zawierał zbiór darów grobowych złożonych z ceramiki, wykonanych z żelaza okuć i dwóch fibul brązowych pokrytych cyną¹⁷⁴⁸. W przypadku grobów osobników młodych (*juvenis*) oraz dorosłych (*adultus, maturus*) nie odnotowano szczególnie widocznych różnic w zasobności

¹⁷³⁹ Kokowski 1999d, s. 113; Skóra 2015, s. 89.

¹⁷⁴⁰ Na cmentarzyska w Masłomęczu Brygida Rutkowska (1989, s. 35) przeprowadziła szczegółowe analizy tego zjawiska. W przypadku kremacyjnego obrządku pogrzebowego wyposażenie odnotowano w połowie przypadków (50,0%). Pochówki szkieletowe kompletne posiadały zabytki materialne w podobnych granicach (49,3%). Zdecydowanie najczęściej wyposażano pochówki szkieletowe oraz ciałopalno-szkieletowe. Druga grupa posiadała inwentarz zawsze (100,0%).

¹⁷⁴¹ Kokowski 1995, s. 48.

¹⁷⁴² Kokowski 1999d, s. 113.

¹⁷⁴³ Najmłodszych dzieci (do 1 roku życia) przeważnie nie obdarowywano przedmiotami na drogę w zaświaty. Por. Kokowski 1999d, s. 113; 2007, s. 122; Rutkowska 1989, s. 40.

¹⁷⁴⁴ Rutkowska 1989, s. 40.

¹⁷⁴⁵ Obiekt z Werbkowic-Kotorowa oraz grób 263 z Masłomęcza.

¹⁷⁴⁶ W pierwszym grobie złożono szczątki osobnika około 13-letniego, zaś w drugim przypadku zmarłego w wieku nieustalonym metodami antropologicznymi. Por. Skóra 2015, s. 83.

¹⁷⁴⁷ Ciało złożono w niszy wydrążonej w jednej ze ścian jamy innego grobu, co dowodziło przetrwania do końca gockiego osadnictwa w Kotlinie Hrubieszowskiej sepulkralnych tradycji sarmackich.

¹⁷⁴⁸ Kokowski 1993b, s. 123-124.

zespołu darów grobowych. Dodatkowo zmarłych z tych grup wiekowych wyposażano w duże ilości przedmiotów¹⁷⁴⁹.

Charakterystycznym elementem inwentarza grobowego w tej jednostce kulturowej były wyprażone w ogniu kamienie¹⁷⁵⁰, tzw. święte kamienie Gotów, lokowane w grobach dzieci starszych (*infans II*) i osobników dorosłych. Umieszczano je przeważnie na wysokości prawego ramienia¹⁷⁵¹ lub wrzucano do naczynia (grób 9 w Gródku nad Bugiem). Badacze kultury czerniachowskiej, rozwijającej się nieco później niż grupa masłomęcka, łączyli te specyficzne dary z kultem solarnym¹⁷⁵². Dla grupy masłomęckiej nie znaleziono, jak na razie, połączenia kamieni z konkretnym wyobrażeniem mitologiczno-eschatologicznym.

Liczenie w inwentarzach pojawiały się elementy związane z tkactwem. W dużej ilości odnotowywano igły wykonywane¹⁷⁵³ z żelaza, stopów miedzi, a niekiedy również srebra. Czasami deponowane były one w igielnikach z ptasich kości, zaś w przypadku bogatych grobów kobiecych, metali czy rzadziej drewna¹⁷⁵⁴. Niewątpliwie z tym rodzajem działalności powiązane były niezbyt dużych rozmiarów laseczkowate szpile z tordowanymi trzpieniami, pełniące najprawdopodobniej rolę ograniczników dla wełny, aby nie zsuwała się ona z wrzeczona podczas przędzenia. Ciekawy zespół zabytków tworzyły kościana płytką z dwoma otworami i zaostrzoną jedną krawędzią oraz długi fragment wyświeconego z jednej strony żebra bydlęcego pochodzące z grobu 13 w Masłomęczu. Uznano je za elementy służące do tkania, o czym miała świadczyć wypolerowana od przesuwania po tkaninie, część żebra zwierzęcego¹⁷⁵⁵.

Spośród elementów stroju prześlędzono głównie ewolucję wzorów zapinek. W początkowym okresie kreowania się grupy masłomęckiej dominowały, popularne na terenach wielbarskich, zapinki z wysoką pochewką (typ 127-128 wg Almgrena), pokrewne im egzemplarze z podwójną sprężyną oraz pochodzące z serii 1 grupy VII wg Almgrena¹⁷⁵⁶. W podfazie C1a okresu rzymskiego napłynęły nowe wzory, których szczególnym przykładem była para fibul z wysoką pochewką w kształcie ptaków odkryta w podkurhanowym grobie w miejscowości Wielki Ostróżek koło Łucka¹⁷⁵⁷. Zapinki te miały bezpośrednie

¹⁷⁴⁹ Kokowski 1999d, s. 113.

¹⁷⁵⁰ Na nekropolii w Gródku nad Bugiem oprócz kamienie podobną rolę pełniły węgle drzewne. Por. Borodziej-Mazurek 1988, s. 330.

¹⁷⁵¹ Kokowski 1986d, s. 76; 1999d, s. 112; 2007, s. 144.

¹⁷⁵² Symonovič 1963, s. 26.

¹⁷⁵³ Borodziej-Mazurek 1988, s. 330; Kokowski 1986b, s. 75.

¹⁷⁵⁴ Kokowski 2007, s. 121.

¹⁷⁵⁵ Ibidem.

¹⁷⁵⁶ Kokowski 1995a, s. 35.

¹⁷⁵⁷ Kokowski 1995a, s. 37; Kostrzewski 1939, s. 335, tabl. 89:8-9.

analogie w parach z grobów 56 i 10 na cmentarzysku w Masłomęczu¹⁷⁵⁸ oraz w zabytkach z Martfü (Węgry)¹⁷⁵⁹. Szczególnie w tym czasie upowszechniły się wzory o kuszowatej konstrukcji mające dokładne kopie na terenie strefy C osadnictwa kultury wielbarskiej¹⁷⁶⁰. Kolejny odcinek chronologiczny charakteryzował się obecnością na terenie Kotliny Hrubieszowskiej wzorów o słabo profilowanych wygięciach kabłąka i mocno profilowanych wąskich nóżkach, które były typowe dla terenów wielbarskich. Z drugiej strony pojawiały się tutaj, zaczerpnięte najprawdopodobniej z Mazowsza, wzory o silnie zarysowanym kabłąku w przekroju zbliżonym do rombu. Osobny zbiór tworzyły fibule kuszowate o przekroju trójkątnym z załamanym kabłąkiem i prostokątnym spłaszczeniem na obu końcach nóżki¹⁷⁶¹. Te ostatnie uważano za produkt lokalnych warsztatów. Praktycznie wszystkie rodzaje wymienionych typów zapinek zdobione były przez Gotów nakładanymi na kabłąk pierścieniami z perełkowanego drutu. Bardzo często pokrywano je dodatkowo cienką warstwą złota lub srebra, co jedynie w oczach nabywcy podnosiło ich wartość i nie przeszkadzało w długotrwałym użytkowaniu takiej zapinki¹⁷⁶².

Bizuteria pojawiała się w grobach masłomęckich w różnorodnej formie. Nie wykazano optymalnej ilości ozdób towarzyszących zmarłym konkretnej płci. Do jednych z ciekawszych ozdób należały bez wątpienia tzw. dzwonki¹⁷⁶³, jak określono kuliste wisiorki typu Ic według Andrzeja Kokowskiego. Dużą popularnością cieszyły się dzwonki w kręgu kultury sarmackiej¹⁷⁶⁴, zaś ich geneza związana była bezspornie z terenami kręgu kultur bałtyjskich. Na grunt masłomęcki przeniknęły one w podfazie C3a, kiedy zaczęły wchodzić w skład inwentarzy grobowych Sarmatek żyjących w osadach gockich¹⁷⁶⁵. Ozdobą o proveniencji bałtyjskiej była, bez wątpienia, zawieszka lunulowata mająca specjalnie wyżłobione miejsca na osadzenie obrobionego fragmentu emalii pochodząca w obiekcie 61 z cmentarzyska w Gródku nad Bugiem (podfaza C2a okresu rzymskiego)¹⁷⁶⁶. Niezwykle

¹⁷⁵⁸ Kokowski 1983, tabl. 302:1; 1985, tabl. 336-337, 337:1-2; 1998, s. 126, ryc. 1k; 2004, s. 20.

¹⁷⁵⁹ Vaday 1981, s. 5-9.

¹⁷⁶⁰ Kokowski 1983, tabl. 302:1; 1985, tabl. 336-337, 337:1-2.

¹⁷⁶¹ Kokowski 1995a, s. 43.

¹⁷⁶² Ślady długotrwałego wycierania nosiły krawędzie fibuli z grobu 116 z Gródka nad Bugiem. Spod wierzchniej warstwy ozdobnej wyłoniła się przez to wewnętrzna, tworząca szkielet zapinki miedziana blaszka. Por. Kokowski 1999d, s. 84.

¹⁷⁶³ Jaskanis 1977, s. 272, 333.

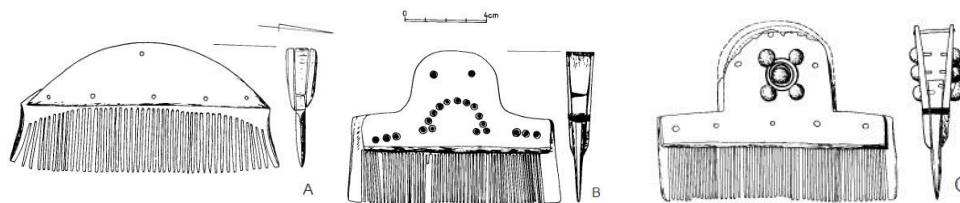
¹⁷⁶⁴ Nowakowski 1988, s. 97, 104-118.

¹⁷⁶⁵ Przykładami takich założeń funeralnych były groby 133, 158, 200 z cmentarzyska w Masłomęczu stanowisko 15 oraz grób 61 z Gródka nad Bugiem stanowisko 1c. Por. Kokowski 1995b, s. 176-179; 1993b, s. 57-64, ryc. 47-51.

¹⁷⁶⁶ Kokowski 1995a, s. 45-46.

popularnym surowcem do wykonywania wisiorków i paciorków był bursztyn¹⁷⁶⁷. Zarazem grupa masłomęcka była jedną z najdalej na południe ułożonych jednostek kulturowych, w których odnotowano tak wiele zabytków bursztynowych¹⁷⁶⁸.

Innymi popularnie występującymi przedmiotami były grzebienie kościane lub wykonywane z poroża jeleni, mające analogie na terenie osadnictwa wielbarskiego. Powszechnym typem były egzemplarze o niskim uchwycie wygiętym w kształt łuku (wzór G-4), których chronologia występowania obejmowała fazy C1 i C2 młodszego okresu rzymskiego. Najpopularniejszym wśród ludności masłomęckiej rodzajem były grzebienie trójkątne, datowane głównie na fazę C2¹⁷⁶⁹. Z kolei w późnym okresie funkcjonowania omawianej jednostki kulturowej (faza D1) zdecydowanie najpopularniejszą formą stały się wzory z uchwytem w kształcie trapezu, delikatnie uwypuklonymi ramionami oraz zaokrąglonymi rogami¹⁷⁷⁰.



Ryc.14. Różne typy grzebieni z grupy małopomorskiej; A- Gródek nad Bugiem, grób 20; B - Gródek nad Bugiem, grób 30; C - Gródek nad Bugiem, grób 64. Wg. Kokowski 1993b, s. 23, ryc. 14; s. 31, ryc. 22; s. 71, ryc. 56.

Analogiczne egzemplarze pochodziły z terenów środkowej Mołdawii oraz obszaru pomiędzy rzekami Boh i Dniestr¹⁷⁷¹. Na cmentarzysku w Masłomęczu grzebienie najliczniej trafiły do grobów z depozytami ciałałpalno-szkieletowymi, zaś wcale nie wystąpiły one przy ciałałpalnych szczątkach kostnych. Uważano, że wynikało to z poddanie zabytku wraz ze zmarłym kremacji doprowadzającej do destrukcji zarówno kośćca ludzkiego, jak i grzebieni wykonanych z materiału ulegającego szybkiemu strawieniu przez ogień. Z drugiej strony mogła istnieć tradycja nie wprowadzającą grzebieni w podstawowy skład wyposażenie grobów ciałałpalnych¹⁷⁷².

¹⁷⁶⁷ Do tej pory odnotowano około 3500 bursztynowych przedmiotów w obrębie obszaru osadnictwa grupy masłomęckiej. Por. Kokowski 1995a, s. 58.

¹⁷⁶⁸ Ponadto bursztyn wystąpił w dużej ilości, jeszcze dalej na południu, na terenie Krymu.

¹⁷⁶⁹ Kokowski 1995a, s. 44.

¹⁷⁷⁰ Odnotowano je w grobach 58 i 59 na nekropolii w Gródku nad Bugiem oraz obiektach 32, 79, 134, 210 ze stanowiska 15 w Masłomęczu. Por. Kokowski 1995a, s. 55.

¹⁷⁷¹ Kokowski 1995a, s. 44.

¹⁷⁷² Rutkowska 1989, s. 40.

Goci zamieszkujący Kotlinę Hrubieszowską chętnie obdarowywali swoich zmarłych ceramiką¹⁷⁷³, co uznano za zwyczaj lokalny. Spotykane zespoły naczyń składały się ze zbioru od 1 do 3 zabytków na jednego zmarłego¹⁷⁷⁴. W ich skład wchodziły egzemplarze ceramiki stołowej dobrane do siebie formą i sposobem zdobienia, tworzące rodzaj kilkuelementowej zastawy. Niemalże każdemu dorosłemu towarzyszyły fragmenty skorup ceramicznych. Odnotowywano zarówno duże fragmenty, łatwe do identyfikacji i prezentujące bogactwo form i wzorów; jak i małe nieidentyfikowalne szczątki ceramiki. Nie zawsze w jednym grobie znajdowano fragmenty dające się zlepić w całe naczynie, gdyż często skorupy jednego przedmiotu rozsiane były w różnych jamach grobowych na terenie cmentarzyska. Przypuszczano, że część naczyń mogła być wykonywana celowo na potrzeby obrzędów pogrzebowych, o czym miała świadczyć ich marna jakość i słaby stopień wypalenia. Konsekwentnie zmarłych obdarowywano jedynie naczyniami lepionymi w ręku, nawet w czasie kiedy powszechnie stosowano koło garncarskie. Praktyka ta mogła świadczyć o długotrwałym przywiązaniu do konkretnej tradycji. Z drugiej strony ręcznie lepione naczynia pozbawione dekoracji lub skromnie dekorowane były tańsze.

Dość powszechnie pojawiały się części gier planszowych, gdyż odnotowano zarówno żetony owalne wykonane z gliny, kości lub szkła; jak i kości do gry w formie pałeczek z nacięciami (*tali*). Bogaty zestaw takich przedmiotów złożono w grobie 101 z Masłomęcza stanowisko 15, w którego skład wchodziły trzy żetony: po jednym ze szkła, kamienia i kości; dwie kwadratowe w przekroju *tali* z układem nacięć 2x3, 0, 2x2, 1x1¹⁷⁷⁵. Ten ostatni rodzaj kostek wykorzystywano zarówno przy grach planszowych, jak i losowych.

Szczególnym elementem inwentarzy grobowych gockich mieszkańców Kotliny Hrubieszowskiej były różnego rodzaju amulety o funkcjach apotropaicznych. Pojawiały się monety z wybitymi otworami, do przeciągania rzemienia lub sznurka, lub połówki monet dostosowane do formy zawieszki¹⁷⁷⁶. Przykładem takiej ozdoby ochronnej był egzemplarz wybity najpewniej za panowanie Filipa Araba, znaleziony w grobie ciałopalnym 127

¹⁷⁷³ Na cmentarzysku w Gródku nad Bugiem stanowisko 1C naczynia znaleziono w 31 z 162 zespołów grobowych. Z kolei na stanowisku sepulkralnym 15 w Masłomęczu w 204 grobach na 557 odnotowano obecność ceramiki. Por. Kokowski 2007, s. 144.

¹⁷⁷⁴ Znane były przypadki większej liczby naczyń przypadającej na wyposażenie pojedynczego grobu: 9 sztuk towarzyszyło zmarłemu w grobie 61 z Gródka nad Bugiem, grobie 134 z Masłomęcza, grobie z Werbówce Kotorowa; 10 egzemplarzy wstawiono do jamy grobu 303 w Masłomęczu. Por. Kokowski 1999d, s. 113; 2007, s. 144.

¹⁷⁷⁵ Kokowski 2007, s. 122.

¹⁷⁷⁶ Ibidem, s. 117-118.

w Masłomęczu¹⁷⁷⁷. Nie wykluczono, że monety mogły pełnić jedynie rolę oryginalnej biżuterii, chociaż widoczne silne zniszczenie zabytków z jednej strony, sugerowało nieustanne noszenie w celu czerpania ochrony z ich magicznej mocy. Znacznie częściej niż na innych terenach objętych gockim osadnictwem pojawiały się tutaj amulety wykonywane z szabli dziki, poroża jeleni, muszli czarnomorskich, kłów i zębów dzikich zwierząt. Dość często spotykano również amulety-wisiory wykonane z zawieszonych na rzemieniach ludzkich kości: kręgów, złamanych i przewierconych części kości udowej¹⁷⁷⁸. Specyficznym rodzajem amuletu był woreczek z ludzkimi zębami zawieszony na szyi zmarłego pochowanego w grobie IV na cmentarzysku w Moroczynie¹⁷⁷⁹. Wzmocnieniem teorii o magicznej mocy tego talizmanu był fakt odnotowania w szczątku pochowanego tu osobnika wszystkich zębów.

Wydaje się, że w kwestii wyposażania zmarłych część społeczności masłomęckiej hołdowała zasadzie *pars pro toto*. Widoczne było to w często spotykanych grzebieniach z wyszczerbionymi zębami oraz fragmentach naczyń ceramicznych zaadoptowanych do pełnienia innej roli niż pierwotnie założona. Przykładami stosowania tej praktyki była: dolna część glinianego garnka pełniąca rolę miski (grób 318 z Masłomęcza), podstawa pucharu jako substytut talerza (grób 162 z Masłomęcza), czy też przydenna część naczynia na stopce używana jako talerz (grób 330 z Masłomęcza)¹⁷⁸⁰.

Wyjątkowe inwentarze grobowe na sepulkralnych stanowiskach masłomęckich odnotowywane były od fazy C2 okresu rzymskiego (koniec III w.). Na ten czas datowano bowiem pierwsze pochówki kobiet i dzieci pochodzenia sarmackiego na cmentarzyskach w Masłomęczu i Gródku nad Bugiem. Najbardziej charakterystyczne były w tych zespołach zestawy ozdób. Przede wszystkim, występujące po kilka w jednym grobie, długie kołkie z paciorków i metalowych zawieszek oraz sznury paciorków wokół szyi i przegubów¹⁷⁸¹. Ozdoby te w przypadku Sarmatek uważane były za pozostałości aplikacji, którymi obszyto dekolty i rękawy sukni. Sarmacką indywidualnością w stroju był również zwyczaj przywieszania przy pasie różnorodnych przedmiotów między innymi amuletów, dzwoneczków z brązu, wykonanych z bursztynu lub szkła wisiorków, igieł i grzebieni. Pasy te charakteryzowały się odmienną od gockich konstrukcją, pozbawione były sprzączek, zapinano

¹⁷⁷⁷ Kokowski, Kurzątkowska 1986, s. 12.

¹⁷⁷⁸ Kokowski 1999d, s. 105-106, 112; 2007, s. 136, 144.

¹⁷⁷⁹ Kokowski 1999d, s. 112; 2007, s. 144.

¹⁷⁸⁰ Kokowski 2007, s. 122.

¹⁷⁸¹ Kokowski 1999d, s. 112; 2004, s. 21, 24; 2007, s. 124.

je przeciągając jeden koniec pasa przez metalowe kółko ulokowane na drugim końcu¹⁷⁸². Do typowo sarmackich ozdób, niezbyt popularnych w kulturze wielbarskiej¹⁷⁸³, należały bransolety niemetalowe. Typowy przykład takiej ozdoby znaleziono w grobie 61 w Gródku nad Bugiem¹⁷⁸⁴, który miał bezpośrednią analogię w grobie spod kurhanu 4 w Tana-is¹⁷⁸⁵. Uzupełnieniem bransolet, podobnie jak w przypadku naszyjników, były metalowe zawieszki lokowane pomiędzy paciorkami na rzemiennym sznurze¹⁷⁸⁶. Sarmatki ozdabiały szyje przeważnie dwoma, różniącymi się długością koliai z małych lub bardzo małych paciorków. Niekiedy tak skonstruowanym naszyjnikom towarzyszyły wisioriki wiaderkowate o wydłużonym stożkowatym korpusie, tzw. parasolkowate¹⁷⁸⁷. Jedyńą jak dotąd analogię dla nich odnotowano w grobie 292 na nekropolii w Dančenach.

W obrębie cmentarzysk grupy masłomęckiej zaobserwowano większą niż w kulturach przeworskiej i wielbarskiej ilość szczątków zwierzęcych w grobach. Na stanowiskach w Masłomęczu¹⁷⁸⁸ i Moroczynie¹⁷⁸⁹ szczególnie popularne były szczątki zwierząt udomowionych i hodowlanych, zaś na cmentarzysku w Gródku nad Bugiem¹⁷⁹⁰ dominowała zwierzyna dzika. Towarzyszyły te truchła zarówno zmarłym poddanym ciałaopaleniu, jak i inhumacji. Z kolei w grupie zwierząt dzikich odnotowano między innymi szczątki ryb¹⁷⁹¹; szkielety żółwi błotnych (groby 42 i 50 w Gródku nad Bugiem), szkielety dzikich świni, zajęcy (grób ciałaopalny V z Moroczyna), ptaków i królików (grób 303 z Masłomęcza)¹⁷⁹². Z gatunków udomowionych deponowano w jamach grobowych ze szczątkami ludzkimi: psy (groby 14 i 19 w Masłomęczu – jedynie kły); świnię (grób 73 z Masłomęcza; grób V z Moroczyna), owce (grób 132 z Masłomęcza), kury (grób II z Moroczyna)¹⁷⁹³. Szczątki zwierzęce przeważnie interpretowano jako pożywienie lub jego resztki ofiarowane zmarłym.

¹⁷⁸² Vaday 1989, s. 65.

¹⁷⁸³ Znaleziono jak dotąd jeden przykład tak skonstruowanej bransolety w obrębie kultury wielbarskiej. Był to zabytek z grobu 249 z Lubowidza. Por. Tempelmann-Mączyńska 1989, s. 68.

¹⁷⁸⁴ Kokowski 1993b, s. 62, ryc. 50:18; 1995, s. 47.

¹⁷⁸⁵ Miller 1910, s. 117, ryc. 21:3.

¹⁷⁸⁶ Vaday 1989, s. 49.

¹⁷⁸⁷ Kokowski 1995, s. 48.

¹⁷⁸⁸ Odnotowano na tym cmentarzysku osiem przypadków zdeponowania zwierząt w jamach grobowych. Por. Nadachowski, Wolsan 1989, s. 64.

¹⁷⁸⁹ Zwierzęta trafiły do inwentarzy grobów II, III, V. Por. Nadachowski, Wolsan 1989, s. 65.

¹⁷⁹⁰ Szczątki zwierząt odnotowano dwukrotnie, w jamach 42 i 50. Por. Dąbrowski i in. 2008, s. 87; Nadachowski, Wolsan 1989, s. 65.

¹⁷⁹¹ W grobie 305 w Masłomęczu stanowisko 15 znaleziono szkielet dużej ryby (Kokowski 1993c, s. 33). Z kolei w jamie grobowej ze szczątkami dziecka z Werbkowic Kotorowa złożono szczątki szczupaka.

¹⁷⁹² Kokowski 2007, s. 111.

¹⁷⁹³ Nadachowski, Wolsan 1989, s. 65-67.

Do tej pory nie określono przyczyn uformowanie się w obrębie grupy masłomęckiej obrządku pogrzebowego, który dopuszczał istnienie pochówków cząstkowych, jak i ponownego otwierania jam grobowych w celach innych niż chęć wzbogacenia się kosztem zmarłego. Praktyka ta była z pewnością nieznaną Gotom żyjącym w starszym okresie rzymskim, gdyż jedynie bardzo sporadycznie widoczne były pochówki cząstkowe w obrębie osadnictwa kultury wielbarskiej; na terenach skandynawskich, gdzie odnotowano jeden przykład tego typu depozycji z Himlingøje (Dania)¹⁷⁹⁴; w innych rejonach *barbaricum* natrafiono na rozkawałkowane szkielety na terenie sanktuarium na terenie willi Nemeta-cum w Arras (Francja)¹⁷⁹⁵. Znane były, co prawda analogiczne groby cząstkowe z terenów osadnictwa kultur łużyckiej i pomorskiej. Jednak miały one zdecydowanie wcześniejszą chronologię, co wykluczyło możliwość zaczerpnięcia przez Gotów ich tradycji. Po drugie praktyka cząstkowania szczątków przedstawicieli kultury łużyckiej i pomorskiej występowała głównie w grobach ciałałpalnych¹⁷⁹⁶. Obecnie badacze sądzą, że idea pochówków cząstkowych została przejęta przez Gotów z Kotliny Hrubieszowskiej od ludów stepowych, głównie Sarmatów¹⁷⁹⁷. Wskazano również dwie najbardziej prawdopodobne przyczyny powstawania takich depozycji. Z jednej strony chęć pokreślenia przez żyjących więzi rodzinno-emocjonalnych pomiędzy dwoma grzebanymi osobnikami. Z drugiej określona przepisami religijnymi konieczność poddania zmarłego podwójnemu obrządkowi pogrzebowemu oddającemu go na łono nieba i ziemi, czego synonimem były kremacja i inhumacja¹⁷⁹⁸. Do innych elementów obrzędowości pogrzebowej przejętych przez Gotów od ludów stepowych zaliczono: wkopywanie w dno jamy grobowej niewielkich okrągłych wgłębień, deponowanie wraz ze zmarłymi bryłek wosku, lokowanie ciał w wydrążonych w dnach jam rowkach (tzw. zaplechniki), towarzyszenie zmarłym osobnikom szczątków zwierzęcych¹⁷⁹⁹. Wszystkie one miały silne odzwierciedlenie w rejonach wschodnich oraz południowo-wschodnich osadnictwa sarmackiego¹⁸⁰⁰. Ta różnorodność elementów kulturowo-religijnych wpłynęła na ukształtowanie się jednego z najbardziej zróżnicowanych obrządków pogrzebowych w obrębie *barbaricum*.

¹⁷⁹⁴ Jørgenson et al. 1978, s. 59, 60 ryc. 16, s. 62 ryc. 19; Storgaard 2003, s. 113.

¹⁷⁹⁵ Kokowski 2007, s. 140.

¹⁷⁹⁶ Malinowski 1969, s. 69.

¹⁷⁹⁷ Kokowski 2007, s. 141.

¹⁷⁹⁸ Ibidem.

¹⁷⁹⁹ Kokowski 2004, s. 22.

¹⁸⁰⁰ Sedov 1978, s. 99-107; Voznesenskaya 1972, s. 69-101.

IV.4. Kultura czerniachowska i Sîntana de Mureş

Kultura czerniachowska zaczęła kształtować się na terenie obejmującym przestrzeń pomiędzy Dnieprem i Prutem w czasie fazy C2 okresu rzymskiego¹⁸⁰¹. We wschodniej części regionu, obejmującej tereny dzisiejszej Mołdawii, Niziny Wołoskiej oraz części Siedmiogrodu, z czasem wykreowała się lokalna ewolucja nazwana kulturą Sîntana de Mureş (od podfazy C2b, ostatnia ćwierć III w.)¹⁸⁰².

Obie jednostki kulturowe przedstawiały bardzo różnorodny wachlarz elementów kulturowych. Specyficzny ich charakter powstał przede wszystkim w oparciu o połączenie rodzimych elementów z tradycjami sąsiednich jednostek etnicznych. W ramach obrządku pogrzebowego dostrzeżono zapożyczenia od ludów stepowych – głównie Sarmatów; plemion zamieszkujących w rejonie Dolnego Dunaju; południowo-zachodniej populacji trackiej; kultury przeworskiej. Ponadto zamieszkująca wcześniej te tereny ludność kultury postzaubinieckiej oraz kijowskiej mogła wchodzić w skład tworzącej się czerniachowskiej społeczności. Od I w. na tereny Europy Wschodniej zaczęli również napływać przedstawiciele ludności gockiej, związani z kulturą wielbarską.

Na cmentarzyskach czerniachowskich i kultury Sîntana de Mureş pojawiały się groby ciałopalne, szkieletowe oraz mieszane¹⁸⁰³. Zdecydowanie nad kremacją dominowała szkieletowa forma pochówku¹⁸⁰⁴, a większość nekropolii miała charakter birytualny. Podkreślano jednak, że te dane nie musiały oddawać faktycznego stanu rzeczy, gdyż groby ciałopalne wkopywano przeważnie płycej w grunt, przez co ulegały one szybszej degradacji poprzez działania czynników przyrodniczo-atmosferycznych oraz rolniczej działalności ludzi. Przykładów takich zniszczonych założeń grobowych dostarczyły cmentarzyska

¹⁸⁰¹ Bierbrauer 1995, s. 105-108; Kokowski 1995a, s. 42; 1999c, s. 184, tab. 2.

¹⁸⁰² Przy omówieniu obrządku pogrzebowego obie jednostki kulturowe rozpatrywane są wspólnie, gdyż prezentowały one dość zbliżone tradycje funeralne. Jeżeli odnotowano różnice w rytuale czy sposobie wyposażania zmarłych zostało to zaakcentowane przez wskazanie konkretnego rejonu geograficznego/jednostki kulturowej, w której one funkcjonowały. Z perspektywy głównych założeń pracy niekonieczne jest szczegółowe rozdzielenie kultury czerniachowskiej i Sîntana de Mureş, gdyż głównym celem jest wskazanie ciągłości oraz postępującej ewolucji rytuałów sepulkralnych. Dodatkowo w naukowej literaturze zachodnioeuropejskiej obie te jednostki kulturowe nadal często charakteryzowane w taki właśnie sposób (Heather, Matthews 2004, s. 47; Halsall 2007) mimo, że powrócono do traktowania ich jako dwóch niezależnych jednostek kulturowych (Kokowski 2007, s. 201).

¹⁸⁰³ W kulturze Sîntana de Mureş monorytualne groby ciałopalne wystąpiły między innymi na stanowisku w Zamosćan, Davliukovce, Başmačka, Mari. Birytualne cmentarzyska odnotowano w Danćenach, Budeşti, BălŃata, Mălăieşti, Furmanovce, Belen'koje. Szkieletowe nekropolie odkryto w Ranževoje, Kamenka-Ančekrak, Toki, Zajačivka, Sad, Tîrgu Mureş, Izvoare. Por. Heather, Matthews 2004, s. 60; Levinschi 1999, s. 23.

¹⁸⁰⁴ Około 70% wszystkich przebadanych grobów zawierało szkielety niepoddane działaniu ognia. Należy jednak odnotować, że w okresie trwania kultury czerniachowskiej niewiele grobów szkieletowych lokowano w rejonie Dniepru (24% wszystkich odkrytych założeń). Por. Magomedov 2001, s. 25.

w Kurniku, Sumy-Sadzie, Zhuravce, Bravichen oraz Sîntana de Mureş¹⁸⁰⁵. Zależnie od analizowanego stanowiska wskazano różnice typologiczne pomiędzy sposobami depozycji zmarłych¹⁸⁰⁶. Mimo to pewne elementy były charakterystyczne dla całego charakteryzowanego obszaru osadniczego. Przede wszystkim obserwowano postępujący w czasie proces zmniejszania się ilości grobów ciałopalnych na rzecz inhumacji. Zjawisko to dobrze widoczne było na nekropoliach w Dančenach, Tîrgşor i Barlad. Późnoczerniachowskie stanowiska funeralne zawierały jedynie obiekty z niepoddanymi działaniu ognia szkieletami, np. Kosanovo, Tîrgu Mureş, Izvoare¹⁸⁰⁷. Stosunek grobów z pozostałościami kremacyjnymi do tych z depozytami inhumacyjnymi nie miał jednej wartości procentowej, ale przedstawiał odmienne ilościowe nagromadzenie dla każdego stanowiska funeralnego. Ludność użytkująca małe i średnie założenia sepulkralne hołdowała przeważnie jednemu rytuałowi pogrzebowemu. Ciałopalne groby nie zostały odnotowane na niektórych cmentarzyskach w rejonie Nadczarnomorza, Mołdawii, Muntenii i na większości siedmiogrodzkiej¹⁸⁰⁸. Sporadycznie zmarłych palono na terenie stanowisk w Dăneşti, Maramureş, Hanskiej Lutherni, Bashmachka i Pavlyukove¹⁸⁰⁹.

Wszystkie groby kultury czerniachowskiej, bez względu na zastosowany obrządek pogrzebowy, wykazały silne zróżnicowanie typologiczne. Różnice dotyczyły przede wszystkim: wielkości jamy grobowej, ulokowania grobu względem stron świata oraz ilości i jakości wyposażenia. Groby szkieletowe zostały podzielone na cztery zasadnicze typy: prosta jama posadowiona pod powierzchnią gruntu, dół z niszą, grób z uskokami (ramionami) oraz katakumby¹⁸¹⁰. Pierwszą grupę tworzyły w większości prostokątne wkoppy z prostopadłymi ścianami, czasami zaokrąglonymi w narożnikach. Groby niszowe posiadały prostokątne wejście, a po osiągnięciu odpowiedniej głębokości w dnie jamy drążono wąskie zagłębienie przeznaczone na depozycję szczątków¹⁸¹¹. Trzeci typ obiektów grobowych charakteryzował się wydrążeniem w ścianach jamy, na głębokości około 0,4 m,

¹⁸⁰⁵ Na tych stanowiskach praktycznie nie odnotowano obecności pochówków ciałopalnych. Jednocześnie zaobserwowano w górnych warstwach ziemi przykrywających jamy grobowe nagromadzenie mocno rozdrobnionego materiału zabytkowego w formie fragmentów przepalonych kości, poddanej wtórnej działalności ognia ceramiki oraz innych elementów inwentarza grobowego. Por. Heather, Matthews 2004, s. 60; Magomedov 2001, s. 25.

¹⁸⁰⁶ Nikitina 1985.

¹⁸⁰⁷ Bierbrauer 1980, s. 132-134; Heather, Matthews 2004, s. 60; Ioniţa 1986; Magomedov 2001, s. 26.

¹⁸⁰⁸ Heather, Matthews 2004, s. 60; Magomedov 2001, s. 25.

¹⁸⁰⁹ Magomedov 2001, s. 25.

¹⁸¹⁰ Ibidem, s. 26.

¹⁸¹¹ Niekiedy takie rodzaj założenia określano mianem grobów z prowizoryczną „komorą grobową”. Por. Magomedov 2001, s. 26.

uskoków służących do oparcia drewnianego¹⁸¹² stropu przykrywającego niszę (komorę). Kształt jam grobowych w tym przypadku był owalny lub prostokątny. Ostatni rodzaj struktur grobowych to katakumby. Tworzyły je doły prostokątne wkopane w ziemię będące komorą depozycyjną, którą po ułożeniu ciała i darów grobowych nakrywano kamiennym stropem, występowały one w kulturze czerniachowskiej stosunkowo rzadko. Bez wątplenia zwyczaj wznoszenia katakumb został przeniesiony do omawianej jednostki kulturowej w wyniku kontaktów z ludami koczowniczymi. Groby katakumbowe były masowo użytkowane przez ludność czerniachowską zamieszukującą step Budjaka w 2 połowie III w. i w latach początkowych IV w. Najczęściej lokalizowano tego typu jamy pod nasypami kurhanów. Naukowcy tłumaczyli ich pojawianie się na terenie stepowym migracją na te tereny ludności sarmackiej i alańskiej¹⁸¹³. W okresie wcześniejszym nie pojawiały się one w rejonie czerniachowskim, ale były charakterystyczne dla osadnictwa w rejonie dolnego Donu oraz terenów Przedkaukazia¹⁸¹⁴.

Osobną, chociaż niezbyt liczną grupę grobów, tworzyły w omawianej jednostce kulturowej jamy z pełnymi komorami grobowymi, towarzyszące pochówkom elit plemiennych. Uznano je za podtyp grobów niszowych, gdyż ściany wykopanej jamy ziemnej okładano gliną¹⁸¹⁵, rzadziej deskami lub kamiennymi płytami¹⁸¹⁶. Często przy dnie tego typu założeń obserwowano pozostałości po konarach drzew lub drewnianych obrobionych słupach¹⁸¹⁷. Wyróżniały się one spośród innych grobów głębokością (od 2 do 4 m), wielkością (od 3,5 do 7,1m²) oraz nagromadzeniem bogatego wyposażenia.

W rejonie nadczarnomorskim¹⁸¹⁸ odnotowano zwyczaj posypywania ziemi na dnie grobu zieloną gliną. Przede wszystkim pokrywano w ten sposób przestrzeń znajdującą się bezpośrednio pod plecami zmarłego osobnika. Najprawdopodobniej zaadaptowano to

¹⁸¹² W rejonie wybrzeży Morza Czarnego – pomiędzy Dnieprem a ujściem Tiligul (odpowiadające prowincji Olbia z czasów rzymskich), stropy te robione były z kamiennych płyt. Por. Kryzhitskii et al. 1989, s. 152-219; Magomedov 2001, s. 26.

¹⁸¹³ Fokeev 1986, s. 160-161; Gudkova, Fokeev 1992, s. 95; Dzigovsky 1993, s. 14-16, 124.

¹⁸¹⁴ Bezuglov, Kopylov 1989.

¹⁸¹⁵ Przypadki takich okładzin znane były również z grobów z niszami – Viktorovka, Danilovka, Gavrilovka; oraz prostych założeń jamowych – Pietroasele 2. Por. Magomedov 2001, s. 26.

¹⁸¹⁶ Wapienne płyty wykorzystywano jedynie w pasie wybrzeża Morza Czarnego. Przykłady takich komór odkryto między innymi na cmentarzyskach w Viktorovce, Kamenka-Ančekrak. Z kolei na nekropolii w Tîrgu Mureş w grobie 7 (pochówek dziecka) ściany komory pomalowano w antyczne, rzymskie wzory. Por. Magomedov 2001, s. 26.

¹⁸¹⁷ Konstrukcje tego typu pochodziły między innymi z cmentarzysk w Chmielniku, Masłowie, Furmanovce, Dančenach, Baltsata i Budeşti. Por. Magomedov 2001, s. 37.

¹⁸¹⁸ Stanowiska w Koblevie, Viktorovce, Kamenka-Ančekrak. Wyjątkowo groby z takim wypełniskiem odkryto w strefie stepowej – Zhuravka, Kurniki. Por. Magomedov 2001, s. 26.

w kulturze czerniachowskiej od późnoscytyjskich mieszkańców rejonu dolnego Dniepru¹⁸¹⁹ oraz ziem u ujścia rzeki Berezan do Morza Czarnego¹⁸²⁰.

Scharakteryzowane powyżej konstrukcje grobowe występowały w rejonie osadnictwa czerniachowskiego z różnym natężeniem. Najczęściej odnotowywano proste wkopywane w ziemię jamy. Największe zróżnicowanie typologiczne grobów wykazały nekropole rozciągnięte w pasie wybrzeża Morza Czarnego. Na cmentarzyskach tego regionu często występowały wszystkie omówione wyżej rodzaje założeń grobowych. Jamy z niszami stanowiły element charakterystyczny dla kultury czerniachowskiej i występowały na większości cmentarzysk¹⁸²¹. Rozbudowane konstrukcyjnie doły z niszami najliczniej pojawiły się w Mołdawii oraz na terenie centralnej Ukrainy, rzadko notowano je na nekropoliach w zachodniej i wschodniej części Ukrainy. Te skomplikowane konstrukcyjnie założenia mogły należeć do członków elity plemiennej, głównie arystokratek¹⁸²². Dowodem na wysoką pozycję zmarłego w hierarchii było lokowanie tych najbardziej rozbudowanych założeń grobowych, najczęściej z depozytem ciałałpalnym, w centralnym, oddzielnym od pozostałych grobów pustym prostokątnym placem, rejonie cmentarzyska. Dodatkowo jamy grobowe tego typu w większości zostały wyrabowane w starożytności, a zachowane fragmenty inwentarza wskazywały na zamożność zmarłego osobnika. Tak określone zostały między innymi groby 146 i 147 z nekropolii w Kemer, gdzie w ich wnętrzu znaleziono duże nagromadzenie drewna wskazujące na obecność sporych komór grobowych; groby 169 i 224 w Dančenach, w których również natrafiono na konstrukcje z drewna; grób 58 z Oselivki ze szczątkami zmarłego złożonymi w dużym zbiorniku¹⁸²³; groby 4, 14, 19 z Kurnika, ze znalezionymi *in situ* cennymi elementami inwentarza: szklanymi naczyniami, zawieszkami ze złota i srebra, dwupłytkową zapinkę wykonaną w całości ze srebra¹⁸²⁴. Groby typu IV, katakumby, występowały jedynie w rejonie nadczarnomorskim.

Istotnym elementem przy lokowaniu poszczególnych grobów w obrębie nekropolii było ułożenie ich zgodnie z kierunkami świata. W kulturze czerniachowskiej najczęściej

¹⁸¹⁹ Gay 1987, s. 57-61; Symonovič 1983, s. 64.

¹⁸²⁰ Symonovič, Yarovoy 1971.

¹⁸²¹ Czerniachowskie groby z niszami były najpewniej zapożyczeniami z kręgu sarmackiego, gdyż na zajętych przez Sarmatów terenie stanowiły one podstawowy rodzaj jam grobowych. Najwięcej takich obiektów ludność sarmacka lokowała na swoich cmentarzyskach w 1 połowie III w., na obszarze stepu Budjaka – między ujściem Dniestru i Dunaju (około 24% wszystkich znalezionych grobów). Tradycja ich wznoszenia trwała do połowy III w. na terenie mołdawskiej strefy leśno-stepowej. Na obszarach rozciągających się pomiędzy Dnieprem i Wołgą występowały one zdecydowanie rzadziej (około 5% wszystkich obiektów). Por. Dzigovsky 1993, s. 14.

¹⁸²² Magomedov 1997.

¹⁸²³ Dodatkowo w wyposażeniu tego grobu odnotowano złoty pierścień.

¹⁸²⁴ Magomedov 2001, s. 31.

odnotowywano jamy zorientowane na północ i zachód¹⁸²⁵. Przy czym kierunek północny zdecydowanie przeważał (około 80% wszystkich przebadanych grobów) i dotyczył cmentarzysk na terenie zachodniej Ukrainy, Rumunii oraz w rejonie bystrzyckich rzek¹⁸²⁶. Nekropolie z dominującą orientacją zachodnią (7 - 8% wszystkich przebadanych jam grobowych) charakterystyczne były dla rejonu środkowego biegu Dniepru i Dniestru, regionu nadczarnomorskiego oraz Mołdawii¹⁸²⁷. Nielicznie spotykano orientację południową i wschodnią, gdyż dominowała ona jedynie na stanowiskach w Fyntynele i Pietroasele 2¹⁸²⁸. Analizując większy zbiór grobów we wschodniej części osadnictwa czerniachowskiego odkryto, że orientacja geograficzna skorelowana była z występowaniem pochówków ciałopalnych. Lokowanie jam z orientacją zachodnią dotyczyło głównie cmentarzysk, we wschodniej części charakteryzowanego osadnictwa, na których odsetek kremacji był niezbyt wysoki¹⁸²⁹. Z kolei jeżeli na nekropolii notowano więcej jam ze szczątkami pokremacyjnymi to analogicznie wzrastała liczba grobów zorientowanych na północ¹⁸³⁰. Nie wykazano, aby dominująca na stanowisku orientacja północna miała związek z wysokim odsetkiem grobów szkieletowych (80-100%). Chociaż na pewnych obszarach¹⁸³¹ takie zjawisko dotyczyło około 1/3 wszystkich zarejestrowanych dotychczas stanowisk sepulkralnych¹⁸³². Na kilku dużych cmentarzyskach czerniachowskich (Budești, Zhuravka) groby ciałopalne i zorientowane na północ zajmowały wyraźnie wyodrębnioną przestrzeń, względem jam ulokowanych na zachód¹⁸³³.

Kolejne zależności dotyczące orientacji obiektów funeralnych wobec stron świata odnotowano w stosunku do typu grobu. W około 94% prostych jam szkielety ułożone były głową na północ, zaś w grupie grobów niszowych dominowała orientacja zachodnia (60%). Zmarli ułożeni w kierunku północnym obdarowywani byli większą ilością przed-

¹⁸²⁵ Symonovič 1963, s. 15-16.

¹⁸²⁶ Heather, Matthews 2004, s. 55; Magomedov 2001, s. 27.

¹⁸²⁷ Procentowe występowanie grobów z orientacją zachodnią na wymienionych terenach nie było równomierne. Na północnym wybrzeżu Morza Czarnego taka orientacja dotyczyła 39% wszystkich pochówków; w centralnej części Ukrainy – 26%; na wschodniej Ukrainie – 15%; w Mołdawii – 13%; w Transylwanii i na zachodniej Ukrainie – 6%; na terenie Muntenii – 3%; w dolnym biegu Dniepru – 2%. Por. Magomedov 2001, s. 27.

¹⁸²⁸ Zorientowanie jamy grobowej na południe było charakterystyczną cechą grobów Sarmatów odkrytych na stepach Ukrainy oraz części Węgier tuż przed początkiem I w.n.e. Por. Magomedov 2001, s. 38.

¹⁸²⁹ Levinski 1999, s. 27.

¹⁸³⁰ Ibidem, s. 27.

¹⁸³¹ Mowa tutaj o obszarze Zachodniej Ukrainy, Mołdawii, Rumunii. Na tych terenach sporadycznie odnotowywano pochówki o orientacji zachodniej.

¹⁸³² Magomedov 2001, s. 27.

¹⁸³³ Ibidem.

miotów niż ciała z grobów „zachodnich”¹⁸³⁴. Dodatkowo te ostatnie miały zdecydowanie głębsze jamy i lepiej zachowane szczątki kostne¹⁸³⁵. Chronologicznie depozycje zorientowane na zachód datowane były na okres późniejszy niż pochówki „północne”¹⁸³⁶. Stratygrafia pionowa stanowisk potwierdziła, że niejednokrotnie groby o orientacji północnej nachodziły na jamy „zachodnie”, co dla badaczy stało się podstawą do wskazanego wyżej następstwa chronologicznego¹⁸³⁷.

Szczątki kostne zmarłych w grobach inhumacyjnych ułożone były na plecach z kończynami wyprostowanymi i rękami wzdłuż tułowia. Niekiedy jedna lub obie dłonie spoczywały na miednicy. W takiej pozycji składani byli przede wszystkim osobnicy, których jamy grobowe zorientowano na zachód¹⁸³⁸. Czasami odnotowywano depozycję na boku z ugiętymi w kolanach nogami (9,8% wszystkich pochówków). Odchylenia od standardowej pozycji wyprostowanej dominowały wśród depozycji w jamach o orientacji północnej.

Czerniachowskie cmentarzyska z grobami ciałopalnymi nie dostarczyły jednoznacznych informacji na temat miejsc, w których dokonywano kremacji. Problematyczne stało się wskazanie kiedy spopielenie zachodziło bezpośrednio nad jamą grobową, a kiedy szczątki przynoszono na cmentarzysko już po spaleniu na stosie znajdującym się poza przestrzenią funeralną¹⁸³⁹. Oleg Petrauskas zaobserwował na większości nekropolii obecność ustrzyn¹⁸⁴⁰. Odnotował on je w tzw. warstwie kultowej, w której obrębie znajdowano fragmenty przepalonych kości ludzkich, resztki stosu w postaci węgli drzewnych, przepalone lub stopione przedmioty. Dobrze widoczne pozostałości stosów zachowały się jedynie

¹⁸³⁴ W depozycjach o orientacji zachodniej najczęściej pojawiały się: części stroju – zapinki, sprzączki; paciorki, rzadko 1-2 naczynia ceramiczne wchodzące w skład zastawy do spożywania napoi. Por. Magomedov 2001, s. 27.

¹⁸³⁵ Nikitina 1993.

¹⁸³⁶ Dokładne analizowanie chronologicznego przechodzenia od jednego typu orientacji do drugiego było skomplikowane, gdyż na wielu cmentarzyskach nie udało się wykazać ciągłości grobów „zachodnich”.

¹⁸³⁷ Symonovič, Kravčenko 1983, s. 19; Bierbrauer 1980, s. 132-134; Ionița 1971, s. 54-56.

¹⁸³⁸ Nikitina 1985, s. 40.

¹⁸³⁹ Do tej pory rzekome miejsca wielokrotnego palenia zmarłych w kulturze czerniachowskiej wykazano w dwóch przypadkach z okolic Charkowa (Lukevich 1948, s. 168; Tymoszczuk, Vinokur 1964, s. 192). Znaleźiska te określane przed badaczy jako „krematoria” nie miały jednak pewnej przynależności kulturowej. Odkryte zostały na obrzeżach osady. Wątpliwości co do ich łączenia z kulturą czerniachowską mieli sami odkrywcy, gdyż w sąsiedztwie nie natrafiono na inne obiekty tego typu. Po drugie jedno założenie zostało wkopane w kurhan z epoki wcześniejszej i najprawdopodobniej posiadało rodzaj zadaszenia lub ściany. Znacznie odbiegało to od kulturowanego, w wielu kulturach okresu rzymskiego, kremowania ciał zmarłych na otwartej przestrzeni. Jednak pewne podobne doły kremacyjne odnotowano na przykład na przeworskiej nekropolii w Nowej Wsi (Szydłowski 1975, s. 72), gdzie wewnątrz dość dużych rozmiarów jamy (2,2 x 1,4 m) wystąpiły przepalone pozostałości ceramiki, zwapnione kości ludzkie oraz poddane działaniu ognia elementy żelazne.

¹⁸⁴⁰ Petrauskas 1993; 1999, s. 6; Magomedov 2001, s. 27.

w czterech ciałopalnych grobach podkurhanowych¹⁸⁴¹ w Voyskovoye i Bashmechka¹⁸⁴². Ślady palenisk w tych założeniach oznaczone zostały przez czerwony osad z gliny¹⁸⁴³, pokrywającej stos przed podpaleniem, lub przepaloną glebę. Nasypy kurhanów zachowały się na wysokości 0,25-0,5 m i miały bardzo szeroką podstawę. Oprócz pozostałości ogniskostosów odkryto w trzech¹⁸⁴⁴ z nich przepalone resztki drewnianych konstrukcji¹⁸⁴⁵. W każdym przypadku zastosowano inny sposób depozycji: w jednym lub dwóch ceramicznych naczyniach; wsypanie szczątków bezpośrednio do jamy oraz pozostawienie ich na powierzchni wyznaczonej po kurhan i przysypanie kopcem¹⁸⁴⁶.

Osobnym zjawiskiem powiązanim z grobami ciałopalnymi była tzw. warstwa kultowa. Składa się ona z mocno przemieszanego zestawu niewielkich fragmentów ceramiki, przepalonych kości i węgla drzewnych¹⁸⁴⁷. Wyznaczono dwie podstawowe cechy ją charakteryzujące w stratygrafii poziomej stanowiska: rozdrobnione materiały zabytkowe rozciągnięte na całym obszarze nekropolii oraz ich nagromadzenie na 1m² w liczbie od 6 do 20 elementów¹⁸⁴⁸. Z kolei w stratygrafii pionowej warstwa kultowa zaczynała się tuż pod powierzchnią dzisiejszego gruntu i osiągała największe nagromadzenie materiału zabytkowego na głębokości 0,2-0,5 m. Stwierdzono, że pojawienie się tej specyficznej warstwy powiązane było z rozwojem cmentarzyska, widocznym przez fakt lokowania kolejnych grobów¹⁸⁴⁹. Wszystkie odnotowane w jej obrębie przedmioty i szczątki kostne poddane zostały działalności ognia¹⁸⁵⁰.

Wskazano trzy prawdopodobne interpretacje warstwy kultowej na cmentarzyskach czerniachowskich. Po pierwsze mogły to być pozostałości po obrzędach towarzyszących pochówkowi, na przykład stypach. Interpretowano je także jako resztki ze zniszczonych przez działalność rolniczą grobów ciałopalnych oraz jamy ze szczątkami pokremacyjnymi

¹⁸⁴¹ Depozyty grobowe pod kurhanami nie były typowymi rodzajami pochówków dla przedstawicieli społeczności czerniachowskiej. Odnotowano je jedynie na dwóch wymienionych wyżej stanowiskach. Kurhany te miały wiele cech typologicznych łączących je z datowanymi na późny okres rzymski kurhanami typu rostołkiego z terenów osadnictwa wielbarskiego (Roz. IV.2, s. 202-203).

¹⁸⁴² Bodyansky 1968; Smilenko 1979, s. 13-20.

¹⁸⁴³ Tak przedstawiała się sytuacja pod nasypem kurhanu 1 z Voyskovoye oraz kopcem na południowym cmentarzysku w Bashmachka. Por. Magomedov 2001, s. 28.

¹⁸⁴⁴ Śladów takich założeń nie znaleziono w obrębie grobu ulokowanego przy północnej granicy cmentarzyska w Bashmechka.

¹⁸⁴⁵ Bodyansky 1968.

¹⁸⁴⁶ Magomedov 2001, s. 29.

¹⁸⁴⁷ Odnotowano je na nekropiach w Privolnoje, Kosanovie i Oselivce. Por. Kravčenko 1955, s. 142; Kravčenko 1967, s. 103; Nikitina 1988, s. 51-55.

¹⁸⁴⁸ Petrauskas 1999, s. 2.

¹⁸⁴⁹ Ibidem.

¹⁸⁵⁰ Przeprowadzone analizy wykazały procentowe rozłożenie się stosunku fragmentów naczyń nie poddanych podwójnemu działaniu ognia do zabytków wtórnie przepalonych. Przykładowo dla cmentarzyska w Velikaja Bugajovka wynosiło to 33% do 67%, zaś w Kanev 36% do 64%. Por. Petrauskas 1999, s. 2.

wkopane minimalnie w grunt lub pozostawione na jego powierzchni. W przypadku pierwszej teorii zastanawiające było to, że warstwa ta pojawiała się jedynie na birytualnych cmentarzyskach i nie znaleziono jej śladów na nekropoliach zawierających wyłącznie groby szkieletowe. Analiza nagromadzenia w warstwie kultowej przedmiotów wykazała tendencję rosnącą wraz z większym procentowym udziałem grobów ciałałpalnych na stanowisku. Nie można jej zatem uznać za pozostałość po „przyjęciach pogrzebowych”, bo nie dotyczyła ona całości społeczeństwa, a powszechnie dominowało przekonanie, że stypy odbywały się każdorazowo. Teoria o zniszczonych przez działalność rolniczą grobach ciałałpalnych została szybko obalona, gdyż udowodniono, że głębokość orki była wyższa niż poziom nagromadzenia zabytków. W przypadku trzeciej hipotezy sięgnięto po skrajne założenie, że każda znaleziona na powierzchni nekropolii kość ludzka sygnalizowała pojedynczy grób, a każdy fragment inwentarza bez materiału kostnego w pobliżu był grobem symbolicznym. W wyniku takiego zliczenia otrzymano liczbę około 1500 obiektów grobowych, co było sytuacją niemożliwą do przyjęcia, gdyż z założenia za grób ciałałpalny uznawano nagromadzenie w jednym, najpewniej oznaczonym na powierzchni gruntu miejscu przepalonych szczątków ludzkich wraz z towarzyszącym im zespołem przedmiotów materialnych. Dodatkowo tak olbrzymia ilość pochówków była nieprawdopodobna ze względów demograficznych, ponieważ społeczności użytkujące poszczególne cmentarzyska nie osiągały tak dużej liczebności. Według Olega Petrauskasa czerniachowska warstwa kultowa miała zbliżone cechy do grupy dobrodzieńskiej kultury przeworskiej¹⁸⁵¹. Chociaż na cmentarzyskach brak w tym przypadku wyraźnych pozostałości stosów.

Jamy grobowe ze szczątkami poddanymi kremacji, podobnie jak groby szkieletowe, były mocno zróżnicowane typologicznie. Spośród kilku proponowanych przez badaczy klasyfikacji¹⁸⁵² najbardziej adekwatna wydawała się zaproponowana przez Nadežna M. Kravčenkę¹⁸⁵³. Wydzielił on trzy podstawowe grupy czerniachowskich grobów ciałałpalnych. Grupę I tworzyły jamy pozbawione jakiegokolwiek wyposażenia, podzielone na trzy typy: I – pochówek urnowy; II – depozycja w jamie; III – szczątki zdeponowane w otwartym naczyniu. Grupę II reprezentowały obiekty, w których oprócz ludzkich szczątków złożono inwentarz. Również w tym wypadku uwidoczniły się analogiczne typy, jak w grupie I. Ostatni zbiór (grupa III) stanowiły groby z niewielką ilością darów, najczę-

¹⁸⁵¹ Petrauskas 1999, s. 8.

¹⁸⁵² Kravčenko 1970; Symonovič, Kravčenko 1983, s. 47; Nikitina 1985, s. 60-78.

¹⁸⁵³ Symonovič, Kravčenko 1983, s. 47.

ściej pojedynczą skorupą ceramiczną¹⁸⁵⁴. Od każdego opisanego zbioru zdarzały się wyjątki, przez co rozumiano użycie jako urny amfory na wino, złożenie pozostałości kremacji do drewnianej trumny, odwrócenie naczynia ze szczątkami do góry dnem, nakrycie przepalonych pozostałości kamienną płytą oraz depozycja w jamie znacznie przekraczającej standardowe wymiary¹⁸⁵⁵. We wschodniej części czerniachowskiego osadnictwa istniał zwyczaj wkładania do jamy grobowej jedynie kilku pojedynczych kości, wyciągniętych ze stosu pogrzebowego, przy jednoczesnym zsypaniu do jej wnętrza sporej ilości popiołu i węgla drzewnych¹⁸⁵⁶.

W grupie grobów ciałopalnych zdecydowanie dominowały pochówki nieoczyszczone z resztkami stosu (około 60% wszystkich grobów kremacyjnych)¹⁸⁵⁷. Największe nagromadzenie kremacji odnotowano na nekropoliach w Kosanovie i Baltsata (około 90% wszystkich odkrytych tam pochówek)¹⁸⁵⁸. Doły wykopywane w celu depozycji przepalonych pozostałości miały różne wymiary. Zaobserwowano jamy grobowe o łącznej powierzchni sięgającej ponad 1m², których skrajne krawędzie słabo zarysowywały się na powierzchni gruntu. W takich wypadkach niewielka ilość materiału zabytkowego była silnie rozpraszana w obrębie wykopu¹⁸⁵⁹. Zazwyczaj w wypełnisku odnotowywano przemieszane ze sobą przepalone kości jednego osobnika, pozostałości darów grobowych i fragmenty ceramiki. Chociaż pojawiały się również groby podwójne oraz zawierające szczątki trzech zmarłych poddanych kremacji¹⁸⁶⁰.

Rolę urn pełniły najczęściej ceramiczne garnki (około 69%), miski (około 23%) i w mniejszej ilości dzbany, kubki i amfory na wino¹⁸⁶¹. Niezwykle rzadko deponowano pozostałości ciałopalenia w drewnianych skrzyniach, po których do współczesności zachowały się jedynie metalowe okucia¹⁸⁶². Urny często nakrywano innym wyrobem ceramicznym: miską lub dużym fragmentem skorupy z rozbitego naczynia. Rzadziej do tego celu wykorzystywano kamienie lub umba tarcz¹⁸⁶³. W zdecydowanej większości przypadków w jednym wkopie znajdowała się pojedyncza popielnica. Zanotowano jednak wyjątki

¹⁸⁵⁴ Również w tym przypadku wydzielono analogiczne typy: urnowy, jamowy oraz popielnicowy otwarty.

¹⁸⁵⁵ Magomedov 2001, s. 28.

¹⁸⁵⁶ Kokowski 2007, s. 148; Symonovič 1963, s. 51.

¹⁸⁵⁷ Nikitina 1985, s. 61.

¹⁸⁵⁸ Magomedov 2001, s. 28.

¹⁸⁵⁹ Dobrze udokumentowane zostały one na cmentarzysku w Kosanovie, gdzie określono je jako groby warstwowe lub płaskie. Por. Magomedov 2001, s. 28.

¹⁸⁶⁰ Alekseeva 1975.

¹⁸⁶¹ Nikitina 1985, s. 68.

¹⁸⁶² Przykłady takich skrzyni-urn odkryto na cmentarzyskach w Kosanovie i Oselivce. Por. Magomedov 2001, s. 28.

¹⁸⁶³ Umbami nakryte były urny w grobach 3 i 20 z cmentarzyska w Malaešti.

od tej reguły, kiedy w obrębie grobu deponowano więcej naczyń ze szczątkami. Przepalane kości złożone do popielnicy były przeważnie wymieszane z resztkami stosu: popiołem, fragmentami węgla drzewnych oraz ziemią. Działaniu ognia poddawano niekiedy same urny, wtedy naczynie oraz elementy inwentarza układano bezpośrednio na dnie jamy.

Osobny zbiór grobów ciałopalnych tworzyły obiekty na terenie Rumunii, identyfikowane z kulturą Sîntana de Mureș. Główny wpływ na ich odmienność miała tradycja geto-dackiej ludności, która zamieszkiwała ten teren przed pojawieniem się czerniachowskich osadników. Gheorge Diaconu uznał za szczytowy rozwój tego rodzaju grobów kompleksy zgromadzone w ramach horyzontu Tirgșor-Gherâseni¹⁸⁶⁴. Jamy (średnica 0,5-0,6 m, głębokość 0,4-0,7m) ze szczątkami pokremacyjnymi tutaj odkryte podzielił badacz na trzy typy: wykopy z dużą ilością szczątków kostnych, którym nie towarzyszyły przedmioty; doły przykryte naczyniem lub jego fragmentem; jamy z popielnicami, gdzie urny zostały nakryte innym wyrobem ceramicznym¹⁸⁶⁵. Towarzyszący zmarłym depozyt przedmiotów nosił ślady poddania go działaniu ognia¹⁸⁶⁶. Tego rodzaju kremacja rozprzestrzeniała się stąd na inne tereny Ukrainy¹⁸⁶⁷.

Bez względu na sposób zdeponowania pokremacyjnych szczątków składano je w układzie zgodnym z porządkiem anatomicznym. Na górze czaszka, poniżej kości szkieletu postkranialnego i najbliżej dna jamy kości kończyn dolnych. Pomiędzy kostnymi pozostałościami lokowano drobne przedmioty osobiste lub ich fragmenty.

Na cmentarzyskach czerniachowskich odnotowano pozostałości praktyk rytualnych niezwiązanych bezpośrednio z pogrzebem, ale z czynnościami wykonywanymi w jakiś czas po nim. Najbardziej charakterystycznym zjawiskiem było ponowne rozkopywanie grobów szkieletowych w celu przemieszania szczątków, usunięcia ich części¹⁸⁶⁸. Rzadziej ponowne wkopy otwierające widoczne były w grobach ze szczątkami poddanymi działalności ognia¹⁸⁶⁹. Zwyczaj ten wykazał w badaniach związek z orientacją grobów według stron świata i dotyczył jedynie osobników dorosłych¹⁸⁷⁰. Zmarli, z cmentarzysk czerniachowskich na Ukrainie, złożeni w grobach szkieletowych zorientowanych na północ, poddani zostali takiej praktyce w około 43% odnotowanych przypadków, zaś pochówki złożo-

¹⁸⁶⁴ Diaconu 1964; 1976, s. 310.

¹⁸⁶⁵ Magomedov 2001, s. 35.

¹⁸⁶⁶ Borodziej-Mazurek 1988, s. 327.

¹⁸⁶⁷ Nikitina 1985, s. 64-77.

¹⁸⁶⁸ Największe nagromadzenie pochówków szkieletowych cząstkowych zaobserwowano w młodszym okresie rzymskim na terenie Ukrainy i Mołdawii. Por. Kokowski 1993a, s. 123.

¹⁸⁶⁹ Symonovič 1963; Nikitina 1985, s. 40.

¹⁸⁷⁰ Nikitina 1985, s. 40, 55; Magomedov 2001, s. 29-31.

ne w jamach „zachodnich” potraktowano w ten sposób w około 33% założeń¹⁸⁷¹. Rytualne tunele otwierające skierowane były w różne części kośćca. Czasami dotykały one górnej części szkieletu niszcząc go w dużym stopniu i uszkadzając towarzyszące zabytki materialne. Potraktowanie wszystkich wkopów tego typu jako działalności rabusiów jest nieuzasadnione, gdyż w wielu tak zniszczonych założeniach odkryto cenne, wykonane ze złota, srebra i szkła elementy wyposażenia. Érasý A. Symonovič łączył je z magicznymi rytuałami przeprowadzanymi na szczątkach zmarłego¹⁸⁷². Podkreślał on, że otwarcia dokonywano w niezbyt długim odstępie czasu od pogrzebu, gdyż wkopy skierowane były precyzyjnie w konkretne części kośćca, zatem kopiący musieli znać położenie ciała w jamie¹⁸⁷³.

W tunelach naruszających strukturę grobów natrafiano na pozostałości przepalonych belek drewnianych i węgla drzewnych. Podobne elementy pojawiały się bezpośrednio w jamach grobowych, nienaruszonych przez czynnik ludzki. Boris Magomedov widział w nich podkreślenie roli ognia w rytuałach funeralnych¹⁸⁷⁴, gdyż podobnie jak w wielu kulturach świata starożytnego ogień służył ludności czerniachowskiej do celów ofiarnych oraz religijnych oczyszczeń.

Drugą istotną kwestią powiązaną z wtórnymi wkopami, ale nienaruszającymi jamy grobowej, były znajdowane w nich fragmenty skorup ceramicznych, ułamków ozdób, elementów stroju oraz odłamków kostnych¹⁸⁷⁵. Tłumaczono je dwojako: jako resztki po uroczach odbywających się przy grobie lub depozyty ofiarne dla zmarłego przodka. Taka ich interpretacja wydaje się prawdopodobna, zwłaszcza, że występowały one zarówno w jamach z pochówkami szkieletowymi, jak i ciałopalnymi¹⁸⁷⁶. Wyróżniające się w tej grupie obiekty odnotowano na stanowisku w Kurniku, gdzie towarzyszyły im drewniane okładziny ścian, a odkryte w wypełniskach zabytki nosiły ślady wtórnego przepalenia¹⁸⁷⁷.

Groby symboliczne (cenotafy) nie występowały często, a ich nagromadzenie odnotowano w południowej części osadnictwa czerniachowskiego¹⁸⁷⁸. Połączono je z wpływa-

¹⁸⁷¹ Magomedov 2001, s. 29.

¹⁸⁷² Symonovič 1963, s. 51-52.

¹⁸⁷³ Sporadycznie w grupie grobów z tunelami otwierającymi odnotowano przekopanie się przez jamę na głębszą płaszczyznę gruntu i w efekcie deformację struktury grobu. Por. Borodziej-Mazurek 1988, s. 329.

¹⁸⁷⁴ Symonovič 1963, s. 51-52.

¹⁸⁷⁵ Doły z tego typu wyposażeniem wkopywano również w teren bezpośrednio sąsiadujący z pochówkiem. Przykłady takiej praktyki zaobserwowano między innymi na cmentarzyskach w Kaborga, Malaešti i Baltsata.

¹⁸⁷⁶ Zanotowano je przy grobach ciałopalnych na nekropoliach w Gorodok i Kurniku. Por. Magomedov 2001, s. 29.

¹⁸⁷⁷ Magomedov 2001, s. 30.

¹⁸⁷⁸ Pojawiły się cenotafy na stanowiskach funeralnych w Luboml, Brześciu-Tryszynie i Mashev. Por. Kukharenko 1980, s. 29.

mi tradycji wielbarskich lub prądami kulturowymi z miast świata śródziemnomorskiego¹⁸⁷⁹.

Czerniachowskie rytuały pogrzebowe oprócz rodzimych tradycji zaadoptowały na swoje potrzeby elementy obrządku pogrzebowego Sarmatów i wielbarskich Gotów¹⁸⁸⁰. Z wpływami tych dwóch jednostek kulturowych łączono groby lokowane głównie na północ, w których zmarłych ułożono na plecach. Z kolei jamy o orientacji zachodniej miały pojawić się w kulturze czerniachowskiej w wyniku kulturowych oddziaływań scytyjskich¹⁸⁸¹. Obserwowane na cmentarzyskach analizowanej kultury rytualne niszczenie grobów miało swoje analogie na terenach Kotliny Hrubieszowskiej oraz w rejonie rzek Dniestr-Prut, gdzie zamieszkiwała ludność sarmacka.

Dodatkowo w obrębie kultury czerniachowskiej wskazano geograficzne rozmieszczenie poszczególnych funeralnych zapożyczeń kulturowych. Element germański pojawiał się na całym terytorium osadniczym i miał związek z korzeniami etnicznymi ludności tworzącej tę jednostkę kulturową. Jednak jego zdecydowana przewaga zaobserwowana została na stanowiskach zachodniej Ukrainy, w rejonie dolnego Dniepru oraz w zachodniej części Muntenii. Czynniki germańskie nie wystąpiły natomiast wcale w Transylwanii i w rejonie Nadczarnomorza. Zapozyczenia sarmackie podzielono w badaniach na dwie części. Pierwszą z nich połączono z obecnością na terenie czerniachowskim Alanów i obejmowała ona swoim zasięgiem wybrzeża Morza Czarnego oraz wschodnią Ukrainę¹⁸⁸². Druga grupa utworzona została przez dwie nekropolie Fyntynele i Pietroasele 2¹⁸⁸³. Dodatkowo element sarmacki często występował na cmentarzyskach wraz z germańskimi dodatkami kulturowymi. Tradycja późnoscytyjska dominowała głównie na terenach nadczarnomorskich oraz na obszarze środkowej i wschodniej Ukrainy¹⁸⁸⁴. Na pojawienie się wszystkich tych naleciałości kulturowych wpływ miały bez wątpienia kontakty handlowe, a także zawieranie małżeństw mieszanych. Doprowadziło to do pojawienia się na germańskich wcześniej cmentarzyskach obcych kulturowo grobów oraz stopniowemu nabywaniu przez osadników czerniachowskich części tradycji funeralnych ludności napływowej.

¹⁸⁷⁹ Vyazmitina 1972, s. 113, 165.

¹⁸⁸⁰ Oprócz tego w mniejszym stopniu dostrzegalne były wpływy przeworskie, późnoscytyjskie, alańskie.

¹⁸⁸¹ Kovpanenko et al. 1989, s. 136.

¹⁸⁸² Dla tej grupy charakterystyczne były groby z niszami oraz katakumbowe zorientowane na północ. Pojawiły się one na cmentarzyskach w Belen'koje, Furmanovce, Koblewie, Nikolayevce, Vali'kay, Kantemirovce.

¹⁸⁸³ W tym przypadku jamy grobowe zostały zorientowane na południe.

¹⁸⁸⁴ Stanowiska nadczarnomorskie z dominacją elementu późnoscytyjskiego to Kholmskaye, Ranżeroje, Kamenka-Ančekrak, zaś na Ukrainie – Furmanovka, Belen'koje, Koblevo, Viktorovka, Gavrilovka. Por. Magomedov 2001, s. 41.

Wyposażenie grobowe ludności czerniachowskiej i Sîntana de Mureş było mocno zróżnicowane. Podkreślano dwie zasadnicze jego funkcje: apotropaiczną i określającą status społeczny zmarłego. W całościowym rozrachunku około 55 % grobów szkieletowych oraz 37-39% ciałopalnych posiadało zbiór zabytków materialnych¹⁸⁸⁵. Głównie w skład inwentarza grobowego wchodziła ceramika, części ubioru, ozdoby i amulety ochronne¹⁸⁸⁶. Boris Maromedov zwrócił uwagę, że ilość przedmiotów zdeponowanych w grobie nie mogła być wyznacznikiem pozycji społecznej zmarłego¹⁸⁸⁷. Uważał on, że chcąc ustalić faktyczny status społeczny poszczególnych osobników należało wziąć pod uwagę ilość, jakość wykonania, konstrukcję znajdujących przedmiotów, a także przestrzenne ułożenie jamy grobowej w obrębie cmentarzyska¹⁸⁸⁸. Wyznaczono, podobnie jak dla wcześniej omówionych kultur, tzw. archeologiczne wyznaczniki płcu. Za elementy powiązane z płcią żeńską uznano: przęśliki, naszyjniki, więcej niż jedną zapinkę, żelazne okucia szkatulek. Z kolei groby męskie charakteryzowało uboższe wyposażenie w ozdoby, zaś typowe dla nich były: pojedyncze egzemplarze fibul, sprzączki do pasa, noże, krzesiwa, osetki, szydła i igły¹⁸⁸⁹. Zdecydowanie częściej inwentarz grobowy towarzyszył osobnikom dorosłym, podczas gdy dzieci w wielu przypadkach były go pozbawione¹⁸⁹⁰.

Mimo silnego związku z kulturą wielbarską na nekropoliach czerniachowskich znajdowano przedmioty wykonane z żelaza, które objęte było w pierwszej z wymienionych jednostek tabu rytualnym. Martwych członków społeczności czerniachowskiej obdarowywano żelaznymi nożami, igłami, fibulami, apotropaicznymi zawieszkami¹⁸⁹¹ i w niektórych przypadkach uzbrojeniem. Z pewnością przedmiotów tych nie wykonywano jedy-

¹⁸⁸⁵ Nikitina 1985, s. 42, 71, 75.

¹⁸⁸⁶ Inwentarz grobowy w najwcześniejszym okresie kształtowania się tej jednostki kulturowej wykazał pełny związek z kulturą wielbarską. Składał się on z elementów ubioru, ceramiki, grzebieni, przęślików, igieł, metalowych elementów szkatulek.

¹⁸⁸⁷ Magomedov 2001, s. 31.

¹⁸⁸⁸ Volker Bierbrauer (1980, s. 71, Abb. 1-3) analizując rytuały grobowe przedstawicieli plemion germańskich zamieszkujących wschodnią część Germanii wskazał jakie elementy obecne w jamie świadczyły o wysokiej pozycji społecznej zmarłego. Do tej grupy zaliczył on: obecność komory grobowej, elementów gier planszowych, naczyń do picia, ostróg wykonanych z metali szlachetnych, tkaniny brokatowej (choć zachowała się ona w skąpych ilościach), okuc i klamr pasa mieczowego, pożywienia (głównie mięsa). Podkreślał on jednak, że w zależności od geograficznego ułożenia danej społeczności znaczenie tych przedmiotów było odmienne. Dla elit Europy Środkowej charakterystyczna była obecność w grobach wyrobów szklanych, ostróg, klamr do obuwia, naczyń metalowych. W kulturze czerniachowskiej taki zbiór zabytków pojawiał się sporadycznie. Przykładowo tylko z jednego obiektu z pozostałościami ciałopalenia (grób 14 na cmentarzysku w Khanskiej-Lutherni) pochodziła złota bransoleta, będąca na innych terenach *barbaricum* oznaką wysokiego statusu. W grobach elit czerniachowskich, z wymienionej grupy czynników warunkujących pozycję społeczną, częściej pojawiały się komory grobowe sporych rozmiarów oraz zestawy naczyń do spożywania napoi.

¹⁸⁸⁹ Skóra 2015, s. 89; Magomedov 2001, s. 75.

¹⁸⁹⁰ Dąbrowska 1981, s. 278-281; Rutkowska 1989, s. 42.

¹⁸⁹¹ Magomedov 2001, s. 37.

nie na potrzeby życia zaświatowego, ale były przez zmarłych użytkowane za życia, na co wskazywało ich zużycie.

W obrębie cmentarzysk odnotowano niewielki odsetek elementów uzbrojenia, głównie w grobach ciałopalnych. Obecność broni zanotowano między innymi na nekropoliach w Oselivce, Malaești, Budești, Tirgșor. Nagromadzenie tych przedmiotów widoczne było również w rejonie Dolnego Dunaju i Dniestru¹⁸⁹². Przyjęto tezę, że czynnikiem warunkującym obecność broni w grobach ze szczątkami poddanymi kremacji były wpływy przeworskie¹⁸⁹³. Pojawianie się elementów wojskowego ekwipunku w grobach szkieletowych łączono z kolei z wpływami ludności pochodzenia sarmacko - alańskiego¹⁸⁹⁴.

Odnotowano, co najmniej, sześć mieczy na cmentarzyskach czerniachowskich. Formą nawiązywały one do rzymskich gladiusów i spath. Najlepiej przebadanym zabytkiem był miecz ze stanowiska w Yahnyatyn¹⁸⁹⁵. Wykuwano go partiami, na co wskazywało nałożenie na siebie w środkowej partii jelca siedmiu kolejnych warstw metalu¹⁸⁹⁶. Na uwagę zasługiwały w tym wypadku przede wszystkim przeprowadzane na broni naprawy, które znacząco obniżyły jej wartość bojową. Mniej więcej od połowy III w. do końca IV w. (podfaza C1b-początek fazy D) wśród barbarzyńców coraz większą popularność zdobywała rzymska spatha¹⁸⁹⁷. W grobach czerniachowskich typ ten reprezentowały zabytki z nekropolii w Kompaniytsev (grób ciałopalny 86), w Belen'koje¹⁸⁹⁸ oraz prawdopodobnie w Oselivce (grób 70)¹⁸⁹⁹. Dwa kolejne uszkodzone egzemplarze odnotowano w jamach ze skremowanymi szczątkami ludzkimi w Kolomak i Mogritsy¹⁹⁰⁰ oraz egzemplarze z gładkimi ostrzami w Sîntana de Mureș, Budești i Petroasy¹⁹⁰¹. W jednym przypadku fragmencem broni towarzyszyły okucia sugerujące obecność pochwy¹⁹⁰². Do grupy broni siecznej

¹⁸⁹² Pochodziły one głównie z cmentarzysk w Dragonești (grób 9), Fyntynele (grób 8), Chumbrud (grób 34), Pietroasele stanowisko 2 (groby 6, 8, 9, 10), Kholmskoye (grób 23).

¹⁸⁹³ Magomedov 2001, s. 30

¹⁸⁹⁴ Magomedov 2001, s. 37.

¹⁸⁹⁵ Magomedov, Levada 1996, ryc. 2:8.

¹⁸⁹⁶ Voznesenskaya 1972, s. 21.

¹⁸⁹⁷ Biborski 1978, s. 86-91.

¹⁸⁹⁸ Voznesenskaya 1972, s. 21; Magomedov, Levada 1996, ryc. 2:3.

¹⁸⁹⁹ Zaprezentowana rekonstrukcja budziła sporo kontrowersji naukowych, gdyż równomiernie zwężający się ku górze kształt ostrza nie znajdował analogii w mieczach z okresu rzymskiego (Nikitina 1988, tabl. 39). Oryginalne zdjęcie zabytku przeanalizowane przez Borisa Magomedova i Maxima Levadę (1996, ryc. 2:7a) doprowadziło do wniosku, że był to typ spatha.

¹⁹⁰⁰ Magomedov, Levada 1996, ryc. 2:5-6.

¹⁹⁰¹ Ibidem, ryc. 2:2, 4, 9.

¹⁹⁰² W grobie szkieletowym 23 na nekropolii w Kholmskoye. Por. Magomedov 2001, s. 78.

zaliczono także egzemplarze obosieczne, o długości od 19 do 44 cm¹⁹⁰³, głównie typu meockiego¹⁹⁰⁴.

Z tarcz deponowanych w grobach przetrwały do obecnych czasów jedynie metalowe elementy umb, imaczy oraz okuć bocznych. Na nekropoliach czerniachowskich umba odnotowano w Kompanijcy, Belen'koje, Malaešti, Moghosani, Budešti, Komrat i Tirgšor¹⁹⁰⁵. Wykonane z żelaza okucia i imacz posiadała tarcza należąca do zmarłego z grobu 70 w Oselivce, zaś same rękojeści złożono w grobach na stanowiskach w Kurniku, Aleksandrovce, Ružhičance¹⁹⁰⁶. Tarcze czerniachowskie nie miały jednego kształtu, odnotowano egzemplarze okrągłe oraz prostokątne wykonywane z drewna umacnianego grubą skórą i na brzegach okuciami z cyny¹⁹⁰⁷. Niektóre z nich pokrywano bogatą dekoracją, zarówno malowaną, jak i nakładaniem detali z folii srebrnej i brązowej.

W późnym okresie rzymskim popularność wśród wojowników barbarzyńskich zdobyły topory. Utrzymały się one w ekwipunku aż do końca osadnictwa kultury czerniachowskiej¹⁹⁰⁸. Zbiór przypisany do omawianej jednostki kulturowej tworzyły dwadzieścia cztery zabytki wykonane z metali wysokiej jakości¹⁹⁰⁹. Praktycznie wszystkie miały taki sam kształt – prosta krawędź górna oraz asymetrycznie rozszerzający się im dalej od trzonka żelaziec¹⁹¹⁰. Podzielono je na dwa typy, ze względu na wymiar żelazca: małe (7,5-13 cm) oraz duże (maksymalnie 18 cm). Pierwszy typ charakteryzował się, oprócz małej wielkości części metalowej, niezbyt grubą drewnianą rękojeścią (średnica ucha wynosiła około 2 cm)¹⁹¹¹.

¹⁹⁰³ Krótkie sztylety (19 cm, 23 cm) odnotowano jedynie dwa razy, pozostałe prezentowały typ długi (34-44 cm). Por. Magomedov, Levada 1996, ryc. 3:8-9; 3:1-7.

¹⁹⁰⁴ Pojawiła się hipoteza (Ščukin 1993, s. 327) o stosowaniu ich jako broni pomocniczej dla walczącego mieczem wojownika. Oparta była ona na przekonaniu, że ich ostrza skonstruowano w sposób umożliwiający zablokowanie broni przeciwnika i zadanie ciosu mieczem. Wskazano (Kontny, Savelyna 2006, s. 145-146) jednak, że jest to dość nieprawdopodobna hipoteza. Badacze zwrócili uwagę na występowanie nacięcia, mającego pomagać w blokowaniu ciosów, na broni krótkiej (sztylety) oraz długiej (miecze), co wykluczało jedynie ich wspomagający charakter. Ponadto wspomniane wcięcia nanoszono czasami w szerszej części ostrza, a nie węższej, na której skupiało się parowanie ciosów przeciwnika. Za bardziej prawdopodobne uznano rolę wspomnianych wcięć jako części swoistego rodzaju uchwytów wzmacniającego konstrukcję broni.

¹⁹⁰⁵ Magomedov 2001, s. 78.

¹⁹⁰⁶ Kokowski 1997a, abb. 23c.

¹⁹⁰⁷ Pozostałości drewnianej tarczy okrągłej pochodziły z cmentarzyska Belen'koje, zaś żelazne okucia brzeżu tarczy z grobu 70 w Oselivce sugerowały kształt prostokątny. Por. Gudkova 1987, s. 56; Magomedov 2001, s. 78.

¹⁹⁰⁸ Magomedov 2001, s. 79.

¹⁹⁰⁹ Voznesenskaya 1972, s. 19-20, 23.

¹⁹¹⁰ W kilku przypadkach odnotowano żelazce w kształcie trapezu (stanowiska w Kompanijcy, Augustinovka) oraz lekko zaokrąglone (Tirgšor). Por. Magomedov 2001, s. 79.

¹⁹¹¹ Małe topory wystąpiły między innymi na stanowiskach w Augustinovce, Zhurovce, Krasnopolu. Por. Magomedov, Levada 1996, ryc. 5:7, 11, 17, 20.

Masowo użytkowaną formą uzbrojenia była broń drzewcowa, którą podzielono na wykonywaną jedynie na potrzeby rytuału pogrzebowego, użytkowaną podczas działań wojennych oraz służącą do polowań. Zbiór zabytków tworzyły głównie zachowane metalowe elementy włóczni, strzał łuczniczych oraz łuków. Groty włóczni do pchania charakteryzowały się dość dużą grubością i długością (12-34 cm), co poprawiało ich wytrzymałość w starciu z konnym jeźdźcem¹⁹¹². Groty włóczni myśliwskich dominowały głównie na stanowiskach osadniczych, na cmentarzyskach odnotowano jedynie dwa egzemplarze¹⁹¹³. Od wojskowych różniły się one mniejszymi wymiarami grotu w kształcie liścia, rzadziej soczewki lub rombu. Materiał archeologiczny z terenów czerniachowskiego osadnictwa zawierał niewiele pozostałości po łukach i towarzyszących im strzałach. Wśród plemion tworzących tę kulturę nie był to popularny rodzaj broni, chociaż znaleziono fragmenty łuku kompozytowego pochodzenia koczowniczego w zniszczonym grobie z cmentarzyska w Belen'koje¹⁹¹⁴. Dodatkowym argumentem potwierdzającym niepopularność tego typu broni była niewielka ilość grotów strzał (około 45 egzemplarzy) zarejestrowana na całym terenie osadnictwa omawianych jednostek kulturowych¹⁹¹⁵. Przyjmowały groty różnorodne kształty: liścia, rombu, pióra, niekiedy pióra z dwoma szpicami. Założono, że groty kościane z dość stromymi załamaniami należały do broni myśliwskiej, zaś metalowe o bardziej opływowych kształtach wchodziły do wyposażenia wojownika¹⁹¹⁶. Pojawienie się łuków w obrębie zbioru uzbrojenia miało bezsprzecznie związek z kontaktami z ludami koczowniczymi zamieszkującymi stepy, wśród których był to najpopularniejszy rodzaj broni.

Ostatnim elementem łączonym z uzbrojeniem były ostrogi, które na stanowiskach czerniachowskich spotykano sporadycznie (26 egzemplarzy)¹⁹¹⁷. Dominowały zabytki wykonane z żelaza, chociaż w bogato wyposażonych grobach elit odnotowano kilka srebrnych¹⁹¹⁸. Wykazały one duże zróżnicowanie typologiczne. Pojawiały się ostrogi z prostym i stosunkowo szerokim łukiem, gdzie długi kolec umieszczono na środku. Mocowano je do obuwia za pomocą pasów zaopatrzonych w dwa guzki¹⁹¹⁹. Kolejny typ tworzyły ostrogi

¹⁹¹² Khazanov 1971, s. 48.

¹⁹¹³ Nekropolia w Letskan. Por. Błośliu 1975, fig. 23:5, 39:1.

¹⁹¹⁴ Magomedov 2001, s. 80.

¹⁹¹⁵ Znaleziono je między innymi na stanowiskach w Zhurovce, Lepesvce, Leskach. Por. Voznesenskaya 1972, s. 23.

¹⁹¹⁶ Magomedov, Levada 1996, ryc. Ryc. 7.

¹⁹¹⁷ Ibidem, ryc. 8.

¹⁹¹⁸ Zabytki srebrne pochodziły z nekropolii w Rudce i Barcha.

¹⁹¹⁹ Egzemplarzem tego typu była srebrna ostroga z grobu „książęcego” w Rudce. Por. Magomedov, Levada 1996, ryc. 8:1.

z masywnym łukiem poszerzonym w części środkowej, przez co przyjmował on kształt piramidy, wykończony w niektórych egzemplarzach metalową kulką¹⁹²⁰. Tego typu ostrogi montowane były do butów przy pomocy dwóch lub trzech metalowych nitów¹⁹²¹. Każda z czerniachowskich ostróg miała analogie na terenach prowincji rzymskich lub kultur Europy Środkowej (przeworskiej i wielbarskiej).

Najbardziej charakterystycznym elementem czerniachowskich depozytów grobowych były naczynia, odnotowane w około 50% wszystkich znanych grobów¹⁹²². W jamach ze szczątkami pokremacyjnymi ceramika nosiła ślady wtórnego przepalenia, co sugerowało, że całość inwentarza grobowego była poddawana działaniu ognia na stosie wraz z ciałem zmarłego. Cały zbiór odnajdowanej na cmentarzyskach ceramiki podzielono na trzy grupy: naczynia kuchenne, zastawę do serwowania posiłków i napoi oraz pojemniki do przechowywania¹⁹²³.



Ryc. 15. Różne rodzaje ceramiki czerniachowskiej. Wg. Kokowski 2007, s. 201, ryc. 84; s. 202, ryc. 85

Depozyty grobowe obejmowały głównie ceramikę kuchenną, około 75% wszystkich grobów było w nią wyposażonych¹⁹²⁴. Zestaw ten składał się z garnków, dzbanów, waz, mis i kubków. Z kolei zastawa stołowa, złożona głównie z naczyń przeznaczonych do przechowywania i spożywania napoi, występowała mniej licznie. Jedynymi naczyniami nie odnotowanymi w jamach grobowych były pitosy do magazynowania żywności, których nie umieszczano tam ze względu na ich duże rozmiary oraz stałe użytkowanie przez żyjącą część społeczności. Zdarzały się depozyty ceramiczne złożone z mocno zużytych naczyń: dziurawych, nadłuczonych, popękanych lub wykonanych niestarannie, niewypalonych

¹⁹²⁰ Typ ten był szczególnie rozpowszechniony w horyzoncie grobów „książęcych” Haßleben - Leuna na terenie Germanii. Por. Schulz 1953, s. 47-48.

¹⁹²¹ Przykłady odnotowano na stanowiskach w Shankiva Yara, Valikaja Bugajovka, Odai i Bartsa. Por. Magomedov, Levada 1996, ryc. 8:7-10.

¹⁹²² Druga połowa znalezisk to głównie groby mocno zniszczone, wyrabowane oraz ubogie zorientowane na zachód.

¹⁹²³ Magomedov 2001, s. 45.

¹⁹²⁴ Ibidem, s. 30.

odpowiednio długo, przez co mniej trwałych. W rejonie północnego wybrzeża Morza Czarnego i terenie naddunajskim pojawiała się ceramika importowana. Grupę tę tworzyły szklane kubki, dzbany; wykonane z czerwonej gliny dzbanki; misy polewane; amfory do transportowania wina. Pewne elementy ceramiczne spełniały rolę rytualną i deponowane były głównie na cmentarzyskach.

Ceramika kuchenna zdominowana była przez garnki z grubej gliny z dużą ilością domieszek, które utwardzały powierzchnię naczynia. Przyczyną tego była chęć możliwie jak najdłuższego ich użytkowania przy jednoczesnym, codziennym poddawaniu ich działaniu ognia. Garnki tworzyły zbiór o różnorodnych kształtach, ze zdecydowaną przewagą formy kulistej¹⁹²⁵. Niektóre z nich dekorowane były na powierzchni brzuśca wyrytymi liniami, płytkami lub kołami. Ten typ ceramiki podzielono na dwie grupy: grubościenne z gliny mocno zabrudzonej domieszkami, których brzuśce słabo akcentowano oraz cienkościenne wykonane z czystszej gliny, mocniej profilowane i częściej dekorowane¹⁹²⁶. Często natrafiano w jamach grobowych na dzbany, które dla uproszczenia podzielono na dwa typy: przedmioty z jednym/dwoma uszami o okrągłym kształcie oraz smukłe „butelki”.

Miski gliniane zaliczano zarówno do ceramiki kuchennej, jak i jadalnianej. Najliczniej w grobach czerniachowskich składano misy o ostrym lub zaokrąglonym profilu. W większości przypadków były to zabytki cienkościenne pokryte od zewnętrznej strony glazurowaniem; zaś grubościenne misy, użytkowane w kuchni, nie miały żadnej dekoracji. Wykonywano je zarówno ręcznie, jak i toczono na kole. Drugi sposób produkcji dominował wśród popularnych mis stożkowatych. Do tej kategorii ceramiki zaliczono także wazy, które przyjmowały kształt misy o średnicy przekraczające wysokość naczynia.

Specyficznym i powiązanim najpewniej z obrzędami religijnymi typem ceramiki czerniachowskiej były trzyuche dzbany, chociaż ich forma przypominała bardziej szerokie wazy¹⁹²⁷. Powierzchnia tych naczyń została wygładzana i w wielu przypadkach pokryta dekoracją złożoną z symboli geometrycznych, wróżbiarskich lub astronomicznych. Ich przeznaczenie do celów rytualnych zdawały się potwierdzać umieszczane w ich wnętrzu gliniane pręty, uniemożliwiające swobodne stosowanie w codziennych czynnościach ku-

¹⁹²⁵ Na nekropolii w Valikaja Bugajovka odnaleziono fragment ceramicznej patelni. Por. Magomedov 2001, s. 47.

¹⁹²⁶ Magomedov 2001, s. 45.

¹⁹²⁷ Rybakov 1987, s. 165.

chennych¹⁹²⁸. Za „święte” naczynia uznano także dekorowane skomplikowanymi wzorami wazy i czarki¹⁹²⁹.

Ceramicznym wyznacznikiem statusu społecznego zmarłego osobnika były bez wątpienia zestawy naczyń do picia wina, składające się z dwóch pucharów, kielichów lub kubków, dzbanów oraz amfor na wino. Ceremoniał picia wina został zaadoptowany przez plemiona barbarzyńskie już na początku ich kontaktów z Cesarstwem Rzymskim oraz obywatelami greckimi. Czerniachowskie zestawy do konsumpcji wina różniły się od europejskich grobów „książęcych” składem ilościowym i jakościowym. Podstawowym przedmiotem były tutaj puchary wykonywane głównie ze szkła, chociaż na cmentarzyskach częściej natrafiano na ich gliniane imitacje w formie kubków¹⁹³⁰ lub profilowanych czarek. Zgodnie z europejskim zwyczajem puchary występowały w grobach parami, po jednym naczyniu na jeden napój¹⁹³¹. Znaczenie samego rytuału picia lub przynależność do elity, a nie użytkowy charakter, podkreślała obecność charakteryzowanych naczyń w grobach dziecięcych¹⁹³². Wraz z chronologicznym rozwojem kultury czerniachowskiej zaobserwowano, głównie w jamach zorientowanych na zachód, zmniejszenie się ilości naczyń na napoje. Cała zastawa była w nich reprezentowana jedynie przez puchar lub kubek¹⁹³³. Dzbany na wino w grobach czerniachowskich najczęściej wykonywane były z gliny przez lokalnych rzemieślników, rzadziej pojawiały się importowane amfory¹⁹³⁴. Chociaż te ostatnie przeznaczone do transportowania wina znajdowano na całym terytorium czerniachowskiego osadnictwa¹⁹³⁵.

Bez wątpienia stosowano naczynia wykonywane z materiałów organicznych. Na czerniachowskich nekropoliach pojawiały się drewniane wiadra¹⁹³⁶, o których obecności w jamie grobowej świadczyły żelazne okucia, uchwyty oraz nity spajające części drewniane i metalowe¹⁹³⁷. Egzemplarze wykonywane w całości z metali, głównie brązu,

¹⁹²⁸ Magomedov 2001, s. 49.

¹⁹²⁹ Rybakov 1962; Vinokur 1972, s. 136.

¹⁹³⁰ Kubki różniły się od pucharów przede wszystkim obecnością ucha i niezbyt dużymi rozmiarami. Wykonywano je zarówno ręcznie, jak i przy użyciu koła garncarskiego. Mimo lokalnej produkcji zauważono bardzo duży napływ importów kubków w okresie drugiego i trzeciego kwartału IV w.

¹⁹³¹ Werner 1950, s. 168.

¹⁹³² Naczynie na wino odkryto w grobie 15 z cmentarzyska w Oselivce, w którym złożono szczątki dziecka około 3 - 4 - letniego (*infans I*). Por. Magomedov 2001, s. 33.

¹⁹³³ Tak okrojone zestawy do picia wina wyeksplorowano na stanowiskach sepulkralnych w Ramhevoje (groby 12, 14, 18), Zhuravce (grób 60), Danilovej Balce.

¹⁹³⁴ Amfory znaleziono w grobach na cmentarzyskach w Oselivce, Voyskovoye, Viktorovce, Kaborgdze, Kamenka-Ančekrak, Mykolyivce. Por. Magomedov 2001, s. 33.

¹⁹³⁵ Kropotkin 1988.

¹⁹³⁶ Ich pozostałości notowano głównie na terenie osad, a ilość zachowanych fragmentów była niewielka.

¹⁹³⁷ Nekropolie w Kompanijcy (grób ciałopalny 86), Baltsat i Chumbrud. Por. Machno 1971, ryc. 5:10; Magomedov 1991, ryc. 20:17; Fedorov, Roshal 1981, s. 97, Dankantis, Ferenczi 1969, s. 614.

wystąpiły sporadycznie¹⁹³⁸ podobnie jak ceramiczne imitacje wiader klepkowych¹⁹³⁹. Użytkowano również drewniane misy, gdyż fragment jednej z nich, ozdobionej na brzegu ornamentem ze srebrnych płytek tworzących trójkąty, odnotowano w grobie 1 na cmentarzystku w Kantemirovce¹⁹⁴⁰.

Wystąpiło niewiele naczyń wykonanych z metali nieżelaznych. Powszechnie przyjęto, że trafiały one na teren osadnictwa czerniachowskiego, nie jako element wymiany handlowej, ale raczej jako dary dyplomatyczne lub łupy wojenne. Na stanowisku funeralnym w Chernelivie-Ruskyim (grób 41) znaleziono wykonany z brązu dzban¹⁹⁴¹, zaś w grobie „książęcym” z Rudki złożono zmarłemu misę z tego samego metalu¹⁹⁴². Ponadto fragmenty naczyń brązowych odnotowano na cmentarzyskach w Dančenach (grób 203), Khanskiej Lutherni (groby 12, 14), Kosanovie¹⁹⁴³.

Podobnie niezbyt wiele naczyń szklanych ludność czerniachowska składała swoim zmarłym w jamach grobowych. Głównie zachowały się one fragmentarycznie i możliwe było jedynie określenie ich typów jako kubków oraz mis. Natrafiono jednak na szklane puchary, zachowane w całości, między innymi na stanowiskach funeralnych w Czerniachowie, Zhurovce, Sadzie, Oselivce, Nikolayevce, Dančenach¹⁹⁴⁴.

Najpewniej w naczyniach składano zmarłym pożywienie na drogę i życie w zaświatach, jednak z oczywistych względów nie przetrwało ono do obecnych czasów. Sporadycznie w popielnicach znajdowano niewielkie fragmenty mięsa poddanego działaniu ognia oraz elementy kośćca ssaków, ptaków oraz skorupy jaj. Szczątki tusz zwierzęcych, które w niektórych przypadkach miały wetknięty weń nóż¹⁹⁴⁵, lokowano także bezpośrednio na dnie jamy grobowej. Przepalone kości zwierzęce towarzyszyły licznie depozytom pokremacyjnym¹⁹⁴⁶. Oprócz mięsa zmarłych obdarowywano napojami, głównie winem greckim, o czym świadczyło pojawianie się w grobach naczyń przeznaczonych do jego przechowywania i spożywania.

¹⁹³⁸ Fragment takiego wiadra pochodził ze stanowiska w Rudce – grób ciałopalny (nr 14) oraz Khanskiej - Lutherni. Poza grobami, ale w warstwie kultowej pokrywającej cmentarzystko, odnotowano ich elementy w Kosanovie i Petrivtsi. Por. Niculiță, Rikaman 1973, ryc. 48; Kravčenko 1967, ryc. 12; Magomedov, Levada 1997, ryc. 1:12.

¹⁹³⁹ Odkryte w Kaborga (grób ciałopalny 52) oraz na terenie Rumunii. Por. Magomedov 1979, tab. VI:6; Ionița 1972, s. 99.

¹⁹⁴⁰ Magomedov 2001, s. 86.

¹⁹⁴¹ Gereta 1989, fot. 5.

¹⁹⁴² Kukhareno 1980, s. 83-86.

¹⁹⁴³ Magomedov 2001, s. 64.

¹⁹⁴⁴ Ibidem, s. 65.

¹⁹⁴⁵ Przykład takiego depozytu spożywczego znaleziono na cmentarzystku w Czerniachowie.

¹⁹⁴⁶ Na nekropolii w Oselivce 17 z 36 wyeksplorowanych grobów zawierało szczątki zwierzęce owiec/kóz oraz domowego drobiu. Por. Nikitina 1985, s. 77.

Drugą licznie występującą grupę przedmiotów wchodzącą w skład inwentarzy grobowych tworzyły elementy stroju. Do nich zaliczono fibule, elementy pasów (sprzączki, okucia, klamry) oraz szpile¹⁹⁴⁷. Zapinki czerniachowskie wykonywane były głównie z brązu i miedzi, sporadycznie spotykano egzemplarze żelazne lub srebrne. Większość zapinek była zakrzywiona w połowie grzbietu i miała dość wąską nóżkę. W fazach C3 lub D1 okresu rzymskiego na omawiane tereny osadnicze dotarły duże zapinki jednoczęściowe¹⁹⁴⁸ oraz tzw. wojskowe lub legionowe zapinki z nieruchomą nóżką podpierającą igłę¹⁹⁴⁹. Etap środkowy i końcowy funkcjonowania kultury czerniachowskiej (od połowy IV w.) związany był z wprowadzeniem i użytkowaniem fibul dwupłytowych z zawiniętymi nóżkami, których dwuzwojowe, krótkie sprężyny osłonięte były półkolistą płytką¹⁹⁵⁰. Ponadto typowym elementem ubioru były fibule tarczowate, które funkcjonowały na terenie Europy Północnej i Środkowej od końca III/początku IV w. oraz lokalne kopie zapinek prowincjonalnorzymskich.

Do spinania odzieży w talii używano skórzanych pasów wykańczanych metalowymi sprzączkami i okuciami. Na cmentarzyskach czerniachowskich odnotowano głównie standardowe pasy do przewiązywania odzieży; sporadycznie sprzączki należące do przewieszanych przez ramię pasów mieczowych oraz miniaturowe sprzączki, których ułożenie w jamie grobowej wskazywało na stosowanie ich jako zapięć obuwia. Najpopularniejszym metalem wykorzystywanym do ich produkcji był brąz, rzadziej żelazo i metale szlachetne. Nity łączące klamry i sprzączki ze skórą pasa były brązowe oraz srebrne. Dominowały sprzączki o prostym lub lekko zaokrąglonym kształcie. Najwcześniejsze znane formy czerniachowskie miały owalną ramę¹⁹⁵¹, złożoną z dwóch części, i krótki kolec lokowany na połączeniu obu pierścieni oprawy¹⁹⁵². Jednak nie należały one do bardzo popularnych znalezisk funeralnych¹⁹⁵³. Podobnym sposobem wykonanie odznaczały się tzw.

¹⁹⁴⁷ Czerniachowska ludność wyposażała swoich zmarłych w szpile sporadycznie. Znalezione je na dwóch cmentarzyskach. W pierwszym przypadku, w grobie 20 ze stanowiska Romashkovo, ułożono na lewym ramieniu zmarłego wykonaną z brązu szpilę zakończoną czterema metalowymi kulkami. Drugi przypadek pochodził z warstwy kultowej pokrywającej nekropolię Gavrilovka. Wyróżniały się one długością (27,6 cm), wykonane zostały z żelaza w formie zbliżonej do kształtu ludzkiego paznokcia. Por. Braychevsky 1960, s. 108; Symonovič 1973, ryc. 11:7.

¹⁹⁴⁸ Wyeksplorowane na nekropoliach w Mogoshan (grób 57), Sultana (grób 4), Fyntynele stanowisko 2 (groby 3, 5), Sintana de Mureș (grób 46). Por. Magomedov 2001, s. 67.

¹⁹⁴⁹ Levinski 1999, s. 25.

¹⁹⁵⁰ Levinski 1999, s. 25; Ambrose 1966, s. 76-86.

¹⁹⁵¹ Grubości około 5 mm, wysokości 5-9 cm.

¹⁹⁵² Datowane były one od połowy III w. Por. Madyda-Legutko 2004, s. 287.

¹⁹⁵³ Sprzączka bi – owalna pojawiła się na cmentarzysku w Romaškach (grób 43), gdzie spoczywała w okolicy kolana zdeponowanego zmarłego wraz z trzema naczyniami ceramicznymi. Drugie znalezisko tego rodzaju sprzączki pochodziło z grobu 78 z Oselivki, gdzie towarzyszyła mu sprzączka innego typu, duży zbiór

sprzączki bi-prostokątne, których rama składała się z dwóch prostokątnych elementów połączonych ułożonym na środku kolcem¹⁹⁵⁴. Na przełomie III i IV w. pojawiły się sprzączki podobnej konstrukcji, ale o pogrubionym uchu oraz wygiętym kolcu¹⁹⁵⁵. Sporadycznie występowały egzemplarze z podwójnym kolcem, dość cienkie fasetowane, zomorficzne oraz tarczowate¹⁹⁵⁶. Pozostałe elementy pasów, okucia i zakończenia, odnotowywano dość rzadko. Ciekawy przykład pasa zarejestrowano w grobie męskim na cmentarzysku w Gavrilovce (grób 79), z którego zachowały się wykonane z brązu klamra i spajająca ją z pasem nity oraz srebrna obrączka, której ułożenie w grobie wskazywało, że przełożona była przez pasa¹⁹⁵⁷. Uznano, że kółeczko służyło do przymocowania pochwy z nożem do paska.

Bizuteria zdominowana była przez duże ilości paciorków tworzących kolie oraz wisiorki różnych typów. Rzadziej spotykane były bransolety, kolczyki, zawieszki wykonane z monet.

Najtańszym i powszechnie stosowanym elementem ozdobnym, głównie kobiecym¹⁹⁵⁸, były paciorki. Ludność czerniachowska wykorzystywała je do tworzenia sznurów oplatających szyję, sporadycznie bransolet owijanych wokół nadgarstków i kostek. Paciorki wykonywano z wielu surowców, przy czym można rozróżnić produkowane lokalnie: bursztynowe, gliniane i metalowe, oraz importowane: szklane, koralowe, z metali szlachetnych. Najliczniej pojawiały się szklane, jednobarwne paciorki różnych kształtów, z dominującym wzorem okrągłym.

Niektóre typy wisiorków spełniały oprócz funkcji ozdobnej, także rolę pojemnika na wonności¹⁹⁵⁹, do tego typu zaliczono wisiorki wiaderkowate oraz cylindryczne. Na całym terytorium czerniachowskiego osadnictwa zanotowano około 2 tysięcy egzemplarzy typu pierwszego, głównie wykonanych z żelaza (około 68%), rzadziej brązu i złota¹⁹⁶⁰. Czasami tworzyły one w zespołach grobowych większe grupy, np. w grobie 1 z Novo-Aleksandrovki zdeponowano 27 egzemplarzy.

ceramiki, elementy skrzyneczki, dwóch igieł, pozostałości rogowego grzebienia, fragmenty żelazne i brązowe. Por. Symonovič 1979, s. 163, ryc. 6:12; Nikitina 1988, s. 72, tabl. 44:10; 1995, s. 96, ryc. 53:8.

¹⁹⁵⁴ Znaleziono je między innymi na cmentarzyskach w Rakovcu (grób 4), Dančenach (znalezisko luźne w obrębie nekropolii). Por. Vinokur, Ostrovskij 1967, s. 146, ryc. 8:7; Rafajlovič 1986, ryc. 3.

¹⁹⁵⁵ Levinski 1999, s. 27.

¹⁹⁵⁶ Magomedov 2001, s. 69.

¹⁹⁵⁷ Podobne znaleziska odnotowywano w innych rejonach Europy Środkowej, głównie w grobach męskich. Również tam interpretowano je jako uchwyty do mocowania noży, krzemieni, kluczy, pęset. Ich chronologia zamykała się we wczesnym okresie przedrzymskim i okresie rzymskim. Por. Madyda-Legutko 1983, ryc. 3:1, 3:10:3, 9.

¹⁹⁵⁸ Jedynie pojedyncze egzemplarze odnotowano w grobach z ciałami mężczyzn.

¹⁹⁵⁹ Gereta 1989, ryc. 9:I:3a.

¹⁹⁶⁰ Borovska 1991; 1997.

Wisiorki cylindryczne żelazne i brązowe, mimo dużej ilości typu wiaderkowatego, były dominującą formą w czerniachowskich obiektach grobowych aż do okresu najazdu Hunów. Dodatkowo w końcowej fazie występowania znacząco powiększyły one swoje rozmiary¹⁹⁶¹. Żelazne egzemplarze podobne do koszyka zanotowano w założeniach grobowych na cmentarzyskach w Kaborgdze i Kompanijcy, zaś złote egzemplarze z półkolistym lub stożkowatym dnem zdobione filigranem i granulacją wyeksplorowano na nekropoliach w Ryzhevcie i Dančenach. Sporadycznie natrafiano na wisiorki w kształcie roze-ty¹⁹⁶².

Rolę zawieszek pełniły również produkowane z metali kolorowych blaszki w kształcie półksiężyca (lunule). Miały one kształt prostokątny lub owalny z umieszczonym na środku trzecim rogiem. W inwentarzach grobowych wchodziły one przeważnie w skład koliai wraz z towarzyszącymi im prostokątnymi lub owalnymi przywieszkami¹⁹⁶³. Niekiedy łączono je z grobami męskimi, w których miały zacząć się pojawiać od drugiego kwartału IV w¹⁹⁶⁴. Oprócz księżycowatych zawieszek występowały proste zawieszki z drutu złotego, srebrnego¹⁹⁶⁵ i brązowego, zwiniętego w koło z połączonymi końcami. Nietypowe ich ulokowanie zanotowano w jamie z pochówkiem dziecięcym na cmentarzysku w Kurniku (grób 17), gdzie złożone były powyżej ramion szkieletu. Założono, że w tym wypadku siedem kółek zostało wplecionych we włosy zmarłego¹⁹⁶⁶.

Popularnym elementem wyposażenia grobowego były amulety. Funkcje ochronne przypisywano: wisiorkom pryzmatycznym oraz wykonanym z monet, muszłom, kościom, zębom, pazurom i porożu zwierzęcemu. Noszone były one przeważnie przy pasie lub wchodziły, jako zawieszki, w skład zawieszonych na szyi paciorkowych koliai. Rozpoznionym w kulturach germańskich amuletem ochronnym były tzw. maczugi Herkulesa¹⁹⁶⁷ – mające trójkątny, zbliżony niekiedy do topora, kształt z nawierconym w górnej części otworem¹⁹⁶⁸. Cechy apotropaiczne przypisywano również muszłom *Muricidae trunculus*, *Muricidae brandaris* oraz *Ciprea Tigris*. W grobach czerniachowskich zaczęły się

¹⁹⁶¹ Borovska 1997, s. 99.

¹⁹⁶² Pojawiły się one w materiale zabytkowym wyeksplorowanym na stanowiskach w Dumanov, Privolnoje.

¹⁹⁶³ Przykłady pochodziły z grobu 5 w Kosanovie, grobu 106 z Budești, grobu 39 z Mogoshan oraz grobów 82 i 125 z Tirgșor.

¹⁹⁶⁴ Bobovska 1998.

¹⁹⁶⁵ Złote egzemplarze zanotowano w materiałach z nekropolii w Dančenach, Kurniku (grób 19), Tirgșor (grób 236). Srebrne z Sîntana de Mureș (groby 47, 63) oraz Tirgșor (grób 43).

¹⁹⁶⁶ Magomedov 2001, s. 72.

¹⁹⁶⁷ Największe ich nagromadzenie zaobserwowano w Europie na obszarze pomiędzy rzekami Wezerą i Łabą. Głównie nie występowały one pojedynczo, ale wchodziły w skład bardziej rozbudowanych symbolicznie naszyjników - amuletów.

¹⁹⁶⁸ Znaleziono je między innymi na cmentarzyskach w Dančenach, Sîntana de Mureș (grób 43), Tirgu Mureș.

one pojawiać około połowy IV w., jak produkt importowy¹⁹⁶⁹. Zwykle zmarli, głównie kobiety z bogato wyposażonych obiektów grobowych, posiadały parę takich amuletów¹⁹⁷⁰. Noszono je na rzemieniach, które przewieszano przez metalowe kółka wetknięte w wywiercone w muszlach otwory. Wśród zawieszek ochronnych ze szczątków zwierzęcych wyróżniały się szable dzika¹⁹⁷¹. Takie apotropaiony nie były charakterystyczne dla Europy Środkowej, ale korzenie kulturowe miały one w kręgu kultur sarmackich¹⁹⁷². Również inne zwierzęta uważano za posiadające moce ochronne, czego dowodziły znajdowane w grobach kły niedźwiedzi, psów, drapieżników leśnych¹⁹⁷³ oraz astragale spełniające podobną rolę¹⁹⁷⁴. Ponadto część zawieszek ochronnych w kształcie zwierząt, pazurów lub przecinaków, datowanych na 2 połowę IV w.¹⁹⁷⁵, wykonywano ze szkła. Boris Magomedov do grupy amuletów zaliczył również rzymskie monety z wywierconymi otworami do przecięgnięcia rzemienia, które w kulturze czerniachowskiej najliczniej występowały na jej południowo-zachodnich rubieżach¹⁹⁷⁶. Jako amulety wykorzystywano przeważnie monety większe i cięższe, a znalezione okazy datowane były na okres od II w.

Pierścienie na palec nie były bardzo popularną ozdobą wśród ludności czerniachowskiej, a znajdowane egzemplarze miały z reguły prostą formę obrączek bez dodatkowych dekoracji. Przeważały zabytki wykonane z brązu oraz, w przypadku bogato wyposażonych pochówków, złota¹⁹⁷⁷. Oprawione kamienie szlachetne uzupełniające obrączki odnotowano w ilości minimalnej. Jednym z nielicznych przykładów był pierścienek z bogato wyposażonego grobu z Odaya (grób 1), gdzie zbytek uzupełniono bursztynem i krwawnikiem¹⁹⁷⁸.

¹⁹⁶⁹ Borovska 1997, s. 99.

¹⁹⁷⁰ Odnotowano je na wielu obiektach sepulkralnych, między innymi w Rużičance, Czerniachowie, Romashkach (grób 35), Zhuravce (grób 102), Kosanovie (grób 20), Privolnoje (grób 10), Novo-Aleksandrovce, Gavrilovce (groby 65 i 70), Koblewie (grób 21), itd. Por. Magomedov 2001, s. 72.

¹⁹⁷¹ Amulety takie pochodziły ze stanowisk w Rużičance, Odaya (grób 1), Dančenach (grób 366), Lazo (grób 17), Furmanovce (grób 25), Tirgşor (grób 136). Por. Magomedov 2001, s. 72.

¹⁹⁷² Kokowski 1997, s. 720, 821.

¹⁹⁷³ Kły niedźwiedzia wystąpiły w grobie 22 z Kosanova; psa w jamie grobowej 25 z Furmanovki; niezidentyfikowanych gatunkowo drapieżników na cmentarzysku w Budeşti.

¹⁹⁷⁴ Stanowiska w Krinichki, Malaeşti.

¹⁹⁷⁵ Pochodziły one między innymi z nekropolii w Czerniachowie, Vilipance (4 egzemplarze), Cherneliva-Russkiego. Por. Magomedov 2001, s. 73.

¹⁹⁷⁶ Magomedov 2001, s. 73.

¹⁹⁷⁷ Egzemplarze brązowe zanotowano na cmentarzyskach w Sosnova, Kosanova (grób 3), Tirgşor (groby 3 i 174); zaś złote w Oselivce (grób 58), Kantemirovce (groby 1 i 3). Por. Maromedov 2001, s. 74; Machno, Sikorsky 1989, tabl. 2:1.

¹⁹⁷⁸ Maromedov 2001, s. 74.

Stosunkowo nieliczny zbiór tworzyły bransolety. Czerniachowskie egzemplarze charakteryzowały się prostą niedomkniętą formę wykonaną z brązowej blachy¹⁹⁷⁹. Odnotowano bransoletę wykonaną z jeleniego poroża grobie 5 z Tirgşor. Jednak w przypadku tego zabytku podkreślano jego wyjątkowość, gdyż większość obręczy z poroża miała nie-wielkie rozmiary¹⁹⁸⁰ i była uznawana raczej za zawieszki do pasa lub wisiorki - amule-ty¹⁹⁸¹.

Równie rzadko przedstawiciele kultury czerniachowskiej nosili kolczyki, chociaż popularne były one w gronie napływających na te tereny imigrantów z terenów południo-wych i stepowych koczowników. Jedynie dwie czerniachowskie jamy grobowe zawierały w inwentarzu kolczyki. Pierwszy pojedynczy egzemplarz wykonany ze skręconego brązo-wego drutu, do którego przynitowano owalną tarczę, zdeponowano w grobie 9 na nekropo-lii w Kaborga. Drugim przykładem była para kolczyków z kompleksu grobowego 228 w Pyatra, konstrukcyjnie zbliżona do powyższego¹⁹⁸². Analogiczne do nich egzemplarze pochodziły z datowanych na III w. grobów Sarmatów¹⁹⁸³.

Zmarłym towarzyszyły ich prywatne przedmioty, głównie przybory toaletowe i ma-łe narzędzia. Do pierwszej grupy zaliczono licznie występujące grzebienie, pęsety, łyżki do uszu, nożyczki niewielkich rozmiarów, noże. W niewielkiej liczbie jam grobowych zmar-łym towarzyszyły metalowe lustra¹⁹⁸⁴. Ich pochodzenie łączone było z przejściem tradycji sarmackiej, w której kręgu były one chętnie użytkowane. Wyjątkową popularnością cie-szyły się lustra w czasach dominacji Hunów¹⁹⁸⁵. Niektórych osobników obradowano po-nadto zbiorami niewielkich przepalonych kamieni ułożonych po prawej stronie ciała¹⁹⁸⁶, co miało analogie w grupy masłomęckiej.

Noże różniły się przede wszystkim wielkością ostrza, które zdefiniowane było przez przeznaczenie narzędzia. Noże mniejszych rozmiarów służyły do czynności toaleto-wych, zaś większe o grubszych ostrzach wykorzystywano przy produkcji, zdobywaniu żywności oraz innych działaniach wytwórczych. Najczęściej wykonywano je z miękkich

¹⁹⁷⁹ Zanotowano je między innymi na cmentarzyskach w Maleaşti (grób 5), Zhurovce, Ripnevie. Złotą bran-soletą wydobyto z grobu 14 w Khanskiej-Lutherni.

¹⁹⁸⁰ Egzemplarze pochodziły między innymi z nekropolii w Koblevie (grób 45), Odaya (groby 1 i 4), Danč-enach (grób 224).

¹⁹⁸¹ Diaconu 1975.

¹⁹⁸² Maromedov 2001, s. 75.

¹⁹⁸³ Maromedov 1987, s. 88; Diaconu 1965, s. 26.

¹⁹⁸⁴ Zanotowano ich obecność na cmentarzyskach w Masłowie (grób 71) i Vil'shanach. Por. Pietrow 1964, s. 142; Kravčenko 1971, ryc. 1:3.

¹⁹⁸⁵ Werner 1956, s. 20-21.

¹⁹⁸⁶ Depozyty te znane były między innymi z nekropolii w Kaborga, Chernelivie-Russkim, Masłowie. Por. Symonovič 1963, s. 26.

metali (około 80% wszystkich znalezisk)¹⁹⁸⁷. Ostrza miały długość w granicach od 6 do 17 cm, chociaż przeważały egzemplarze w widelkach 6-9 cm. Niektóre czerniachowskie noże długie (15-17cm)¹⁹⁸⁸ uważane były początkowo za rodzaj broni, ale z czasem poddano to sporej krytyce¹⁹⁸⁹. Ostrze montowano na drewnianym, sporadycznie kościanym, trzonku przy pomocy jednego lub kilku metalowych nitów. Nożyki toaletowe wykonane z brązu towarzyszyły przeważnie zmarłym osobnikom płci męskiej¹⁹⁹⁰.

Podobnie jak noże można podzielić, na rzemieślnicze i toaletowe, nożyce, wśród których dominował typ sprężynowy. Duże, masywne egzemplarze wykonywane z żelaza wykorzystywano przeważnie do produkcji. Z kolei nożyczki toaletowe małych rozmiarów produkowano z brązu i czasami dekorowano¹⁹⁹¹.

W grobach męskich często występowały brązowe lub srebrne pęsety służące do regulowania zarostu, brązowe łyżki do uszu. Oba rodzaje przyborów toaletowych były w okresie rzymskim szeroko rozpowszechnione zarówno po świecie prowincjonalnorzymskim, jak i na terenach *barbaricum*.

Ostatnią grupę zabytków służących do czynności toaletowych tworzyły, będące jednym z charakterystycznych elementów inwentarzy czerniachowskich, grzebienie użytkowane powszechnie od 2 połowy IV w¹⁹⁹². Dominowały grzebienie trójwarstwowe, jednostronne, rogowe. Produkowano je z trzech warstw nałożonych na siebie blaszek poroża łączonych przy pomocy metalowych nitów. Grupa zabytków była mocno zróżnicowana, gdyż pojawiały się egzemplarze z wygiętym grzbietem, półkoliście lub trapezowato za-

¹⁹⁸⁷ Borovska 1972, s. 16-17.

¹⁹⁸⁸ Egzemplarze długie odnotowano na stanowiskach w Aleksandrovce, Novej-Aleksandrovce oraz Yagnyatynie.

¹⁹⁸⁹ Uznanie noży o długości ostrza w widelkach 15-17 cm za broń zostało szeroko skomentowane przez Bartosza Kontnego (2017, s. 32-33). Badacz ten podążając za ustaleniami Wojciecha Nowakowskiego (1994, s. 386) za noże bojowe (*Kampfmesser*) uznał dopiero te, których długość ostrza wynosiła od 25 do 40 cm. Z terenów kultury bogaczewskiej i sudowskiej analizowanych przez pierwszego naukowca pochodziło jedynie dwa egzemplarze mieszczące się w tej kategorii (grób 61 z Wyszemborka, gm. Mrągowo; centralny grób pod kurhanem III w Szurpiłach, gm. Jeleniewo) (Kontny 2017, s. 33). Pewnym wzbogaceniem tej grupy zabytków były noże znajdowane w obrębie bagiennych stanowisk ofiarnych. Bartosz Kontny uznał, że żaden z tych przedmiotów nie może być jednoznacznie określony mianem noża bojowego. Argumentował on to faktem posiadania przez wojowników całego szeregu broni na wyposażeniu (miecze, włócznie, oszczepy, tarcze), które ograniczały drastycznie ilość sytuacji wymagających użycia na polu walki noża (Kontny 2017, s. 33). Tomasz Bochnak (2003, s. 5-18) uważał, iż nóż mógł być wykorzystywany podczas starcia bojowego w momencie utraty przez walczącego pozostałych elementów wojskowego oporządzenia; ale, jak słusznie zauważył Bartosz Kontny (2017, s. 33), w takiej sytuacji nie można było mówić o pierwotnym, militarnym przeznaczeniu narzędzia.

¹⁹⁹⁰ Pochodziły one między innymi z cmentarzysk w Tirgşor (6 egzemplarzy), Slantsovo (4 egzemplarze – groby 5, 10, 39, 63), Mogashan (1 egzemplarz – grób 78). Por. Magomedov 2001, s. 83.

¹⁹⁹¹ Przykładem były nożyczki z grobu 15 na nekropolii w Malaesti, gdzie na grzbiecie uchwytów wryto dwa rzędy kropek. W przypadku omawianego zespołu grobowego natrafiono także na nóż zdobiony analogicznym ornamentem, co doprowadziło do uznania ich za komplet. Por. Magomedov 2001, s. 83.

¹⁹⁹² Levinschi 1999, s. 27.

kończonym uchwytem, o nisko lub wysoko wysklepionych imaczach¹⁹⁹³. Wyróżniały się na tle tej grupy grzebienie metalowe, głównie żelazne, które w przeciwieństwie do kościanych znajdowano głównie w osadach¹⁹⁹⁴ i przypisano im rolę narzędzi do rozczesywania wełny podczas przędzenia.

Narzędzia do szycia były reprezentowane przez szydła i igły, chociaż w obrębie cmentarzysk zanotowano niewielką ich liczbę. Szydła produkowano głównie z brązu, zaś igły z brązu i żelaza. Te ostatnie wkładano do igielników, z kości ptasich, przytraczanych do pasa. Elementem pojawiającym się w okolicach pasów szkieletów męskich były również krzemienie z wywierconym otworem do przełożenia rzemienia lub mające metalową lub drewnianą ramę z pierścieniem na końcu¹⁹⁹⁵.

Podobnie jak we wcześniej charakteryzowanych kulturach *barbaricum* w kręgu czerniachowskim pojawiały się zestawy do gier. Zmarłych obdarowywano kośćmi oznaczonymi numerami od 1 do 6¹⁹⁹⁶ oraz planszami przypominającymi współczesnego tryktraka¹⁹⁹⁷. Ich uzupełnieniem były zestawy jasnych i ciemnych, najczęściej wykonanych ze szkła, krążków¹⁹⁹⁸, których liczebność dochodziła do kilkudziesięciu elementów¹⁹⁹⁹. Części gier wykonywali z gliny, wzorując się na rzymskich egzemplarzach, lokalni rzemieślnicy²⁰⁰⁰.

Do artykułów gospodarczych, popularnych w wielu kulturach Europy Środkowej oraz południowej Skandynawii przez cały okres rzymski, należały drewniane szkatułki i pojemniki. O ich obecności w czerniachowskich jamach grobowych, przede wszystkim najbogaciej wyposażonych²⁰⁰¹, świadczyły pozostałości okuć bocznych łączących drewniane elementy, zamków i kluczy mających zabezpieczać depozyt przed niepowołanymi osobami. Wśród zamknięć dominowały wykuwane metalowe zamki w kształcie prostokąta z dwoma otworami, wśród których wyróżniono dwa typy: szeroki²⁰⁰² i wąski²⁰⁰³. Z kolei

¹⁹⁹³ Nikitina 1969; Shishkina 1999.

¹⁹⁹⁴ Ilkjær 1998; Werner 1990; Symonovič 1968.

¹⁹⁹⁵ Największe ich nagromadzenie odnotowano w Rumunii oraz na stanowiskach w Velikaja Snitinke i Rakovtsach. Por. Diaconu 1964; Ionița 1966, fig. 21:4-6, 1972, fig. 7:5; Gay 1990, ryc. 2:2.

¹⁹⁹⁶ Kości tego typu zanotowano na cmentarzyskach w Kaborga, Kantemirovce, Dančenach.

¹⁹⁹⁷ Plansze te pojawiały się głównie w grobach należących do przedstawicieli elity plemiennie-rodowej.

¹⁹⁹⁸ Cały zestaw towarzyszył zmarłemu osobnikowi w grobie 5 z Perejasławia.

¹⁹⁹⁹ Znane były między innymi ze stanowisk w Ripniv, Lepesovce, Rudce, Kosanovie (grób 28), Zhuravce (grób 72), Kantemirovce (grób 1), Augustinovce, Fedorovce. Por. Symonovič 1964.

²⁰⁰⁰ Lokalne wyroby pojawiły się na cmentarzyskach w Zhurovce i Leskach.

²⁰⁰¹ Przypuszczano, że niektóre ze szkatulek z grobów przedstawicieli elit mogły być importami zagranicznymi.

²⁰⁰² Znaleźiska o kontekście funeralnym pochodziły ze stanowisk w Budești (2 egzemplarze), Oselivce i Sumy-Sadzie.

²⁰⁰³ Egzemplarze tego typu odnotowano na cmentarzyskach w Chernelivie-Russkim, Zayachivce i Kosanovie.

klucze miały zazwyczaj kształt kotwicy wykonanej z żelaza²⁰⁰⁴. Oprócz tych standardowych zamknięć część szkatulek wyposażona była w metalowy haczyk²⁰⁰⁵. Na podstawie stanu rozpoznania i przeanalizowania zbioru uznano, że większość wytwarzano lokalnie, chociaż występowały także importy²⁰⁰⁶. Do spajania elementów drewnianych i metalowych używano brązowych gwoździ z główkami, których kilka egzemplarzy zanotowano w kontekstach grobowych w Dančenach (grób 337) oraz warstwie kultowej, jako znaleźsko luźne, na nekropolii w Petrivtsi.

W części grobów zlokalizowanych w rejonie nadczarnomorskim złożono lampki zrobione z lekkiej gliny lub większych fragmentów rozbitej ceramiki²⁰⁰⁷. Część z nich została sprowadzana z terenów Imperium Rzymskiego, zaś inne wykonali lokalni rzemieślnicy. W kulturze czerniachowskiej najczęściej za źródła światła służyły miski wykonane z odłupanych części przydennych wcześniej eksploatowanych garnków, o czym świadczyło duże odymienie dolnej ich części. Zwyczaj dawania zmarłym na drogę w zaświaty lamp, oprócz terenów wybrzeża Morza Czarnego, znany był ludności późnoscytyjskiej i plemionom zamieszkującym tereny dolnego biegu Dniepru²⁰⁰⁸. Oprócz lampek sporadycznie na terenie czerniachowskiego osadnictwa zmarłym ofiarowywano na życie zaświatowe kadzidło²⁰⁰⁹ lub aromatyczną żywicę²⁰¹⁰. Wyposażanie zmarłych w substancje aromatyczne miało swoje analogie w świecie śródziemnomorskim, społeczeństwie Cesarstwa Rzymskiego pierwszych wieków naszej ery oraz pośród plemion późnoscytyjskich i sarmackich²⁰¹¹.

Zjawiskiem powszechnie obserwowanym na cmentarzyskach czerniachowskich była obecność pochówków zwierzęcych. Analizujący to zjawisko Jacek Rogatko wydzielił kilka typów takich założeń²⁰¹². Pierwszy określił on jako grób zwierzęcy, czyli jama grobowa przygotowana specjalnie w celu zdeponowania w jej wnętrzu szczątków zwierzęcia. Badacz wydzielił tutaj pochówki zwierzęce ciało palne i szkieletowe z dwoma podtypami:

²⁰⁰⁴ Większość czerniachowskich kluczy tego typu pochodziła z osad, a w kontekstach grobowych pojawiały się one sporadycznie. Sądzono, że służyły one do zamykania wejść do domostw, a nie szkatulek. Por. Magomedov 2001, s. 85.

²⁰⁰⁵ Między innymi pojawiły się one w zbiorach przedmiotów na nekropoliach w Mogoshan, Oselivce, Budești. Por. Symonovič 1975, s. 213-217.

²⁰⁰⁶ Za importy uznano miniaturowy klucz z grobu 203 w Dančenach oraz trzy wykonane z żelaza z obiektu nr 3 w Rużičance.

²⁰⁰⁷ Ich depozycje odkryto na cmentarzyskach w Zhuravce, Kamenka-Anchekrak i Koblevie.

²⁰⁰⁸ Borovska 1972, s. 126-127.

²⁰⁰⁹ Fragmenty kadzidła znaleziono na stanowiskach w Brzeżanach i Kurniku.

²⁰¹⁰ Substancja ta pochodziła z grobów ulokowanych na cmentarzyskach w Masłowie, Koblevie, Kamence, w rejonie Dniepru.

²⁰¹¹ Magomedov 2001, s. 30.

²⁰¹² Rogatko 1991, s. 153; Węgrzynowicz 1982, s. 27.

kompletnym oraz cząstkowym²⁰¹³. W dalszej kolejności Jacek Rogatko zwrócił uwagę na samodzielne występowanie szkieletu zwierzęcego lub wspólne zajmowanie jamy ze szczątkami ludzkimi. Druga opcja doprowadziła do wydzielenia grobu ludzko-zwierzęcego. W obrębie tej grupy wydzielono depozyty ciałopalne – oba ciała poddane kremacji; szkieletowe – zwierzę i człowiek złożone w obrządku inhumacyjnym; mieszane – każde szczątki poddane innemu rytuałowi pogrzebowemu. W grobach czerniachowskich odnotowano także tzw. dodatki zwierzęce, przez które Jacek Rogatko rozumiał fragment, nie poddany kremacji, szkieletu zwierzęcego lub jaja ptasie dołożone jako element wyposażenia do grobu ludzkiego. Ostatnim typem była tzw. „domieszka zwierzęca”, czyli sytuacja kiedy do grobu ludzkiego dołączono spalone fragmenty zwierzęcych kości. W przypadku ludzko-zwierzęcego grobu ciałopalnego często niemożliwe było odróżnienie go od jamy grobowej z „domieszką zwierzęcą”.

Na cmentarzyskach czerniachowskich odnotowano dziewięć pochówków zwierzęcych obu typów obrzędowych²⁰¹⁴. Szkieletowe depozyty, pozbawione inwentarza²⁰¹⁵, składano w stosunkowo rozległych jamach grobowych, wśród których niektóre naruszały strukturę położonych poniżej grobów ludzkich²⁰¹⁶. Na całościowo przebadanym cmentarzysku w Budești udało się wskazać pewne prawidłowości w lokowaniu jam ze szczątkami zwierząt. Dwa zwierzęce groby cząstkowe (nr 2, 3) ulokowano w centrum stanowiska, gdzie znajdowało się największe nagromadzenie grobów ludzkich. Zaś dwie kolejne jamy (nr 1, 4) wkopano przy południowo-zachodniej i wschodniej rubieży nekropolii²⁰¹⁷. Z kolei na stanowisku w Ružičance pochówek zwierzęcy złożono w południowo-zachodniej części, gdzie deponowano głównie ludzkie groby z depozytami w obrządku inhumacyjnym²⁰¹⁸.

Cząstkowe zwierzęce groby ciałopalne odnotowano na stanowisku w Malinovcu (obiekty 6 i 11). Przepalone fragmenty tusz złożono tam do ceramicznych urn. Oba wkopano w przestrzeń obrabowanego szkieletowego grobu ludzkiego, chociaż mogły się one

²⁰¹³ W przypadku ciałopalnych grobów zwierzęcych trudno było wykazać celowość depozycji jedynie części przepalonych kości.

²⁰¹⁴ Wszystkie te groby pochodziły z pięciu nekropolii: Budești, Dančeny, Malinovcy, Ružičanka, Sabadaš-Ochmatovo. Por. Rogatko 1991, s. 155.

²⁰¹⁵ Jedynym wyjątkiem od tej reguły był obiekt nr 4 z Budești, w którym zdeponowano dwie skorupy ceramiczne.

²⁰¹⁶ Potwierdzone znaleziskami w Budești, gdzie odnotowano obecność we wkopach naruszających całych szkieletów zwierzęcych. Na stanowisku w Dančenach w jamach tego typu znajdowały się duże fragmenty tusz zwierzęcych.

²⁰¹⁷ Rikman 1967, ryc. 3.

²⁰¹⁸ Vinokur 1979, s. 114, 127, ryc. 1.

również do niego obsunąć w wyniku postępujących procesów glebowych²⁰¹⁹. Nie różniły się one niczym od standardowych ludzkich pochówków ciała palnych w jamach.

Dotychczas odnotowano na cmentarzyskach czerniachowskich obecność 27 depozycji ludzko-zwierzęcych²⁰²⁰ rozlokowanych na 15 stanowiskach, zgromadzonych na terenie Muntenii, Mołdawii i Podnieprza²⁰²¹. Nie udało się wskazać jednego przestrzennego ułożenie szczątków zwierzęcych w jamie względem ciała człowieka. Chociaż najczęściej deponowano je przy nogach ludzkiego szkieletu, rzadziej w okolicach czaszki, w odosobnionych przypadkach pomiędzy kośćmi udowymi²⁰²² lub na klatce piersiowej²⁰²³. Zupełnie wyjątkowe było zastąpienie czaszki zmarłego ciałami dwóch zajęcy w grobie 224 z Dančenów. Niewielkie zwierzęta (prosięta) lub ptaki składano czasami w naczyniach ustawionych obok szczątków ludzkich²⁰²⁴. Z cmentarzyska Etulija XII pochodził jeden mieszany pochówek tego typu, gdzie nad jamowym grobem ciała palnym (14) złożono kompletny, niepoddany działaniu ognia szkielet zwierzęcia²⁰²⁵. W kilku obiektach udało się ponadto rozdzielić inwentarz grobowy na należący do człowieka i zwierzęcia. Przy czym szczątkom zwierzęcym towarzyszyły zwykle wykonane z żelaza noże²⁰²⁶.

Fragmenty tusz zwierzęcych (domieszki zwierzęce)²⁰²⁷ składano zwykle do jam z pochówkami ludzkimi w obrządku inhumacyjnym. Bardzo często brakowało w opracowaniach tych obiektów informacji o partiach ciała, z jakich pochodziły szczątki²⁰²⁸. Podobnie jak w przypadku mieszanych grobów ludzko-zwierzęcych największy odsetek depozytów złożono w okolicy nóg ludzkich (około 50% wszystkich przypadków) oraz czaszek (około 20%)²⁰²⁹. Domieszki szkieletów zwierzęcych lokowano bezpośrednio w jamie grobowej obok ludzkiego szkieletu, a w niektórych przypadkach na nich ułożono ciało człowieka. Często umieszczano także szczątki zwierząt przy naczyniach, chociaż w samych pojemni-

²⁰¹⁹ Pačkora, Jakovenko 1983, s. 57-58.

²⁰²⁰ Nie wszystkie groby zaliczone do tej grupy były pewne, gdyż w części publikacji, dotyczących stanowisk w Czerniachowie, Gurbincach, Masłowie, Pietris, Rudce, Spantov i Voyskovoje, pojawiły się niezbyt szczegółowe informacje o domniemanych pochówkach ludzko-zwierzęcych.

²⁰²¹ Rogatko 1991, s. 159.

²⁰²² Ostatni opisany przykład depozycji zaobserwowano w grobie 12 na nekropolii w Gavrillovce.

²⁰²³ Tak ułożono szczątki zwierzęce w grobie 181 z Tirgșor.

²⁰²⁴ Przykłady pochodziły ze stanowisk w Independenta (grób 32) i Spantov (grób 39).

²⁰²⁵ Rogatko 1991, s. 162.

²⁰²⁶ W jednym przypadku obok szczątków świni zdeponowano miniaturowy nóż wykonany ze srebra. Nie udało się ustalić jego funkcji, gdyż na narzędzie rytualnego uboju miał on za małe rozmiary. Por. Gaul 1983, s. 363-264.

²⁰²⁷ W niektórych grobach były to dość duże fragmenty, np. w grobie 371 z Dančenów oraz grobach 38 i 41 z Kobleva.

²⁰²⁸ Bardziej szczegółowe opracowania podawały informacje o fragmentach nie przeznaczonych do spożycia, to jest łbów, fragmentów kopyt, żeber i kręgów oraz fragmentów łopatek. Por. Rogatko 1991, s. 164.

²⁰²⁹ Inne lokalizacje występowały rzadziej i zaliczono do nich okolice ramion, klatki piersiowej, miednicy i dłoni zmarłego. Por. Rogatko 1991, s. 164.

kach znajdowano jedynie pojedyncze kości²⁰³⁰ lub większe fragmenty kośćca. Sporadycznie napotymano na ulokowanie tych zwierzęcych depozytów przy dołach posłupowych (grób 224 w Dančenach), w skrzyni ustawionej w niszy (grób 15 z Rakowca) lub w przestrzeni zajętej przez bruk kamienny (grób 98 z Gavrilovki, grób 5 z Novo-Aleksandrovki II)²⁰³¹. Szczątkom najczęściej towarzyszyły wykonane z żelaza noże.

Do grupy domieszek zwierzęcych dołączono ptasie jaja, które w jamach, analogicznie do powyższych typów, deponowano zwykle przy nogach i czaszce szkieletu²⁰³². Licznie składano jaja w naczyniach glinianych układanych we wnętrzu wykopu tworzącego grób. W marginalnie zarejestrowanych przypadkach składano więcej jaj bezpośrednio na dnie wykopu (Masłowo grób 83) lub w ziemi, którą zasypywano jamę po zdeponowaniu ciała (skorupy z grobu 10 w Kaborga IV).

W grobach szkieletowych dominowały szczątki owiec/kóz (niekiedy ponad 80% wszystkich znalezisk zwierzęcych na stanowisku), ptaków (do 60%). W niewielkiej ilości w jamach grobowych składano kości innych zwierząt hodowlanych (bydła i trzody chlewnej). Sporadycznie natrafiano na skorupy żółwi (groby 35, 79, 80 w Gavrilovce; Gurbnicy; Żowninie)²⁰³³; szczątki koni (grób 224 w Dančenach; grób 41 z Kobleva); psa (Dančeny groby 285 i 287), drapieżników leśnych (grób 176 w Dančenach²⁰³⁴; grób 31 z Kobleva; grób 42 z Tirgșor)²⁰³⁵.

Dodatki zwierzęce pojawiały się także w jamach zawierających pokremacyjne szczątki ludzkie. Lokowano je obok ceramiki grobowej, wewnątrz urny wraz ze szczątkami ludzkimi, a także bezpośrednio w zasypisku jamy²⁰³⁶. Ta grupa depozytów zwierzęcych była najrzadziej notowana na cmentarzyskach czerniachowskich, co może wynikać z braku

²⁰³⁰ W naczyniu z grobu 150 w Tirgșor złożono krąg zwierzęcy, zaś w jamie grobowej 21 na nekropolii w Alexandru-Odobescu, żuchwę.

²⁰³¹ Rogatko 1991, s. 164.

²⁰³² Procentowy odsetek jaj na cmentarzyskach czerniachowskich sięgał w zależności od stanowiska do prawie 70% wszystkich znalezisk pochodzenia zwierzęcego. Niekiedy przekraczały one ilość tusz owcy/kozy. Tą ostatnią zależność odnotowano na cmentarzyskach w Dančenach i Kaborga IV. Por. Rogatko 1991, s. 168.

²⁰³³ Szerzej na temat znaczenia szczątków żółwi w grobach ludzkich patrz: Roz. IV.3, s. 251, 263.

²⁰³⁴ Obiekt ten wskazywał na analogiczną sytuację jak odnotowana w grobie 73 ze stanowiska grupy masłomęckiej w Gródku nad Bugiem. Zwierzę dostało się do jamy grobowej przypadkowo i nie umiało znaleźć drogi powrotnej na powierzchnię.

²⁰³⁵ Rogatko 1991, s. 168.

²⁰³⁶ Obok ceramiki zaobserwowano je w grobie 119 z Czerniachowa. W przypadku depozytów popielnicowych pojawił się większy zbiór obiektów: grób 8 w Budești, grób 32 z Malaești, groby 1, 6, 18, 31 z Olteni oraz groby 212, 213 z Tirgșor. W zasypiskach wkopów grobowych wystąpiły szczątki zwierzęce na cmentarzyskach w Pisarewce (grób 43), Novo-Aleksandrovce II (groby 1 i 3) i Ružičance (grób 63). Por. Rogatko, s. 165.

odpowiednich analiz antropologicznych zachowanego materiału kostnego²⁰³⁷. Najliczniej występującym gatunkiem były kozy (do 100% wszystkich szczątków zwierzęcych odnotowanych na konkretnym stanowisku), ptaki (od 15% do 100%). Podobnie jak w przypadku grobów szkieletowych rzadko pojawiały się w jamach z pozostałościami kremacji szczątki bydła (Budești grób 8; Pisarewka grób 43), świń (grób na północnej nekropolii w Baszmaczka) oraz ryb (groby 1, 2, 3 z Novo-Aleksandrovki, grób 43 z Pisarewki)²⁰³⁸. Poddane kremacji fragmenty tusz zwierzęcych nie pojawiały się natomiast w ludzkich grobach szkieletowych²⁰³⁹.

W stosunku do całego zbioru pozostałości zwierzęcych w należących do ludzi jamach grobowych zaobserwowano pewną ich zależność wobec ułożenia jamy grobowej wobec stron świata. Najliczniej tusze zwierzęce deponowano w grobach skierowanych na północ, zaś sporadycznie w przypadku orientacji zachodniej²⁰⁴⁰. Dodatkowo ponad 60% bogatych grobów szkieletowych wyposażano w kompletne tusze zwierzęce²⁰⁴¹ lub domieszki²⁰⁴². Obecne były one również w ubożej zaopatrzonych jamach grobowych lub całkowicie pozbawionych materiału zabytkowego²⁰⁴³. Z kolei w ludzkich grobach ciepłopalnych pozostałości tusz zwierzęcych nie wykazały związku z bogactwem zdeponowanego inwentarza.

Pewne korelacje odnotowano pomiędzy obecnością zwierząt w grobach a jamami ze szczątkami dzieci i osobników dorosłych. Dzieciom częściej towarzyszyły ptasie jaja oraz szczątki owcy/kozy. Z kolei groby należące do pełnoletnich członków wspólnoty zawierały szczątki owcy/kozy, ptaków, przy jednoczesnym częstszym pojawianiu się ptasich jaj w kobiecych jamach grobowych²⁰⁴⁴. Podobnie występowanie kilku gatunków zwierząt w jednym grobie ludzkim pozwoliło wyznaczyć pewne prawidłowości. Najczęściej, w grobach szkieletowych, łączono razem owce/kozy i ptaki (obszar Muntenii i północnego wybrzeża Morza Czarnego); owce/kozy z bydlęciem (rejon Muntenii i Mołdawii),

²⁰³⁷ Duże znaczenie dla tego zagadnienia miały analizy osteologiczne przeprowadzone na cmentarzysku w Oselivce, które wykazały, że groby ze szczątkami poddanymi kremacji zawierały depozyty jedynie niekonsumpcyjnych szczątków zwierzęcych. Por. Nikitina 1985, s. 77.

²⁰³⁸ Rogatko 1991, s. 174.

²⁰³⁹ Wyjątkiem od tej reguły był grób 3 z Czysyłowa, gdzie zmarłemu towarzyszyła ceramiczna miska, na której spoczywały fragmenty poddanych działaniu ognia kości zwierzęcych. Por. Rogatko 1991, s. 165.

²⁰⁴⁰ Nikitina 1985, s. 58.

²⁰⁴¹ Przykładami były grób 224 z Dančenów oraz grób 5 z Zajacziwki. Por. Rogatko 1991, s. 165.

²⁰⁴² Dodatki zwierzęce złożono w grobie 243 w Budești, grobie 371 w Dančenach i grobie 5 w Gavrilovce. Por. Rogatko 1991, s. 165.

²⁰⁴³ Grób 57 w Dančenach oraz grób 98 z Gavrilovki.

²⁰⁴⁴ Rogatko 1991, s. 175.

ptaki i jaja ptasie (cmentarzyska w Gavriłowce, Izvoral, Masłowie i Ranževoje)²⁰⁴⁵. Sporadycznie odnotowano zestawy złożone ze szczątków świni i barana (grób 13 z Malaešti) oraz konia i barana (grób 24 z Malaešti)²⁰⁴⁶. Niektóre połączenia gatunkowe miały analogie w obrębie grupy masłomęckiej. Przykładem był grób 5 z Gavrilovki, gdzie szczątkom ludzkim towarzyszyły szkielety: koguta, kury, owcy, ryby i ptasie jaja²⁰⁴⁷. Analogiczny do niego obiekt grobowy odnotowano na masłomęckim cmentarzysku z Werbkowic-Kotorowa (grób 13) z pozostałościami koguta, owcy, świni i ryby. W jamach z pochówkami ciała palnymi spotykano zbiory tusz zwierzęcych należących do ptaków i ryb (groby 1 i 2 z Novo-Aleksandrovki); byka, kozy, ryby i ptaków (grób 43 z Pisarewki)²⁰⁴⁸.

W obrębie cmentarzysk odnotowywano również nie powiązane z konkretnymi pochówkami ludzkimi doły z zsypanymi do wnętrza rozdrobnionymi kośćmi zwierzęcymi, skorupami ceramicznymi, kamieniami i węglami drzewnymi²⁰⁴⁹. Część szczątków zwierzęcych była znaleziskami luźnymi na powierzchni dawnego gruntu²⁰⁵⁰. Obie te kategorie uznano za pokonsumpcyjne resztki po stypach²⁰⁵¹. Jak podkreślała Teresa Węgrzynowicz nie można wykluczyć, że były to ślady po płytko zagrzebanych pochówkach zwierzęcych²⁰⁵² lub, zgodnie z poglądami Evgeniyi Machno, fragmenty tzw. grobów z rozrzuconymi szczątkami²⁰⁵³.

Podsumowując można stwierdzić, że plemiona, które dały początek kulturze czerniachowskiej, były związane silnie z kulturą wielbarską. Przeanalizowanie chronologicznego rozwoju nekropolii pozwoliło zaobserwować rosnącą przewagę inhumacji nad kremację, przy jednoczesnym funkcjonowaniu przez długi okres czasu birytulanych cmentarzysk²⁰⁵⁴. Zmiany te podobnie, jak we wcześniej charakteryzowanych jednostkach kulturowych, wynikały z ewolucji pojęć eschatologicznych i zmian społecznych w obrębie plemion germańskich w późnym okresie rzymskim oraz okresie wędrówek ludów. Wraz z tymi zmianami następowała integracja z rodzimym obrządkiem czerniachowskim obcych

²⁰⁴⁵ Rogatko 1991, s. 174.

²⁰⁴⁶ Ibidem.

²⁰⁴⁷ Podobnym zbiorem wyróżniał się grób 38 z Kobleva. Zmarłego złożono do jamy w towarzystwie owcy/kozy, ptaka oraz ryby. Por. Rogatko 1991, s. 174.

²⁰⁴⁸ Rogatko 1991, s. 174.

²⁰⁴⁹ Takie jamy depozytowe wystąpiły w obrębie nekropolii w Dančenach, Kaborga IV, Malaešti. Por. Rafalovič 1986, a. 11; Magomedov 1979, s. 49-53; Fedorov 1960, s. 285.

²⁰⁵⁰ Odnotowano je na cmentarzyskach w Czistiłowiu i Tirgșor. Por. Gereta, Charitinov 1979, s. 138; Diaconu 1965, s. 53.

²⁰⁵¹ Fedorov 1960, s. 285; Diaconu 1965, s. 53.

²⁰⁵² Węgrzynowicz 1982, s. 208-209.

²⁰⁵³ Machno 1967, s. 161.

²⁰⁵⁴ Dopiero w późnym i końcowym okresie funkcjonowanie kultury czerniachowskiej pojawiły się cmentarzyska w pełni zdominowane przez szkieletowe groby.

tradycji funeralnych. Bezspornie jednak mimo tak wielkiego zróżnicowania etnicznego na cmentarzyskach dominował germański pierwiastek kulturowy²⁰⁵⁵. Obszar czerniachowski podzielono na dwie strefy rozwoju tradycji funeralnych. W części zachodniej dominowały groby szkieletowe zorientowane na północ, zaś wschodnie obszary posiadały więcej obcych naleciałości kulturowych.

IV.5. Wybrane znaleziska z innych kultur archeologicznych z terenów europejskiego *barbaricum*

Wielkie nagromadzenie materiałów archeologicznych powiązanych z różnymi ludami germańskimi, na terenie południowego i zachodniego *barbaricum*, wymogło selekcję reprezentatywnych znalezisk archeologicznych dla zobrazowania obrządku pogrzebowego. Próba omówienia całego zbioru materialnych pozostałości funeralnych znacznie zaciemniłaby śledzenie zachodzących zmian oraz różnorodność rytuałów. Charakterystyce poddano grób „książęcy” z Mušov; wybrane cmentarzyska alamańskie; stanowiska funeralne z terenów duńskich; groby horyzontu kulturowego Hasleben-Leuna; cmentarzyska longobardzkie oraz frankijskie z epoki merowińskiej.

Grób „książęcy” z Mušov, datowany na czasy panowania cesarza Marka Aureliusza (161-180), wzbudzał w literaturze wiele kontrowersji i zagorzałych dyskusji²⁰⁵⁶. Komora

²⁰⁵⁵ Jedynym wyjątkiem od tej reguły były obszary nadczarnomorskie i rejon górnego Dniestru, które stworzyły własny rytuał pogrzebowy oparty głównie na tradycji późnocytyjskiej i zapożyczeniach z kultur plemion koczowniczych.

²⁰⁵⁶ Interpretacja kulturowa grobu „książęcego” w Mušov stała się tematem wieloletniej debaty. Eksplorujący stanowisko Jaroslav Peška i Jaroslav Tejral (2002, s. 501-513) uważali to miejsce za centrum władzy politycznej w regionie. Dowodem tego miał być zróżnicowany kulturowo inwentarz grobowy „księcia” złożony z dużej ilości importów. Widzieli oni w zmarłym najwyższego przedstawiciela germańskiej elity – wodza lub najlepszego wojownika, a nawet ich rozważania szły dalej ku pochowanemu około 170 r. swebskiemu władcy. Pozycja pochowanego osobnika miała być oparta na szacunku jakim darzyli go współplemieńcy, gdyż przyczynił się do budowania ożywionych kontaktów z Rzymianami zasiedlającymi pobliskie Burgstall. Z drugiej zaś strony importy mogły wskazywać na uznanie ze strony administracji rzymskiej dla *foederati*. Pojawiały się koncepcje doszukujące się w zmarłym z Mušov historycznie udokumentowanej postaci – Furtiusa, króla Kwadów lub Ballomariusza, władcy Markomanów prowadzącego negocjacje z Rzymianami w 167 r. Dary pochodzenia rzymskiego i celtyckiego były także rozpatrywane w kontekście dziedzicznych pozostałości. Z kolei zastawa stołowa ze srebra trafiła do komory zapewne w celu podkreślenia zamożności lokalnej elity. Magdalena Mączyńska (2005, s. 461) wskazywała na przeprowadzenie obrzędu polegającego na pocięciu naczyń srebrnych i złożeniu ich w grobie jako pamiątek. Horst Wolfgang Böhme (1991, s. 297-299) wysunął tezę, że „książę” z Mušov był przedstawicielem longobardzkiej arystokracji. Oparł on swoje założenie na zdobionych inkrustacją srebrnych ostrogach i wskazywał, że Longobardowie przybyli w poprzednim pokoleniu w rejon Mähren. W końcu Claus von Carnap-Bornheim (2000, s. 59-65) zaproponował hipotezę, wedle której król z Mušov miał być wrogiem rzymskich konfederatów z czasów poprzedzających wojny markomańskie. Teoria jego opierała się na siedmiu podstawowych założeniach: tereny sąsiadujące ze stanowiskiem były w starożytności centrum germańskiej władzy; Rzymianie chcąc zdobyć ten ważny dla regionu punkt wzniesli w jego pobliżu militarne obwarowania, które miały w przyszłości służyć do kontrolowania nowej prowincji; zmarły dysponował znaczną władzą polityczno-wojskową oraz ekonomiczną –

grobową (6x4 m) ulokowaną została na głębokości 3,2 m pod poziomem obecnego gruntu, pod kamiennym brukiem i prawdopodobnie pierwotnie była nakryta nasypem kurhanu²⁰⁵⁷. W prawej części obiektu znajdował się wkop rabunkowy, który w znacznym stopniu naruszył strukturę założenia.

Na dnie założenia spoczywały szczątki ludzkie należące, wedle badań antropologicznych, do trzech osobników; truchła zwierzęce oraz elementy wyposażenia grobowego. Badania kości ludzkich wykazały, że ciała zostały rozczłonkowane, jednak trudno stwierdzić czy był to wynik celowego zabiegu dokonanego w czasie ceremonii pogrzebowej czy działalność hien cementarnych. Obecność trzech osób w tym założeniu grobowym wzbudziła ożywioną dyskusję naukową²⁰⁵⁸. Początkowe analizy antropologiczne wykazały szczątki dwóch mężczyzn w wieku 40-60 lat (*maturus*), a uzupełniająca badania analiza chemiczna dodatkowo wyszczególniła szczątki kobiety²⁰⁵⁹. Eksplorujący obiekt Jaroslav Peška i Jaroslav Tejral uznali go na tej podstawie za grób rodzinny, których wiele analogii zaobserwowano w obrębie kręgu kultur germańskich, jak i w środowisku prowincjonalnorzymskim²⁰⁶⁰. Depozycja ciał w komorze musiała mieć miejsca w tym samym czasie, gdyż nie dopatrzono się dowodów na ponowne otwieranie założenia, poza wkopem rabunkowym. Jak już wcześniej zauważono, jednoczesny zgon kilku osób z danej społeczności był determinowany przez przemoc lub epidemię. Brak takich dowodów skłonił badaczy do określenia tego obiektu jako pojedynczego grobu przedstawiciela lokalnej elity i uznania ustaleń antropologicznych za niezbyt dokładne²⁰⁶¹.

Komora, mimo wyrabowania w starożytności, zawierała imponujący zbiór przedmiotów z metali szlachetnych; brązu; żelaza; szkła; gliny; kamienia; kości, w tym kości słoniowej oraz tkanin²⁰⁶². Dary grobowe były zarówno pochodzenia lokalnego, jak i importowane z sąsiednich terenów germańskich, celtyckich, a także z Imperium Rzymskie-

kontrola lokalnych złóż surowców, co ułatwiało mu prowadzenia kampanii przeciwko Rzymianom; duża ilość ostróg w grobie wedle tego badacza była dowodem na to, że istotnym czynnikiem w tej lokalnej armii była kawaleria, a jednocześnie wskazywały one na wysokiego rangą wojownika; podobną rolę symbolu stopnia wojskowego pełnił bogato dekorowany pas do miecza. Grób z Mušov miał wedle tej teorii być dowodem na odparcie natarcia rzymskiego i sukces swebskiego władcy.

²⁰⁵⁷ Grane 2007a, s. 62, 66; Peška 2002, s. 3-7, 56-57; 2008, s. 56; Tejral 1992, s. 424-426.

²⁰⁵⁸ Claus von Carnap-Bornheim (2002, s. 191-195) argumentował na podstawie inwentarza grobowego, że pochowano tutaj osobnika płci żeńskiej. Jaroslav Peška (2002, s. 22-24) nie zaprzeczał obecności kobiety, ale skupiał się na dwóch mężczyznach, na których obecność wskazywała podwójna ilość przedmiotów typowo męskiego wyposażenia (przyrządy do rozniecania ognia, dwa pasy, dwa kociołki). Dodatkowo użył na poparcie swojej tezy dwóch naszyjników/zawieszek jako symboli prestiżu, w których Claus von Carnap-Bornheim z kolei widział kobiece ozdoby.

²⁰⁵⁹ Grane 2007a, s. 66.

²⁰⁶⁰ Peška, Tejral 2002, s. 510.

²⁰⁶¹ Grane 2007a, s. 76.

²⁰⁶² Ibidem, s. 65.

go²⁰⁶³. Do grupy produktów pochodzenie rzymskiego złożonych „księciu” zaliczono przede wszystkim ceramikę, wykonane ze srebra talerze²⁰⁶⁴ i łyżki, ruszt wraz z uzupełniającym go kompletem żelaznych narzędzi, lampę oliwną, przybory toaletowe oraz pozostałości mebli²⁰⁶⁵. Dość liczny zbiór tworzyły srebrne naczynia i przybory kuchenne: uchwyty kubków, płaskie miski, dwie tarczki w kształcie stóp będące elementami patelni lub chochli oraz komplet łyżek²⁰⁶⁶. Drugi zespół naczyń składał się z przedmiotów wykonanych z brązu, przede wszystkim stosunkowo dużej wazy służące do podawania posiłków lub gotowania. W grupie tej wyróżniała się rzymska *situla* dekorowana czterema męskimi popiersiami z brodami i włosami ułożonymi w swebski węzeł²⁰⁶⁷. Zmarłego wyposażono również w elementy uzbrojenia: jednosieczny miecz; trzy dekorowane, okute tarcze²⁰⁶⁸; siedem grotów włóczni pochodzenia germańskiego i rzymskiego; dwanaście grotów strzał; ostrogi²⁰⁶⁹; zbroję rzymską (*lorica squamata*)²⁰⁷⁰ lub kolczugę z żelaznych kółek. Kolejną zwartą grupę zabytków prezentowały meble, głównie importowane z terenów rzymskich: składany stół okuty metalem, pozostałości metalowych okuć kasetki oraz fragmenty kości słoniowej określone jako części okuć drewnianego krzesła lub łóżka²⁰⁷¹. Inwentarz uzupełniały przedmioty osobiste, ozdoby i elementy stroju²⁰⁷². Na podstawie darów grobowych

²⁰⁶³ Zwracano uwagę, że rzymska ceramika oraz kształt komory grobowej miały analogie w grupie germańskich grobów „książęcych” typu Lubieszewo z 1 połowy I w. Pozostałe cechy obiektu nie znalazły odpowiedników w tym zespole kulturowym. Obiekt z Mušov stanowił punkt przejściowy pomiędzy typem Lubieszewo a późniejszymi grobami „książęcymi” horyzontu Haßleben-Leuna. Por. Grane 2007, s. 65; szerzej na temat grobów typu Lubieszewo patrz Eggers 1950.

²⁰⁶⁴ Zwyczaj deponowania talerzy w inwentarzach grobowych pochodził z rzymskich prowincji, głównie dunajskich i reńskich. Zannotowano przykłady ich występowania w prowincjach zachodnich, zaś sama tradycja miała się wywodzić z Panonii. Por. Grane 2007a, s. 69.

²⁰⁶⁵ Grane 2007a, s. 65, 69-70.

²⁰⁶⁶ Ernst Künzl (2002b, s. 329-349; 2002c, s. 351-356) uważał, iż zestaw srebrnych kubków nie trafił do grobu jako pozostałość użytkowanego na co dzień zestawu, ale był darem lub ofiarą złożoną zmarłemu. Argumentem kluczowym dla jego teorii było datowanie takich znalezisk z terenów *barbaricum*, gdyż wszystkie znane pochodziły z czasów panowania cesarza Augusta (27 r.p.n.e.-14 r.n.e.). W jego rozumieniu przedmioty te musiały być prezentem dyplomatycznym z początku I w. Pozostała część sreber stołowych zadatowana została na okres pomiędzy grupą Lubieszewo a horyzontem Haßleben-Leuna.

²⁰⁶⁷ Grane 2007a, s. 68-69, fig. 32; Peška 2008, s. 57, 58.

²⁰⁶⁸ Ernst Künzl (2002, s. 127-136) sugerował, że również tarcze mogły być pochodzenia rzymskiego. Miały one tworzyć komplet z rzymską zbroją złożoną w komorze. Dodatkowo badacz ten oczekiwał, że na głowie któregoś ze zmarłych ulokowano hełm.

²⁰⁶⁹ Ostrogi były głównie egzemplarzami powszechnie występującymi na terenach na wschód od Łaby, a więc kabłąkowe i późniejsze krzesłowate. Drugi z typów ozdobiono inkrustacją i miał on analogie na terenach bezpośrednio sąsiadujących z Mušov oraz nad południowym biegiem Dunaju. Inne skupiska tak dekorowanych ostróg pochodziły z zachodniego wybrzeża Morza Bałtyckiego, obszarów nad dolnym biegiem Łaby, Szlezewiku-Holsztynu i Jutlandii. Por. Grane 2007a, s. 67; Tejral 2002, s. 141-188.

²⁰⁷⁰ Płytki (6x7 mm) wykonano z żelaza, część z nich nosiła ślady powlekania srebrem. Analogie dla tego typu pancerzy pochodziły z funeralnych znalezisk prowincjonalnorzymskich w Vize i Starej Zagorze w rzymskiej Tracji. Por. Künzl 2002, s. 127-136; Peška 2008, s. 57.

²⁰⁷¹ Grane 2007a, s. 69-70.

²⁰⁷² Uwagę zwracały przede wszystkim bogate okucia pasów, w tym jedno pochodzenia rzymskiego, typu *pteryx*.

wskazano, że pochowany osobnik był zarówno dowódcą wojskowym, na co wskazywała spora ilość sprzętu militarnego; jak i królem, co akcentowały nagromadzone cenne naczynia i importy mogące być darami dyplomatycznymi²⁰⁷³. Jediną analogią dla tego założenia była komora grobowa znaleziona w Dollerupgård w Danii, w której spoczywały szkielety dwóch osobników²⁰⁷⁴.

Kolejnym zbiorem grobów będących tematem ożywionej dyskusji naukowej był horyzont Haßleben-Leuna funkcjonujący w okresie III-V w.²⁰⁷⁵, w środkowym biegu rzeki Łaby. Cechy obrządku pogrzebowego wykazały pewne wpływy z kulturowych terenów południowo-wschodnich. Nie były one jednak powiązane z nową falą imigrantów, a jedynie międzyregionalnymi kontaktami handlowymi i militarnymi. Aladar Radnóti analizując metalowe naczynia znajdujące się w grobach tej grupy uznał, że były one najprawdopodobniej łupami z terenów południowo-zachodnich (*Agri Decumates*) lub opłatą uiszczaną przez rzymską administrację germańskim wojownikom za ich służbę²⁰⁷⁶. Nowa grupa przybyszów, której etniczne określenie stało się problematyczne²⁰⁷⁷, datowana była na tym terenie na okres około 260-310/320 r. (faza C2 okresu rzymskiego)²⁰⁷⁸. Groby z pierwszej fazy osadniczej zostały ulokowane na terenie wydzielonym przed dolny Men, środkowy i dolny bieg Neckaru oraz Dunaj na północy²⁰⁷⁹. Liczba tych obiektów była jednak niewielka, siedem grobów ciała palnych oraz dziewięć lub dziesięć szkieletowych, które mniej więcej w równym stopniu podzielone były między kobiety i mężczyzn²⁰⁸⁰. Wyposażenie wskazywało różnice regionalne. Groby męskie w rejonie Menu w zbiorze dodanego uzbrojenia zawierały siekiery (znaleziska z dwóch założeń grobowych), zaś w rejonie Dunaju popularniejsze były groty strzał (również dwa przykłady)²⁰⁸¹. Dodatkowo w rejonie nad-dunajskim zanotowano obecność włóczni, pozostałości rzymskiej tarczy oraz pary ostróg²⁰⁸². Claudia Theune argumentowała, że te różnice w inwentarzu wskazywały na

²⁰⁷³ Pod pojęciem darów dyplomatycznych rozumiano przedmioty obcej proweniencji, wyprodukowane na terenach prowincji rzymskich, które trafiały do germańskich władców i przedstawicieli elity w wyniku prowadzonych negocjacji militarnych, pokojowych lub przy zawieraniu sojuszy (Grane 2007, s. 78). Szerzej temat przedmiotów takiej wymiany rozwinął Aleksander Bursche (1998) w pracy na temat znalezisk złotych medalionów rzymskich na terenie *barbaricum*.

²⁰⁷⁴ Grane 2007a, s. 66; Peška 2002, s. 23-56, 68-71, fig. 37.

²⁰⁷⁵ Mildenerger 1970; Schulz 1953, s. 71.

²⁰⁷⁶ Radnóti 1965, s. 243-244.

²⁰⁷⁷ Steuer 1998, s. 283.

²⁰⁷⁸ Schach-Döriges 1998, s. 639.

²⁰⁷⁹ Podczas gdy większość południowej części *Agri Decumates*, w tym czasie, była pozbawiona jam grobowych z pochówkami germańskiego pochodzenia. Por. Grane 2007, s. 117; Schach-Döriges 1998, s. 639-641; Theune 2004, s. 179.

²⁰⁸⁰ Wszyscy osobnicy płci męskiej byli dorośli.

²⁰⁸¹ Grane 2007a, s. 117.

²⁰⁸² Schach-Döriges 1998, s. 640-643, 648; Theune 2000, s. 176-180.

odmienne pochodzenie etniczne przybyszów²⁰⁸³. Dodatkowo podkreślała ona, że pochówki te wskazywały na związki z rzymskim kręgiem kulturowym, terenami w biegu Łaby. Podstawowym argumentem badaczki na poparcie tezy był zwyczaj umieszczania zmarłego monety w ustach²⁰⁸⁴. Obszar Alamanii²⁰⁸⁵ był w tym okresie dość słabo zaludniony i najprawdopodobniej większość mieszkańców stanowili Rzymianie praktykujący wyposażanie zmarłych w obola. W IV w. (faza C3) odnotowano już tutaj około 100 grobów będących dowodem na dalsze kontakty z rejonem Łaby²⁰⁸⁶, gdyż uzbrojenie z tych założeń składało się z części elementów ekwipunku rzymskiej armii²⁰⁸⁷.

Na kontakty z ludnością zamieszkującą tereny w biegu rzeki Łaby wskazywał również datowany na około 300 r. kobiecy grób ze Spielberg bei Erlbach²⁰⁸⁸. Szczątki kostne nie zachowały się, więc określenie płci zdeponowanego w obiekcie osobnika były możliwe jedynie w oparciu o bogaty inwentarz grobowy. Depozyt tworzyły w zdecydowanej większości złote i pozłacane srebrne przedmioty²⁰⁸⁹. Elementy wykonane ze srebra miały odpowiedniki w rejonie Łaby i w horyzoncie Haßleben-Leuna²⁰⁹⁰. Szczególne zainteresowanie w tym zespole grobowym wzbudziły dwie tarczowate fibule zdobione inkrustacją z niebieskiego szkła. Ozdoby te były analogiczne do znalezisk z kobiecych grobów w Nienburg, w rejonie dzisiejszej Pragi i Skovgårde na Zelandii²⁰⁹¹ oraz wykazywały podobieństwo do prowincjonalnorzymskich fibul tarczowatych, datowanych na 1 połowę III w²⁰⁹². Per Ethelberg w oparciu o te analogie stwierdził, że wszystkie tego typu zapinki zostały wykonane na Zelandii, za wyjątkiem egzemplarza z Nienburg, w 1 połowie III w. Idąc dalej badacz zaproponował, że zmarła z grobu w Erlbach przybyła na tereny alamańskie w celu zawarcia małżeństwa i przypieczętowania sojuszu pomiędzy tymi dwoma ludami²⁰⁹³. Spotkało się to jednak z szeroką krytyką ze strony Helgi Schach-Döriges, która po pierwsze zauważyła, że tego typu fibule tarczowate były zawsze znajdowana w rejonie

²⁰⁸³ Theune 2004, s. 197.

²⁰⁸⁴ Grane 2007a, s. 117.

²⁰⁸⁵ Nazwa Alamania funkcjonowała co najmniej od VIII w. na określenie terenów zajętych przez Alamanów po przekroczeniu przez nich rzymskiego limesu (213r.).

²⁰⁸⁶ Theune 2004, 180, 194-196.

²⁰⁸⁷ Steuer 1998, s. 283.

²⁰⁸⁸ Werner 1960.

²⁰⁸⁹ W jego skład wchodziły ozdoby: pierścionek, obręcz na szyję; elementy stroju: dwie tarczowate fibule, srebrne szpile do włosów, masywna brązowa klamra pasa; a także przedmioty osobiste: nóż, trójpłytowy grzebień kościany z półokrągłym uchwytem, igły i ręcznie lepione naczynie. Por. Grane 2007, s. 118, fig. 41, 42.

²⁰⁹⁰ Werner 1960, s. 164-167.

²⁰⁹¹ Schmidt 1958, s. 468-469; Svoboda 1948, s. 187; Ethelberg 1991, s.561-563.

²⁰⁹² Werner 1960, s. 169.

²⁰⁹³ Ethelberg 1991, s. 573-574; Ethelberg et al. 2000, s. 60.

Haßleben-Leuna parami, a w Skovgårde natrafiono tylko jeden egzemplarz²⁰⁹⁴. Drugim kontrargumentem dla teorii Pera Ethelberga była odmienność rytuałów pogrzebowych, gdyż na Zelandii dominowało ułożenie ciała w pozycji skurczonej z głową skierowaną na południe, którego nieznano na terenach alamańskiego osadnictwa w tym czasie²⁰⁹⁵.

Unikatowym cmentarzyskiem na terenie południowo-zachodniego *barbaricum* było stanowisko w Pollanten, St. Berching, Kr. Neumarkt, gdyż grupa zmarłych tam pochowanych wskazywała na istnienie pomiędzy nimi relacji elita-słudzy. Odnotowano tam cztery groby inhumacyjne (dwa kobiece, dwa męskie) należące najprawdopodobniej do grupy założycieli pobliskiej osady, Alamanów lub Iuthungów (2 połowa III w.)²⁰⁹⁶. Jedna para – kobieta i mężczyzna, wyposażona była w bogate dary grobowe, podczas gdy druga nie posiadała ich praktycznie wcale. Mężczyzna pochowany w grobie 4 spoczywał we wnętrzu drewnianej komory grobowej (150 x 250 cm)²⁰⁹⁷, w której zdecydowaną większość depozytu stanowiło wykonane z brązu uzbrojenie: trzy groty strzał²⁰⁹⁸, grot włóczni, nóż, noszące ślady naprawy metalowe umbo tarczy, para ostróg²⁰⁹⁹. Inwentarz uzupełniały elementy stroju: wojskowy pas zdobiony okuciami ze srebra w kształcie diamentów oraz brązowa fibula. Całość wojskowego rynsztunku łączyła zmarłego z wojskiem rzymskim, chociaż nie nosił on śladów użytkowania w walce i najprawdopodobniej został wykonany specjalnie do użytku podczas obrzędów pogrzebowych²¹⁰⁰.

Obecność uzbrojenia o proveniencji rzymskiej w grobach horyzontu Haßleben-Leuna nie dziwi, gdyż jego przedstawiciele powiązani byli z rzymskimi *foederati*, na co wskazywały między innymi badania metalowych płytek przeprowadzone przez Aladara Radnótiego²¹⁰¹. Duża ilość tego typu zabytków była znajdowana poza granicami Cesarstwa, na terenie współczesnej Saksonii i Turyngii. Badacz ten wskazywał, że niewielkie brązowe płytki i szklana ceramika, podobnie jak złote monety, trafiały na charakteryzowane tereny osadnicze jako wynagrodzenie wojowników opłacanych z lokalnego centrum rzymskiej administracji w Köln. Teoria ta została dodatkowo wzmocniona przez badania aureusów wykonane przez Joachima Wernera²¹⁰², który przebadiał 16 monet z dziewięciu

²⁰⁹⁴ Schach-Döriges 1997, s. 81; 1998, s. 641-642.

²⁰⁹⁵ Schach-Döriges 1998, s. 642.

²⁰⁹⁶ Fischer 1988, s. 100-101; Schach-Döriges 1997, s. 100.

²⁰⁹⁷ Grane 2007a, s. 125-126, fig. 46A.

²⁰⁹⁸ Groty te miały bliską analogię w grobie 1917-2 w Leuna. Por. Schach-Döriges 1997, s.91, 93-94; Schultz 1953, s. 11-6.

²⁰⁹⁹ Grane 2007a, s. 125-126, fig. 46B.

²¹⁰⁰ Fischer 1988, s. 98.

²¹⁰¹ Radnóti 1965.

²¹⁰² Werner 1973.

grobow, z których 5 pochodziło sprzed wojny domowej, 9 z terenów „Imperium Galijskiego” i 2 z czasów panowania Galiena (218-268)²¹⁰³. Połowa z nich została znaleziona w ustach zmarłych z najbogaciej wyposażonych jam grobowych. Kolejne 60 aureusów poddanych analizie pochodziło z grobu 8 w Haßleben²¹⁰⁴. Wskazywały one na kontakty tej ludności z „Imperatorami Galijskimi”. Dodatkowym argumentem potwierdzającym aktywne współdziałanie przedstawicieli horyzontu Haßleben-Leuna z rzymską administracją były fibule z cmentarzyska w Leuna (groby 1917-2, 1926-5)²¹⁰⁵. Zapinki te były prekursorami tzw. fibul cebulowatych, które w IV w. funkcjonowały w armii rzymskiej jako symbol statusu oficera. Podobne znaleziska pochodziły z okolic dzisiejszej Kolonii²¹⁰⁶, a bezpośrednie ich analogie odnotowano w dwóch grobach z Aquincum (Budapeszt) oraz Brigetio (Szöny) w Panonii²¹⁰⁷.

Na terenie południowych Niemiec i Szwajcarii, kontrolowanych przez plemiona Alamanów, Bawarczyków i Turyngów, w IV w., występowały tzw. cmentarzyska rzędowe²¹⁰⁸, z przewagą grobów skrywających pochówki w szkieletowym obrządku pogrzebowym. Zmarłych składano w pozycji leżącej na plecach w jamach zorientowanych na osi zachód-wschód. Odnotowane formy grobów to zarówno proste jamy, jak i *Steinkiste*²¹⁰⁹ oraz drewniane komory. Dobrze udokumentowane były także kurhany, ich obecność potwierdzono w Basel-Bernerring (Szwajcaria), Fridingen an der Donau, Kr. Baden-Württemberg²¹¹⁰. Kopce miały niewielkie rozmiary i dodatkowo otoczone były przez wykopane rowy.

Dominująca na tym terenie w okresie rzymskim kremacja przetrwała jedynie sporadycznie. Przepalone szczątki składane były bezpośrednio do przygotowanego grobu ziemnego lub urny czy płóciennego worka. Tym depozycjom towarzyszyło przeważnie jedynie kilka przedmiotów. Podobnie odosobnionym zwyczajem były depozycje wieloosobowe, których najbardziej znanym przykładem był potrójny pochówek mężczyzn stykających się ramionami z założenia grobowego w Niederstotzingen.

²¹⁰³ Grane 2007a, s. 127.

²¹⁰⁴ Werner 1973, s. 7-12, 15-16.

²¹⁰⁵ Werner 1989, s. 121-124.

²¹⁰⁶ Kolonia (*Colonia Agrippinensis*) była w starożytności stolicą rzymskiej prowincji – Dolnej Germanii (*Germania Inferior*).

²¹⁰⁷ Grane 2007a, s. 128.

²¹⁰⁸ Halsall 1995, s. 8, 50; Schulze 1986, s. 275.

²¹⁰⁹ *Steinkiste* – rodzaj skrzyni kamiennej wypełniającej wcześniej przygotowaną jamę ziemną. Całość po depozycji ciała zabezpieczano wykonanym z kamienia lub, rzadziej, drewna stropem.

²¹¹⁰ Halsall 1995, s. 11.

Groby kobiece wyposażano w ozdoby, elementy stroju oraz przedmioty związane z pracami domowymi: wrzeciona, szydła, noże do chleba. Zaś mężczyznom towarzyszyła broń, narzędzia do rozniecania ognia, szydła i inne drobne narzędzia. Tereny Alamanii wyróżniały się w tym okresie bardzo okazałymi inwentarzami grobowymi oraz pojawiającymi się tutaj w większej ilości hełmami oraz zbrojami lamelkowymi²¹¹¹.

Bogato wyposażone groby przetrwały w tym rejonie do 1 połowy VII w. Te najpóźniejsze, datowane na okres pomiędzy 575 a 625 rokiem, często określano jako groby fundacyjne dla nowego cmentarzyska. Występujące w tym czasie niewielkie stanowiska funeralne (*separationfriedhof*) charakteryzowały się stosunkowo dużymi jamami grobowymi, obecnością kurhanów, a w wyposażeniu bogatymi darami oraz szczątkami końskimi²¹¹². Stanowiły one miejsca składania ciał wydzielonej grupy ludzi najbogatszych. Podobnym miejscem „ekskluzywnych” pochówków stały się groby lokowane w kościołach od VII w. Jak wykazały badania, cmentarzyska odseparowane oraz składane w budynkach sakralnych różniły się zamożnością do wielkich nekropolii dostępnych ogółowi społeczności²¹¹³.

Osobną grupę założeń funeralnych tworzyły groby, określone przez Thomas Grane'a jako miejsca pochówków rzymskich *foederati*, rozprzestrzenione na terenie Danii²¹¹⁴. Pierwszym z analizowanej grupy jest grób „książęcy” z Hoby (Lolland) datowany na podfazę B1a, czyli okres kiedy rzymskie importy zaczynały dopiero pojawiać się w grobach Germanów²¹¹⁵. Założenie grobowe należało do mężczyzny około 30-letniego (*adultus*), któremu towarzyszyło bogate wyposażenie wykonane z metali szlachetnych oraz brązu. Importy rzymskie w komorze obejmowały: ósmioelementowy zestaw naczyń, z których pięć wykonano z brązu: talerz, chochła, dzban, taca i *situla* oraz trzy srebrne kubki. Szczególnie interesującymi zabytkami były te ostatnie, pochodzące z warsztatów cesarskich Oktawiana Augusta, gdyż pokryto je reliefem z motywami zaczerpniętymi z *Iliady* oraz inskrypcją *Chrisophos epoi* i ulokowanym w górnej części naczyń imieniem *Silius*²¹¹⁶. Oprócz przedmiotów pochodzących z Imperium w grobie złożono produkty lokalne: klamrę do pasa; dwa rogi do picia, o których obecności świadczyły jedynie ich metalowe okucia; pięć srebrnych fibul, w tym dwie wykończone zwierzęcymi głowami oraz dwa złote

²¹¹¹ Hełm znaleziono między innymi na stanowisku w Gammertingen, Kr. Baden-Württemberg, z kolei zbroje lamelkowe na cmentarzysku Niederslotzingen, Kr. Baden-Württemberg. Por. Halsall 1995, s. 10.

²¹¹² Przykładem takiej nekropolii było Niederstotzingen.

²¹¹³ Fehring 1991, rozdział III.

²¹¹⁴ Grane 2007a, s. 167.

²¹¹⁵ Ibidem, s. 168.

²¹¹⁶ Friis Johansen 1923, s. 119-165; Jensen 2003, s. 317; Hansen 1987, s. 403; Grane 2007a, s. 169, fig. 58, 59.

pierścionki²¹¹⁷. Najbardziej prawdopodobnym scenariuszem w przypadku tego inwentarza było obdarowanie przez Rzymianina Siliusa germańskiego wodza rzymskimi darami, w celu pozyskania jego przychylności w trakcie kampanii wojskowej przeciwko innym plemionom z tego rejonu²¹¹⁸.

Mniej okazałym pochówkiem z tej grupy był ciałopalny depozyt z Hedegård (grób 4103a) datowany na 1 połowę I w. Wyposażenie tworzyły elementy ekwipunku wojskowego dwa brązowe groty włóczni oraz unikatowy na terenach poza granicami Cesarstwa Rzymskiego sztylet (*pugio*) typu Dunaföldvár²¹¹⁹. Podobne znaleziska znane były jeszcze z dwóch innych miejsc w *barbaricum*: na terenie rzymskiej prowincji Scytii w Ilischken (Kalingrad) oraz w Ocnita (Rumunia)²¹²⁰. W germańskich założeniach funeralnych częściej występowały rzymskie miecze, zaś sztylety były rzadkością i wskazywały na silny związek z przedstawicielami rzymskiej armii. Jednak w tym wypadku sztylet nie należał, do przedstawiciela elity, ale członka klasy średniej niewątpliwie mającego związek z armią Cesarstwa, na przykład przez służbę na niższym szczeblu.

Kolejnym chronologicznie przykładem był grób 1878 z Brokær, datowany na początek 2 połowy II w. Założenie zachowało się w bardzo złym stanie, jednak przedmioty tam znalezione wskazywały na jeden z najbogatszych pochówków z duńskiej epoki żelaza²¹²¹. Wyeksplorowano pierścieniową głowicę miecza, kolczugę, ostrogi oraz przedmioty będąca poza wojskowym ekwipunkiem: złoty pierścień, fibulę, dwa ornamentowane srebrne naczynia, dwa rogi do picia, osiem lub dziewięć brązowych naczyń rzymskich²¹²². Najciekawszym elementem inwentarza była pierścieniowa głowica miecza, która została przejęta przez rzymską armię od sarmackiej kawalerii²¹²³. Tego rodzaju głowice niezwykle rzadko pojawiały się poza granicami Imperium, z wyraźnym nagromadzeniem w rejonie Łaby²¹²⁴ oraz w depozycie bagiennym w Vimose (Funen)²¹²⁵. Rozpatrując to założenie grobowe w ogólnym zbiorze germańskich grobów z tego okresu nie można zaliczyć go jednak do grupy bogato wyposażonych.

²¹¹⁷ Grane 2007, s. 168.

²¹¹⁸ Künzl 1988, s. 36-38; Wolters 1991, s. 123

²¹¹⁹ Grane 2007a, s. 170, fig. 60.

²¹²⁰ Madsen 1999, s. 74-83; Nowakowski 1983, s. 80, 106; Thiel, Zanier 1994, nr. 138; Watt 2003, s. 185-186, fig. 6.

²¹²¹ Rasmussen 1995, s. 58-80.

²¹²² Grane 2007a, s. 171.

²¹²³ Biborski 1994, s. 90; Hundt 1955, s. 51-2; Rasmussen 1995, s. 71.

²¹²⁴ Grane 2007a, s. 172, fig. 62.

²¹²⁵ Pauli Jensen 2003, s. 228; Raddatz 1961, s. 26-44.

W tym horyzoncie grobów pojawiały się także jamy należące do kobiet wyposażonych w przedmioty rzymskiej proveniencji²¹²⁶. Przykładowo grób 4 z Juellinge (Lolland), datowany na okres 70-150 r., w którym zdeponowane przedmioty wykonane zostały z metali szlachetnych, brązu, szkła i kości²¹²⁷. Zmarłej dano na życie wieczne również rzymską ceramikę: cztery brązowe naczynia oraz dwie wazy wykonane z żeberkowanego szkła, które występował nielicznie na terenie *barbaricum*²¹²⁸. Prawdopodobnie trafiły one do książęcej rodziny Lollandu w wyniku stosunków dyplomatycznych z rzymską administracją. Na znaczenie prestiżowe zestawu ceramiki wskazywał fakt zdeponowania w grobie całego kompletu, a nie pojedynczego naczynia²¹²⁹.

W osobnym zbiorze powiązany z rzymskimi *foederati* Thomas Grane umieścił cmentarzysko w Himlingøje, którego użytkowanie zamykało się w okresie od połowy II w. do końca III w. Stanowisko to było symbolem jednego z najwcześniejszych centrów władzy germańskiej, jakie ukształtowały się na terenie *barbaricum*. Jego potęgą oparta była na kontrolowaniu wymiany handlowej pomiędzy rzymskimi warsztatami ceramicznymi a Skandynawią²¹³⁰. Pierwsza generacja populacji ludzkiej została na cmentarzysku zaznaczona przez pięć dużych kurhanów skrywających pochówki ciałopalne²¹³¹. W jednym z najbogatszych kopców (grób 1875-10), zostały złożone skremowane szczątki dorosłego mężczyzny w wieku 30-50 lat (*adultus*). Pozostałości pokremacyjne ulokowano w głębokiej patelni lub *trulli*²¹³², a naczynie otoczono zbiorem brązowych przedmiotów, z których część nosiła ślady przepalenia lub celowego wygięcia²¹³³. Ponadto w jamie znaleziono: fragmenty trzech ostróg kabłąkowych; dwa zestawy złożone z czerpaka i cedzidła; glinianą misę z wyobrażeniem ludzkiej twarzy; dużą wazę; kocioł typu Ösland; szesnaście fragmentów złotej folii; igłę fibuli i mały brązowy fragment drugiej zapinki w kształcie

²¹²⁶ W tak wczesnym okresie kształtowania się kontaktów rzymsko-germańskich były to zapewne wyniki zdobytych na rzymskich legionach łupów lub darów dyplomatycznych przekazywanych w czasie negocjacji pokojowych, a nie pozostałości po regularnej służbie Germanów w rzymskiej armii.

²¹²⁷ Grane 2007a, s. 171.

²¹²⁸ Ich nagromadzenie odnotowano w rejonie nadreńskim po wschodniej stronie rzeki, na wybrzeżu Morza Czarnego oraz jednym, zupełnie wyjątkowym i osamotnionym znaleziskiem w Juellinge. Por. Grane 2007a, s. 171, fig. 61.

²¹²⁹ Przeważnie pojedyncze naczynia wysokiej jakości lub pochodzące z terenów poza miejscem ich odkrycia rozpatrywano w kategorii przedmiotów nabytych drogą grabieży lub handlu. Por. Hansen 1987, s. 222.

²¹³⁰ Hansen 1987, s. 200-215.

²¹³¹ Jeden z kopców był pusty, przez co przypisano mu rolę cenotafu datowanego na okres 140-320 r. Por. Hansen, Alexanderson 1995, s. 110-123, 129-130, 192-194.

²¹³² Naczynie oznaczone było znakiem fabrycznym *PICVS* lub *RICVS*. Por. Grane 2007a, s. 173-174; 2007b, s. 90.

²¹³³ Grane 2007a, s. 174, fig. 64; 2007b, s. 90, fig. 5.

swastyki; elementy szklanego naczynia oraz dwie srebrne bryłki będące najprawdopodobniej częściami dwóch pucharów²¹³⁴.

Drugim wartym odnotowania obiektem grobowym z tego stanowiska był grób 1980-25 należący do osobnika w wieku 18-25 lat (*juvenis/adultus*), którego płci antropologicznie nie udało się ustalić. Poddane kremacji szczątki zdeponowano w naczyniu *terra sigillata* umieszczonym dla dodatkowego zabezpieczenia w niedekorowanej misie lokalnej produkcji²¹³⁵. Zgromadzony materiał zabytkowy, w tym elementy uzbrojenia, sugerowały, że złożono tutaj mężczyznę. Wojskowy ekwipunek tworzyły: żelazny grot oszczepu, wykonane z brązu fragmenty ostrogi kabłąkowej, dwa rodzaje brązowych okuć tarczy²¹³⁶. Poza uzbrojeniem zmarłemu towarzyszyły żelazne okucia pasa, ozdobiony rozetami dysk (*baldic disc*) będący częścią *balkteusa*²¹³⁷, rzymska ceramika stołowa oraz fragmenty trzech rodzajów szkła²¹³⁸. Oba groby wskazywały na depozycje szczątków wysokich rangą wojowników, którzy wedle klasyfikacji Jørgena Ilkjæra i Clausa von Carnap-Bornheima należeli do grona oficerów²¹³⁹.

Zupełnie przeciętny pod względem wyposażenia był grób 1978-1 (1978-35) z kurhanu nr 3 w Himlingøje. Wyróżniał się on jednak sposobem potraktowania ciała oraz obecnością szczątków zwierzęcych. Zmarły osobnik płci męskiej liczył w momencie zgonu 18-25 lat (*juvenis/adultus*) i pochowany został w obrządku inhumacyjnym. Przed depozycją ciało zostało jednak starannie poćwiartowane, a następnie starano się ułożyć je w grobie zachowując porządek anatomiczny. Proces ten nie przebiegł jednak zgodnie z zamierzeniami żałobników, gdyż część kości długich została umieszczona do góry nogami, choć na mniej więcej właściwych miejscach w obrębie ciała. Drobniejsze kości zostały wsypane do jamy grobowej, tak aby znajdowały się w miarę bliskim sąsiedztwie z prowizorycznie złożonym szkieletem²¹⁴⁰. Na szczątkach nie odnotowano zmian patologicznych, poza złamanym zębem z prawej strony. Zmarłemu człowiekowi towarzyszył kompletny szkielet psa rasy Maremman²¹⁴¹. Depozyt umieszczono w centralnym grobie kopca nr 3, co wskazywało, że mężczyzna musiał być blisko spokrewniony z władcą Him-

²¹³⁴ Engelhardt 1877, s. 390-3; Hansen 1987, s. 412; Hansen, Alexanderson 1995, s. 120-123, 146-147, 250-251, pls. 8-10, Grane 2007, s. 174.

²¹³⁵ Grane 2007a, s. 174, fig. 65; 2007b, s. 90, fig. 6.

²¹³⁶ Grane 2007a, s. 174.

²¹³⁷ *Balkteus* był to pas ramienny służący do zawieszania pochwy miecza.

²¹³⁸ Grane 2007a, s. 174; 2007b, s. 90.

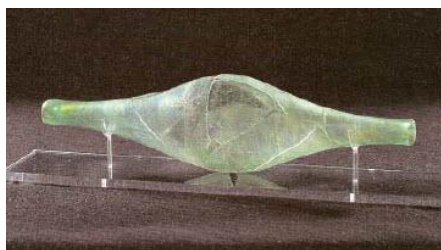
²¹³⁹ Carnap-Bornheim, Ilkjær 1996, s. 483-484.

²¹⁴⁰ Grane 2007a, s. 177, fig. 67.

²¹⁴¹ Maremmany są gatunkiem włoskiego psa pasterskiego, który został przez człowieka udomowiony w okresie przełomu er. Por. Grane 2007, s. 177.

lingøje. Stawiano hipotezę, że poćwiartowanie ciała było wynikiem śmierci poza granicami²¹⁴², a sprowadzenie szczątków podzielonych na fragmenty prostszym rozwiązaniem²¹⁴³. Teoria ta wydaje się jednak wielce nieprawdopodobna, gdyż w przypadku śmierci wojownika poza granicami dla pozostałej części dryżyny było ich przetransportowanie do ojczyzny ogromnym wysiłkiem organizacyjnym²¹⁴⁴. Drugim utrudnieniem był postępujący rozkład ciała, trudny do zatrzymania w warunkach wyprawy wojennej.

Ostatnim analizowanym grobem tej grupy jest pochówek z cmentarzyska w Varpelev (grób a), które funkcjonowało przez większość III w. (faza C1b-C2). Grób a zadatowany został na fazę C2 i skrywał szczątki dorosłego mężczyzny. Towarzyszyła mu rzymska ceramika oraz bogaty zbiór biżuterii. Najbardziej unikatowym przedmiotem w tym zbiorze była waza wykonana z niebieskiego szkła, które zostało precyzyjnie wdmuchane we wcześniej przygotowaną srebrną ramę *kantharos*²¹⁴⁵. W pobliżu obręczy naczynia naniesiono grecką inskrypcję *EYTYXωC*, co przetłumaczono jako „dla [twojej] radości”²¹⁴⁶. Drugim wyjątkowym przedmiotem z tego założenia była szklana fiolka²¹⁴⁷.



Ryc. 16. Szklana fiolka, Varpelev, grób a. Wg. Grane 2007a, s. 181, fig. 71.

²¹⁴² Mężczyzna poniósł śmierć na tyle daleko od rodzimej osady, że prostsze było przetransportowanie rozczłonkowanego ciała, ale nie na tyle daleko by nastąpiła całkowita dekompozycja tkanek miękkich. Prawdopodobnie do zgonu doszło w okolicach rzymskiego limesu. Por. Grane 2007a, s. 178.

²¹⁴³ Obrażenia szczątków wskazywały, że mógł on spaść z konia i umrzeć w wyniku zapalenia jakie rozwijało się w organizmie.

²¹⁴⁴ Podkreślał małe prawdopodobieństwo takiego rozwoju wypadków Bartosz Kontny (2003, s.260) analizując cmentarzyska mające być miejscami pochówków przeworskich drużynników, co zostało scharakteryzowane przy omawianiu kultury przeworskiej (Roz. IV.1, s. 176). Chociaż podobną grupę grobów odnotowano na wielbarskiej nekropolii w Kowalewku (Roz. IV.2, s. 217-218), gdzie w popielnicach złożono niewielkie ilości przepalonych szczątków kostnych. Widziano w nich groby wojowników poległych w wojnach markomańskich, których pewną ilość kości sprowadzono na rodzime tereny. Jednak w przypadku tych wielbarskich założeń stan zachowanie kośćca oraz brak inwentarzy uniemożliwił wiarygodną analizę mogącą potwierdzić słuszność tej hipotezy.

²¹⁴⁵ Grane 2007a, s. 181, fig. 70.

²¹⁴⁶ Ibidem, s. 181.

²¹⁴⁷ Grane 2007a, s. 181, fig. 71.



Ryc. 17. Rzymskie naczynie ze szkła i srebra, Varpelev, grób a. Wg. Grane 2007a, s. 181, fig. 70.

Pozostałe elementy tworzyły zbiór dość standardowy²¹⁴⁸. Dodatkowo przy prawym uchu zmarłego znaleziono *aurus* cesarza Probusa (276-282) z wybitym otworem. Uzupełnieniem inwentarza był zestaw 42 pionków do gry wykonanych z kości oraz cztery niedźwiedzie pazury złożone wraz z nimi. Wszystkie te elementy sprawiły, że grób a z Varpelev był najbogatszym pochówkiem z tego okresu na terenie obecnej Danii²¹⁴⁹.

Kolejną dużą jednostkę kulturowo-polityczno-społeczną tworzyły ludy, zamieszkujące region zamknięty geograficznie pomiędzy Łabą i jej dopływami²¹⁵⁰, w historiografii znane jako Longobardowie lub Winilowie²¹⁵¹. W początkowym stadium istnienia na tych terenach osadnictwa powiązanego z ludnością germańską dominującą formą rytuału pogrzebowego była kremacja, zaczerpnięta najprawdopodobniej od wcześniejszych mieszkańców tego regionu – Celtów²¹⁵². Zaobserwowano specjalizację cmentarzysk wedle płci, co objawiało się nagromadzeniem w ceramicznych urnach przedmiotów typowych dla kobiecego lub męskiego wyposażenia. Groby kobiet tworzyły tzw. grupę Darzau, zaś obiekty grobowe należące do mężczyzn tzw. grupę Rieste²¹⁵³. Badania archeologiczne nie wykazały jednak całkowitego podziału na nekropole kobiece i męskie, przez co większość analizowanych stanowisk była określana jako „mieszane”. Naczynia wykorzystywane jako popielnice charakteryzowały się ozdobnym wałkiem gliny wokół naczynia²¹⁵⁴. Ta enklawa osadnicza, patrząc przez pryzmat użytkowania cmentarzysk, funkcjonowała w okresie wo-

²¹⁴⁸ W jego skład wchodziły brązowy talerz, dwa metalowe okucia rogu do picia, otwarty naszyjnik lub bransoleta na ramię wykończona głową węża, złota szpila do odzieży, dwa złote pierścionki, srebrne okucia i klamry pasów. Dwie większe klamry i okucia należały do cywilnego i wojskowego pasa. Ostatnia, najmniejsza klamra mogła pochodzić z pasa mieczowego przewieszanego przez ramię, na co wskazywało jej ulokowanie w pobliżu głowy zmarłego. Jednak pasy tego typu upowszechniły się na terenach Imperium Rzymskiego dopiero w okresie IV w. Takie datowanie wskazywałoby, że zmarły z Varpelev posiadał jeden z najwcześniejszych zabytków tego typu. Por. Bullinger 1969, figs. 4.8, 11.1, tabl. I, XIX; Grane 2007a, s. 182, fig. 72; Ilkjær 1993, s. 373-374.

²¹⁴⁹ Engelhardt 1877, s. 349-59; Hansen 1987, s. 65, 122 przypis 13, 416; Hansen 2006, s. 77-80.

²¹⁵⁰ Willroth 1998.

²¹⁵¹ Pauli Diaconi 2.

²¹⁵² Voss 2009, s. 37.

²¹⁵³ Konieczne jest odnotowanie, że grupy te funkcjonowały również w innych jednostkach kulturowych. Por. Voss 2009, s. 37.

²¹⁵⁴ Voss 2009, s. 39, Abb. 6.

jen markomańskich (161-180) aż do załamania pod koniec II w²¹⁵⁵. Jedynie w pobliżu Altmarku nieprzerwanie deponowano zmarłych, na czterech cmentarzyskach, aż do okresu wędrówek ludów²¹⁵⁶.

Zbiór darów grobowych składał się w tych wczesnych longobardzkich założeniach z ceramiki, broni oraz przedmiotów osobistych pochodzenia germańskiego, celtyckiego oraz sporadycznie pojawiających się importów rzymskich. Obdarowywanie zmarłych mężczyzn bronią uznano za przejście celtyckiej praktyki obyczajowej, która widoczna była na tym terenie w I w.p.n.e., i z czasem została przejęta przez niektóre plemiona germańskie. Kolejnym popularnym elementem inwentarzy były fibule w kształcie prostokątnych stempli, które swój szczyt popularności osiągnęły w I w.p.n.e. i były użytkowane do końca II w.n.e²¹⁵⁷. Spektrum rodzajów tego elementu stroju znacznie rozszerzyło się tu na początku okresu rzymskiego, pojawiły się między innymi fibule oczkowate, a także silnie profilowane wczesne wzory rzymskich zapinek kolankowych²¹⁵⁸.

Nekropolią łączoną z ludnością longobardzką w tym rejonie było stanowisko w Hagenow, Lkr. Ludwigslust, które wyeksplorowano jedynie częściowo²¹⁵⁹. Cmentarzysko stanowiło miejsce pochówku mężczyzn, kobiet i dzieci w różnym wieku²¹⁶⁰. Należeli oni najprawdopodobniej do jednej lub kilku rodzin elity tamtejszej społeczności. Dominowała na nim forma depozycji jamowa popielnicowa²¹⁶¹. Obiektem najlepiej oddającym panujący tutaj rytuał pogrzebowy był zachowany w stanie niewyrabowanym grób 9/1995, datowany na okolice 100 r. W jamie złożono wykonany z brązu kocioł służący za urnę, do wnętrza której zsypano skremowane szczątki mężczyzny w wieku około 55 lat (*maturus*). Dary grobowe wskazywały, że zmarły należał do grona wojowników, gdyż towarzyszył mu pełny rynsztunek bojowy: miecz z pasem, włócznia, oszczep, tarcza oraz kolczuga. Uzupełnieniem był zestaw trzech wykonanych ze srebra ostróg krzesłowatych z zapinkami do butów. Do upięcia ubioru mężczyzny wykorzystano pas²¹⁶² oraz sześć fibul, w tym cztery kolankowe. Ponadto w grobie znaleziono nóż oraz zestaw narzędzi do rozniecania ognia, które wykończone były srebrem. Tak skonstruowane wyposażenie nie było wyjąt-

²¹⁵⁵ Najpóźniejszym obiektem z tej grupy był grób IA ze stanowiska w Putensen, kr. Hamburg.

²¹⁵⁶ Voss 2009, s. 39.

²¹⁵⁷ Völling 2005.

²¹⁵⁸ Voss 2009, s. 38.

²¹⁵⁹ Ibidem.

²¹⁶⁰ Voss 2005.

²¹⁶¹ Jako urny wykorzystywano przede wszystkim rzymskie naczynia brązowe oraz wykonane z żelaza kociołki z kabłąkiem.

²¹⁶² Srebrne okucia pasa pokryte były, unikatowymi na tym terenie na początku II w., przedstawieniami figuralnymi.

kowe, w tym okresie, wśród ludności germańskiej. Inwentarz grobu 9/1995 z Hagenow posiadał liczne analogie, między innymi w grobie „książęcym” z Marwedel w Hitzacker, Kr. Lüchow-Dannenberg (pochówek szkieletowy)²¹⁶³ oraz w jamach grobowych należących do wojowników kultury przeworskiej, południowej Skandynawii i dolnej Austrii.

Młodszy horyzont grobów na tym stanowisku prezentował grób 1/1995, datowany na ostatnie 30-lecie II w. Skremowane szczątki zostały złożone w metalowym wiadrze ozdobionym ludzkimi twarzami. Zmarłego obdarowano na życie zaświatowe trzema wykonanymi ze złota pierścieniami, misternie zdobioną klamrą do pasa obłożoną złotą folią²¹⁶⁴, która miała bilską analogię w „książęcym” grobie z Mušov²¹⁶⁵.

Zakończenie wojen markomańskich przyniosło zmiany w wyglądzie osadniczym regionu. Większość do tej pory użytkowanych nekropolii na północ od Łaby została opuszczona. Powstały nowe założenia z grobami ciałałnymi urnowymi w rejonie Perdördöhl i Pritzier, Lkr. Ludwigslust²¹⁶⁶, które funkcjonowały do przełomu V i VI w. Mimo dominującej nadal kremacji pojawiły się zmiany w obrzędzie pogrzebowym. Naczyni rzymskich wciąż używano jako popielnice, ale nie pojawiały się one, tak jak w poprzednim okresie, jako dostawki w grobach. W męskich jamach grobowych ograniczono ilość broni, popularne stało się zastępowanie kompletnych elementów uzbrojenia ich fragmentami (zasada *pars pro toto*). Nie było to jednak spowodowane zmianą kontaktów regionu dolnej Łaby z terenami centralnego biegu Dunaju²¹⁶⁷, gdyż na ich kontynuowanie wskazywała między innymi obecność urn miskowych i zapinek z wysokim uchwytem na igłę²¹⁶⁸ na cmentarzysku w Kostelcu²¹⁶⁹. Przyczyną mogła być obserwowana na prawie całym obszarze *barbaricum* tendencja do zmniejszania ilości darów grobowych. Elementem podkreślającym ożywione kontakty międzyregionalne była obecność mocno zróżnicowanego zestawu ceramiki²¹⁷⁰. Ponadto wyznacznikiem wpływów międzykulturowych na tym stanowisku był zestaw fibul kuszowatych grupy wg VII Almgrena, zapinek tego samego rodzaju

²¹⁶³ Götze 1987, s. 151-159; Körner 1952, s. 34-64.

²¹⁶⁴ Voss 2009, s. 42-43.

²¹⁶⁵ Peška, Tejral 2002.

²¹⁶⁶ Schuldt 1955; 1976.

²¹⁶⁷ Böhme 1996, s. 477-507. .

²¹⁶⁸ Oba przedmioty były typowe w okresie 1 połowy III w. i początku 2 połowy III w. dla rejonu zachodniej Meklemburgii oraz wschodniego Holsztynu. Por. Tejral 1988; 1999; Hegewisch 2007.

²¹⁶⁹ Nekropolia w Kostelcu wskazała, że w latach 60-tych i 70-tych III w. przybyła tu nowa fala osadników, którzy przynieśli swoje typy ceramiki i zapinek.

²¹⁷⁰ Naczynia gliniane w formie jajowatej, bulwiastej z lejkowatymi lub cylindrycznymi krawędziami oraz wysokie garnki miały analogie na terenach Brandenburgii, zachodniej części Meklemburgii oraz wschodniej części Holsztynu (Tejral 2009, s. 58-59). Zdobiono je naprzemiennie ułożonymi powierzchniami chropowatymi i wygładzonymi formowanymi na kształt litery S. Uzupełnieniem zestawu ceramicznego w Kostelcu były dwustożkowe profilowane naczynia nawiązujące do typu Kuhbier (Hegewisch 2007, s. 208-210).

o klinowej wąskiej lub prostokątnej podstawie na igłę oraz zapinek tarczowatych²¹⁷¹. Część zmarłych wyposażono również w małe metalowe sztucce oraz przedmioty codziennego użytku²¹⁷².

Od połowy III w. na obszarach osadniczych rozlokowanych na północ od Dunaju zaobserwowano pojawienie się niewielkich cmentarzysk lub wydzielonych wyraźnie kwater rodzinnych, na wcześniej istniejących nekropoliach, z pochówkami szkieletowymi. Podczas gdy aż do V w. na tym obszarze prężnie funkcjonowały swebskie osady i cmentarzyska ciałopalne²¹⁷³. Ten nowy rodzaj obrządku powiązany był z napływającą, jak i przemieszczającą się przez te tereny nową falą migrującej ludności – Longobardami.

Największe skupisko grobów powiązanych z ludnością longobardzką zostało odkryte na terenie dolnego biegu Dunaju, na południowych Morawach (rejon Brna i Znojmo) oraz pasie doliny rzeki Břeclav, na południowy zachód od Hodonina do Šakvic²¹⁷⁴. Przeważnie były to cmentarzyska liczące od 20 do 120 grobów²¹⁷⁵. W tej grupie formą obrządku pogrzebowego wyróżniało się stanowisko w Šakvicach. Ciała zmarłych deponowano tam w drewnianych komorach grobowych wkopywanych bardzo głęboko pod powierzchnię gruntu²¹⁷⁶. W części komór ludzkim szczątkom towarzyszyły końskie szkielety wyposażone w uzdę lub jakieś jej fragmenty. Większość obiektów z tego cmentarzyska została wyrabowana w starożytności, jednak zachowane elementy konstrukcji grobów i część zażytków²¹⁷⁷ wskazywały, że bez wątplenia składano tu ciała lokalnej elity plemiennej. W obrębie tych grobów zaobserwowano zbiory przedmiotów charakterystyczne dla przedstawicieli konkretnej płci. Groby kobiet zdominowane były przez obecność brązowych i srebrnych sprzączek do pasów taliowych oraz obuwniczych, które zdobione były okuciami w kształcie języków lub lancetów. Drugim typowym elementem kobiecym były klucze z brązu. Zmarłym Longobardkom składano także kolie z różnokolorowych paciorków. Męskie pochówki wyposażano przede wszystkim w elementy uzbrojenia: miecze (*spatha*) typu merowińskiego; tarcze; włócznie i oszczepy, w tym pochodzące z terenów zajmowa-

²¹⁷¹ Wszystkie wymienione rodzaje były popularne w różnych rejonach *barbaricum*.

²¹⁷² Tejral 1999, s. 200-203.

²¹⁷³ Tejral 2009, s. 60.

²¹⁷⁴ Ibidem, s. 65.

²¹⁷⁵ Najmniejszym odnotowanym do tej pory było stanowisko w Čejkovicach liczące 23 groby, zaś jednym z największych była nekropolia w Lužicach, gdzie złożono szczątki 120 osobników. Por. Tejral 2009, s. 65.

²¹⁷⁶ Głębokość jam 5-7 m, wymiarach 5,6 x 3, 9 m.

²¹⁷⁷ Rabusie zainteresowani byli głównie cennymi ozdobami oraz importowanymi produktami. Dzięki temu w komorach przetrwała żelazna biżuteria lokalnej produkcji, jak również egzemplarze srebrnych i pozłacanych fibul, pominiętych podczas plądrowania. Dodatkowo na miejscu pozostały elementy końskiego oporządzenia.

nych przez Franków²¹⁷⁸. Zmarłym niezależnie od płci towarzyszyła ceramika. Posiadała ona wiele różnych form²¹⁷⁹ uzależnionych od lokalnego warsztatu garncarskiego, którego ślad znajdował się na każdym wyprodukowanym egzemplarzu. Do najbardziej typowych form ceramicznych zaliczały się: misy z profilami bionicznymi, garnki w kształcie worka, proste naczynia ze zsuniętą górną krawędzią²¹⁸⁰. Dominującą formą ich dekoracji były pola naprzemiennie chropowatych i gładzonych powierzchni oraz pionowe prążki. Uniwersalnym elementem inwentarza było poroże, będące pozostałością trójwarstwowych grzebieni z jednym rzędem zębów²¹⁸¹. Niektórym zmarłym towarzyszyły ponadto produkty importowane, np. wykonane z mosiądzu miseczki z perłowym wykończeniem wlewu znalezione na cmentarzyskach w Boroticach, Beumgarten, Lužicach i Hauskrichen²¹⁸²; fibule tarczowate pochodzenia frankijskiego; ażurowe okucia pasów oraz zawieszki.

W grupie charakteryzowanych powyżej cmentarzysk wyróżniało się zniszczone stanowisko w Hauskirchen w Dolnej Austrii²¹⁸³, chociaż zachował się na nim w dobrym stanie jeden kobiecy pochówek w głębokiej (3,6 m) jamie (grób 13). Inwentarz grobowy wskazywał na przedstawicielkę lokalnej elity. Najbardziej istotnym elementem były dwie pary końskich uprzęży dekorowane stylem zwierzęcym I (*Tierstil I*). Ilość osprzętu końskiego skłoniła badaczy do uznania ich za elementy wyposażenia koni ciągnących paradny wóz, na którym najprawdopodobniej złożone zostały szczątki kobiety wraz z pozostałymi darami. Grób ten miał analogię w obiekcie z Erfurt-Girspersleben²¹⁸⁴.

W VI w. roku Longobardowie wkroczyli do północnej Panonii i rozpoczęli proces osadniczy na tym terenie. Północna część regionu charakteryzowała się dużymi stanowiskami funeralnymi liczącymi do 100 pochówków. Zyskały one nazwę tzw. pól grobowych typu Szentendre²¹⁸⁵, a najbardziej reprezentatywnymi były stanowisko eponimiczne Szentendre oraz Bezenye. Południowa Panonia objęta była longobardzkim panowaniem przez stosunkowo krótki okres czasu (535-568) w związku z czym cmentarzyska liczyły maksymalnie 50 grobów. Zyskały one miano typu Vörs-Kajdacs i zaliczały się tutaj między innymi nekropole w Tamási i Szólád²¹⁸⁶. Stanowiska funeralne typu Szentendre funkcjono-

²¹⁷⁸ Tejral 2009, s. 69.

²¹⁷⁹ Ceramika odnotowana na tym stanowisku miała swoje analogie na obszarach nadłabskich zamieszkiwanych przez plemiona germańskie.

²¹⁸⁰ Tejral 2009, s. 69.

²¹⁸¹ Ibidem, s. 69, abb. 17.

²¹⁸² Friedrich 2002, s. 184-186, 189.

²¹⁸³ Friesinger, Adler 1979, s. 46-48, abb. 2b, 4h: 11-14.

²¹⁸⁴ Menghin 1985, s. 63-66.

²¹⁸⁵ Vida 2009, s. 76.

²¹⁸⁶ Vida 2009, s. 76.

wały przeważnie przez okres życia dwóch-trzech generacji i zawierały od 80 do 100 pochówków. Z kolei założenia typu Vörs-Kajdacs były użytkowane przez jedno pokolenie, na co wskazywała rozpiętość grobów od 30 do 50 na jednym wyznaczonym terenie cmentarnym. Osobnicy pochowani na stanowiskach funeralnych obu typów poddani zostali badaniom antropologicznym, które wykazały ich odmienność od wspólnoty lokalnej. Longobardzcy mężczyźni mierzyli od 170 do 190 cm wzrostu, zaś sylwetka ukształtowana była na mocnych, masywnych kościach. Kobiety również były wysokie, co znacznie kontrastowało z osobnikami średniego wzrostu, którzy zamieszkiwali te tereny przed „inwazją”²¹⁸⁷.

Longobardzkie groby w Panonii stały się rozpoznawalne dzięki najgłębszym jamom, jakie przygotowywano dla zmarłych w całym regionie basenu karpackiego. Średnia głębokość tych założeń wynosiła 3-4 m pod poziomem gruntu²¹⁸⁸. Wyróżniono dwa zasadnicze typy założeń funeralnych. Pierwszy to tzw. groby szybowe, których ściany nie zwały się wraz z pogłębiającą się głębokością wykopu. Wewnątrz nich wznoszono konstrukcje komorowe, tzw. domy zmarłych. Analogiczne do nich budowle odnotowano w czeskim zagłębiu osadniczym, na terenie Austrii oraz na Morawach. Założenia te przeważnie odznaczały się bogatym wyposażeniem i należały do elity społecznej. W obrębie longobardzkiego osadnictwa odnotowano je między innymi na stanowiskach funeralnych w Mosonszentjános I-II, Szentendre, Kajdacs oraz Tamási²¹⁸⁹. Drugi typ założeń grobowych tworzyły obiekty, których struktury były wznoszono stopniowo, przez co na ścianach wykopów powstały rowki/uskoki. Trumny drewniane deponowano w nich nieco płycej (głębokość 2-4 m) niż w przypadku grobów szybowych. Strop tworzyły ułożone obok siebie drewniane belki. Ludność składała zmarłych w drewnianych trumnach drążonych z pni drzew oraz rzadziej występujących sarkofagach zrębowych; jednocześnie występowały inhumacje niezabezpieczone żadnym pojemnikiem, złożone bezpośrednio do jamy. Kremacja pojawiała się w VI w. sporadycznie, nawet na wcześniej zdominowanych przez ten obrządek terenach Czech i Moraw. Wyjątkowo licznie obrządek ciałałpalny urnowy wystąpił na panońskim cmentarzysku Kajdacs, gdzie groby były lokowane stosunkowo płytko pod powierzchnią ziemi²¹⁹⁰.

Wyjątkowy sposób przygotowania jam odnotowano na stanowisku w Szólád. Pewna część założeń funeralnych została otoczona okrągłymi fosami lub czworokątnymi ro-

²¹⁸⁷ Badania serologiczne wykazały różnice w grupach krwi A i B pomiędzy lokalną i napływową ludnością. Por. Bóna 1971, s. 55, 66, tab. IA-B.

²¹⁸⁸ Najgłębsze znane, do tej pory, jamy grobowe mierzyły 5 m głębokości.

²¹⁸⁹ Vida 2009, s. 78.

²¹⁹⁰ Vida 2009, s. 78.

wami. Przypuszczano, że te linie graniczne były powiązane z naziemnymi strukturami oddzielającymi poszczególne groby od siebie. Analogie do takich okrągłych wyznaczników znane były już z początków okresu rzymskiego, kiedy reprezentowały je zachodniopomorskie kręgi kultury wielbarskiej, a także późniejsze lokalizacje na Morawach (Halubice, Šakvice²¹⁹¹). Zaś prostokątne linie demarkacyjne wokół grobów funkcjonowały na terenie Cesarstwa Rzymskiego w Saint Vit, Stoneage Barton Fram²¹⁹². Zmarłych na cmentarzysku w Szóląd wyposażano w napoje i pokarmy zdeponowane w ceramicznych naczyniach. Dodatkowo jako elementy ofiary żywnościowej składano zwierzęce tusze, z których wyszczególniono kurczaki, kaczki, kozy, owce, świnie i ryby²¹⁹³. Oprócz wymienionych zażytków popularnym przedmiotem w inwentarzach tej grupy były grzebienie.

Wspomniane wyżej szczątki zwierzęce nie musiały jednak spełniać tylko roli użytkowej, pożywienie dla zmarłego na drogę i życie w zaświatach. Przedstawicielom longobardzkiej elity często towarzyszyły pochówki koni. Szczątki tych zwierząt składano bezpośrednio w jamie przeznaczonej na ludzkie ciała. Przykłady tej praktyki były widoczne np. w grobie 13 z Szóląd, gdzie szkielet konia z oporzędzeniem ulokowano na belce stropowej komory grobowej, po jej prawej stronie na głębokości około 2 m²¹⁹⁴. Drugą odmianą tego zwyczaju było zakładanie osobnej jamy grobowej, w pobliżu miejsca ludzkiego pochówku, dla wierzchowca²¹⁹⁵. Obecność koni była akcentowana przez składanie w jamie fragmentów uzd lub innych elementów końskiego oporzędzenia (zasada *pars pro toto*) w panońskich grobach Longobardów. Odnotowano ich pozostałości na stanowisku w Szentendre oraz Gyönki. Z innych gatunków zwierząt stosunkowo sporadycznie pojawiały się pochówki psów, np. na stanowisku w Hegykó.

Panońskie inwentarze grobowe pozwoliły wykazać szereg elementów przynależnych zmarłym ze względu na ich płeć oraz zajmowaną pozycję społeczną. Mężczyznom przyznawano dary głównie w oparciu o role jaką pełnili w lokalnej społeczności, z kolei ilościowy zasób kobiecego inwentarza zależny był do liczby dzieci pochowanych wraz z nimi w grobie. W longobardzkiej Italii ilość przedmiotów depozytu, bez względu na płeć, skorelowana była ze statusem społecznym zmarłego²¹⁹⁶. Nie odkryto do tej pory żadnego królewskiego grobu longobardzkiego, ale zanotowano szereg bogato zaopatrzonych pochówków należących do przedstawicieli najwyższej warstwy społecznej. Te elitarne zało-

²¹⁹¹ Vida 2009, s. 79.

²¹⁹² von Freeden, Vida 2007, s. 366-368, abb. 4; Vida 2009, s. 79.

²¹⁹³ Vida 2009, s. 79.

²¹⁹⁴ Ibidem, s. 80.

²¹⁹⁵ Przykłady zanotowano na cmentarzyskach w Maria Ponsee oraz Vöts. Por. Vida 2009, s. 80.

²¹⁹⁶ Barbiera 2005, s. 13-73.

żenia lokowano najczęściej na małych, rodzinnych nekropoliach w pobliżu domostw²¹⁹⁷. Jeżeli występowały bogate groby na ogólnie użytkowanych cmentarzyskach to były one zawsze odseparowane od pozostałych okrągłymi rowami²¹⁹⁸. Wyznacznikiem materialnym tych obiektów, oprócz ich niewątpliwego oddzielenia od reszty populacji, były szczątki koni oraz oporzędzenia jeździeckiego, podkreślające zamożność tak obdarowanych osobników.

Groby męskie wyposażano najczęściej w elementy uzbrojenia. Miecze²¹⁹⁹ były głównym rodzajem broni stosowanej przez wyższe warstwy społeczeństwa. Najczęściej występowały *spathy*²²⁰⁰, sporadycznie w Panonii odnotowywano miecze z wielokątną lub stożkowo uformowaną rękojeścią i ostrzem damasceńskim²²⁰¹. Z broni siecznej rzadko pojawiły się sztylety (*sax*) oraz egzemplarze z krótkim ostrzem i długą rękojeścią. W ekwipunku każdego zmarłego wojownika znajdowała się włócznia zakończona żelaznym grotem, przeważnie w kształcie liścia. Lekkozbrojni obdarowywani byli na życie zaświatowe strzałami zakończonymi grotami o profilu liścia laurowego. Do tej pory nie odnotowano pozostałości łuków, co mogło wynikać z wykonywania ich z materiałów organicznych niezachowanych do współczesności. Najpopularniejszym uzbrojeniem obronnym były bez wątpienia tarcze owalne lub okrągłe. Robiono je z drewna z ulokowanym w centrum żelaznym umbem, które mocowano do podstawy przy pomocy metalowych nitów lub gwoździ²²⁰². Niewiele elementów ochronnych złożono w longobardzkich depozytach grobowych, zanotowano jedynie dwa egzemplarze brązowych hełmów na terenie Panonii, w Steinbrunn oraz luźne znalezisko nad Dunajem²²⁰³. Oprócz uzbrojenia męskie groby zawierały proste sprzączki do pasów zamykane okrągłym pierścieniem brązowym lub żelaznym²²⁰⁴. Na cmentarzysku w Hegykó pojawiły się tarczowe sprzączki ozdobione krzyżami, co wskazywało, że przynajmniej część tamtejszej społeczności przyjęła chrześcijaństwo.

²¹⁹⁷ Odnotowane na stanowiskach w Mosonszentjános oraz Kápolnásnyék.

²¹⁹⁸ Sześć takich grobów znaleziono na nekropolii w Szólad.

²¹⁹⁹ Wyjątkowym pod względem ilości znalezionych mieczy było cmentarzysko w Szólad, gdzie *spatha* znajdowała się w sąsiedztwie każdego dorosłego osobnika płci męskiej. Innym wojownikom towarzyszył tutaj przynajmniej jeden grot włóczni. Nie znaleziono na tym stanowisku męskiego grobu pozbawionego elementów ekwipunku wojskowego. Por. Vida 2009, s. 81.

²²⁰⁰ Ostrze mierzyło przeważnie 90-100 cm i miało szerokość 4-5 cm.

²²⁰¹ Przykłady takich mieczy pochodziły z nekropolii w Szentendre i Kajdacs.

²²⁰² Pojawiały się wyjątkowo bogate przykłady tarcz, np. połączony egzemplarz z grobu II w Mosonszentjános.

²²⁰³ Vida 2009, s. 82.

²²⁰⁴ Niewiele panońskich sprzączek miało kształt kwadratowy i było wykańczanych rozbudowaną dekoracją.

Wyposażenie grobowe kobiet longobardzkich składało się przede wszystkim z biżuterii oraz elementów stroju. Górna część szat utrzymywana była we właściwym położeniu przy pomocy dwóch niezbyt dużych metalowych zapinek tarczowatych lub esowatych zdobionych almandynem, lokowanych na piersi i ramionach. Podstawową ozdobę stanowiły naszyjniki z pereł; paciorków szklanych, bursztynowych lub wisiorków. Niektóre łańcuchy paciorków tworzyły kilka rzędów zbliżając się wyglądem do rozbudowanych koliai. Przykładem tej ostatniej wersji naszyjnika był zabytek z grobu 21 w Szólad, gdzie skonstruowano go z dwudziestu czterech pereł ułożonych w kilku rzędach i przeplatanych większymi metalowymi paciorkami wielościennymi²²⁰⁵. Drugim elementem kobiecego wyposażenia były pasy zdobione owalnymi sprzączkami brązowymi lub żelaznymi. Przyczepiano do nich zawieszki ozdabiane połączanymi srebrnymi kokardami, srebrne klucze oraz amulety zdobione srebrnymi płytkami. Uzupełnieniem garniturów pasów były umieszczane po lewej stronie skórzane sakiewki, w których przechowywano małe narzędzie. Kobietom dawano także narzędzie tkackie: szydła, nożyki haczykowate. Bez względu na poziom zamożności zmarłej, każdej towarzyszył podobny zestaw przedmiotów, choć w przypadku mniej zamożnych Longobardek ozdoby wykonywano głównie z brązu. Sporadycznie kobiety longobardzkie stosowały szpile do włosów, jeśli zabytek ten pojawiał się grobie to zawsze lokowany był po prawej stronie głowy. Równie rzadko Longobardki w tym okresie nosiły bransolety, pierścienie i kolczyki.

Cmentarzyska longobardzkie w Panonii zachowały również ubogie groby wkopywane w grunt stosunkowo płytko (na głębokość około 150 cm)²²⁰⁶. Zmarłym z tych założeń towarzyszyło skromne wyposażenie: pojedyncza ozdoba lub perła. Pojawiały się także jamy grobowe pozbawione jakiegokolwiek materiału zabytkowego. Podkreślało to fakt istnienia cmentarzysk użytkowanych przez całe społeczeństwo, którego struktura majątkowa była zróżnicowana.

Ostatnie analizowane w tym miejscu cmentarzyska longobardzkie mają na celu pokazanie procesu akulturacji jaki przeszła ta społeczność od momentu osiedlenia się na ziemiach Imperium Rzymskiego do czasu pełnej chrystianizacji.

Pierwszą z nich jest nekropolia w Keszthely-Fenékpuszta, która powstała w obrębie i najbliższym otoczeniu późnorzymskich fortyfikacji z IV w. na południowo-zachodnim

²²⁰⁵ Vida 2009, s. 83.

²²⁰⁶ Uznano je za groby pozbawionych praw sług oraz potomków Rzymian zamieszkujących te tereny przed „inwazją” Longobardów.

wybrzeżu Balatonu²²⁰⁷. Za południową ścianą twierdzy zdeponowano około 100 jam grobowych, które podzielono na trzy fazy rozwojowe stanowiska²²⁰⁸. Podstawowym typem grobu używanym przez miejscową ludność była jama rozszerzająca się ku górze, o prostej konstrukcji i podłodze ułożonej, w niektórych przypadkach, z cegieł. Część założeń miała obłożone cegłami ściany i stropy wyłożone dachówkami (*tegulae*) lub wiekami trumien uzupełnionymi na brzegach rzędami półokrągłych wykończeń (*imbrices*)²²⁰⁹.

Groby z VI i VII w. obejmowały dwa typy konstrukcji: proste krypty w zagłębionych w ziemię jamach oraz wkopy umacniane na brzegach dużymi kamieniami. W niektórych założeniach ciała układane były bezpośrednio na drewnianej podłodze²²¹⁰. Zdecydowanie wyróżniającą się grupą obiektów funeralnych, z tego okresu, tworzył zbiór 36 mogił założonych przy wschodniej, zewnętrznej ścianie fortyfikacji Horreum, które wyposażono w broń i pozbawiono kamiennych skrzynek, stanowiących jeden z wyznaczników kultury Keszthely²²¹¹. Podczas gdy zmarli nie obdarowywani bronią składani byli przy południowo-zachodniej ścianie tejże budowli. Odnotowano w tej grupie zdecydowaną przewagę kobiet nad mężczyznami²²¹², co miało analogie na innych longobardzkich cmentarzyskach²²¹³.

U niektórych przedstawicieli, przede wszystkim dzieci i osobników młodocianych, tworzących kulturę Keszthely zaobserwowano deformacje czaszek. W ten sposób odkształcone, przy pomocy bandaży, czaszki charakteryzowały ludność huńską, a później praktyka ta zaadoptowana została przez Ostrogotów²²¹⁴. Badacze założyli zatem, że oprócz rodzimej ludności rzymskiej, napływowych Longobardów, fortyfikacja stanowiła miejsce pochówków Ostrogotów w połowie V w²²¹⁵.

Drugim wyjątkowym zjawiskiem w Keszthely był depozyt szczątków ludzkich w piecach piekarniczych, określony mianem grobów masowych.

²²⁰⁷ Heinrich-Tamaska 2009, s. 90.

²²⁰⁸ I horyzont obejmował czasy późno antyczne (IV-Vw.). Kolejny odcinek chronologiczny (II horyzont) ludzkiej aktywności w obrębie stanowiska określany został jako wczesna faza kultury Keszthely (VI-VII w.). Ostatni etap (III horyzont) użytkowania cmentarzyska w Keszthely-Fenekpuszta miał miejsce w epoce karolińskiej (IX w.). Por. Heinrich-Tamaska 2009, s. 96.

²²⁰⁹ Heinrich-Tamaska 2009, s. 96.

²²¹⁰ Kuzsinszky 1920, s. 69-74.

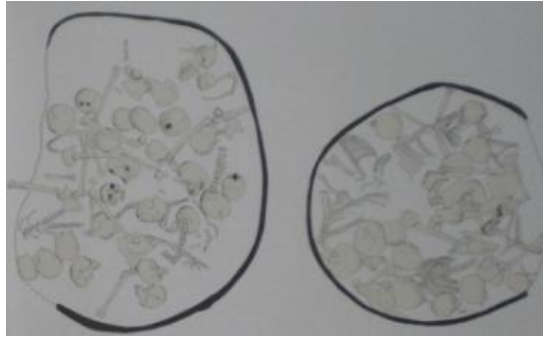
²²¹¹ Barkóczy 1968, 275-311.

²²¹² 14 kobiet i tylko 2 mężczyzn.

²²¹³ Jednym z przypadków było stanowisko w Vörs.

²²¹⁴ Podobne deformacje czaszek odnotowano nekropoliach na terenie Moraw. Między innymi na stanowiskach w Polkovicach (1 egzemplarz), Nové Šaldorfu (7 sztuk), Velaticach (6 przypadków). Por. Tejral 1982, s. 73-75.

²²¹⁵ Heinrich-Tamaska 2009, s. 98-99.



Ryc. 18. Rozmieszczenie szczątków w piecach piekarniczych, Keszthely, obiekty nr 2136 i nr 2141. Wg. Heinrich-Tamaska 2009, s. 107, Abb. 9.

Na wschód od Horreum rzymscy mieszkańcy fortu wzniesli dwa piece do wypieku pieczywa, a kiedy przestały być one użytkowane złożono w nich, na planie półkola, szczątki kostne dzieci i dorosłych. Większość materiału kostnego tu znalezionej nosiła ślady po zadaniu ran ciętych. Podobnie ciała z grobów odkrytych na południowy-wschód od fortyfikacji zostały okaleczone. Badacze zinterpretowali je jako pozostałości brutalnego napadu, przy jednoczesnym poddaniu w wątpliwość wzajemnej czasowej konotacji tych piecowych pochówków i grobów ostrogockich²²¹⁶.

Zmarłym z pierwszego okresu funkcjonowanie stanowiska w Keszthely-Fenékpusztá towarzyszyło mocno zróżnicowane wyposażenie. W jego skład wchodziły bransolety na ramię z otwartymi końcami, fibule cebulowate, perły, monety²²¹⁷. Odnotowano dodatkowo w grobach kobiecych wykonane ze złota kolczyki w kształcie koszyków, szpile do spinania szat, bransolety, zapinki tarczowate²²¹⁸ oraz małe zwoje metalowe, którymi przytrzymywano siatkę na włosach²²¹⁹. Groby męskie w tym czasie wyróżniały się rozbudowanymi garniturami okuć pasów²²²⁰. Inwentarze grobowe kobiet z następnego okresu (VI i VII w.) charakteryzowały się koszykowymi kolczykami, otwartymi bransoletami na ramię, zapinkami tarczowatymi oraz igłami. Dla mężczyzn najbardziej rozpoznawalnym elementem pozostały metalowe elementy pasów²²²¹.

Zupełnie odrębną grupę grobów w Keszthely tworzyło zgrupowanie wokół wczesnośredniowiecznej bazyliki, datowane na 2 połowę VI w.²²²². Wśród nich na uwagę zasługują dwa groby położone na południe od kuchni fortowej, w których dokonano podwójnych pochówków (groby 1 i 7) datowanych na różne odcinki chronologiczne. Dokładając

²²¹⁶ Straub 2000.

²²¹⁷ Pekáry 1955, Abb. 1-4.

²²¹⁸ Groby 5 i 6.

²²¹⁹ Groby 8, 9, 14.

²²²⁰ Grób 16.

²²²¹ Müller 1999, Abb. 3.3.1-4.

²²²² Müller 2002, s. 33.

drugie ciało pozostałości kostne pierwszego zmarłego zsunięto na bok jamy. Badania antropologiczne wykazały, że wszyscy pochowani tutaj ludzie byli płci męskiej, dodatkowo w dwóch przypadkach udało się ustalić ich wiek na dorosły (groby 9 i 11)²²²³.

Istotna dla zobrazowanie obrządku pogrzebowego Longobradów w Italii jest nekropolia w Nocera Umbra w Umbrii, założona przez I falę imigrantów²²²⁴. Funkcjonowała ona w okresie od około 572 roku do około 620/630 roku, jako cmentarzysko rodzinne nie podlegające procesowi akulturacji z rzymskim środowiskiem. Zdeponowano na niej szczątki 2-3 generacji longobardzkich osadników²²²⁵, których płci ani wieku nie udało się ustalić metodami antropologicznymi²²²⁶. Podstawową formą grobu były prostokątne jamy, przeważnie zorientowane na osi zachód-wschód, z ułożonymi wewnątrz drewnianymi konstrukcjami. Zmarłych układano na plecach w pozycji wyprostowanej.

Większość odnotowanych w Nocera Umbra darów grobowych wskazywała na znaczne bogactwo społeczności użytkującej stanowisko. Trzon depozytów tworzyły przedmioty osobiste zmarłych. Zestaw charakteryzujący męskie pochówki złożony był z żelaznego miecza długiego (*spatha*), metalowych okuć tarczy, czasami uzupełnianych przez włócznię, sporadycznie łuk i strzały. Część mężczyzn posiadała sprzęt ochronny w postaci kolczugi lub hełmu²²²⁷. W grobach dzieci i nastolatków płci męskiej z elementów wojskowego ekwipunku występowały jedynie strzały, których w grobach dorosłych było niewiele. Dla depozytów kobiecych najbardziej powszechnym elementem były sprzączki pasów²²²⁸; do spinania odzieży używano zapinek kuszowatych, rzadziej tarczowatych oraz sporadycznie szpil. Ten ostatni element wykorzystywany był przez Longobardki zdecydowanie częściej do podtrzymywania włosów i założonej na nie chusty lub welonu. Licznie wystąpiły różne typy paciorków tworzących kolie. W pierwszej fazie użytkowania nekropolii kobiety nosiły pojedyncze sznury dość dużych, pokrytych polichromią paciorków. Z kolei małe koraliki jako dominujące elementy konstrukcyjne naszyjników pojawiły się w późniejszym okresie i nie były już związane z I generacją osad-

²²²³ Heinrich-Tamaska 2009, s. 100.

²²²⁴ Bierbrauer 2009, s. 126.

²²²⁵ Łącznie na nekropolii odnotowano 169 pochówków.

²²²⁶ W niektórych przypadkach pomocne przy określaniu płci stał się wyposażenie.

²²²⁷ Wyjątkowe było założenie nr 6, w którym zdeponowano najbogatszy zestaw uzbrojenia na cmentarzysku. W jego skład wchodziły: miecz, dwie włocznie, tarcza, hełm, zbroja lamelkowa, siekiera z ostrzem wykończonym brązową okładziną. Uzupełnienie był kompletny zestaw końskiego oporządzenia. Por. Rupp 2009, s. 184.

²²²⁸ W grupie należących do kobiet zdecydowanie widoczny był podział na bardzo bogate groby (obiekty 11, 13, 17, 21, 22, 23, 29, 31, 54, 60, 64, 66, 69, 83, 87, 100, 150, 160) oraz przeciętne, a nawet ubogo wyposażone (obiekty 2, 3, 12, 24, 25, 37, 41, 45, 46, 94, 95, 104, 116, 118, 128, 136, 144, 162). Por. Rupp 2009, s. 173.

ników. Po dotarciu do Italii kobiety longobardzkie natrafiły na odmienną od ich rodzimej modę rzymską, co zaowocowało około 600 r. zmniejszeniem się ilości zabytków w kobiecych grobach.

Odmiennym od Nocera Umbra cmentarzyskiem było Castel Trosino, posadowione dalej na południe przy rzymskiej drodze Via Salaria²²²⁹. Użytkowane do połowy VII w. i stanowiące doskonałe źródło obserwacji postępującego wśród ludności longobardzkiej integrowania się z miejscową kulturą rzymską. W obrębie stanowiska funkcjonował mały kościół chrześcijański, wzniesiony prawdopodobnie w połowie VII w. Wokół budowli sakralnej zaobserwowano nagromadzenie grobów założonych w późnym okresie funkcjonowania nekropolii. Dodatkowo część założeń grobowych została przykryta typowymi dla kultury rzymskiej płytami kamiennymi. W Castel Trosino zanotowano wyjątkowo wysoki odsetek, wynoszący około 40%, grobów pozbawionych wyposażenia²²³⁰. Te słabo zaopatrzone obiekty skupione zostały w najmłodszej, północnej i północno-wschodniej części stanowiska.

W grobach męskich zaobserwowano wieloczęściowe elementy tworzące garnitur pasów typu bizantyjskiego oraz fibule łukowate zdobione germańskim stylem zwierzęcym.



Ryc. 19. Zapinki dekorowane germańskim stylem zwierzęcym, Castel Trosino, grób 23. Wg. Rupp 2009, s. 121, Abb. 13.

Nadal w jamach występowały elementy uzbrojenia, w tym paradne i niefunkcjonalne pary strzemion. Kobięce inwentarze aż do początku VII w. nie odbiegały od tych stosowanych w Nocera Umbra. Początkowo noszono fibule łukowate wykonane z żelaza, do których z czasem dodano niewielkie metalowe zapinki do spinania płaszcza na modę rzymską. Od połowy VII w. pojawiły się nowe typy zapinek: tarczowate, krzyżowe oraz w kształcie zwierząt²²³¹, powiązane z rzymskim stylem ubierania. Wyjątkowym elementem, niezależnym od płci zmarłego, były krzyże wykonane z cienkiej złotej blachy naszywane na całuny zakrywające twarze zmarłych (*Goldblattkreuze*) już w I fazie użytkowania nekropolii²²³². Odnotowywano je zazwyczaj w górnej części szkieletu lub w okolicach czaszki.

²²²⁹ Bierbrauer 1980; Rupp 2009, s. 129.

²²³⁰ Rupp 2009, s. 133.

²²³¹ Głównie mających symboliczne konotacje chrześcijańskie

²²³² Krzyże tego typu występowały również w grobach należących do przedstawicieli plemion Alamanów i Franków.



Ryc. 20. Goldblattkreuze, Castel Trosino, grób 5. Wg. Rupp 2009, s. 135, Abb. 27.

Analiza planu cmentarzyska wykazała, że męskie groby z bronią rozlokowane były niemal na całym obszarze i zaczęły się pojawiać około 660 r. Zaś groby kobiet z typowo longobardzkimi elementami stroju były posadowione w północnej i centralnej części założenia. Z kolei w okolicach cmentarnego kościoła i południowej części stanowiska spoczywały kobiety wyposażone na modę rzymską. Takie zróżnicowanie wskazuje, że na tym stanowisku chowana była zarówno ludność rzymska, jak i longobardzka.

Ostatnim charakteryzowanym obrzędkiem pogrzebowym jest ten praktykowany przez Franków w okresie merowińskim. Z perspektywy tematyki pracy konieczne jest przyjrzenie się ich rytuałom w okresie od IV do początku VIII w., gdyż w tym czasie przeszły one metamorfozę w kierunku porzucania pogańskich zwyczajów germańskich na rzecz kształtującej się chrześcijańskiej liturgii funeralnej.

Na terenie północnej Galii²²³³ w IV w. dominował inhumacyjny obrządek pogrzebowy z darami grobowymi, których ilość ulegała stałemu spadkowi. W tym czasie inwentarz tworzyły zwykle naczynia. Pod koniec IV w. pojawiły się na dużych nekropoliach, wyraźnie wydzielone grupy bogato wyposażanych grobów szkieletowych²²³⁴, w których ciała układano w pozycji wyprostowanej, na osi północ-południe.

Wyznaczono charakterystyczne dla danej płci przedmioty. Kobietom towarzyszyła głównie biżuteria, przede wszystkim chętnie noszone w całym regionie bransolety i naszyjniki. Na terenie dolnej Nadrenii oraz północno-zachodniej Francji uzupełniały te inwentarze zapinki oraz szpile do włosów. Męskie obiekty wyróżniała głównie obecność elementów rynsztunku wojskowego: grotów włóczni i strzał łuczniczych, toporów, mieczy, tarcz²²³⁵. Przedmiotami uniwersalnym, niezależnymi od płci, były: ceramika gliniana i metalowa, sprzączki pasów oraz fibule kuszowate.

²²³³ Guy Halsall (1995, s. 7) przez tereny północnej Galii rozumiał ziemie dzisiejszej północnej Francji, Belgii, Nadrenii i południowej Holandii.

²²³⁴ Najbardziej rozpoznawalnymi założeniami sepulkralnymi z tej grupy były grób wodza z Vermand (Aisne, Francja); bogaty pochówek kobiecy z tego samego stanowiska oraz należący do mężczyzny obiekt z Monceau-le-Neuf (Aisne, Francja). Por. Halsall 1995, s. 8.

²²³⁵ Halsall 1995, s. 7.

Zaobserwowano pewną sinusoidę spadku i wzrostu ilości przedmiotów towarzyszących zmarłym, gdyż słabiej wyposażone pochówki zaczęły pojawiać się w połowie V w., aby ulec ponownemu wzbogaceniu pod koniec tego stulecia. Tą nową serię wystawnych założeń grobowych (koniec V w.) zapoczątkowały grób Childeryka I w Tournai (Belgia) oraz horyzont Flonheim-Güttlingen²²³⁶. Część darów grobowych Childeryka I udekorowano techniką *cloisonne*²²³⁷. Oprócz tego na uwagę w królewskim inwentarzu zasługiwał pierścień ze złota z pieczęcią opatrzoną inskrypcją CHILDERICI REGIS oraz monety datowane od czasów panowania cesarza Teodozjusza II (408-450) do rządów cesarza Zenona (474-491)²²³⁸, które posłużyły do identyfikacji zdeponowanych szczątków. Królowi towarzyszyło uzbrojenie złożone z włóczni, topora bojowego, długiego miecza (*spatha*) i krótkiego jednosiecznego *sax* oba zdobione złotą *cloisonne* oraz pozostałości okuć pochew obu broni siecznych.



Ryc. 21. Pozostałości miecza i pochwy z grobu Childeryka I. Wg. Ness 2002, s. 83, fot. 48.

Uzupełnieniem inwentarza była złota fibula kuszowata, zapinki cebulowate, kolejny pierścień, kula wykonana z kryształu i elementy końskiego oporządzenia zdobione techniką *cloisonne*²²³⁹. Z kolei dla horyzontu wodzowskich grobów Flonheim-Güttlingen najbardziej reprezentacyjnym elementem były miecze zdobione techniką *cloisonne*.

Formy grobów obserwowane na terenie północnej Galii przyjmowały w tym czasie różnorakie kształty. Podstawowym typem była prosta jama wykopana w ziemi z bokami umacnianymi drewnianą konstrukcją²²⁴⁰. Zmodyfikowaną jej formą był dół wypełniony rodzajem małej kamiennej skrzyni zagłębionej w ziemię (*Kiste*). Większość obiektów typu *Kiste* przykrywana była kamiennym stropem, chociaż odnotowano również przypadki górnych zabezpieczeń wykonanych z drewna. Ostatnim typem grobu były kamienne lub gip-

²²³⁶ Halsall 2010, s. 173.

²²³⁷ Technika *cloisonne* polegała na układaniu na metalowym podłożu odpowiednio dopasowanych elementów wykonanych z kamieni szlachetnych, kolorowego szkła lub szkliwa i rozdzieleniu ich przestrzeniami spłaszczzonego drutu metalowego.

²²³⁸ Oprócz monet złotych w grobie natrafiono na zbiór 200 srebrnych monet rzymskich.

²²³⁹ Halsall 1995, s. 22; Mączyńska 1996, s. 181; Périn 1982, s. 3-8.

²²⁴⁰ Przykłady takich konstrukcji pochodziły z cmentarzyska w Krefeld-Gellep (Nadrenia-Westfalia, Niemcy).

sowe²²⁴¹ sarkofagi. W każdym z założeń szczątki ludzkie deponowano bezpośrednio na dnie konstrukcji, na drewnianych marach lub w trumnie²²⁴². Ciała w grobach układano zawsze na plecach w pozycji wyprostowanej. Różnice występowały jedynie w sposobie ułożenia kończyn, gdyż ręce spoczywały wzdłuż ciała lub skrzyżowane na klatce piersiowej, miednicy.

Mimo dominującego przez cały okres merowiński obrządku szkieletowego kremację praktykowano w rejonie dolnej Nadrenii i Holandii. Jednak był to bardzo niewielki odsetek, np. 2-3 pochówki na liczącym około 150 grobów cmentarzysku w Beregeijk (Holandia)²²⁴³. Pozostałości pokremacyjne składano bezpośrednio na dnie jamy lub w ceramicznej popielnicy czy skrzyni.

Zjawiskiem nie posiadającym jak dotąd zadowalającego wyjaśnienia była tzw. półkremacja²²⁴⁴. Początkowo określono ją mianem rytuału ognia (*feux rituels*), co jednak spotkało się z miazdzącą krytyką większości środowiska archeologicznego. Obecnie wskazuje się dwie możliwe przyczyny jej praktykowania. Wedle pierwszej ogień mógł być rozpalony wewnątrz przygotowanej jamy grobowej w celu jej oczyszczenia przed złożeniem ludzkich szczątków. Druga bliższa jest uznaniu ich za resztki konsumpcyjne po stypach, zrzucane do jamy przed zasypaniem grobu, na co argumentem miały być spalone pozostałości. W obu przypadkach dochodziło do miejscowych, spowodowanych wysoką temperaturą uszkodzeń szczątków pochowanego zmarłego.

Dominowały groby przeznaczone dla jednego osobnika, chociaż zanotowano kilka jam z pochówkami podwójnymi. Najwięcej założeń wieloosobowych pojawiało się w rejonie wschodnim północnej Galii. Praktyka ta zaobserwowana na kilku stanowiskach doprowadziła badaczy do wniosku, że były to groby małżonków. Jednak przeprowadzone później badania antropologiczne zachowanych szczątków kostnych z Auden-le-Tiche, Ennery i Moselle ujawniły, że zmarli byli płci męskiej²²⁴⁵. Najbardziej znanym przykładem był grób 1032 z Auden-le-Tiche, gdzie złożono szkielety dwóch młodych mężczyzn stykających się ramionami.

Na północnogalijskich cmentarzyskach zaobserwowano praktyki mające zabezpieczyć żyjących przed powrotem zmarłego z zaświatów. Zapobiegać miało temu ułożenie ciała głową do dołu (*prone*), czego przykłady zaobserwowano na stanowisku w Bulles

²²⁴¹ Gipsowe sarkofagi cieszyły się szczególną popularnością w rejonie Paryża.

²²⁴² Halsall 1995, s. 8.

²²⁴³ Ibidem, s. 9.

²²⁴⁴ Meaney 1964, s. 16-17; Welch 1992, s. 64.

²²⁴⁵ Halsall 1995, s. 9.

(Oise). Innym sposobem było odcięcie nóg i umieszczenie ich w innym miejscu, czego dokonano w jednym z grobów z Chateau-sur-Salins (Jura), gdzie dla większej skuteczności odrąbane kończyny złożono w osobnej kamiennej komorze. Niekiedy szkielety sprawiały wrażenie przybitych do dna grobu, np. na nekropolii w Ottange, Meurthe-et-Moselle. Część ciał obciążono kamieniami, chociaż ten sposób w niewielkim stopniu został potwierdzony archeologicznie, gdyż „ciężarki” mogły się znaleźć na ciele w wyniku różnorodnych wypadków. Przykładowo w Auden-le-Tiche zanotowano w jednej z jam grobowych obecność kamieni i pozostałości drewnianej konstrukcji. Przypuszczano, że kamienie umieszczane zostały na stropie komory i gdy ten przegnił spadły na szkielet złożony w jej wnętrzu²²⁴⁶. W końcu natrafiano na przykłady ciał pozbawionych głowy, chociaż i tutaj pojawiały się wątpliwości co do faktycznej przyczyny dekapitacji. Tak okaleczone szkielety pochodziły z grobu 1032 w Auden-le-Tiche. Czaszki mężczyzn usunięto, najprawdopodobniej po śmierci, gdyż w dobrym stanie zachowały się wszystkie kręgi szyjne²²⁴⁷; zaś ciała ułożono w komorze tak, że wierzchołki kręgosłupów dotykały kamiennej ściany²²⁴⁸.

Większość cmentarzysk posiadała zorganizowaną strukturę przestrzenną. Groby lokowano w mniej więcej, równych rzędach, których forma czasami była zakłócana podczas użytkowania nekropolii. Taka organizacja doprowadziła do powstania terminu grobów rzędowych (*Reihengräberfeld*), a nawet cywilizacji grobów rzędowych (*Reihengräberzivilisation*)²²⁴⁹. Swoim zasięgiem ta jednostka kulturowa objęła tereny północnej Galii, południowych Niemiec, część Brytanii. Cmentarzyska lokowano zarówno w znacznym oddaleniu od ludzkich siedlisk – na terenach granicznych, jak i w pobliżu osad²²⁵⁰. Pośród obiektów grobowych na cmentarzyskach rzędowych dominowała orientacja wschód-zachód, w których głowa zmarłego kierowana była w kierunku zachodnim²²⁵¹.

Inwentarze z grobów datowanych na VI w. nie wykazywały odmienności typologicznej od poprzedniego okresu. Jediną różnicą była jakość oraz nagromadzenie konkretnych grup przedmiotów. Kobiетom nadal dawano biżuterię i elementy uzupełniające strój, zaś mężczyznom broń. Wyznaczając grupy zabytków charakterystyczne dla konkretnej płci zaobserwowano, że więcej elementów składało się na typowe wyposażenie męskiego niżli kobiecego grobu w północnej Galii. Przyczyną takiego stanu były towarzyszące męż-

²²⁴⁶ James 1988, s. 146.

²²⁴⁷ W przypadku gwałtownej dekapitacji uszkodzeniu lub rozpadowi ulegały dwa szczytowe kręgi szyjne – atlas i obrotnik.

²²⁴⁸ Halsall 1995, s. 9.

²²⁴⁹ Halsall 1995, s. 8, 50; Schultze 1986, s. 274-275.

²²⁵⁰ Obecnie korelacje pomiędzy cmentarzyskami a osadami są mocno zatarte i wymagają każdorazowego przeprowadzenia szerszych badań.

²²⁵¹ Fehr 2008, s. 68.

czyznom częściej sakiewki lub przytraczone do pasa torby, w których noszono drobne przedmioty: narzędzia potrzebne do rozniecania ognia, szydła, pęsety²²⁵². W grobach obu płci znajdowano noże, chociaż częściej występowały one w męskich depozytach; nożyce; grzebień kościany; monety gallo-rzymskie; naczynia wykonywane z gliny, szkła i brązu, do których wkładano pożywienie i napoje. Uzupełnieniem strawy zmarłych było mięso, o czym świadczyły szkielety ptaków i ryb. Znajdowano również muszle ślimaków i bezkręgowców oraz łupiny orzechów. Analizując skład i jakość depozytów grobowych zaobserwowano, że im dalej na północ od merowińskiego centrum władzy politycznej w rejonie Paryża, stawały się one bardziej okazałe. Mniejsze nagromadzenie przedmiotów charakteryzowało zaś groby na południe od Paryża, na terenach od Burgundii do Loary.

Bez wątplenia najbardziej reprezentacyjnym grobem z tego okresu był ten należący do Arnegundis²²⁵³. Depozyt grobowy obejmował przede wszystkim biżuterię i elementy stroju: pierścion z monogramem ARNEGUNDIS; dwie tarczowate fibule zdobione granatem; złotą, również wykańczaną tym samym kamieniem szpilę; wykonane ze złota kolczyki i dwie szpile do włosów; dużą plakietkę klamry pasa zdobioną filigranem i połączoną z nią płytkę z drugiego końca zapięcia; małe okucia i klamry ze złota do pasków obuwniczych i podwiązek²²⁵⁴. Mikroklimat grobu zachował w dobrym stanie materiały organiczne, dzięki czemu możliwe było zrekonstruowanie stroju pogrzebowego zmarłej. Ciało obleczone w fioletową suknię, na którą nałożono, podtrzymywany przez szpile, długi czerwony płaszcz z mankietami wykończonymi haftem ze złotej nici. Dodatkowo na nogi wciągnięto białe pończochy, a głowę okryto białym materiałem²²⁵⁵.

Osobnym zagadnieniem były pojawiające się, głównie na północnych krańcach regionu, pochówki koni w okresie od V do VII w²²⁵⁶. Odnotowano je w Rhenen oraz w sąsiedztwie grobu Childeryka I w Tournai. Temu ostatniemu towarzyszyło aż 23 ogiery, któ-

²²⁵² Halsall 1995, s. 8.

²²⁵³ Grób ten wzbudził wiele emocji ponieważ uznano go prawie natychmiast, po zbadaniu pierścienia z inskrypcją ARNEGUNDIS, za miejsce wiecznego spoczynku Arnegundis, żony króla Franków Chlotara I (511-561). Gdyby zmarła rzeczywiście była wspomnianą królową, w wieku około 40 lat, jak wykazały badania antropologiczne szczątków kostnych, to całe założenie powinno być datowane na lata 60-te VI w. Natomiast zachowane zabytki wskazywały jako czas depozycji okolice roku 600. Podjęto próbę ponownego przeanalizowania artefaktów. Sir David Wilson badając monogram z pierścienia uznał, że wskazuje on, podobnie jak większość tego typu ozdób, na nazwisko, a nie imię nieboszczki. Por. Halsall 1995, s. 23.

²²⁵⁴ Halsall 1995, s. 23.

²²⁵⁵ Ibidem.

²²⁵⁶ Pochówki koni występowały w obrębie cmentarzysk na terenie Europy Środkowej i Zachodniej. Duże ich nagromadzenie odnotowano na terenach osadnictwa plemion Turyngów, Sasów, Fryzów, Anglosasów, Alanów, Bawarów i Longobardów. Na pojedynczej nekropolii ilość grobów ze szczątkami wyłącznie końskim wahała się od 2 do 10. Nie zawsze, podobnie jak na scharakteryzowanym wyżej stanowisku w Krefeld-Gellep, możliwe było połączenie ogiera z grobem jego właściciela. Por. Pirling 2011, s. 86.

rych szczątki rozmieszczono w jamach wokół królewskiego grobu²²⁵⁷. Kilka grobów koni zanotowano również na terenie największej znanej frankijskiej nekropolii w Krefeld-Gellep²²⁵⁸. Jamy ze szczątkami zwierząt zostały tu umieszczone pomiędzy grobami ludzkimi, tak, że niemożliwe stało się powiązanie ich z konkretnym zmarłym człowiekiem. Zaobserwowano dwa groby pojedyncze i dwa podwójne, w których zwierzęta były ułożone na boku, plecami w stronę ściany jamy grobowej²²⁵⁹.

Merowińskie groby z okresu VI i VII w. nosiły ślady ponownego otwierania w celu przemieszania znajdujących się wewnątrz szczątków kostnych lub wyjęcia kości i elementów wyposażenia. Początkowo przyjęto, że przyczyną była chęć pozyskania bogactw zgromadzonych we wnętrzu jamy²²⁶⁰, ale odnotowane częste pozostawianie na miejscu cennych przedmiotów podważyło wiarygodność tej hipotezy. Wzbogacenie się kosztem zmarłego zostało potraktowane jako jeden z motywów prowadzących do naruszenia przez żyjących struktury grobu. Z drugiej strony mogły te działania być spowodowane potrzebą nabycia przedmiotów o magicznych i leczniczych właściwościach²²⁶¹; pozbycia się naruszającego spokój społeczności *draugra*²²⁶².

Największe zmiany w praktyce funeralnej ludności północnej Galii przyniósł VII w. Stopniowo wygasła praktyka obdarowywania zmarłych darami, chociaż zwyczaj ten przetrwał na niektórych terenach monarchii frankijskiej do okresu panowania dynastii Karolingów²²⁶³. Zdecydowanie mniej cennej biżuterii i broni trafiało do jam grobowych prowadząc do zacierania się, tak wyraźnej w poprzednim okresie, różnicy między kobiecymi i męskimi depozytami. Redukcji uległa ilość naczyń, co szczególnie widoczne było na nowo powstających cmentarzyskach.

Zmieniła się także forma nekropolii, które stawały się mniejsze przestrzennie przy jednoczesnym wzroście ilości chowanych na nich zmarłych. Większą wagę zaczęto natomiast przywiązywać do oznaczania grobów na powierzchni gruntu. Pojawiały się stele nagrobne, co zaobserwowano na cmentarzyskach w Vorges i Aisne. Na ścianach komór kamiennych umieszczano krzyże, np. w Auden-le-Tiche. W końcu pokrywy sarkofagów lokowano na równi z powierzchnią, aby były one widoczne dla odwiedzających cmentarzysko. Spory odsetek oznaczeń grobowych dotyczył grobów złożonych w murach kościo-

²²⁵⁷ Halsall 1995, s. 9; 2009, s. 130; Koch et al. 1997, s. 879-883; James 1988, s. 58-64; Périn, Kazanski 1997, s. 173-182.

²²⁵⁸ Pirling 2011, s. 54.

²²⁵⁹ Ibidem, s. 88.

²²⁶⁰ Redlich 1948; Roth 1978; Steuer 1998; Stork 2001.

²²⁶¹ Haperen 2010, s. 22-27; 2015, s. 128.

²²⁶² Klevnäs 2013, s. 83.

²²⁶³ Szczególnie długo wyposażano zmarłych na cmentarzyskach ze wschodnich terenów państwa Franków.

łów. Te ostatnie najwcześniej datowane były na VI w. i przynależały do elity społecznej. Najliczniej pojawiały się one w kościołach na terenie ważnych miejskich ośrodków politycznych – Kolonii, Paryża. Od VII w. zwyczaj pochówków kościelnych zaczął docierać na wiejskie tereny merowińskiego władztwa²²⁶⁴; zaś praktyka wyposażania zmarłych zniknęła w rejonie północnej Galii około 700 r., a jedynie pewne jej echa przetrwały w rejonie biegu Renu oraz na terenach dzisiejszej Holandii.

Drugim rejonem objętym merowińskim osadnictwem była dzisiejsza południowa Francja²²⁶⁵. Stosowane tam praktyki funeralne były bezpośrednią kontynuacją późnorzymskiego obrządku szkieletowego z dość ograniczonym depozytem materialnych przedmiotów. Zmarłych układano na plecach w pozycji wyprostowanej z dość zróżnicowanym sposobem układania kończyn i głową skierowaną przeważnie na zachód.

Najbardziej rozpowszechnionym typem grobu był tutaj kamienny sarkofag w formie trapezoidalnej. Wieka skrzyni były często bogato dekorowane, aby przykuwały spojrzenia odwiedzających cmentarzysko. Podstawową formą dekoracji był trójramienny krzyż, którego długie ramię biegło wzdłuż środkowej części pokrywy. Pozostałą przestrzeń wypełniano skomplikowanymi wzorami. Pojawiały się także inne mniej dekoracyjne formy grobów w formie prostej jamy wygrzebanej w ziemi oraz *Kiste*. Przy czym ten ostatni typ konstrukcji był najpopularniejszy w południowo-wschodnim rejonie omawianego obszaru.

Cmentarzyska południowo-zachodnie miały przeważenie duże rozmiary, a ich rozplanowanie zależne było od wzniesionego w ich obrębie budynku religijnego²²⁶⁶. Część stanowisk składała się z równo ułożonych grobów, które na powierzchni gruntu oznaczane były przez wieka zagłębionych w ziemię sarkofagów²²⁶⁷. Na innych jamy grobowe lokowane były obok siebie bez zachowania przejrzystej organizacji.

Poziom bogactwa i ilości darów grobowych były mocno zróżnicowane. Zmarłych składano w ubraniach, z których zachowały się głównie metalowe sprzączki płytkowe typu akwitańskiego. Najpopularniejszym elementem depozytów były naczynia, zaś biżuteria i uzbrojenie pojawiały się sporadycznie²²⁶⁸. Wyjątkiem było cmentarzysko w Neuvicq-Montguyon, na którym mimo niewielkiej ilości darów grobowych odnotowano kilka nie-

²²⁶⁴ Przykładem wczesnego wiejskiego pochówku kościelnego był ten odnotowany w kościele zbudowanym (około 600 r.) na terenie cmentarzyska w Hordain Nord. Por. Halsall 1995, s. 10.

²²⁶⁵ Analiza materiałów z tych stanowisk była mocno utrudniona, gdyż użytkowano je zarówno w okresie wczesnego średniowiecza, jak i później.

²²⁶⁶ Najlepszym przykładem była nekropolia w Civaux w pobliżu Pointiers. Por. Halsall 1995, s. 15.

²²⁶⁷ Taka organizacja zaobserwowana została na cmentarzysku w Niort.

²²⁶⁸ Edward James (1977, fig. 40, katalog F) zanotował jedynie 37 grobów w rejonie południowo-zachodnim, w których złożono elementy uzbrojenia.

typowych znalezisk. W jednym z grobów złożono wyjątkowo rozbudowany inwentarz złożony z pokrytego srebrem długiego sztyletu (*scramasax*), żelaznej sprzączki pasa oraz złotej fibuli dekorowanej filigranem²²⁶⁹. Uzupełnieniem wyposażenia zmarłych na tym stanowisku była duża ilość fragmentów glinianej ceramiki, które znajdowano rozsypane wokół jam. Z kolei wyjątkowo bogate dary grobowe, głównie broń i biżuteria, towarzyszyły zmarłym na cmentarzysku w Charente.

Okres merowiński był również czasem upowszechniania się literatury hagiograficznej, która wpływała na rytuały pogrzebowe. Najsilniej powiązaną z tym praktyką stał się pochówek *ad sanctos*. Dotyczył on głównie przedstawicieli wyżyn społecznych i polegał na zdeponowaniu doczesnych szczątków w pobliżu grobu świętego lub w obrębie budowli sakralnej. Pozwolenie na takie ulokowanie zwłok w dużej mierze uzależnione było od datku, jaki zmarły testamentalnie lub za pośrednictwem pozostających przy życiu krewnych złożył na utrzymanie danego miejsca kultu religijnego. Dodatkowym podkreśleniem wagi takiego depozytu był bogato rzeźbiony sarkofag, na którym przeważały motywy religijne, chociaż niektóre przedstawienia odnosiły się także do świeckiej egzystencji²²⁷⁰. Wyjątkowym zabytkiem nawiązującym do praktyki pochówków *ad sanctos* stało się Hypogeum Dunes odkryte w Poitiers (koniec VII w. lub początek VIII w.). Budynek ulokowano w północno-zachodnim narożniku gallo-rzymskiego cmentarzyska. Konstrukcja połowicznie zagłębiona została pod powierzchnię gruntu, zaś ściany pokryto jaskrawymi kolorami. Założenie skrywało ołtarz oraz co najmniej 14 grobów, z których w kilku odnotowano obecność więcej niż jednego zmarłego²²⁷¹. Wewnętrzne ściany pokryte zostały tablicami dedykacyjnymi wskazującymi na obecność relikwii świętych w tym przybytku. Epitafium kleryka Mellebaudisa wkomponowane w jedną ze ścian ostrzegało nawiedzających to miejsce, że ten kto ośmieli się je zniszczyć będzie przeklęty na wieczność²²⁷². Jeden z sarkofagów ulokowanych we wnętrzu Hypogeum pokryto przedstawieniami ewangelistów Mateusza i Jana oraz archaniołów Rafaela i Raguela. Całe założenie podkreślało wiarę złożonych tam zmarłych, że przez obecność świętych relikwii nawiedzać będą to

²²⁶⁹ Halsall 1995, s. 15.

²²⁷⁰ Sceny polowania wyrzeźbiono na sarkofagach z Saint-Samson-dela-Rogue (Normandia), Nanteu (Wiedeń), Chelles (Oise). Por. Vieillard-Troiekouff 1983, s. 267-273.

²²⁷¹ Badania antropologiczne zachowanych szczątków pozwoliły z całą pewnością wskazać ciała 5 kobiet, 1 mężczyzny, 22 dzieci oraz 7 osobników dorosłych, których płci nie udało się ustalić. Por. Effros 2002, s. 120.

²²⁷² de la Croix 1883, s. 3-30; Heitz 1986, s. 91-96.

miejsce pielgrzymi i wspomogą wysiłki spoczywających tam chrześcijan w ich drodze ku niebu²²⁷³.

Dużą uwagę przywiązywano do sposobu prezentowania zmarłego w sarkofagu. Przykładem takich zabiegów stał się grób młodej, około 20-letniej, dziewczyny (*adultus*) spod Abbaye St. Victor w Marsylii, której szczątki złożono w rozbudowanym sarkofagu (koniec V w.) ulokowanym w nawie wczesnośredniowiecznego kościoła. Zewnętrzna dekoracja grobu składała się ze scen religijnych, pochodzących ze Starego i Nowego Testamentu²²⁷⁴. Zmarłej włożono do sarkofagu kilka bukietów kwiatów²²⁷⁵, a jej głowę ozdobiono kwiatową girlandą oraz małym krzyżykiem opadającym na czoło²²⁷⁶. Dodatkowo zachowały się szaty okrywające ciało, w których skład wchodziła jedwabna sukienka, narzucony na nią płaszcz udekorowany frędzlami oraz wykonane z cienkiej tafty nakrycie głowy²²⁷⁷. Z tego samego miejsca pochodził grób mężczyzny (VI w.) w wieku 40-60 lat (*maturus-senilis*)²²⁷⁸. Zmarłego odziano w lnianą tunikę oraz skórzane buty. Bez wątpienia osobnik ten należał do elity społecznej, na co wskazywało zarówno obuwie, jak i spoczywający na palcu lewej ręki złoty pierścień. Zwyczaj starannego ubierania zmarłych przetrwał jeszcze w 2 połowie VII w., na co dowodem stało się przygotowanie ciała królowej Bathild (zm. 680/681) i I przeoryszy Bertilli (zm. 704) w klasztorze Chelles, w dolinie rzeki Many²²⁷⁹. Suknię wierzchnią pierwszej z nich okryto wyciętym z półokręgu czerwonym płaszczem zdobionym żółtymi frędzlami. W przypadku zakonnicy ubiór składał się z jedwabnej sukienki w kolorze brązowym zdobionej na brzegach żółtymi pasami materiału.

W różnych rejonach merowińskiej monarchii podejmowano próby zakonserwowania ciała przed rozpadem, do czego przyczynę dały hagiografie świętych, których doczesne szczątki w cudowny sposób zachowywały pierwotny wygląd w miarę upływającego czasu. Stosowano między innymi technikę balsamowania zwłok przy użyciu lnianych bandaży oraz różnego rodzaju ziół, wśród których szczególnie miejsce zajmowała mirra powstrzymująca proces gnilny²²⁸⁰. Innym sposobem utrzymania świeżości ciała zmarłego

²²⁷³ Gaillard 1953, s. 135-136.

²²⁷⁴ Między innymi wyobrażono na nim ofiarę Abrahama, Jezusa przekazującego św. Piotrowi prawo, Chrystusa uzdrawiającego ślepeca (Effros 2002, s. 22).

²²⁷⁵ Analiza kwiatów złożonych w grobie pozwoliła wskazać miesiąc, w którym dokonano depozycji. Kobieta zmarła najprawdopodobniej w czerwcu.

²²⁷⁶ Boyer et al. 1987, s. 45-93, no. 20; Effros 2002, s. 22; Halsall, s. 16.

²²⁷⁷ Effros 2002, s. 22.

²²⁷⁸ Boyer et al. 1987, s. 26-44, no. 5; Effros 2002, s. 22.

²²⁷⁹ Laporte, Boyer 1991, s. 22-34.

²²⁸⁰ Pigeon 1894, s. 139-142.

było wypełnianie sarkofagu kwiatami i pęczkami ziół. Przykład takiej praktyki odnotowano w Abbaye St. Victor w Marsylii, gdzie ciało kobiety otoczono ziołami i przyprawami, między innymi kadzidłem, liśćmi pokrzywy i tymianku. Głowę zmarłej ułożono na poduszce z kwiatów i, jak już wspomniano, przyozdobiono wieńcem zrobionym z liści. Dodatkowo wewnątrz sarkofagu wypełniono kwiatnymi bukietami²²⁸¹. Podobnie ciało Arnegundis miało zostać zanurzone w konserwującym roztworze, którym dodatkowo wypełniono usta zmarłej, co częściowo zabalsamowało zwłoki²²⁸².

Zdobywającym coraz większą popularność zwyczajem na terenach merowińskich były inskrypcje grobowe. Ich znaczna ilość znana była między innymi z Prowansji i Galii²²⁸³. Zdecydowanie częściej stosowano tę formę upamiętniania zmarłych w V niż VIII w., w miejscach spoczynku zmarłych zlokalizowanych w pobliżu dawnych centrów rzymskiej administracji prowincjonalnej oraz ośrodków chrześcijańskich²²⁸⁴. Epitafia pogrzebowe honorowały zarówno ludność pochodzenia rzymskiego, jak i germańskiego²²⁸⁵. Galijskie inskrypcje grobowe należały głównie do chrześcijan, chociaż zachowało się kilka przygotowanych dla arian²²⁸⁶ oraz członków innych wspólnot wyznaniowych²²⁸⁷. Forma i ułożenie napisów na nagrobkach wykazywały różnice regionalne. Przykładowo stele w regionie dzisiejszego Lyonu, datowane na okres od V do VII w., pokrywano wieloma inskrypcjami z odnotowaniem dat w systemie konsularnym²²⁸⁸. Głównymi tematami grawerunków były aspekty religijne, egzystencja duszy po śmierci, oraz hierarchia społeczna – rola zajmowana przez zmarłego w obrębie danej wspólnoty²²⁸⁹. Chrześcijańskie napisy nagrobne zachowywały anonimowość zmarłego, w przeciwieństwie do pogańskich, które jasno określały dane personalne. Epitafia VII i VIII w. wyrażały nie tylko troskę o to, aby zmarłych uznać za chrześcijan pochowanych *ad sanctos*, ale również domagały się modlitwy za dusze od przechodzących obok pomnika lub działających w danym przybytku duchownych²²⁹⁰.

²²⁸¹ Boyer 1986, s. 82, no. 142b.

²²⁸² Fleury, France-Lanord 1979, s. 31.

²²⁸³ Z samego terenu Galii znane jest około 2,5 tysiąca inskrypcji nagrobnych datowanych na okres merowiński. Por. Handley 2001, s. 187-200.

²²⁸⁴ Heidrich 1968, s. 169-171, 180-183; Toynbee 1971, s. 273-274; MacMullen 1982, s. 241.

²²⁸⁵ Heidrich 1968, s. 180-182; Gauthier 1980, s. 244-248.

²²⁸⁶ Handley 2000a, s. 112, 120.

²²⁸⁷ Widoczne były ślady żydowskiej działalności na polu epigrafiki pogrzebowej. Przedstawiciele tej wspólnoty religijnej wspierali te same zakłady kamieniarskie, co ludność chrześcijańska. Por. Handley 2000b, s. 239-254.

²²⁸⁸ Handley 2000a, s. 91-93.

²²⁸⁹ Heinzelmann 1976, s. 59-61; MacMullen 1982, s. 238-241.

²²⁹⁰ Effros 2002, s. 116, 126.

Osobną grupę inskrypcji grobowych tworzyły te lokowane na przedmiotach ruchomych składanych ze zmarłymi do grobów. Najczęściej spotykano takie napisy na elementach stroju: zapinkach, sprzączkach do pasa. Rzadziej pojawiały się one na mieczach lub skrzyniach z amuletami²²⁹¹. Teksty były ostrzeżeniami dla zmarłego przed niebezpieczeństwem jakie czeka duszę chrześcijanina w zaświatach, wyrażały wiarę w zmartwychwstanie oraz podkreślały uduchowanie i zaangażowanie religijne właściciela. Rzadko na cmentarzyskach merowińskich odnotowywano obecność przedmiotów z wygrawerowanymi krzyżami lub łacińskimi tekstami. Elementem pojawiającym się w niektórych grobach galijskich aż do VII w. były cienkie krzyże ze złotej folii (*Goldblattkreuze*), które naszywano w formie aplikacji na tkaniny okrywające zmarłych. Stanowiły one bez wątpienia przedmiot wykonywany specjalnie na potrzeby rytuału pogrzebowego, gdyż ich słaba konstrukcja nie pozwalała na codzienne użytkowanie. Wystąpiły również ich tańsze zamienniki, wykonywane z tkanin, przeznaczone dla mniej zamożnych chrześcijan chcących podkreślić swoją wiarę, aby zagwarantować sobie zmartwychwstanie w dniu Sądu Ostatecznego. W pewnym sensie spełniały one rolę amuletu chroniącego duszę przez zapomnieniem u końca czasu²²⁹².

Na terenach monarchii merowińskiej popularnym zwyczajem było ponowne zagospodarowywanie istniejących sarkofagów²²⁹³. Wykorzystywano pogańskie konstrukcje, których dekoracje zewnętrzne poddawano przeważnie adaptacji do potrzeb chrześcijańskich²²⁹⁴. Przed tym procederem jednak nie uchroniły się również chrześcijańskie groby, czego przykładem był sarkofag, z epoki starożytnej, skrywający szczątki mniszki Euzebii z Marsylii, który ozdobiony był pierwotnie wizerunkiem Jonasza i Mojżesza. Kamieniarz przygotowujący skrzynię do złożenia ciała Euzebii dodał jedynie VI-wieczną inskrypcję dotyczącą nowej mieszkanki sarkofagu²²⁹⁵. Dekoracja spełniała, podobnie jak epitafia, rolę oznaczenia miejsce spoczynku chrześcijanina, stąd często na ścianach bocznych skrzyni rzeźbiono krzyże dość sporych rozmiarów. Ozdabiano również wewnętrzne ściany, które widoczne były jedynie dla żałobników podczas uroczystości pogrzebowej.

²²⁹¹ Effros 2002, s. 157.

²²⁹² Christlein 1975, s. 73-83; Foltz 1975, s. 16-17; Vierck 1975, s. 134-142.

²²⁹³ Przykładowo pojawiła się ta praktyka na cmentarzysku w Xanten (Colonia Ulpia Trajana). Ponowne wykorzystywanie już istniejących sarkofagów stosowano także poza terenami merowińskiej monarchii. Przykłady zanotowano w Italii oraz na Półwyspie Iberyjskim.

²²⁹⁴ Przystosowanie sarkofagów do potrzeb chrześcijanina polegało głównie na skuciu ewidentnie pogańskich motywów lub ich przerobieniu w taki sposób, aby przypominały sceny biblijne.

²²⁹⁵ Le Blant 1856, 2, 545, s. 300-302.

Według Bonnie Effros²²⁹⁶ rytuały pogrzebowe epoki merowińskiej były zdeterminowane początkowo, w okresie od V do VII wieku, przez obecność darów grobowych i inskrypcji. Zaś od końca VII w. i w VIII w. większego znaczenia nabrały pochówki w kościołach (*ad sanctos*) oraz msze upamiętniające zmarłych członków rodziny.

Zaprezentowane w tym miejscu praktyki funeralne wskazują wyraźnie na ewolucję jaką przechodziły poszczególne plemiona germańskie w trakcie wędrówki na tereny Imperium Rzymskiego, a także w czasie umacniania się ich władztwa nad dawnymi prowincjami. Oprócz rodzimych praktyk pogańskich pojawiły się z czasem elementy rzymskiej i chrześcijańskiej ideologii religijnej. Powstał w początkowym okresie rodzaj synkretyzmu religijnego, który z czasem został całkowicie zdominowany przez chrześcijaństwo.

²²⁹⁶ Effros 2002, s 6.

Podsumowanie z porównaniem

Podjmując próbę porównania informacji ze źródeł pisanych, na temat obrządku pogrzebowego plemion germańskich, z materiałami archeologicznymi z cmentarzysk należy na początku podać kilka generalnych założeń. Zbiorowości ludzkie określane obecnie jako Germanie nie stanowiły jednolitej jednostki kulturowej. Nazwa stworzona przez rzymskich autorów odnosiła się do ludów zamieszkujących tereny na wschód od Renu oraz na północ od górnego i środkowego Dunaju. Każda z tych społeczności posiadała własny system polityczny, społeczny oraz religijny, nie podlegający centralnej władzy. Zarządzanie przez jednego władcę ukształtowało się dopiero we wczesnośredniowiecznych państwach germańskich, powstających na terenach dawnych zachodnich prowincji Cesarstwa Rzymskiego od IV w. Rzymscy historycy czerpali informacje na ich temat od kupców, żołnierzy stacjonujących przy *limesie* lub uczestniczących w wyprawach w głąb Germanii. Przekazali oni stosunkowo niewiele informacji o obrzędach pogrzebowych barbarzyńców. Podstawowym źródłem do badania religii germańskiej stały się w związku z tym opowieści mitologiczne zebrane przez Snorriego Sturlusona w *Eddzie* oraz sagi o rodach i bohaterach. W obu przypadkach przez długi okres czasu były one przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie. Ostatecznie spisano je w okresie średniowiecza. Odległość czasowa dzieląca materiały archeologiczne i utrwalenie w formie pisanej mitologii Germanów wymaga od badaczy ostrożności we wnioskowaniu i stosowaniu metody porównawczej. Pieśni eddaiczne spisywano w środowisku chrześcijańskim, dla którego pewne praktyki religijne pogan mogły być niezrozumiałe. Zbierający ustną tradycję autorzy chcieli przybliżyć, w sposób zrozumiały dla im współczesnego odbiorcy, kulturowe realia epoki, z której wywodzili się ich przodkowie. Z kolei funeralne źródła archeologiczne prezentowały różnorakie sposoby traktowania szczątków, konstrukcji grobowych oraz praktyk towarzyszących pogrzebom, które nie musiały wynikać jedynie z przekonań religijnych. Dodatkowo w przypadku obu analizowanych rodzajów źródeł konieczne jest zwrócenie uwagi na czynniki społeczne determinujące ich powstanie. Przekazy pisane odnosiły się przeważnie do życia wyższych warstw społecznych²²⁹⁷. Zjawisko to jest zrozumiałe, gdyż to w gronie elit świeckich i kościelnych były spisywane analizowane opowieści mitologiczne. Z kolei cmentarzyska dawały możliwość poznania szerszego spektrum ekonomicznego użytkują-

²²⁹⁷ Mitologia, podobnie jak sagi, skupiała się na opisywaniu dziejów bogów i bohaterów, którzy stali na czele społeczności. Przykładowo w opowieści o Baldrze, to bóstwo było w centrum wydarzeń, a Hermóðr udający się do Niflheimu na negocjacje był jedynie narzędziem w rękach Odyna.

cej je grupy ludzkiej. Należy jednak podkreślić, że przeważnie zamożniejsze warstwy społeczne mogły sobie pozwolić na wystawniejsze miejsca pochówku. Mogło to, choć jak pokazały badania nie musiało, gwarantować im lepsze zabezpieczenie przed działaniem różnorodnych czynników zewnętrznych.

Proponowana w tym miejscu analiza porównawcza oparta jest na dwóch płaszczyznach. Pierwsza skoncentrowana na próbie wskazania praktyk pogrzebowych dostrzegalnych w materiale archeologicznym, które mogły być powiązane z germańskim, religijnym wyobrażeniem życia pozagrobowego. Religijne zapisy skonfrontowano z ustaleniami archeologów odnośnie życia religijnego, społecznego i politycznego Germanów. Podstawowe pytanie brzmi tutaj – na ile można wskazać religijny aspekt danej praktyki, odnotowanej w sagach, w materialnych pozostałościach sepulkralnych. Towarzyszy temu przeglądowi zestawienie ze sobą materiałów archeologicznych z różnych, scharakteryzowanych w IV rozdziale, jednostek kulturowych. Podstawowym celem jest wskazania podobieństw i różnic w obrzędowości.

Materiały archeologiczne przekazały niewiele informacji o imionach czy wizerunkach bóstw germańskich, jednak ze źródeł mitologicznych wiadomo, że na czele germańskiego panteonu stał Odyn (Wodan), będący władcą bogów i opiekunem ludzkich przywódców. Dodatkowo był on postacią powiązaną ze śmiercią, ale jego rola jako boga umarłych nie jest mitologicznie jednoznaczna. Z jednej strony występował jako przewodnik dusz do zaświatów²²⁹⁸, z drugiej zaś był bóstwem wojny zbierającym wojowników do ostatecznego starcia na końcu czasu²²⁹⁹. Źródła pisane wielokrotnie wspominały o składaniu mu przez plemiona germańskie krwawych ofiar z ludzi, aby zyskać jego przychyłność w czasie działań wojennych²³⁰⁰. Prokopiusz odnotował powieszenie pierwszego pojmanego mężczyzny z Thule, w intencji pomyślność wyprawy²³⁰¹. Leon Diakon pisał o zbiorowym samobójstwie Cymbrów po odniesieniu zwycięstwa²³⁰². Z kolei Adam z Bremy wspominał wiszące na drzewach ciała ludzi i zwierząt, złożone w ofierze podczas rytuału odbywającego się co dziewięć lat²³⁰³. Źródła pisane odnotowały również praktykę składania zmarłemu w ofierze innego członka społeczności o niższym statusie społecznym – niewolnika. Jordanes wspominał o zabiciu niewolników w czasie pogrzebów Alaryka oraz

²²⁹⁸ Tacitus, *De origine...* 9; *Hárbarðsljóð* 10; *Völsunga Saga* 10.

²²⁹⁹ Tacitus, *De origine...* 39; *Grímnismál* 14.

²³⁰⁰ Procopius VI, 14.

²³⁰¹ *Ibidem* II, 15.

²³⁰² Leon Diakon I, 1.1.

²³⁰³ Adam z Bremy IV, 27.

Atyli²³⁰⁴. Choć w tych dwóch przypadkach mogło to być spowodowane względami praktycznymi, chęcią zabezpieczenia darów grobowych przed ewentualnym rabunkiem ze strony osób przygotowujących grób władcy. Germańskie cmentarzyska nie dostarczyły jednoznacznych dowodów na stosowanie ofiar z ludzi. Brakuje na nich ciał noszących ślady okaleczenia²³⁰⁵, które mogły wskazywać na morderstwo z premedytacją. Oczywiście część grobów zbiorowych, przede wszystkim podwójnych, była interpretowana jako złożenie zmarłemu ofiary z innego człowieka. W taki sposób określano między innymi niektóre szkieletowe, podwójne groby wielbarskie (faza B1-D)²³⁰⁶, gdzie ciała układano obok siebie na jednej głębokości lub na różnych poziomach założenia. Depozycja drugiego typu, częściej rozpatrywana była w kategorii ofiary ludzkiej, gdyż przeważnie szczątki złożone bliżej powierzchni gruntu nosiły ślady niedbalej depozycji i pozbawione były darów grobowych. Jak wspomniano wyżej, kości złożone nad właściwym pochówkiem nie nosiły śladów śmiertelnych urazów. Ciałom posadowionym bliżej powierzchni gruntu towarzyszyło skromne wyposażenie, najczęściej złożone z pojedynczego przedmiotu, jakiegoś jego fragmentu; lub nie posiadające jakichkolwiek zabytków. Częściej niż regularne groby, jako pozostałości praktyk ofiar z ludzi interpretowane były kości ludzkie w obrębie wielbarskich kręgów kamiennych²³⁰⁷, jednak materiał tam zgromadzony nie dostarczył imienia bóstwa, któremu miano je ofiarować, a towarzyszący im niezwykle skromny zbiór zabytków powiązano raczej z pochodzeniem z niższych warstw społecznych.

Osobną grupę praktyk ofiarnych dla Odyna stanowiło złożenie mu w darze łupów wojennych, co charakteryzowano jako rodzaj ofiary dziękczynnej za odniesione w bitwie zwycięstwo²³⁰⁸. Przykładowo, ścierające się o bogate gospodarczo tereny, plemiona Her-

²³⁰⁴ Jordanes 158, 258.

²³⁰⁵ Nie wykluczało to istnienia tego zwyczaju, gdyż przeznaczeni na ofiarę osobnicy mogli zostać pozbawieni życia w sposób nie pozostawiający śladów na kośćcu. Przykładowo podcięcie gardła czy użycie trucizny najczęściej nie powodowało pojawienia się znaków na kościach. Dodatkowo w przypadku otrucia substancja użyta do tego procederu na przestrzeni czasu mogła ulec całkowitemu rozkładowi, gdyż używano głównie trucizn pochodzenia roślinnego, przez co niemożliwe jest jej wskazanie, nawet przy pomocy metod analizy chemicznej.

²³⁰⁶ W kulturze przeworskiej za ofiary dla bogów uznawano ciała znajdujące w obrębie osad. Największy odsetek tych depozytów złożony był ze szczątków szkieletów dzieci (Roz. IV.1, s. 154-155).

²³⁰⁷ Roz. IV.2, s. 189.

²³⁰⁸ Odnótowano również małe depozyty bagienne, ulokowane w sąsiedztwie cmentarzysk, powiązane z kultami kobiecymi. Są to tzw. depozyty drobnych przedmiotów. Przykładem były odnotowane zespoły małych bagienek na terenie kultury wielbarskiej - na stanowisku w Babim Dole-Borczu (Roz. IV.2, s. 206-207) oraz w rejonie Meklemburgii, Pomorza i Szlezewiku. Ich główny trzon tworzyły porozbijane skorupy ceramiczne oraz poddane obróbce kamienie (Mączyńska 2000, s. 271-272). Problematyczne stało się dla badaczy wskazanie z jakimi konkretnie siłami boskimi mogły być powiązane oba typy bagiennych depozytów. Germańscy bogowie wojny - Odyn, Thor i Tyr, nie byli łączeni z kultem cieków wodnych. Miejsca te przeważnie w sagach i mitologii były zamieszkiwane przez potwory (*Beowulf* 1710-1715) lub elfy, co wiązało je z siłami złowrogimi człowiekowi. Jednak, jak wskazują depozyty bagienne złożone z ceramiki wypełnionej żywnością, datowane na około 3 tysiące lat p.n.e., nie zawsze miejsca te kojarzyły się ludziom

mundrów i Chattów obiecywały dary Merkuremu²³⁰⁹ w zamian za udzielenie im błogosławionego zwycięstwa²³¹⁰. Depozytów materialnych przedmiotów złożonych w jednym miejscu dostarczyły przede wszystkim znaleziska bagienne z terenów dzisiejszej Danii. Główny trzon tych założeń stanowiły elementy ekwipunku wojskowego i broń. Określano je jako świadectwa konfliktów militarnych mających miejsce wewnątrz *barbaricum*, o których nie zawsze wspominały rzymskie źródła historyczne²³¹¹. Najbardziej znane depozyty bagienne, zawierające duże nagromadzenie broni, odnotowano w Illerup Ádal, Ejsbøl, Kragehul, Nydam, Vimose²³¹². Te duńskie zbiory uzbrojenia połączono z ofiarą dla boga/bogów wojny, która miała być odpowiednikiem rzymskiego triumfu. Taki rytuał był zrozumiały dla obecnych w rzymskiej armii germańskich wojowników, gdyż mogli być oni świadkami parad zwycięstwa rzymskich dowódców. Ostatnim elementem rzymskiej ceremonii było złożenie łupów wojennych w świątyni boga wojny Marsa, czego odpowiednikiem u Germanów mogło być zatopienie darów w bagnie²³¹³. Powiązanie bagiennych znalezisk broni z praktykami religijnymi nie ulegało wątpliwości²³¹⁴.

Powracając do postaci Odyna należy zauważyć, iż jednym z podstawowych jego atrybutów była włócznia Gungnir. Ciskając ją w kierunku Wanów miał zacząć pierwszą i jedyną, odnotowaną w mitach wojnę pomiędzy dwoma plemionami bogów²³¹⁵. Rozpoczęcie bitwy przez wskazanie wojownikom szeregów przeciwnika włócznią praktykowali germańscy wodzowie²³¹⁶, w ten sposób ofiarowywali mających zginąć przeciwników Odynowi²³¹⁷. Włóczni przypisywano dodatkowo silne znaczenie magiczne połączone

z czymś złowrogim. Bagna w tym czasie zamieszkiwały istoty przychylne człowiekowi, zadowolające się ofiarami z pokarmów (Kaul 2003, s. 21-22). Podobnie sagi skandynawskie widziały w elfach istoty sprzyjające człowiekowi. Mieszkały on także we wnętrzach kopców ziemnych, na których ludzie składali dary z żywności lub krwi zwierzęcej, aby uzyskać pomoc ich mieszkańców w konkretnej sprawie (Roz. II.3, s. 103-104). Jednak analogie do rzymskich triumfów mogą wskazywać na czerzenie w ten sposób bóstw odpowiedzialnych za udzielenie społeczności zwycięstwa w konflikcie zbrojnym.

²³⁰⁹ Określane przez Rzymian mianem Merkurego germańskie bóstwo utożsamiane było z Odynem (Wodanem).

²³¹⁰ Tacitus, *Annales* XIII, 57.

²³¹¹ Jørgensen 2003, s. 13.

²³¹² Andersen 2003, s. 246-257; Ilkjær 2003, s. 45-60; Jørgenson, Petersen 2003, s. 258-285; Pauli Jensen 2003, s. 224-238.

²³¹³ Jørgensen 2003, s. 16.

²³¹⁴ Kaul 2003, s. 19

²³¹⁵ *Völuspá* 24.

²³¹⁶ Przykład wyjątkowo bogato zdobionego grotu włóczni pochodził z depozytu bagienego z Nydam, datowanego na okres wędrówek ludów, kiedy motywy mitologii germańskiej zaczynały objawiać się formie wyobrażeń artystycznych. Na włóczni wyobrażono skaczące zwierzę nieokreślonego gatunku (Peterson 2003, s. 289).

²³¹⁷ *Flatejarbók* II, 61; *Eyrbyggja saga* 44; Peterson 2003, s. 289.

z opieką boga nad tym, kto ją dzierżył²³¹⁸. Przy pomocy tej broni można było również dokonać, wedle przekazów źródłowych, samoofiarowania się Odynowi, co było odzwierciedleniem ofiary boga z samego siebie na Yggdrasillu. Sagi najczęściej wspominały o tym, tuż przed śmiercią władcy, kiedy oddawał się on Odynowi w opiekę, aby zapewnić sobie miejsce w Walhalli²³¹⁹. Jako pierwszy miał postąpić w ten sposób Njörd, władca szwedzki²³²⁰. Taki rytuał poświadczał Prokopiusz wspominając o części ceremonii pogrzebowej plemienia Herulów²³²¹, kiedy spoczywającego na stosie zmarłego dźgano włócznią w celu ofiarowania go Wodanowi. Praktykowanie przebiccia grotem podczas rytuału ciałopalenia skutecznie pozbawiło archeologów możliwości wykazania prawdziwości tego obyczaju. Na zachowanych przepalonych szczątkach kostnych w skrajnie marginalnych przypadkach antropolodzy byli w stanie wskazać obrażenia. Patrząc jednak przez pryzmat czynników ekonomiczno-społecznych broń drzewcowa była powszechnie użytkowana przez germańskich wojowników. Przykładów dostarczyły groby przeworskich mężczyzn z fazy B2. Bardzo często towarzyszyły im dwa groty będące składnikami oszczepu oraz włóczni. Podobna tendencja utrzymywała się w tej jednostce kulturowej w następnym okresie czasu (faza B2/C1)²³²². Sporadycznie na groty natrafiano również w grobach ludności wielbarskiej, która hołdowała zwyczajowi niewyposażania zmarłych w uzbrojenie²³²³. Zaś największą popularnością zaczęły cieszyć się włócznie od początku późnego okresu rzymskiego, kiedy wchodziły w skład prawie każdego męskiego inwentarza grobowego. Można zatem zaryzykować stwierdzenie o dwutorowym znaczeniu broni drzewcowej u Germanów. Pierwszym powiązaniem z Odynem i magiczną ochroną wojowników, drugim wskazującym na pewien wystandaryzowany zestaw wojennego ekwipunku²³²⁴. Ponadto broń drzewcowa z pewnością pełniła jakąś rolę podczas rytuałów religijnych, o czym świadczyła praktyka wbijania grotów w dno jamy grobowej, urny lub złożonych w grobie szczątków ludzkich. W tym wypadku, podobnie jak przy postaci Odyna, spełniała włócznia rolę

²³¹⁸ Wspominały o tym utwory skaldyczne: *Flatejarbók* II, 61; *Hávamál* 150. Problematykę tę analizowali Hilda Roderick Ellis Davidson (1971, s. 8) oraz Łukasz Malinowski (2009, s. 117).

²³¹⁹ Rytuał ten dostępny był także dla kobiet, które zginęły tragicznie lub same złożyły się w ofierze Odynowi.

²³²⁰ *Ynglinga Saga* 11.

²³²¹ Procopius VI, 14.

²³²² Na temat obecności grotów w grobach przeworskich patrz: Roz. IV.2, s. 154, 164.

²³²³ Rozważania na temat występowania grotów w grobach wielbarskich patrz: Roz. IV.2, s. 228-229.

²³²⁴ Na terenie kultury czerniachowskiej wyróżniono dodatkowo groty włóczni wykonywane specjalnie na potrzeby skomponowania depozytu grobowego. Przygotowywane były z metali szlachejnych i pozbawione śladów użytkowania. Drugim typem była broń użytkowana przez zmarłego wojownika za życia. Tacyt (*De origine...* 11,2; 13,1) wspominał, że włócznia była podstawowym elementem wyposażenia germańskiego wojownika. Wedle jego przekazu Germanie nie rozstawali się z włóczniami praktycznie nigdy. Potwierdzeniem tych słów jest spore wyeksploatowanie widoczne na części grotów pochodzących z cmentarzysk.

ochronną. Chroniła przede wszystkim ciało zmarłego przed niszczącą działalnością żyjących, kiedy wbijano ją ostrzem ku górze²³²⁵. Przeciwnie skierowanie grotu interpretowane było jako zabezpieczenie społeczności przed powrotem zmarłego z zaświatów²³²⁶.

Zarówno źródła pisane, jak i archeologiczne pozostałości pochówków, jednoznacznie wskazywały, że ludność germańska przywiązywała duże znaczenie do obowiązku pochowania zmarłych. Autorzy jako przyczynę podawali obawę przed zawieszeniem zmarłego w przestrzeni pomiędzy światem żywych i umarłych, co mogłoby wpływać na powracania ożywieńca szkodzącego wspólnocie. Sagi mówiły o nakazie pochowania ciała, jaki spoczywał na żyjących krewnych lub towarzyszach²³²⁷. Pozostające w stanie konfliktu rody często wyrażały zgodę na pochówek przeciwników na swoich ziemiach, gdyż wszystkich obowiązywało to samo prawo i tradycja. Przykładem było wzniesienie grobu dla poległych towarzyszy morderców Gunnara na terenie ziem jego matki²³²⁸. Całość zachowanych pozostałości funeralnych na cmentarzyskach była wynikiem troski żyjących o zabezpieczenie martwego ciała. Uwidaczniało się to w wydzielonych miejscach przeznaczonych na pochówki, starannie wykonanych konstrukcjach grobowych oraz składanych zestawach darów. W grobach ciałałpalnych elementem wskazującym na przywiązywanie wagi do ludzkich szczątków było staranne wybierania kości ze zgliszczy stosu, a czasami dodatkowe obmywanie ich z popiołu przed złożeniem do urny lub jamy ziemnej²³²⁹. Zwracano uwagę na fakt, że nawet wędrująca grupa ludzka, która nie mogła pozwolić sobie na wznoszenie okazałych grobowców, zabezpieczała ciała swoich zmarłych, np. lokalizując je w już istniejących założeniach sepulkralnych²³³⁰. Próby dodatkowego zabezpieczenia już pochowanych doczesnych szczątków współplemieńców podejmowano przed opuszczeniem danego regionu osadniczego. Przenoszono je w inne miejsce lub deponowano w trudniej dostępnym terenie²³³¹. Konieczność pochówku pozostała niezmienna w obrębie

²³²⁵ Liana 1968, s. 383; Suchan 2008, s. 283.

²³²⁶ Szerzej na temat sposobów lokowania grotów w grobach kultury przeworskiej patrz: Roz. IV.1, s. 154.

²³²⁷ *Gísla Saga* XIII.

²³²⁸ *Njáls Saga* LXXVII.

²³²⁹ Za pewne przeciwieństwo tej praktyki uważano cmentarzyska typu dobrodzieńskiego funkcjonujące w kulturze przeworskiej. Pozostawiano tam szczątki i inwentarz grobowy bez odpowiedniego zabezpieczenia. Trzeba jednak podkreślić, że obowiązek pochówku został spełniony, bo ciała złożono w obrębie nekropolii i poddano kremacji, która miała przenosić zmarłego w zaświaty.

²³³⁰ Odnotowano dwa rodzaje tego typu praktyki w obrębie kultury wielbarskiej. Pierwsza z nich polegała na wkopywaniu nowej jamy grobowej w już istniejący grób wielbarski, co występowało głównie w fazie B2-B2/C1-C1a. Dobrze widoczne przykłady zanotowano na cmentarzysku w Nowym Łowiczu, gdzie przewała ciałałpalna forma pochówku. Druga praktyka pojawiała się dość rzadko i obejmowała przede wszystkim obszar stref B i C wielbarskiego osadnictwa. Przykłady pochodziły ze stanowisk w Czarlinie, Lipkach i Nowym Krakowie. Szerzej na temat tej praktyki patrz: Roz. IV.2, s. 204-205.

²³³¹ Teoria taka związana była z dwoma przeworskimi założeniami funeralnymi: studnią ze stanowiska 5 w Konarzewie oraz bagiennym depozytem w Krakowie-Modlniczce (Roz. IV.1, s. 158-160).

społeczności germańskich także po ich konwersji na chrześcijaństwo, kiedy oprócz zachowania nakazanych tradycją darów grobowych starano się podkreślać religijną przynależność zmarłego. Przykładem tego ostatniego przeświadczenia było naszywanie na całuny zakrywające twarze zmarłych krzyży z cienkiej złotej blachy (*Goldblattkreuze*), które miały zapewnić nieżyjącemu osobnikowi uznanie go za chrześcijanina podczas Sądu Ostatecznego²³³².

Istotnym elementem wpływającym na szereg czynników w obrzędowości pogrzebowej był sposób potraktowania ciała zmarłego, spalenie szczątków na stosie lub złożenie nienaruszonego trupa do przygotowanego grobu. Oba obrzędy miały swoich mitologicznych prekursorów. W przypadku kremacji był nim Odyn, który wedle *Ynglinga Saga*, dokonując swojego ziemskiego żywota ustanowił ten rodzaj ceremonii i sam został mu poddany jako pierwszy²³³³. Po nim ciała kolejnych umierających szwedzkich władców oraz wojowników poddawano temu obrzędowi²³³⁴. Ciałopalenie był rodzajem ofiarowania się Odynowi, a poddani mu mężczyźni trafiać mieli do Walhalli wraz z całym dobytkiem towarzyszącym im na stosie. Najbardziej znanym pochówkiem ciałopalnym, w kontekście mitologicznym, była kremacja Baldra, którego dodatkowo na podróż w zaświaty pobłogosławił swoim młotem Thor²³³⁵.

W kontekście archeologicznym funkcjonująca wśród ludności germańskiej praktyka palenia ciał zmarłych miała swoje korzenie w kontaktach z ludnością celtycką²³³⁶. Zdecydowaną przewagę ciałopalnych pochówków odnotowano na cmentarzyskach kultury przeworskiej. Pojawiały się na zajmowanym przez nią obszarze zarówno groby ze szczątkami złożonymi w urnie, jak i pozostałości pokremacyjne bezpośrednio ulokowane w wykopanej jamie ziemnej²³³⁷. Sposób depozycji zależny był od regionu osadniczego. Wskazywało to na istnienie jednego, obejmującego wszystkie szczepy ludzkie utożsamiane z kulturą przeworską, systemu rytualnego – praktykowania kremacji, zaś szczegóły prze-

²³³² Przykłady tak zaopatrzonych zmarłych odnotowano na longobardzkiej nekropolii w Nocera Umbra, Castel Trosino (Roz. IV.5, s. 322). Taki sam zwyczaj praktykowała ludność pochodzenia frankijskiego deponująca swoich zmarłych na cmentarzyskach datowanych na czasy panowania dynastii Merowingów (Roz. IV.5, s. 333).

²³³³ *Ynglinga Saga* 8.

²³³⁴ *Ibidem* 10, 11, 17, 35, 44.

²³³⁵ Szczegółowy opis ceremonii pogrzebowej Baldra został zaprezentowany w rozdziale III (Roz. III.1, s. 108 -109).

²³³⁶ Dla Celtów kremacja była dominującym rytym pogrzebowym przez cały czas istnienia ich osadnictwa.

²³³⁷ Szerzej na temat sposobów deponowania szczątków pokremacyjnych w kulturze przeworskiej patrz: Roz. IV.1, s. 142-144.

biegu ceremonii zależne były od geograficznego umiejscowienia danej społeczności²³³⁸. Z czasem jednak uległo to pewnym zmianom. W początkowej fazie młodszego okresu rzymskiego dominującą formą pochówku na całym terenie przeworskim, stało się złożenie szczątków w popielnicy, aby następnie, od podfazy C1b, przejść do formy jamowej pozabawionej dodatkowego zabezpieczenia i posiadającej mocno ograniczoną ilość szczątków (zasada *pars pro toto*)²³³⁹. Podobnie we wczesnym okresie rzymskim kremacja dominowała wśród ludności wielbarskiej. Z czasem straciła na znaczeniu na rzecz szkieletowego obrządku pogrzebowego²³⁴⁰, nie znikając jednak, co doprowadziło do powstania cmentarzysk birytualnych. Zdecydowane odchodzenie od ciałałalenia widoczne było w IV w. na terenach południowych Niemiec oraz Szwajcarii, gdzie stanowiło ono podstawową formę obchodzenia się ze zmarłymi przez cały okres rzymski²³⁴¹. W obrządku pogrzebowym Longobardów początkowo dominujące na terenie między Łabą i jej dopływami ciałałalenie ustąpiło miejsca obrządkowi szkieletowemu.

Ważnym elementem kremacji był rodzaj drewna z jakiego układano stos. Sagi, jak i autorzy rzymscy, przekazali pewne informacje na ten temat²³⁴². Przede wszystkim w opowieściach podkreślano rolę dębu²³⁴³. Z kolei badania paleobotaniczne węgli drzewnych pozwoliły wyróżnić obecność, w jamach z pozostałościami ciałałalenia, drewna pochodzącego z brzozy, dębu, grabu, jałowca, jesionu, sosny, świerku²³⁴⁴. Wskazywano na dwa podstawowe elementy determinujące wybór zastosowanego materiału palnego: temperaturę spalania oraz walory zapachowe. Dodatkowym czynnikiem warunkującym był materiał dostępny w najbliższej okolicy osady lub cmentarzyska, na którym dokonywano rytuału.

Mitologiczne korzenie pochówków szkieletowych związane były z bogiem Freyem. Ustanowić miał on tę praktykę, podobnie jak Odyn kremację, pod koniec swojego ziem-

²³³⁸ Przyczyną takiego stanu rzeczy mogły być wpływy sąsiadujących z daną zbiorowością ludów, których elementy tradycji pogrzebowej adaptowała ludność przeworska na swoje potrzeby. Dodatkowo przedstawiciele wspomnianej kultury mogli zaczerpnąć część praktyk funeralnych od ludności autochtonicznej, która zamieszkiwała te tereny przed nimi i nie zniknęła w momencie pojawienia się Wandalów.

²³³⁹ Szerzej na temat zasady *pars pro toto* w kulturze przeworskiej patrz: Roz. IV.1, s. 144, 166.

²³⁴⁰ W fazie B2/C1 zaobserwowano na wielbarskich nekropoliach przewagę ciałałalnych założeń funeralnych.

²³⁴¹ Depozyty pokremacyjne, z okresu wędrówek ludów ze wspomnianych terenów, lokowano bezpośrednio w jamie ziemnej, w urnie oraz sporadycznie w pojemniku wykonanym z materiału organicznego.

²³⁴² Tacitus, *De origine...* 27-28.

²³⁴³ *Gudrinar hvöt* 21.

²³⁴⁴ Dokładniejsza analiza gatunków drewna wykorzystywanych do przeprowadzenia kremacji patrz: Roz. IV.1, s. 1773-174; IV.2, s. 213.

skiego panowania²³⁴⁵, jako władca Szwecji²³⁴⁶. Ciało jego złożono w kurhanie, do którego znoszono cenne dary²³⁴⁷. Niektóre przykłady z sag potwierdzały związek Wana z inhumacją, gdyż między innymi poddawani jej byli jego kapłani²³⁴⁸. Plemiona germańskie chętnie hołdowały szkieletowej depozycji zmarłych, zarówno pod kurhanami, jak i w jamach niekrytych nasypami. Szczególnie popularna była ta forma wśród ludności gockiej²³⁴⁹. Po początkowej fazie okresu rzymskiego, w której dominowała kremacja, podobnie jak w *Ynglinga Saga*, zaobserwowano w materiałach sepulkralnych upowszechnianie się inhumacji²³⁵⁰. Zdecydowana przewaga szkieletowego obrządku pogrzebowego zaobserwowana została na cmentarzyskach grupy masłomęckiej, mimo ich birytualnego charakteru. Podobnie prezentował się obszar kultury czerniachowskiej, gdzie inhumacja obejmowała około 70% wszystkich odnotowanych grobów²³⁵¹. Dominacja jam grobowych z niepodda- nymi działalnoci ognia szkieletami obserwowana była na terenach na północ od Dunaju, od połowy III w., i utrzymała się w zachodnim *barbaricum* przez cały okres kształtowania się państw germańskich na terenach byłych prowincji rzymskich.

Rzadko pośród stanowisk funeralnych ludności germańskiej odnotowywano czyste cmentarzyska ciałałpalne lub szkieletowe, najczęściej pojawiały się stanowiska birytualne, na których obie formy obrzędowe występowały z różnym natężeniem. Spowodowane mogło to być różnymi czynnikami, nie tylko religijnymi, ale także obyczajowymi. Szczególnie widoczna była dwoistość stosowanych praktyk grobowych w kręgu kultur gockich²³⁵². Na terenie południowo-zachodniego *barbaricum*, gdzie dominowały nekropolie ciałałpalne, przykładowo odkryto birytualne stanowisko w Pollanten, St. Berching, Kr. Neumarkt²³⁵³. Drugą przyczyną mogły być relacje międzykulturowe w obrębie danej zbiorowości, np.

²³⁴⁵ Podobny przekaz dotyczący prawnego ustanowienia podkurhanowego deponowania niespalonych szczątków władców zanotował Saxo Gramatyk (III, 74). Miał on zostać ustanowiony przez duńskiego króla Frodiego.

²³⁴⁶ *Ynglinga Saga* 11.

²³⁴⁷ Szczegółowy opis pochówku Freya w kurhanie oraz składanych mu darów grobowych patrz: Roz. III.1, s. 114.

²³⁴⁸ *Gísla Saga* 18; *Vatnsdæla Saga* XXIII.

²³⁴⁹ Wyjątkiem była kultura wielbarska, w której we wczesnym okresie rzymskim (faza lubowidzka) dominowała inhumacja, aby w kolejnym odcinku chronologicznym (faza cecelska) ulec zmianie na rzecz ciałałpalenia (Roz. IV.2, s. 183-184).

²³⁵⁰ Niezbyt dużą popularność zdobyła inhumacja w obrębie osadnictwa kultury przeworskiej. Zaobserwowano jedynie pewne terytorialne nagromadzenia tej praktyki funeralnej w rejonie Śląska, na Mazowszu oraz Kujawach (Roz. IV.1, s. 151-153).

²³⁵¹ Szczególnie widoczne było obniżanie się ilości grobów ciałałpalnych wraz z postępującym użytkowaniem nekropolii w Dančenach, Tirgšor oraz Barlad. Końcowy okres istnienia tej jednostki kulturowej to występowanie jedynie grobów szkieletowych, na przykład stanowisko sepulkralne w Kosanovie (Roz. IV.4, s. 266).

²³⁵² Szerzej na temat popularności birytualizmu w kręgu kultur gockich patrz: Roz. IV.2, s. 1873-184; IV.3, s. 238-239; IV.4, s.265-266.

²³⁵³ Patrz: Roz. IV.5, s. 303.

w wyniku małżeństw mieszanych pomiędzy napływową ludnością germańską, a rdzennymi mieszkańcami danego terenu. Przykładowo Ryszard Wołągiewicz analizując pochówki kultury wielbarskiej wysunął teorię o przejmowaniu przez jednego z małżonków rytualnych obyczajów drugiej osoby²³⁵⁴. Źródła pisane i mitologiczne nie informowały o wyglądzie całego cmentarzyska i skupione były jedynie na pojedynczych grobach²³⁵⁵.

Niezwykle barwnie opisywanym w źródłach pisanych rytuałem pogrzebowym był pochówek na łodzi. Na okręcie należącym do zmarłego układano zarówno jego ciało, jak i towarzyszące mu w drodze w zaświaty przedmioty²³⁵⁶. Sagi zanotowały dwa warianty tej praktyki rytualnej: spuszczenie statku-grobu na morze, aby zmarły popłynął do krainy zmarłych lub zdeponowanie łodzi pogrzebowej pod nasypem kurhanu²³⁵⁷. Najbardziej znanym opisem mitologicznym wodowania statku-stosu był pogrzeb Baldra²³⁵⁸. Analogiczną ceremonię pogrzebową przygotowano dla Balderusa w opowieści Saxo Grammatyka²³⁵⁹. Motyw odpłynięcia zmarłego lub konającego wojownika ku zaświatom przedstawiony został w sagach bohaterskich. Depozycja na łodzi odbywała się w nich zawsze na żądanie umierającego, między innymi w przypadku szwedzkiego króla Hakiego²³⁶⁰, czy bohatera Sigurðra Hringra²³⁶¹.

Drugi rodzaj pochówku łodziowego, złożenie ciała, okrętu oraz wyposażenia pod kurhanem, również został odnotowany przez piszących sagi. Na statkach ułożono ciała wyznawców Freya – Þorgrima²³⁶² i Igimundra²³⁶³ oraz ciało Auðr, występującej w późnej sadze i określanej mianem chrześcijanki²³⁶⁴. Inne opowieści legendarne nie wskazywały na religię wyznawaną przez zmarłych, ale podkreślały zastosowanie okrętu, jako specyficznego rodzaju trumny czy komory grobowej. Przykładami były pochówki podkurhanowe Germunda²³⁶⁵ i Ásmundra²³⁶⁶.

²³⁵⁴ Wołągiewicz 1976, s. 74.

²³⁵⁵ Przykładami były np. kurhan wzniesiony dla Auðr, gdzie została ona ułożona na statku, w dużej komorze grobowej, którą dopiero po złożeniu wszystkich darów grobowych nakryto nasypem kurhanu (*Laxdæla Saga* VII) oraz wysoki kopiec o szerokiej podstawie wzniesiony dla Beowulfa na cyplu morskim (*Beowulf* 2532-2541).

²³⁵⁶ Najwcześniejszy historycznie odnotowany pochówek tego typu miał należeć do duńskiego władcy Scylda.

²³⁵⁷ Opisy rodzajów pochówków łodziowych zostały szczegółowo scharakteryzowane w rozdziale III (Roz. III. 1, s. 110-111).

²³⁵⁸ Dokładny opis ceremonii przedstawiono w rozdziale III (Roz. III.1, s. 108-109).

²³⁵⁹ Saxo Grammaticus III, 65.

²³⁶⁰ *Ynglinga Saga* 27.

²³⁶¹ *Skjöldunga Saga* 23.

²³⁶² *Gísla Saga* 18.

²³⁶³ *Vatnsdæla Saga* XXIII.

²³⁶⁴ *Laxdæla Saga* VII.

²³⁶⁵ *Landnámabók* II, 20.

²³⁶⁶ *Ibidem* II, 6.

Archeologicznie najbardziej znane depozycje w łodziach pochodzą z Suttton Hoo (VI-VII w.)²³⁶⁷, Snape (VI w.)²³⁶⁸ oraz z epoki wikingów na terenach Skandynawii²³⁶⁹. Jednak także w analizowanym materiale funeralnym od I w.p.n.e. do VIII w.n.e. odnotowano kilka depozytów łodzi z obrębie jam grobowych. Niezwykle licznie wystąpiły one na wielbarskim cmentarzysku w Weklicach (faza B2b-C2)²³⁷⁰. Ciała złożono w trumnach wykonanych z łodzi o prostym kształcie, dopasowanych do wzrostu zmarłych. Te wielbarskie trumny łodziowe interpretowane były na trzech różnych płaszczyznach: religijnej jako podróż zmarłego w zaświaty²³⁷¹ lub symboliczny związek z osobami pełniącymi funkcje religijne²³⁷²; ekonomicznej jako użycie zużytych łodzi jako pojemników na ciała, oraz utilitarnej jako forma zabezpieczenia ciała przed szkodliwym wpływem środowiska naturalnego²³⁷³. Obecnie praktyka ta jest kojarzona z tradycją rodową, gdyż większość wspomnianych pochówków złożono w obrębie jednej nekropolii. Można jednak stwierdzić, że teorie zaprezentowane wyżej nie wykluczają się wzajemnie, a nawet tworzą spójny wizerunek rytuału pogrzebowego ludności wielbarskiej.

Sagi i pieśni eddaiczne poza pochówkami na łodziach, które można uznać za specyficzny rodzaj trumny²³⁷⁴ lub bardziej kompletne założenie grobowe, nie podają informacji o pojemnikach na ciało. Jedynie stosunkowo późna pieśń *Atlamál en grönlenzku* wspominała o konieczności zakupu trumny dla zmarłego²³⁷⁵. Oprócz niej jeszcze w dwóch innych sagach pokreślono składanie trupa na marach lub w drewnianym pojemniku²³⁷⁶. Zupełnie inaczej kwestia ta prezentowała się w materiałach archeologicznych. Odnotowano szereg różnorodnych obiektów, do których wkładano szczątki ludzkie przed złożeniem do jamy grobowej. Za podstawową ich funkcję uznaje się chęć dodatkowego zabezpieczenia ciała przed działaniem degradujących je czynników postdepozycyjnych. W przypadku pochówków ciałaopalnych resztki pokremacyjne wkładano do ceramicznych lub metalowych po-

²³⁶⁷ Bruce-Mitford 1978; 1983a; 1983b; Halsall 1995, s. 22-23.

²³⁶⁸ Bruce-Mitford 1952; 1974; Filmer-Sankey 1992.

²³⁶⁹ Duczko 2016, s. 80-88, 91-102.

²³⁷⁰ Inne wielbarskie założenia tego typu pochodziły ze stanowisk w Linowie (grób 159), Lubowidzu (grób 87), Ulkowych (groby 40, 41), Walkowicach (grób 1, 2), Zakrzewskie Osadzie (grób 40). Jednak podkreśla się ich złe udokumentowanie, przez co zostały one wtórnie zinterpretowane jako groby łodziowe (Roz. IV.2, s. 211, przypis 1447).

²³⁷¹ Kozák 2009, s. 129.

²³⁷² Crumlin-Pedersen 1991, s. 218.

²³⁷³ Szerzej na temat archeologicznych interpretacji łodzi jako specyficznego rodzaju trumny patrz: Roz. IV.2, s. 212-213.

²³⁷⁴ Oprócz formy trumny łodzi lokowane w grobach mogły służyć jako rodzaj mar, na których składano ciało i dary grobowe lub pełnić rolę sarkofagu. Chociaż zwyczaj używania tego ostatniego upowszechnił się wśród plemion germańskich dopiero w okresie wędrówek ludów, kiedy plemion zaczęły osiedlać się na terenach dawnych prowincji rzymskich. Nie odnotowano jak dotąd sarkofagu germańskiego w formie statku.

²³⁷⁵ *Atlamál en grönlenzku* 97.

²³⁷⁶ *Sigrdrífumál* 34; *Völsunga Saga* 33.

pielnic, drewnianych skrzyni, sporadycznie płóciennych worków lub dużych drewnianych trumien odpowiadających wymiarami wyprostowanemu ludzkiemu szkieletowi. W przypadku inhumacji zmarłych układano w drażonych z pni drzew trumnach nakrywanych lub nie²³⁷⁷, drewnianych, kamiennych lub gipsowych sarkofagach²³⁷⁸.

Dość powszechnie obserwowaną w źródłach pisanych praktyką funeralną było *sati*. Zanotowana została ona zarówno w jedynym mitologicznym pogrzebie boga Baldra, kiedy na stosie towarzyszyła mu żona Nanna²³⁷⁹. Dowodów dostarczały również sagi bohater-skie²³⁸⁰. Królowi szwedzkiemu Sigurðra Hringrowi towarzyszyło w ostatnim rejsie ciało ukochanej Álfsól, którą otruli bracia obawiający się, aby po ich przegranej bitwie nie trafiła w ręce Sigurðra²³⁸¹. Ciężko jednak ten przypadek rozpatrywać jako *sati*, gdyż Álfsól nie odebrała sobie życia sama, ale została go pozbawiona wbrew swojej woli. Źródła podkreślały prawo kobiety do podjęcia decyzji czy chce towarzyszyć mężczyźnie w drodze zaświaty, ale z drugiej strony odmawiająca śmierci niewiasta była przez autorów piętnowana jako niegodna miana żony²³⁸². Niekiedy prawowitą małżonkę zastępowała na stosie niewolnica, czego przykład odnotował Ibn Fadlān w opisie ceremonii pogrzebowej dostojnika szwedzkiego²³⁸³. Największy odsetek znanych z sag rytuałów *sati* skupiał się na dobro-wolnym odebraniu sobie życia przez kobietę. Była walkiria Brynhildr popełniła samobój-stwo, przebijając się mieczem, aby podążać za swoim ukochanym Sigurðrem z rodu Wöls-ungów²³⁸⁴. Podobnie Signy, żona Siggeira, dopełniła żywota z mężem w płonącym do-mu²³⁸⁵. Przytaczanie wszystkich przykładów źródłowych nie jest w tym miejscu koniecz-ne²³⁸⁶. W oparciu o przytoczone opowieści można wskazać kilka argumentów, które spra-wiały, że kobiety decydowały się podążać za mężczyznom w zaświaty nie doczekawszy naturalnej śmierci. Pierwszym widocznym czynnikiem być uczucie łączące parę ludzi, przez obecność którego kobieta nie była w stanie funkcjonować w świecie żywych bez

²³⁷⁷ Zróznicowanie rodzajów tego typu trumien widoczne jest szczególnie w obrębie wielbarskich grobów szkieletowych (Roz. IV.2, s. 210-211).

²³⁷⁸ Dwa ostatnie typy sarkofagów szczególnie popularne były w okresie wczesnego średniowiecza na tere-nach monarchii merowińskiej (Roz. IV.5, s. 333).

²³⁷⁹ *Gylfaginning* XLIX.

²³⁸⁰ Źródła historyczne przekazały informacje o praktykowaniu takiego zwyczaju między innymi wśród He-rulów (Procopius II, 4,14).

²³⁸¹ Álfrem i Yngvim odmówili Sigurðra Hringrowi ręki swej siostry Álfsól. Obawiając się, aby w momencie ich kłęski w starciu z wojskami Sigurðra kobieta nie dostała się pod jego władanie otruli ją (*Skjöldunga Saga* 23).

²³⁸² Późnym, bo datowany na X w., był przypadek królowej Duńczyków Sigríðr Dumnej, która odmówiła sponięcia na stosie ze swym pierwszym mężem – szwedzkim władcą Erykiem (*Óláfs Saga Tryggvasonar* I, 63).

²³⁸³ Szerzej na temat tej ceremonii patrz: Roz. III.1, s. 112-113.

²³⁸⁴ *Sigurdarkvida en Skamma* 66-68; *Völsunga Saga* 33.

²³⁸⁵ *Völsunga Saga* 8.

²³⁸⁶ Szerzej na temat rytuału *sati* patrz Roz. III.1, s. 113-114.

zmarłego ukochanego. Zaobserwowano to w przypadku Nanny i Brynhildr. Drugim wyznacznikiem stało się honorowe dopełnienie przez żonę małżeńskiego obowiązku względem męża. Tutaj najlepszym przykładem była Signy, córka Wölsunga. W końcu występował wspólny pochówek kobiety i mężczyzny kiedy oboje ponieśli śmierć w tym samym czasie, co zaprezentowano w *Skjöldunga Saga*.

Archeologiczne wykazanie praktykowania obrzędu *sati* było praktycznie niemożliwe. Odnotowywano na cmentarzyskach, wszystkich analizowanych kultur, pochówki zbiorowe kobiety z mężczyzną, zarówno ciałopalne, jak i szkieletowe, ale stanowią one przedmiot niekończącej się debaty archeologicznej o przyczynę ich powstania. Wskazywano na szereg czynników mogących determinować ich obecność, między innymi epidemię, zbrojny najazd, klęskę żywiołową²³⁸⁷. W kulturze przeworskiej najliczniej pojawiały się one w późnym okresie rzymskim, co wiązano ze zmianą obrzędowości funeralnej. Wydzielono pięć typów przeworskich grobów wieloosobowych²³⁸⁸, z których jednym był pochówek dwóch dorosłych osobników różnej płci²³⁸⁹. Podobnie w kręgu wielbarskiego osadnictwa sporadycznie odnotowywano groby podwójne, z dominującym wśród nich ciałopalnym obrządkiem pogrzebowym²³⁹⁰. Na części zachowanych szczątków kostnych przeprowadzono analizy antropologiczne, które wykazały, że w przypadku pochówku kobiety i mężczyzny byli oni równoletkami lub osobnik płci męskiej był nieco starszy. Uznano je więc za depozyty małżeńskie, ale nie udało się ustalić przyczyn śmierci. Jednak nie we wszystkich charakteryzowanych jednostkach pojawiały się groby zbiorowe zawierające szczątki osobników dorosłych. Jak do tej pory nie odnotowano takich założeń w obrębie grupy maślomeckiej, chociaż istniała w niej tradycja deponowania w jednej jamie dziecka i osoby dorosłej. Z kolei na terenie północnej Galii próbowano wskazać groby podwójne, małżeńskie, jednak analiza osteologiczne przedstawiła obecność dwóch osobników płci męskiej,

²³⁸⁷ Szerzej na temat definicji grobu zbiorowego patrz: Roz. IV.1, s. 147-148.

²³⁸⁸ Zupełnie osobną kategorię grobów zbiorowych tworzyły w obrębie przeworskiego kręgu osadniczego cmentarzyska typu dobrodzieńskiego, datowane na późny okres rzymski oraz epokę wędrówek ludów (Roz. IV.1, s. 149-150). Pozostałości kremacji rozsypywano bezpośrednio na powierzchni gruntu, przez co niemożliwe stało się wydzielenie konkretnych pochówków. Podobnym zjawiskiem była tzw. warstwa kultowa odnotowana na cmentarzyskach czerniachowskich (Roz. IV.4, s. 275-276). Jednak w tym przypadku jako przyczyny prowadzące do jej powstania wskazywano zniszczenie istniejących ciałopalnych grobów przez rolnictwo; wkopanie ich niezbyt głęboko pod powierzchnię, przez co zostały odsłonięte w wyniku działania czynników atmosferycznych.

²³⁸⁹ Szerzej na temat rodzajów grobów zbiorowych i konfiguracji płciowej oraz wiekowej składanych razem osobników patrz: Roz. IV.1, s. 145-146.

²³⁹⁰ Groby zawierające szczątki więcej niż dwóch osób były na tym terenie niezwykle rzadkie. Maksymalnie składano w nich do pięciu zmarłych (Roz. IV.2, s. 185-189).

we wszystkich tego typu założeniach²³⁹¹. Longobardzkie pochówki podwójne z twierdzy Keszthely-Fenékpuszta stanowiły odbicie innej praktyki grobowej polegającej na dokładaniu kolejnego ciała do wcześniej istniejącego grobu. Szczątki wcześniej zmarłej osoby otaczano nadal szacunkiem i zsuwano w róg grobu, aby zrobić miejsce dla kolejnego ciała²³⁹². Praktyka ponownego wykorzystywania już istniejących i „zamieszkałych” sarkofagów widoczna była również wśród frankijskich grobów z okresu merowińskiego, chociaż tutaj częściej ciała poprzednich zmarłych usuwano z pojemnika²³⁹³.

Oprócz ukochanej kobiety, niewolnika lub przyjaciela zmarłym towarzyszyły w grobach zwierzęta. Przede wszystkim duże znaczenie mitologicznie związane ze śmiercią przypisywane było koniom, gdyż Sleipnir należący do Odyna miał zdolność przemieszczania się między światami²³⁹⁴. Podobnie w sagach pojawiały się wierzchowce, potomkowie Odynowego ogiera, które mogły przenosić swoich właścicieli na inne płaszczyzny rzeczywistości, normalnie niedostępne śmiertelnikom. Przykładem był Grani, koń Sigurðra²³⁹⁵. Towarzyszyły one swoim właścicielom w drodze w zaświaty, np. Baldrowi. Podobnie przekazy rzymskich historyków podkreślały spalanie wojowników germańskich na stosie wraz z wierzchowcami²³⁹⁶. Częściej szczątki końskich szkieletów znajdowano na cmentarzyskach w okresie późnorzymskim i wczesnym średniowieczu. Towarzyszyły one części longobardzkich zmarłych na cmentarzysku w Šakvicach, a dzięki obecności specyficznych elementów końskiego oporządzenia uznano je za konie pod wierzch²³⁹⁷. Największe nagromadzenie pochówków koni we wspomnianym okresie odnotowano w rejonie Rhenen oraz wokół grobu Childeryka I²³⁹⁸. Jednak na cmentarzyskach z całego terenu *barbaricum* odsetek grobów zawierających szczątki koni rozkładał się nierównomiernie²³⁹⁹. Przyczynę upatrywano w wartości ekonomicznej wierzchowca, który spełniał rolę wyznacznika zamożności i pozycji społecznej właściciela.

²³⁹¹ Przykłady odnotowano na stanowiskach we wschodniej części południowej Galii – w Auden-le-Tiche, Ennery i Moselle (Roz. IV.5, s. 325).

²³⁹² Przykład przesunięcia szczątków wcześniej złożonego zmarłego w róg pojemnika odnotowano w grobach 1 i 7 z cmentarzyska longobardzkiego w Keszthely.

²³⁹³ Spory odsetek takich założeń posiadał jedynie szkielet zmarłego w okresie merowińskim, zaś forma i dekoracja sarkofagu wskazywały na jego wcześniejsze datowanie. Szerzej na temat merowińskich sarkofagów patrz: Roz. IV.5, s. 328, 333.

²³⁹⁴ *Gylfaginning* XLIX; *Vegtamskvida. Baldrs drausnar* 2.

²³⁹⁵ *Völsunga Saga* 13, 29.

²³⁹⁶ Tacitus, *De origine...* 28, 1, 4-5.

²³⁹⁷ Patrz: Roz. IV.5, s. 313.

²³⁹⁸ Halsall 1995, s. 9; 2009, s. 130 ; Koch et al. 1997, s. 879-883; James 1988, s. 58-64; Périn, Kazanski 1997, s. 173-182.

²³⁹⁹ Przykładowo stosunkowo niewiele końskich szkieletów odnotowano na cmentarzyskach kultury przeworskiej (Roz. IV.1, s. 173, przypis 1201). Pojawiły się one na trzech stanowiskach: Grzybno, Jakuszowice i Ługi. Nieco więcej odnotowano ich na terenie zamieszkiwanym przez Franków (Roz. IV.5, s.327-328)

Sagi wspominały również o składaniu w grobach ciał zwierząt mających stanowić pokarm dla zmarłego. Jednym z przykładów było złożenie wraz z ciałem Ásmundra, bohatera sagi *Egils Saga ok Ásmundr*, psa, jastrzębia oraz konia²⁴⁰⁰. Przytoczone zwierzęta stały się w opowieści pokarmem dla głodnego *draugra*. W obrębie archeologicznie zanotowanych grobów składano także szczątki zwierząt domowych, którym przypisywano rolę pokarmu dla pochowanego osobnika²⁴⁰¹. Osobną grupę tworzyły ptaki, pełniące, podobnie jak psy²⁴⁰², rolę przewodników zmarłych w germańskich wierzeniach²⁴⁰³. Pojawiały się również groby przeznaczone bezpośrednio dla zwierząt²⁴⁰⁴. Doszukiwano się w nich symbolicznych przedstawień zmarłych osobników ludzkich, dla których niemożliwe było przeprowadzenie ceremonii pogrzebowej. Drugim argumentem była chęć uhonorowania zwierząt pełniących ważną rolę w kulcie religijnym. Jedynym pewnym elementem była świadoma działalność człowieka prowadząca do powstania takich założeń. Dyskusja na temat pochówków zwierzęcych jest stale kontynuowana i nie doczekała się jeszcze wiążących ustaleń²⁴⁰⁵.

Wyjątkowym gatunkiem zwierząt spotykanym w grobach różnych kultur archeologicznych były koguty²⁴⁰⁶. Pojawiły się one w opisie wydarzeń poprzedzających Ragnarök, kiedy obwieszczają początek bitwy Asów z Thursami – jeden zapieje w Niflheimie, zaś drugi w Walhalli²⁴⁰⁷. Pełniłyby one wedle tego opisu rolę posłańców przekazujących zmarłym informacje o nadejściu końca czasu. Jednak ich sporadyczne występowanie w grobach i brak jednoznacznego kontekstu nie pozwalały na takie bezkrytyczne wnioskowanie²⁴⁰⁸.

Spośród konstrukcji grobowych największą popularnością wśród autorów sag cieszyły się kurhany²⁴⁰⁹. Istotne znaczenie miała ich lokalizacja, jednak nie odnotowano

²⁴⁰⁰ *Egils Saga ok Ásmundr* VII; Saxo Grammaticus V, 11.

²⁴⁰¹ Szerzej na temat obecności szczątków zwierzęcych w grobach i ich interpretacji patrz: Roz. IV.1, s. 172-173; Roz. IV.2, s. 233; Roz. IV.4, s. 250-251; Roz. IV.5, s. 291-296.

²⁴⁰² Wyjątkowo ciekawym przykładem pochówku psa z człowiekiem było założenie 1978-1 z Himlingeje. Zmarłemu młodemu mężczyźnie towarzyszył włoski pies pasterski rasy Maremman (Roz. IV.5, s. 308).

²⁴⁰³ Na temat obecności szczątków psów oraz ich archeologicznej interpretacji patrz: Roz. IV.1, s. 172; Roz. IV.233, s. ; Roz. IV.3, s. 250, przypis 1701.

²⁴⁰⁴ Szczególnie duży odsetek pochówków zwierzęcych ulokowanych na terenie ludzkich nekropolii odnotowano na terenie osadnictwa grupy masłomęckiej oraz kultury czerniachowskiej.

²⁴⁰⁵ Dotychczasowe ustalenie zebrał Andrzej Kokowski (1999d, s. 114; 2007, s. 146). Jednocześnie sugerował on konieczność dalszego śledzenia tego zjawiska w miarę eksplorowania kolejnych stanowisk funeralnych.

²⁴⁰⁶ Pozostałości kostne tych ptaków odnotowano w grobach grupy masłomęckiej – grób z Werbkowic-Kotorowa oraz w kulturze czerniachowskiej - grób 5 z Gavrilovki.

²⁴⁰⁷ *Völuspá* 43.

²⁴⁰⁸ Kości ptasie znajdowane w jamach grobowych interpretowane były również jako część pożywienia dla zmarłych lub pozostałości czynności wróżebnych.

²⁴⁰⁹ Tak podkreślana rola kurhanów z jednej strony wskazywała na przetrwanie w ustnych przekazach wielowiekowej tradycji germańskiej. Z drugiej strony zaś dowodziła, że sagi spisane w okresie wikingów i później pozostawały w łączności z czasami współczesnymi dla spisujących je autorów.

przypadku ze źródeł pisanych, aby wspominały one o ulokowaniu kopców grobowych w obrębie funkcjonującego cmentarzyska. Zawsze lokowano je w miejscu zgonu bohatera lub na wyjątkowo wyeksponowanym geograficznie miejscu, np. cypel nadmorski w przypadku Beowulfa²⁴¹⁰. Archeologicznie wyeksponowanym na wzgórzu kopcem grobowym był kurhan z Łężycy (faza B2c lub B2[C1]) łączony z wielbarskim osadnictwem na tym terenie²⁴¹¹. Przeważnie były one oddalone od ludzkich siedzib, co miało też być ochroną żyjących przed mieszkającym wewnątrz kopca trupem²⁴¹². Z drugiej strony kurhany otaczano kultem, podobnie jak spoczywających w ich wnętrzu zmarłych, określając je mianem kopców obfitości²⁴¹³. Zmarli spoczywający pod nimi mogli obdarzać żyjących darami: mądrością²⁴¹⁴, talentem poetyckim²⁴¹⁵ lub udzielali rad²⁴¹⁶. Opisywane w sagach nasypy grobowe spełniały również rolę w życiu politycznym społeczności. Władcy podczas oficjalnych wystąpień mieli w zwyczaju zasiadać na tych wzniesieniach²⁴¹⁷.

Kurhany obserwowane na terenach germańskiego osadnictwa rzadko występowały w oddaleniu od regularnie użytkowanych nekropoli²⁴¹⁸. Poznane założenia osiągały różne wymiary oraz prezentowały różnorakie warianty konstrukcyjne²⁴¹⁹. Zmarłych deponowanych w ich obrębie poddawano kremacji lub składano w obrządku inhumacyjnym. Poziom bogactwa złożonego w nich wyposażenia był mocno zróżnicowany. Odnotowywano bowiem bogato wyposażone pochówki podkurhanowe z bronią²⁴²⁰; przy jednoczesnej obecności, niekiedy w obrębie tego samego stanowiska, niezbyt zasobnych założeń. Ciekawym zjawiskiem, szczególnie widocznym w kurhanach wielbarskich, było ich ponowne otwieranie w celu złożenia kolejnego ciała. Wskazano kilka przyczyn istnienia takiej praktyki: ciągłość użytkowania analogiczna do stałego wykorzystywania tych samych cmentarzysk; chęć pokreślenia relacji z przodkami; wyjątkowa rola kopców powiązana z tzw. teorią miejsc świętych; czy w końcu utylitarne względy: oszczędność materiału, nakładu siły na

²⁴¹⁰ *Beowulf* 2802-2808.

²⁴¹¹ Szerzy opis kurhanu w Łężycy zamieszczono w rozdziale IV w części poświęconej kulturze wielbarskiej (Roz. IV. 2, s. 202).

²⁴¹² Szerzej na temat obecności *draugra* w kurhanie patrz: Roz. III.1, s. 126-127, 128.

²⁴¹³ *Ketlis Saga Hængs* V.

²⁴¹⁴ *Hallfreðar Saga* VI.

²⁴¹⁵ *Óláfs Saga Tryggvasonar* I, 174.

²⁴¹⁶ Skirmismál wstawka prozatorska pomiędzy zwrotkami 10-11.

²⁴¹⁷ Saxo Grammaticus III, 76; *Heimskringla: Haralds Saga Hárfagra* VIII, *Thrymskvida* 5. Szerzej na temat znaczenia kurhanów patrz: Roz. III.2, s. 122-123.

²⁴¹⁸ Wyjątkiem od tej reguły były wielbarskie kurhany typu rostołckiego, które wyróżniały się ulokowaniem poza regularnie użytkowanymi cmentarzyskami (Roz. IV.2, s. 202-203).

²⁴¹⁹ Szczególnie mocno zróżnicowane konstrukcyjnie były kurhany pochodzące z terenów osadnictwa wielbarskiego. Szerzej na temat kurhanów wielbarskich patrz: Roz. IV.2, s. 200-204.

²⁴²⁰ Bogato wyposażone kurhany odnotowano między innymi na cmentarzysku w Himlingøje, które łączone było z lokalną elitą (Roz. IV.5, s. 307-309).

wzniesienie kolejnego monumentalnego grobowca²⁴²¹. Przytoczona przez Hannę Kowalewską-Marszałek²⁴²² teoria miejsc świętych byłaby zgodna ze wspomnianą wyżej rolą kurhanów zanotowaną przez autorów sag. Dodatkowym wspólnym elementem kopców z sag i tych odnotowanych metodami archeologicznymi była przynależność do wyższych warstw społecznych.

Podobną rolę wyznaczającą w pewien sposób organizację cmentarzyska spełniały kamienne konstrukcje, nie zawsze będące grobami²⁴²³. Najpopularniejszymi założeniami tego typu były bruki i kręgi kamienne²⁴²⁴. Pojawiły się dwie teorie warunkujące ich funkcjonowanie w obrębie stanowisk sepulkralnych. Z jednej strony miały być one zakładane w momencie sadowienia cmentarzyska i względem nich lokowano kolejnej jamy grobowe²⁴²⁵. Wedle drugiej koncepcji kręgi i bruki powstawały równocześnie z rozrostem stanowiska. Szczególnie bliska była idea tych założeń ludności gockiej, co uwidoczniło się w przetrwaniu tradycji ich wznoszenia w obrębie grupy masłomęckiej, w której kamień potrzebny do budowy był towarem deficytowym. Mieszkańcy Kotliny Hrubieszowskiej dopasowali ten obyczaj do możliwości surowcowych i orientowali swoje cmentarzyska na planie okręgów²⁴²⁶.

Pieśni eddaiczne oraz rzymskie prace historyczne nie informowały o organizacji przestrzennej całych nekropoli i funkcjonujących w ich obrębie konstrukcji związanych z obrzędowością pogrzebową. Podstawowym źródłem informacji o tym pozostały stanowiska archeologiczne. Germanie nie wykształcili jednej wspólnej tradycji związanej z rozplanowaniem cmentarzysk. Na ich kształt wpływ miało ukształtowanie terenu, granice naturalne, towarzyszące jamom grobowym dodatkowe konstrukcje powiązane z ceremoniami pogrzebowymi czy innymi odprawianymi rytuałami²⁴²⁷. Generalnie obserwowane model planigraficzne obejmowały: rozpoczynanie sadowienia grobów od środka terenu przeznaczonego pod cmentarzysko, a każde kolejne mogiły lokalizowano po okręgu na

²⁴²¹ Etapy wznoszenia kurhanu szczegółowo opisane zostały w rozdziale IV, w części poświęconej wielbarskim kopcom grobowym (Roz. IV.2, s. 200-202).

²⁴²² Kowalewska-Marszałek 2000, s. 72-73.

²⁴²³ Duże nagromadzenie pochówków w obu obrządkach pogrzebowych zaobserwowano na terenie Pojezierza Kaszubsko-Krajeńskiego, zamieszkiwanego przez ludność wielbarską.

²⁴²⁴ Widoczne były takie kamienne konstrukcje na stanowiskach funeralnych kultury przeworskiej, a przede wszystkim na nekropoliach wielbarskich.

²⁴²⁵ Szerzej na temat sposobów lokowania kręgów i bruków kamiennych w obrębie cmentarzyska patrz: Roz. IV.2, s. 208-209.

²⁴²⁶ Na temat odmienności masłomęckich kręgów kulturowych oraz ich konstrukcji patrz: Roz. IV.3, s. 253-255.

²⁴²⁷ Wnioskowanie na temat organizacji przestrzennej cmentarzysk może być oparte jedynie na w pełni wyeksplorowanych stanowiskach.

boki²⁴²⁸; wykorzystywanie na kolejne założenia wcześniej zagospodarowanego terenu, przy zachowaniu poszanowania dla wcześniej złożonych szczątków²⁴²⁹; podział całego stanowiska na kilka mniejszych wydzielonych kwater, w których zakładano jamy grobowe²⁴³⁰; oraz liniowy model rozwojowy, gdzie groby lokowano w rzędach i często odseparowywano od siebie napowierzchniowymi ogrodzeniami²⁴³¹. Osobnym problemem związanym z organizacją przestrzenną terenów sepulkralnych była koncepcja ich podziału ze względu na płeć, osobne stanowiska dla kobiet i mężczyzn. Jak do tej pory nie znaleziono jednak jednostki kulturowej, która hołdowałaby w pełni takiej tradycji, co prawda w niektórych społecznościach zarysowała się przewaga jednej płci nad drugą, ale nigdy nie pokrywało się to z monopolem na użytkowanie cmentarzyska²⁴³².

Wiele uwagi pieśni i sagi poświęcały zmarłym powracającym do świata żywych w postaci ożywieńców²⁴³³. Najczęściej ludźmi ulegającymi takiej przemianie byli ci, którzy za życia uchodzili za uciążliwych dla otoczenia, obdarzonych trudnym charakterem. Pojawiali się oni samoistnie, opuszczali swoje kurhany i terroryzowali miejscową ludność, np. Þórólfr Bægifótr²⁴³⁴, czy pasterz Glamr²⁴³⁵. W celu pozbycia się upiora konieczna była interwencja bohatera lub chrześcijańskiego władcy²⁴³⁶. W tym ostatnim przypadku uwidocznił się wpływ religii wyznawanej przez spisujących sagi autorów, co zostało pokreślo-

²⁴²⁸ Przykładami takich cmentarzyska były stanowisko 1 w Opatowie (kultura przeworska), część wielbarskich nekropolii z kurhanami. Typowymi stanowiskami funeralnymi układającymi się na kształt okręgu były te użytkowane przez ludność grupy masłomeckiej, gdzie przeniesiono w ten sposób wielbarską tradycję kręgów kamiennych.

²⁴²⁹ Przeworskie stanowisko w Kamieńczyku pozwoliło zaobserwować taką praktykę. Z kolei ludność wielbarska chętnie lokowała kolejne groby nad już istniejącymi założeniami (Roz. IV.2, s. 189-190). W obrębie tej jednostki kulturowej za przyczynę takiego stanu rzeczy uważano między innymi zagospodarowanie całego terenu przeznaczonego na cmentarzysko i niemożność rozszerzenia go wynikającą z obecności granic naturalnych.

²⁴³⁰ Przykładem była nekropolia kultury przeworskiej w Zadowicach (Roz. IV.1, s. 160). Na wielbarskich stanowiskach zaobserwowano to w Cecelach, Goździku oraz Kutowej, gdzie wydzielono przestrzeń przeznaczoną pod założenie kurhanów (Roz. IV.2, s. 204). Podobnie na terenach na północ od Dunaju od połowy III w. odnotowano pojawianie się wydzielonych kwater rodzinnych na funkcjonujących lokalnie cmentarzyskach, co łączono z nową napływową falą ludności (Roz. IV.5, s. 313).

²⁴³¹ Taki model rozwojowy prezentowało wandalskie cmentarzysko w Mokrej (Roz. IV.1, s. 160). Bardzo uporządkowanym typem modelu liniowego odznaczały się tzw. cmentarzyska grobów rzędowych pojawiające się od IV w. na terenach południowych Niemiec, Szwajcarii (Roz. IV. 5, s. 304). W okresie merowińskim większą wagę zaczęto przywiązywać do oznaczania pochówków na powierzchni, co również porządkowało przestrzeń cmentarną (Roz. IV.5, s. 328-329).

²⁴³² W kulturze przeworskiej na stanowisku w Kotli, pow. głogowski, miała funkcjonować osobna kwatery przeznaczona dla kobiet i mężczyzn (Roz. IV.1, s. 164). Jednak nie zachowała się niemiecka dokumentacja wykopalisk, co znacznie utrudnia ocenę wiarygodności tego przekazu. Część stanowisk wandalskich wskazywała na udział większej ilości grobów męskich – wojowników, np. Warszawa – Wilanów. Cmentarzyska masłomeckie wykazały z kolei zdecydowaną przewagę kobiet, co spotkało się z różnymi teoriami.

²⁴³³ Pojawiła się również w *Völsunga Saga* (8) idea zmartwychwstania Sinfjötliego, który nie wrócił jako upiór tylko jako człowiek mogący nadal funkcjonować w obrębie społeczeństwa.

²⁴³⁴ *Eyrbyggja saga* XXXIV, LXIII.

²⁴³⁵ *Grettis saga* XXXII, XXXV.

²⁴³⁶ Szerzej na temat ożywieńców patrz Roz. III.3, s. 126-127.

ne we wstępie do niniejszego rozdziału²⁴³⁷. Dodatkowo utwory te informowały, że najskuteczniejszym sposobem pozbycia się *draugra* było odcięcie głowy, a następnie spalenie jego doczesnych szczątków.

Na cmentarzyskach różnych germańskich jednostek kulturowych odnotowywano zastosowanie praktyk mających uniemożliwić zmarłemu opuszczenie grobu. Zaobserwowanie takich zabiegów możliwe było głównie w oparciu o pochówki szkieletowe²⁴³⁸. Należy podkreślić, że ich ilość nie była duża, od jednego do kilku założeń w obrębie cmentarzyska. Proponowano hipotezę, że osoby poddawane takim rytuałom pochodziły z dwóch grup: pierwszą tworzyli ludzie źli za życia, drugą zaś członkowie społeczności zmarli przedwcześnie lub w sposób gwałtowny²⁴³⁹. W obu przypadkach ciężkie lub wręcz niemożliwe było potwierdzenie tego w materiale osteologicznym. Najpowszechniejszym sposobem uniemożliwienia zmarłemu przemieszczania się była dekapitacja i ułożenie głowy w innej części jamy grobowej²⁴⁴⁰ lub całkowite jej usunięcie²⁴⁴¹. Pojawiało się także ułożenie ciała na brzuchu głową w dół, poskręcanie szkieletu, odcięcie nóg czy też związanie²⁴⁴² lub obciążenie ciała kamieniami²⁴⁴³. W niektórych przypadkach z grobu pozbywano się całego szkieletu, w takich sytuacjach konieczne było dokładne przeanalizowanie założenia, aby ustalić czy w jamie kiedykolwiek złożono szczątki ludzkie. Praktykowano lokowanie niebezpiecznych zmarłych w grobach zorientowanych w przeciwnych kierunkach, niż powszechnie stosowane przez daną społeczność²⁴⁴⁴. Na północnogalijskich cmentarzyskach odnotowano kilka ciał, które sprawiały wrażenie przybitych do dna grobu²⁴⁴⁵. Porównując oba rodzaje źródeł można zauważyć podobieństwo zastosowanych

²⁴³⁷ Kierowano się przede wszystkim chęcią skonfrontowania niebezpiecznego pogańskiego ożywienia z prawym i odważnym bohaterem chrześcijańskim.

²⁴³⁸ W przypadku grobów ciałałpalnych za praktykę ochronną uważano wbijanie grotów broni drzewcowej w urnę lub grunt jamy, w której spoczywały szczątki (Roz. IV.1, s. 154).

²⁴³⁹ Szerzej na temat przyczyn śmierci mogących być przyczyną powracania zmarłego do świata żywych patrz: Roz. IV.1, s. 153-154.

²⁴⁴⁰ Często pojawiała się depozycja głowy między nogami spoczywającego na plecach w pozycji wyprostowanej szkieletu.

²⁴⁴¹ Zwyczaj taki odnotowano na stanowiskach kultury wielbarskiej: grób 137 z cmentarzyska w Odrach, grób 96 ze stanowiska 7 w Pruszczu Gdańskim, groby III i IV ze stanowiska Pruszcz Gdański-Cukrownia, obiekt z nekropolii w Skowarczu. Zaś z terenów północnej Galii pochodził pochówek dwóch mężczyzn pozbawionych głów (grób 1032 w Auden-le-Tiche), które usunięto najprawdopodobniej w pewien czas po zgonie.

²⁴⁴² Praktykę taką zaobserwowano na cmentarzysku wielbarskim w Kowalewku. Por. Skorupka 2000; 2001, s. 114.

²⁴⁴³ W taki sposób potraktowano ciała zmarłych wielbarskich. Pochodzą one z jamy grobowej należącej do kobiety w wieku *senilis* z cmentarzyska w Wierzbnie oraz grobu 137 na stanowisku w Odrach.

²⁴⁴⁴ Andrzejowski i in. 2002, s. 260.

²⁴⁴⁵ Zjawisko odnotowano na dwóch cmentarzyskach północnogalijskich w Ottange oraz Meurthe-et-Moselle.

praktyk ochronnych przed ożywieniami oraz utrzymujący się w społeczeństwie strach przez powrotem zmarłego z zaświatów.

Zwyczajem sporadycznie odnotowywanym w sagach, ale widocznym doskonale na stanowiskach archeologicznych było otwieranie grobów po upływie pewnego czasu od pogrzebu. W sagach pojawiły się cztery przyczyny tego zwyczaju: względy ekonomiczne - rabunek; apotropaiczne - chęć rozprawienia się z ożywieniem, praktyczne - szukanie schronienia²⁴⁴⁶ oraz religijne - ponowny pochówek po konwersji na chrześcijaństwo wspólnoty użytkującej cmentarzysko²⁴⁴⁷. Konieczne jest podkreślenie, że przytoczone wnioski oparte były o późne sagi islandzkie²⁴⁴⁸. Z punktu widzenia archeologicznego największą popularnością cieszyła się ta praktyka w obrębie kręgu kultur gockich. W czasie rytuału usuwano część szczątków kostnych w celu poddania ich kremacji, przeniesienia w obręb innego założenia funeralnego lub jedynie przemieszczano kości w obrębie jamy grobowej²⁴⁴⁹. Przeważnie odprawiano taki obrzęd jednorazowo, chociaż zdarzały się wyjątki, np. założenie piętrowe z cmentarzyska w Masłomęczu stanowisko 15 (groby 49, 52, 52A)²⁴⁵⁰. Przyczyny powstawania grobów cząstkowych tego typu wiązano z religijnym nakazem, koniecznością dopełnienia ofiary, chęcią pokreślenia emocjonalnej więzi łączącej dwóch osobników²⁴⁵¹ oraz próbą zabezpieczenia żyjących przed powracającym trupem²⁴⁵². Po połączeniu ze sobą wniosków z obu rodzajów źródeł wykazano, że ponowne otwarcie grobów mogło być podyktowane względami: ekonomicznymi – pozyskanie bo-

²⁴⁴⁶ Takie wykorzystanie kurhanu pojawiło się w sagach raz (*Orkneyinga saga* XCIII), kiedy Haraldr i jego towarzysze podczas burzy śnieżnej wykopali schronienie w kurhanie z epoki kamienia, zwanym Orkahaugr. Podczas współczesnych badań archeologicznych w grobowcu znaleziono ślady pobytu ludzi, co uznano za potwierdzenie prawdziwości przekazu sagi (Spurkland 2005, s. 144).

²⁴⁴⁷ Hofmann 2015, s. 196.

²⁴⁴⁸ Anne Hofmann w swoim artykule (2015, s. 196) analizowała osiem sag islandzkich, zgromadzonych w trzech różnych zbiorach. Były ty: *Eyrbyggja saga*, *Grettis saga Ásmundarsonar*, *Egils saga Skalla-Grímssonar* wchodzące do zbioru *Íslandingsögur*; *Orkneyinga saga*, *Ólafs saga Helga*, *Ólafspátr*, *Geirstað-aálfs* z antologii *Konungasögur* oraz *Hervarar Saga ok Heiðreks konungs*, *Hrámundasaga Grípssonar* ze zbioru *Fornaldarsögur*.

²⁴⁴⁹ Szerzej na temat praktyki ponownego otwierania grobów patrz: Roz. IV.2, s. 192; Roz IV.3, s. 247-249; Roz. IV.4, s. 274-275.

²⁴⁵⁰ Szczegółowy opis przywołanego zespołu grobowego przedstawiono w rozdziale IV (Roz. IV.3, s. 247-248) w części poświęconej rytuałom pogrzebowym ludności grupy masłomęckiej.

²⁴⁵¹ Kokowski 1993a, s. 123; 2007, s. 136-137.

²⁴⁵² Argumentem wskazującym na takie rozumienie części grobów cząstkowych było jednokrotne dokonywanie tego obrzędu oraz poddawanie wyjętych szczątków kremacji, co w sagach uznawano za skuteczny sposób na pozbycie się *draugra*. Szczególnie widoczne było to w wielbarskich pochówkach cząstkowych. Przeciw takiemu rozumieniu tego rodzaju grobów przemawiała ich duża popularność wśród Gotów zamieszkujących Kotlinę Hrubieszowską, gdzie miały one raczej wydzźwięk religijnego lub rodzinnego rytuału.

gactw: głównie broni, której dodatkowo sagi przypisywały magiczne znaczenie²⁴⁵³ lub ochronnymi – zabezpieczenie społeczności przez *draugrem*²⁴⁵⁴.

Pewne prawidłowości zanotowano obserwując orientowanie poszczególnych obiektów funeralnych względem stron świata. Sagi i pieśni eddaiczne nie dały podstaw do jednoznacznego połączenia orientacji grobu z przekonaniami religijnymi. W mitach zanotowano jedynie, że istniała ulokowana na południu, w Asgardzie, Walhalla oraz położony na północy podziemny Niflheim. Zaś lokalizacja grobów w źródłach pisanych podawana była ogólnie, jako: kurhan usypany nad brzegiem morza, pomiędzy górami czy w sąsiedztwie/oddaleniu od siedzib ludzkich. Zdecydowanie więcej szczegółów, co do ułożenia ciał względem stron świata dostarczyły groby szkieletowe²⁴⁵⁵. W kulturze przeworskiej większość grobów lokowano na osi północ-południe z głową zmarłego skierowaną na południe²⁴⁵⁶. Na tej samej osi zakładano większość jam grobowych wielbarskich, masłomęckich oraz czerniachowskich, ale zdecydowanie przeważało ułożenie głowy na północ²⁴⁵⁷. Zmiana orientacji grobów zarysowała się na terenie południowych Niemiec i Szwajcarii w IV w., kiedy dominująca stała się lokalizacja na osi zachód-wschód. Tendencja ta utrzymała się na cmentarzyskach longobardzkich w Panonii. Z kolei ludność merowińska powróciła do orientowania swoich zmarłych na płaszczyźnie północ-południe. Niewątpliwie deponowanie ciała w danym kierunku połączone było z tradycyjnymi ustaleniami przynależnymi grupie społecznej. Wykazanie związku orientacji grobu z ulokowaniem krainy zmarłych na obecnym etapie wydaje się niemożliwe, gdyż źródła mitologiczne przekazały na ten temat zbyt skąpe informacje.

Źródła literackie zwracały uwagę czytelników na obdarowywanie zmarłego szeregami cennych darów²⁴⁵⁸. Podkreślano przede wszystkim obecność biżuterii i elementów stroju, uzbrojenia oraz osobistych przedmiotów zmarłego²⁴⁵⁹. Prywatny majątek będący własnością chowanego człowieka i trafiające wraz z nim do grobu przedmioty nie odróż-

²⁴⁵³ Przykładowo w *Hervarar Saga ok Heiðreks konungs* (XVII, XXII) Hervör udała się do kurhanu swojego ojca, berserka Angantýra, aby odzyskać swoją ojcowiznę – miecz Týrfing.

²⁴⁵⁴ Ciało Þórólfra Bægifótra dwukrotnie wyciągano z grobu i przenoszono, aby zapewnić spokój lokalnej społeczności. Kiedy jednak nie przyniosło to efektu grób otworzono po raz trzeci, trupa wyciągnięto, skremowano, a popiół rozsypano po morzu (*Eyrbyggja Saga* XXXIV).

²⁴⁵⁵ W przypadku pochówków ciałaopalnych możliwe było wskazanie jedynie zorientowania jamy grobowej, zaś ułożenie szczątków było niemożliwe do zinterpretowania względem stron świata.

²⁴⁵⁶ Patrz: Roz. IV.1, s. 153.

²⁴⁵⁷ Osobnicy ułożeni głową na południe oraz na osi wschód - zachód występowali na wielbarskich cmentarzyskach sporadycznie i mogło być powiązane z ludnością obcą etnicznie, chociaż jak na razie brak na to jednoznacznych dowodów (Roz. IV.2, s. 192-194). Ułożenie gockich pochówków głową na północ mogło nawiązywać do ich pierwotnej ojczyzny w Skandynawii. W przypadku ludności czerniachowskiej pojawiała się orientacja zachodnia, która dominowała przy pochówkach w grobach niszowych (Roz. IV.4, s. 268-269).

²⁴⁵⁸ *Hrafnkels Saga* XX.

²⁴⁵⁹ *Egilla Saga* LV; *Laxdæla Saga* LXXVI.

niały się od tych użytkowanych przez żyjących. Nabierały jednak nowego znaczenia symbolicznego²⁴⁶⁰, co szczególnie widoczne było w przypadku broni opisywanej w sagach. Miecze wydobywane z grobów poprzednich władców służyły za symbol legitymizacji rządów następcy²⁴⁶¹ lub posiadały/zyskiwały magiczne właściwości wspierające dzierżące go wojownika²⁴⁶². Pod tym względem zabytki archeologiczne z każdej omawianej jednostki kulturowej dostarczały pełnego przeglądu wspomnianych w sagach zasobów inwentarzy grobowych. Zaobserwowano pewne charakterystyczne elementy dotyczące tej kwestii rytuału pogrzebowego zależne od tradycji danej społeczności²⁴⁶³. Wspólną dla całego *barbaricum* cechą były obserwowane od IV w. skokowe zmiany w ilości przedmiotów składanych do grobów²⁴⁶⁴.

Przedmiotami mającymi wiele znaczeń w kręgu kulturowym plemion germańskich były pierścienie. W mitologii symbolizowały bogactwo. Należący do Odyna Draupnir w cudowny sposób pomnażał swoją ilość ośmiokrotnie co dziewięć nocy²⁴⁶⁵. Z kolei w większości depozytów grobowych dominowały proste metalowe obręcze noszone na palcu. Jedynie w bogato wyposażonych pochówkach odnotowywano złote i srebrne obrączki dekorowane oprawianymi krwawnikami, granatami lub bursztynami²⁴⁶⁶. Podobne znaczenie symboliczne przypisywano złotym bransoletom. Na ikonograficznych wyobrażeniach przedstawiano z nimi głównie mężczyzn, co skłoniło badaczy do uznania ich za wyznacznik statusu społecznego i/lub rangi wojskowej²⁴⁶⁷. Osobiste ozdoby noszone przez żywych i towarzyszące zmarłym były czynnikiem przekazującym innym członkom społeczności tożsamość jednostki na gruncie jej przynależności do grupy²⁴⁶⁸.

Podstawowym celem obdarowywania zmarłego była chęć zapewnienia mu dostatecznego życia w zaświatach, stąd składanie naczyń z żywnością, zestawów ceramiki kuchennej i stołowej, czy ekskluzywnych importowanych mebli, ozdób oraz gier. Z punktu widzenia społecznej organizacji plemion germańskich, jak już wcześniej wspomniano, wyposażenie grobów spełniało rolę symbolu zajmowanej przez zmarłego pozycji społecznej. Im

²⁴⁶⁰ Effros 2002, s. 19.

²⁴⁶¹ *Landnámabók* III, 1.

²⁴⁶² *Hervarar Saga* IV.

²⁴⁶³ Przykładowo w kulturze przeworskiej wyróżniały się zestawy uzbrojenia w grobach męskich. Z kolei w kręgu kultur gockich biżuteria w kobiecych jamach grobowych była zdecydowanie powszechniejszym zabytkiem niż jakiegokolwiek elementy ekwipunku wojskowego.

²⁴⁶⁴ W kulturze przeworskiej ograniczone było to do pojedynczych przedmiotów.

²⁴⁶⁵ *Gylfaginning* XLIX; *Skírnismál* 21.

²⁴⁶⁶ Przykład pierścienia z bursztynem i krwawnikiem pochodził z grobu 1 z cmentarzyska w Odaya, znajdującego się na terenie czerniachowskiego osadnictwa.

²⁴⁶⁷ Na temat roli bransolet w społecznościach germańskich patrz: Roz. IV.2, s. 221-223.

²⁴⁶⁸ Pader 1982, s. 18-21.

bogatszy i bardziej urozmaicony zestaw przedmiotów tym wyższe uplasowanie pochowanego w hierarchii. Nie można jednak zapomnieć o powracającym stale pytaniu: na ile inwentarz grobowy mógł być odzwierciedleniem rzeczywistego statusu danej jednostki? Szczególnie uwidocznili się to w grobach wczesnośredniowiecznych, odnotowywanych na terenach monarchii merowińskiej. Pogrzeb miał tam na celu przede wszystkim podkreślenie pozycji społecznej rodziny zmarłego. Organizowano więc wystawne ceremonie pogrzebowe, aby przebić przepychem politycznych przeciwników²⁴⁶⁹. Czynnikiem warunkującym skład depozytu była również płeć i wiek zmarłego. Zróżnicowanie rodzajów darów grobowych doprowadziło do powstania tzw. archeologicznych wyznaczników płci. Dla każdej jednostki kulturowej ich skład był zindywidualizowany. Jednak wyróżniono pewne uniwersalne grupy przedmiotów występujących niezależnie od środowiska kulturowego. Mężczyznom ofiarowywano broń i narzędzia²⁴⁷⁰, ostrogi, przyrządy do rozniecania ognia oraz okucia pasów. Obdarowanie zmarłego bronią podkreślało jego przynależność do warstwy wojowników i płciowo definiowało człowieka jako mężczyznę²⁴⁷¹. Z drugiej było symbolem obowiązku obrony i walki jaki niosło za sobą jej otrzymanie przy wejściu w wiek dorosły²⁴⁷². Dla kobiet najbardziej charakterystycznymi elementami były biżuteria i elementy stroju, klucze²⁴⁷³ i kasetki, przedmioty powiązane z tkactwem. W przypadku kluczy podkreślano przede wszystkim ich rolę jako symboli władania domem przez kobietę²⁴⁷⁴. Grupę uniwersalnych przedmiotów niezwiązanych z płcią tworzyły: amulety, grzebień, monety i ceramika.

W grobach męskich, jak już nadmieniono, bez wątpienia elementem podkreślających rolę wojownika, oprócz scharakteryzowanej przy opisie roli Odyna włóczni, spełniał miecz, często importowany, rzymski. Początkowo pojawiały się gladiusy, a z czasem zostały one zastąpione przez dłuższe spathy²⁴⁷⁵. Szczególnie bogato zdobione przykłady tego typu broni odnotowano na cmentarzyskach merowińskich, przede wszystkim w grobie

²⁴⁶⁹ Nadal prowadzone są szerokie badania mające na celu wykazania grup metod mogących pomóc przy określeniu rzeczywistego statusu majątkowego pochowanego z bogatym inwentarzem grobowym zmarłego. Por. Watt 2003, s. 192.

²⁴⁷⁰ Wyjątkiem był oczywiście krąg kultur gockich, gdzie broń oraz żelazne narzędzie nie występowały w założeniach sepulkralnych.

²⁴⁷¹ Watt 2003, s. 191.

²⁴⁷² Ibidem, s. 192.

²⁴⁷³ Klucze szczególnie widoczne były w kulturze wielbarskiej i czerniachowskiej oraz cmentarzyskach łączonych z Longobardami.

²⁴⁷⁴ W *Rigsthula* (20) Snör, żona Karla, nosiła przy pasie pęk kluczy mający być symbolem jej statusu społecznego.

²⁴⁷⁵ Na temat obecności i roli mieczy w obrębie poszczególnych kultur archeologicznych patrz: Roz. IV.2, s. 227-228; Roz. IV.4, s. 278-279; IV.5, s. 317, 324.

Childeryka I oraz w horyzoncie grobów Flonheim-Güttlingen²⁴⁷⁶. Drugim determinantem płci męskiej były ostrogi. Pojawiały się one również na cmentarzyskach grup kulturowych niepraktykujących obdarowywania zmarłych przedmiotami metalowymi, a więc w kulturze wielbarskiej, grupie masłomęckiej, kulturze czerniachowskiej oraz Sîntana de Mureş. Depozyty broni uzupełniał ekwipunek ochronny. Przez cały okres funkcjonowania Germanów na kartach historii i archeologii podstawowym zabezpieczeniem wojowników na polu bitwy były tarcze. Ich kształt zmieniał się w zależności od plemienia, ale w grobach przetrwały tylko częściowo w formie metalowych okuć brzegów drewnianej tarcz oraz lokowanych w ich centrum umb. Początkowo sporadycznie występowały pancerze rzymskie (*lorica segmentata*) oraz kolczugi, upowszechniły się one bardziej w okresie wędrówek ludów oraz na wczesnośredniowiecznych cmentarzyskach, co bez wątplenia związane było z bardziej rozbudowanymi kontaktami z rzymską armią. Jednak przez cały omawiany okres elementy ochronne trafiające do grobów były przedmiotami wskazującymi na pochówki dowódców lub wyższych rangą wojowników.

Kobiecą pozycję społeczną z kolei podkreślało, nagromadzenie wykonanej ze złota, srebra i wykańczanej kamieniami szlachetnymi biżuterii. Szczególnie wyróżniające się inwentarze kobiece odnotowano na terenie wielbarskiego i masłomęckiego osadnictwa. Wpływ miały na to dwa czynniki: brak uzbrojenia i żelaza w męskich grobach oraz rozbudowana forma dekoracji biżuterii zwana stylem barokowym. Szczególnie było to widoczne w rozbudowanych dekoracjach zapinek oraz różnorodności kształtów wisiorów tworzących naszyjniki²⁴⁷⁷.

Część przedmiotów grobowych, szczególnie broń oraz żywność i napoje, próbowano powiązać z ideą Walhalli²⁴⁷⁸, rozumianej jako mitologiczne miejsce wypełnione po brzegi różnorodnym uzbrojeniem, w którym *einhajrowie* ścierali się w codziennych potyczkach doskonaląc swoje wojskowe umiejętności w oczekiwaniu na Ragnarök. Z drugiej strony nigdy nie brakowało w sali Odyna jadła i napoi. Bogato wyposażone groby wojowników miałyby wedle tej teorii wskazywać na wojowników Odyna, którzy dołączali do niego w Walhalli, przenosząc się tam wraz z całym dobytkiem złożonym w jamie grobowej. Argumentem za takim rozumieniem grobów wojowników był zwyczaj rytualnego niszczenia broni widoczny zarówno w kulturze przeworskiej, jak i sporadycznie w kulturze

²⁴⁷⁶ Na temat bogato zdobionych mieczy z epoki merwińskiej patrz: Roz. IV.5, s. 324.

²⁴⁷⁷ Na temat bogatych elementów wielbarskiej biżuterii patrz: Roz. IV.2, s. 220-224.

²⁴⁷⁸ Wizja Walhalli jako miejsca wypełnionego uzbrojeniem i suto zastawionymi stołami została szerzej scharakteryzowana w rozdziale II (Roz. II.1, s. 67).

wielbarskiej²⁴⁷⁹. Wygięcie czy złamanie broni uniemożliwiało jej wykorzystanie w świecie żywych, ale pozwalało jej przenieść się ze zmarłym w zaświaty. Mogło również zmieniać symbolikę oręża, które stawało się elementem zaświatowego majątku zmarłego. Z perspektywy przeprowadzonych analiz struktur społecznych plemion germańskich, opartych na materiałach archeologicznych, bardziej prawdopodobne wydaje się, że powstanie bogatych grobów z bronią było spowodowane wysoką pozycją społeczną tych mężczyzn w obrębie lokalnych społeczności²⁴⁸⁰.

Ostatnią grupę przedmiotów znajdujących w grobach, a mających wydzźwięk religijno-apotropaiczny tworzyły amulety. W źródłach pisanych podkreślano rolę poszczególnych bogów w opiece nad konkretnymi grupami społecznymi, np. Odyn opiekował się między innymi władcami i wojownikami; Frigg i Freya sprawowały pieczę nad kobietami i noworodkami; Thora wzywano w momencie zagrożenia życia²⁴⁸¹. Z perspektywy materiałów archeologicznych trudno wskazać talizmany odpowiadające poszczególnym bóstwom. Chociaż pojawiające się tak oczywiste elementy jak miniaturowe narzędzia, groty lub tarcze²⁴⁸² mogły być powiązane z konkretną postacią z grona Asów lub Wanów. Germanom znane były magiczno-ochronne właściwości bursztynu, górskiego kryształu, kości konkretnych gatunków zwierząt i ptaków. Zasadniczo rolę talizmanów pełnić mogły przedmioty codzienne, takie jak np. paciorki czy wisiorki; oraz specjalnie wytwarzane amulety: obrobione i oprawione w metal kości zwierząt, pazury, szpony, muszle²⁴⁸³, czy wspomniana wyżej broń i narzędzia w wersji miniaturowej. Rolę taką spełniały czasami również monety rzymskie w formie zawieszek, których zaawansowany stopień wytarcia z jednej strony wskazywał na codzienne użytkowanie. Specyficznym rytuałem obserwowanym w części późnorzymskich i wczesnośredniowiecznych grobów germańskich było

²⁴⁷⁹ Rytualne niszczenie elementów wojskowego ekwipunku scharakteryzowano w rozdziale IV (Roz. IV.1, s. 167-168; Roz. IV.2, s. 232-233).

²⁴⁸⁰ Widoczna była różnica pomiędzy grobami męskimi w kulturze przeworskiej i potem na terenach zachodniego *barbaricum*, a kręgiem kultur gockich. Na stanowiskach gockich były one mniej okazałe, pozbawione uzbrojenia i narzędzi, oraz występowały w zdecydowanej mniejszości na cmentarzyskach niż groby kobiece. Dodatkowo u Gotów panowało silne tabu kulturowo-religijne zakazujące umieszczania na ziemi cmentarnej przedmiotów wykonanych z żelaza (Roz. IV.2, s. 218; Roz. IV.3, s. 256).

²⁴⁸¹ Szerzej na temat roli poszczególnych bogów germańskiego panteonu patrz: Roz. I.4., s. 36-48.

²⁴⁸² Jednak ich znaczenie apotropaiczne może być niejednoznaczne, gdyż pojawianie się przedmiotów miniaturowych w niektórych kręgach germańskiego osadnictwa uznawane było za praktykowanie zwyczajów zastępowania za ich pomocą rzeczywistych elementów uzbrojenia.

²⁴⁸³ Zestawy amuletów charakterystyczne dla konkretnych kultur scharakteryzowano szczegółowo w rozdziale IV (Roz. IV.1, s. 171; Roz. IV.2, s. 232; Roz. IV.3, s. 261-262; Roz. IV.4, s. 287-288).

lokowanie monety w ustach zmarłego osobnika, co powszechnie uznawano za przejęcie śródziemnomorskiego zwyczaju obola Charona²⁴⁸⁴.

Praktyka obdarowywania zmarłych materialnymi przedmiotami wygasła stopniowo na terenach monarchii merowińskiej w trakcie VI i VII²⁴⁸⁵ w., aby ostatecznie zaniknąć w początkach VIII stulecia²⁴⁸⁶. Jednak początkowe uznanie przez badaczy wymierania tej tradycji za wynik upowszechniania się chrześcijaństwa zostało obecnie zdeprecjonowane przez czynniki ekonomiczne. Stratą szlachetnych metali argumentował, według Grzegorza z Tours, Teodoryk prawny zakaz wyposażania zmarłych²⁴⁸⁷. Dodatkowo przeczy powyższej tezie brak zakazów obdarowywania zmarłych w przepisach prawa kościelnego z okresu merowińskiego. Znane były bogato wyposażone obiekty funeralne należące do chrześcijan z epoki merowińskiej lokowane w kościołach, np. grób Arnegundis czy groby pod katedrą w Kolonii²⁴⁸⁸. Jedyne kościelne ograniczenia dotyczące tej kwestii powiązane były z szatami liturgicznymi, naczyniami wykorzystywanymi do Eucharystii, relikwiami świętych oraz konsekrowanymi hostiami, których deponowanie w grobach zostało zakazane przez synody biskupie. Kwestia składania zmarłym znacznych bogactw materialnych została przez prawa kościelne zastrzeżona dopiero w momencie, kiedy jedynym terenem pogańskimi, hołdującym starym praktykom grobowym, pozostała Skandynawia²⁴⁸⁹.

Jak zauważono w rozdziale III kwestia kultu zmarłych dość słabo widoczna była w pieśniach mitologicznych i bohaterskich²⁴⁹⁰. Sagi wspominały przede wszystkim o urządzaniu uczty po ceremonii pogrzebowej. Obowiązek jej zorganizowania autorzy przenosili na spadkobiercę, krewnych lub w ostateczności znajomych, jeśli ktoś nie posiadał rodziny²⁴⁹¹. W trakcie trwania stypy dokonywała się legitymizacja pozycji i władzy dziedzica²⁴⁹², co było najważniejszym celem uroczystości. Na dalszy plan schodziła pamięć o zmarłym, chociaż pito na jego cześć piwo²⁴⁹³ z naczynia zwanego *pucharem Bragie-*

²⁴⁸⁴ Widoczne było to na terenach dawnych prowincji rzymskich, które zasiedliły plemiona germańskie w okresie wędrówek ludów i we wczesnym średniowieczu (Roz. IV.5, s. 302).

²⁴⁸⁵ Wcześniej (V w.) na terenach kultury przeworskiej zaczęto wyposażać zmarłych w mniejsze ilości przedmiotów oraz częściej stosowano zasadę *pars pro toto* (Roz. IV.1, s. 144, 166-167).

²⁴⁸⁶ Na niektórych terenach zasiedlonych przez Franków, szczególnie we wschodniej części państwa pogańskie praktyki wyposażania zmarłych przetrwały do okresu karolińskiego.

²⁴⁸⁷ Gregorius Turonensis, *Historia...* VIII, 21.

²⁴⁸⁸ Halsall 1995, s. 40.

²⁴⁸⁹ Ibidem.

²⁴⁹⁰ Formy pamięci o zmarłych funkcjonujące w sagach i pieśniach przedstawione zostały w rozdziale III (Roz. III.2, s. 117-123).

²⁴⁹¹ *Svarfðæla Saga* VI.

²⁴⁹² *Atlamál en Grönlensku* 71.

²⁴⁹³ *Frá Dauda Sinfjötli* wstęp prozatorski do pieśni, s. 236; *Gudrúnar Hvöt* 8; *Völsunga Saga* 10.

go²⁴⁹⁴. Realne pozostałości takich przyjęć odnotowano np. na cmentarzyskach czerniachowskich, gdzie odkryto doły pozbawione szczątków ludzkich, ale wypełnione potłuczonymi naczyniami, pokonsumpcyjnymi szczątkami zwierzęcymi oraz węglem drzewnym²⁴⁹⁵. Widoczna jest różnica w miejscu odbywania się takich uroczystości. W sagach wyprawiano je w domostwach, zaś archeologicznie ślady styp zanotowano w obrębie cmentarzysk. Nie można jednak wykluczyć, że pozostałości ceramiczne i szczątki zwierzęce znajdowane w osadach również stanowiły część tego rytuału. Brakuje jednak na to wystarczających dowodów i wydaje się, że są one niemożliwe do wskazania²⁴⁹⁶, nawet jeśli zwiększy się liczba gruntownie przebadanych osad charakteryzowanych jednostek kulturowych.

Za archeologiczne wyznaczniki pamięci o zmarłych uznano cenotafy, czyli groby symboliczne. Pojawiały się one sporadycznie w obrębie wielbarskich, masłomęckich oraz czerniachowskich cmentarzysk²⁴⁹⁷. Charakterystycznym ich elementem była minimalna ilość, bądź całkowity brak, szczątków kostnych i materiału zabytkowego²⁴⁹⁸. Za główne przyczyny ich powstania uważano potrzebę społeczności, z której wywodził się nieobecny fizycznie zmarły (brak ciała), aby dokonać symbolicznego przeniesienia pamięci o nim na teren przeznaczony dla umarłych. Każda śmierć niosła za sobą rozłam w lokalnej wspólnocie i destabilizowała jej utartą strukturę. Ponowny ład wprowadzało przeprowadzenie ceremonii pogrzebowej. W przypadku braku trupa, którego można było pochować, wspólnocie groziło ciągle balansowanie na granicy chaosu, stąd symboliczny grób miał być substytutem rzeczywistej mogiły sprowadzającej harmonię społeczną. Z drugiej strony cenotafy podkreślały emocjonalne więzi łączące członków danego plemienia czy rodu. Jamy gro-

²⁴⁹⁴ Szerzej na temat uczt pogrzebowych/uczt dziedziczenia patrz: Roz. III.2, s. 118-119.

²⁴⁹⁵ Za pozostałości uczt pogrzebowych uznano nagromadzenia szczątków pokonsumpcyjnych oraz ceramiki na cmentarzyskach kultury czerniachowskiej. Por. Fedorov 1960, s. 285; Diaconu 1965, s. 53.

²⁴⁹⁶ Niemożliwe było odróżnienie pozostałości po codziennych posiłkach oraz tych będących znakiem ucztu pogrzebowej. Zwłaszcza, że zgromadzone w ich obrębie pozostałości pokonsumpcyjne były dokładnie tego samego typu. Zaś źródła pisane nie odnotowały jakie potrawy przygotowywano i spożywano tylko w czasie styp, konkretnie określony został w nich jedynie pity wtedy napój – piwo.

²⁴⁹⁷ Przykłady odnotowano na stanowisku w Jartyporach, Kowalewku, Kołozębiu, Pruszczu Gdańskim stanowisko 10, Zakrzewskiej Osadzie (Roz. IV.2, s. 215-216). Z kolei w obrębie grupy masłomęckiej na cmentarzysku w Gródku nad Bugiem oraz Masłomęczu (Roz. IV.3, s.251). Na terenie osadnictwa czerniachowskiego cenotafy lokowano głównie w południowej strefie osadniczej (Roz. IV.4, s. 276-277).

²⁴⁹⁸ Założenia z minimalną ilością materiału kostnego w obrębie cmentarzysk wielbarskich Kalina Skóra gotowa była uznać za groby cząstkowe i stosowanie w obrębie tej społeczności zasady *pars pro toto* (Roz. IV.2, s. 216). Jednak zupełnie inna definicja towarzyszyła takim założeniom znajdującym się dość licznie na cmentarzyskach grupy masłomęckiej (około 30% wszystkich znanych pochówków). W obrębie tej jednostki kulturowej uważano je za wynik świadomej działalności żyjących polegającej na rozczłonkowaniu ciała zmarłych. Część szczątków usuwano z pierwotnego miejsca ich depozycji w celu: poddania kremacji i ponownego złożenia w jamie powyżej grobu szkieletowego lub przeniesienia ich do innego założenia grobowego (Roz. IV.3, s. 248-249).

bowe tego typu przygotowywano dla zmarłych z dala od ojczystej ziemi, których szczątków nie można było sprowadzić²⁴⁹⁹, ofiar zbrodni, osobników uznanych za zaginionych, samobójców oraz topielców²⁵⁰⁰.

Sagi i pieśni eddaiczne skupiały się głównie na losach osobników najwyższych warstw społecznych, co było zrozumiałe z punktu widzenia miejsc w jakich były spisywane lub komponowane. Bardzo rzadko dostarczały one informacji o strukturze społecznej i determinujących ją czynnikach. Zdecydowanie lepszym źródłem informacji na ten temat były stanowiska archeologiczne, jednak w ich przypadku należy pamiętać, że grób niekonicznie odbijał rzeczywisty wizerunek zmarłego. Inwentarz grobowy mógł bowiem budować obraz człowieka takim jakim chciała go widzieć rodzina lub wspólnota plemienna. Konieczne było zatem wypośrodkowanie wyciąganych na temat rozwarstwienia społecznego wniosków. W oparciu o cały przeanalizowany materiał archeologiczny germańskie organizacje plemienne i wczesnopaństwowe można podzielić na cztery klasy majątkowe: elita, klasa średnia, ludność wolna oraz niewolnicy; sześć klas wiekowych: *infans I*, *infans II*, *juvenis*, *adultus*, *maturus* i *senilis*, oraz dwie płcie: męską i żeńską. W zależności od przynależności do nich zachodziły zmiany w formie grobu, deponowanym zbiorze przedmiotów oraz ulokowaniu jamy grobowej w obrębie nekropolii. Skrajne klasy wiekowe, czyli dzieci i starcy, najbardziej odbiegały od norm pogrzebowych występujących w danej jednostce kulturowej. Spowodowane było to ich niemożnością pełnego uczestnictwa w zadaniach wspólnoty²⁵⁰¹. W przypadku najmłodszych członków społeczności podkreślano również kwestię istnienia wśród społeczności germańskich duszy osobniczej i rodowej²⁵⁰². W sagach uwidoczniło się to przede wszystkim w prośbach konających lub ukazujących się w snach zmarłych, aby żyjący krewni nadali swoim nienarodzonym dzieciom

²⁴⁹⁹ Przykładem zupełnie odmiennej praktyki, potwierdzającej możliwość sprowadzenia zmarłego na ziemię ojczystą, mógł być grób 1978-1 z cmentarzyska w Himlingeje (Roz. IV.5, s. 310, przypis 2144). Odnotowano tu depozycję poćwiartowanego ciała mężczyzny. Potraktowanie w ten sposób ciała, było zupełnie wyjątkowe dla społeczności użytkującej nekropolię. Skłoniło to badaczy do postawienia tezy, że był to obiekt funeralny osobnika zmarłego z dala od ziemi ojczystej, którego szczątki poćwiartowano, by łatwiej przetransportować je na miejsce pochówku. Teoria ta wydaje się jednak nieprawdopodobna z punktu widzenia sag bohaterkich, w których odnotowano przykłady chowanie poległych wojowników w miejscu zgonu (*Hrafnkels Saga* XVIII; *Svarfdæla Saga* VI; *Njáls Saga* LXVII). Ponadto archeolodzy uważali sprowadzanie ciał poległych w bitwach wojowników za niepraktyczne z punktu widzenia drużyny wojów (Roz. IV.5, s. 310).

²⁵⁰⁰ Skóra 2015, s. 50.

²⁵⁰¹ Na temat społecznego statusu dzieci i starców więcej informacji przekazano w rozdziale IV (Roz. IV.1, s. 181-182, Roz. IV.2, s. 196-197), podczas charakteryzowania społecznego rozwarstwienia germańskich społeczności lokalnych.

²⁵⁰² Dusza rodowa przynależna była dziecku z racji urodzenia w konkretnej rodzinie. W wyniku rytuałów przejścia, np. ząbkowanie, uniezależnienie się od pokarmu matki, dziecko zyskiwało duszę osobniczą przynależną wyłącznie jemu. Widoczne było to w grobach dzieci przeworskich w wieku powyżej 6 lat, które wyposażano w przedmioty będące wyznacznikami konkretnej płci.

ich imię, gdyż dzięki temu będą oni dalej trwali²⁵⁰³. Z kolei w materiałach archeologicznych tę szczególną właściwość noworodków widziano przede wszystkim w wyposażaniu ich w przedmioty przynależne dorosłym, np. broń. Chociaż widoczne były w tym przypadku dość duże rozbieżności pomiędzy charakteryzowanymi jednostkami kulturowymi²⁵⁰⁴. Najbardziej ogólny podział praktyk funeralnych zaproponowała Katarzyna Czarnecka uznając, że można wydzielić uniwersalne praktyki obejmujące wszystkich członków społeczności, np. obowiązek pochówku oraz normy indywidualne i grupowe determinowane przez czynniki ekonomiczno-społeczne²⁵⁰⁵.

Sposób upamiętniania zmarłych zmienił się w obrębie germańskich społeczności w okresie wczesnego średniowiecza. Wynikiem tego były zarówno zmiany na gruncie społecznym, jak i religijnym. Jak już wspomniano analizując wyposażenie grobowe, zaczęto zwracać uwagę na jak najgodniejsze i wystawne przeprowadzenie ceremonii pogrzebowej, aby podkreślić społeczną pozycję rodziny. Z drugiej zaś strony powstające w epoce merowińskiej hagiografie wpływały na zmianę wizji życia po śmierci. Spotykane były praktyki mające na celu zabezpieczenie ciała zmarłego przed rozkładem oraz nadanie mu przyjemnego zapachu, co miało upodabniać szczątki zwykłego człowieka do cudownie nie podlegających rozkładowi i roztaczających miły aromat zwłok świętego²⁵⁰⁶. Z przekazów mitologicznych epoki pogańskiej zachował się jeden przekaz mówiący o zakonserwowaniu części ciała w taki sposób, że mogła się ona komunikować z żywymi. Odyn bowiem miał natrzeć uciętą głową mądrego Mimira ziołami i odprawić nad nią magiczne zaklęcia, aby przywrócić ją do życia i aby mogła mu ona służyć radą²⁵⁰⁷. Ślady balsamowania, okładania szczątków pękami ziół i kwiatów mających zachować ciało nienaruszone aż do dnia Sądu Ostatecznego odnotowano w materiałach archeologicznych w epoce merowińskiej²⁵⁰⁸. Skuteczność tych praktyk potwierdzał Grzegorz z Tours opisując ciało młodej kobiety

²⁵⁰³ Przykłady takich próśb odnotowano między innymi w *Óláfs Saga Tryggvasonar* (I, 206), *Vatnsdæla Saga* (III), *Svarfdæla Saga* (IV). Szerzej na temat przebiegu procesu przekazywania imienia i czynności podejmowanych przy tej okazji przez bohaterów patrz: Roz. II.3, s. 103-104.

²⁵⁰⁴ W kulturze przeworskiej wyposażano starannie i bogato dzieci od narodzenia do 6 roku życia (noworodki i *infans I*). Zupełnie inaczej wyglądało to pośród ludności wielbarskiej, która obdarowywała osobniki w tym wieku bardzo oszczędnie. Jednolitego zwyczaju nie odnotowano również w obrębie kręgu kultur gockich, gdyż dzieci masłomęckie obdarowywano stosunkowo bogato, zaś czerniachowskie skromnie lub bez przedmiotów materialnych.

²⁵⁰⁵ Czarnecka 1990, s. 87.

²⁵⁰⁶ Grzegorz I w *Dialogach* (3, 13, 2-3) wspominał, że ciało biskupa Herkulanusa z Perugii, zmarłego śmiercią męczeńską jeszcze w 40 dni po zgonie było nienaruszone rozkładem, a odcięta głowa na nowo zrosła się z korpusem.

²⁵⁰⁷ *Heimskringla* 4.

²⁵⁰⁸ Przyczyny prób konserwacji doczesnych szczątków ludzkich przedstawiono w rozdziale IV (Roz. IV.5, s. 333-333).

z kościoła św. Venerandusa w Clermont²⁵⁰⁹. Wedle przekazu miało się ono zachować, dzięki użyciu odpowiednich ziół, w doskonałym stanie wiele lat po zgonie. Z rozpowszechniającym się kultem relikwii powiązana była praktyka pochówku *ad sanctos*²⁵¹⁰. Przedstawiciele elit chowani byli w obrębie murów budowli religijnych, w których przechowywano szczątki świętych, aby pozostawać stale blisko miejsca uświęconego, często nawiedzanego przez pielgrzymów²⁵¹¹. Dodatkowo wyznacznikiem upowszechniającego się kultu świętych były procesje pogrzebowe²⁵¹² oraz triumfalne wjazdy relikwii do miast²⁵¹³. Wszystkie te czynniki nie były jednak oparte na ustandaryzowanej liturgii pogrzebowej, gdyż taka jeszcze nie istniała w IV i V w. na terenie Galii²⁵¹⁴. Jej pierwsze ślady na tym terenie datowane są na VII i VIII stulecie²⁵¹⁵.

Ostatnim elementem upamiętniania zmarłych w epoce merowińskiej były inskrypcje grobowe²⁵¹⁶. Ich treść odnosiła się głównie do podkreślenia statusu zmarłego jako chrześcijanina, jego roli w społeczeństwie oraz próśb o modlitwy za duszę. Według Bonnie Effros całość obrzędowości pogrzebowej w czasach panowania Merowingów może zostać podzielona na dwa odcinki chronologiczne²⁵¹⁷. W pierwszym dominowały lokowane w grobach dary grobowe i umieszczane na zewnątrz inskrypcje. Zaś drugi charakteryzował się pochówkami *ad sanctos* oraz modlitwami/mszami upamiętniającymi zmarłych.

Okres kształtowania się wczesnych państw zaowocował pojawianiem się przepisów prawnych regulujących wszystkie dziedziny życia ludzkiego. W zakresie obrzędowości pogrzebowej podkreślano przede wszystkim obowiązek pochowania ciała oraz w przypadku morderstwa zemstę rodową na winnym²⁵¹⁸. Obie te kwestie akcentowano również w mitologii, kiedy bogowie niezależnie od swoich chęci musieli pochować Baldra oraz pojawił się mściciel w osobie Walego²⁵¹⁹. Prawa spisane podkreślały konieczność złożenia szczątków do grobu i nakładały ten obowiązek na rodzinę i krewnych nieboszczyka²⁵²⁰.

²⁵⁰⁹ Gregorius Turonensis, *Liber in gloria confessorum* 34.

²⁵¹⁰ Szerzej na temat pochówku *ad sanctos* patrz: Roz. IV.5, s. 331-332.

²⁵¹¹ Możliwość dostąpienia zaszczytu przebywania na wieczność w obrębie murów budynku religijnego dostępna była dla wyższych warstw społecznych, gdyż wiązało się to z wniesieniem darowizny na rzecz kościoła/klasztora/kaplicy.

²⁵¹² Sulpius Severus Ep. 3.

²⁵¹³ Santus Vitricius Rothomagensis episcopus 12.

²⁵¹⁴ Effros 2002, s. 140.

²⁵¹⁵ Yitzhak Hen (1994, s. 143-160) argumentował, że tak późne odnotowanie śladów liturgii pogrzebowej w księgach kościelnych wynikało z nieprzechowywania zapisów nieaktualnych ceremoniałów.

²⁵¹⁶ Wygląd oraz sposób nanoszenia inskrypcji został szczegółowo scharakteryzowany w rozdziale IV (Roz. IV.5, s. 333).

²⁵¹⁷ Effros 2002, s. 6.

²⁵¹⁸ Na temat prawnych restrykcji dotyczących pochowania ciała patrz: Roz. III.5, s. 138.

²⁵¹⁹ *Völuspá* 33-34; *Vegtamskvida*. *Baldrs Drausnar* 10-11.

²⁵²⁰ *Leges Visigothorum* IX, 2, 1.

W opowieściach o bogach zadośćuczynienia za śmierć ojca żądała olbrzymka Skadi, przybywając w tym celu do Asgardu²⁵²¹. W kodeksach prawa spisane funkcjonowała główna (wergeld), którą musiał zapłacić morderca pokrzywdzonej rodzinie. Prawo zwyczajowe regulowało kwestie dziedziczenia, co również zostało odnotowane w sagach²⁵²². W każdym z wypadków pierwszymi spadkobiercami byli potomkowie zmarłego człowieka, a w przypadku ich braku dalsi krewni. Osobnymi przepisami prawa pisanego obostrzone były kradzieże przedmiotów należących do trupa²⁵²³. Prawa spisane nie tylko zakazywały zabierania rzeczy zmarłego, ale także naruszania jego spokoju przez rozkopywanie założenia grobowego²⁵²⁴. Dodatkowo niektóre zwody praw germańskich nakładały na rabusia, oprócz obowiązku zwrotu zrabowanych przedmiotów, konieczność uiszczenia kary pieniężnej²⁵²⁵. Stosunkowo niewiele przepisów prawa kościelnego dotyczyło kwestii związanych z pogrzebami. Jak wcześniej wspomniano²⁵²⁶, nie zabraniano składania do grobów darów materialnych, o ile nie były to konsekrowane hostie, relikwie świętych lub szaty czy naczynia liturgicznych. Przepisy kościelne, podobnie jak prawa świeckie, potępiały okradanie i naruszanie spokoju zmarłych. Podstawowym argumentem była konieczność zachowania ciała do momentu ponownego przyjścia Chrystusa, a rabunek w wielu przypadkach naruszał integralność szczątków i prowadził do trwałych uszkodzeń.

Przedstawione zestawienia praktyk funeralnych odnotowanych w źródłach pisanych oraz pozostałościach archeologicznych wskazują, że rytuały pogrzebowe nie musiały być jednoznacznie determinowane przez panujący system religijny²⁵²⁷. Funkcjonująca tradycja pogrzebowa kształtowana była również przez czynniki społeczne – podkreślenie przez pochówek miejsca zmarłego w lokalnej społeczności; ekonomiczne – zróżnicowanie formy grobu oraz ilości i jakości inwentarza grobowego; polityczne – większa stabilność jednostki kulturowej/wczesnopaństwowej owocowała bardziej rozbudowanymi formami praktyk pogrzebowych. Pierwszym i podstawowym czynnikiem warunkującym powstanie obrządku pogrzebowego była chęć pozbycia się rozkładającego się trupa, który wprowadzał w społeczność element niepewności i strachu. Śmierć destabilizowała strukturę społeczną oraz powodowała konieczność wypełnienia luki powstałej przez ubytek jednego jej

²⁵²¹ *Skáldskaparmál* 56.

²⁵²² Szczegółowo przykłady zemsty rodowej opisane w sagach i mitach scharakteryzowano w rozdziale III (Roz. III.5, s. 132-133).

²⁵²³ Przykłady wkopów rabunkowych oraz sposobów działania rabusiów widoczne w materiale archeologicznym scharakteryzowano dokładniej w rozdziale IV (Roz. IV.2, s. 193, 218; Roz. IV.3, s. 247).

²⁵²⁴ *Lex Alamannorum* XLIX, 1, 2; *Pactus legis Alamannorum* XVI, 3.

²⁵²⁵ *Pactus legis salicae* VI, IX, XIV.

²⁵²⁶ Patrz: Roz. IV.5, s. 361.

²⁵²⁷ Ucko 1969, s. 262-277.

członka. Germańskie społeczności, podobnie jak i wszystkie inne ludy zamieszkujące świat starożytny i wczesnośredniowieczny, dostosowały swój system wierzeń, tak aby pozwalał on oswoić się żyjącym z nieuchronnością śmierci. Religia wyjaśniała więc, to co nieznanne i dawała nadzieję, że dokonanie żywota na ziemi nie było końcem egzystencji człowieka, ale pozwalało mu przenieść się do innego świata. Świat zmarłych Germanów nie był zdominowany przez jasny, wypełniony przyjemnościami świat Asgardu, gdyż prezentował także mroczną i pogrążoną w smutku krainę podziemną, Niflheim. Dodatkowo posiadał wyraźnie wyznaczony koniec wszystkiego co znane ludziom w ogniu Surta po ostatecznym starciu bogów i olbrzymami (Ragnarök). Pod względem eschatologicznego osławiania człowieka za śmiercią germański system wierzeniowy nie odbiegał od tych funkcjonujących w innych regionach świata. Na ile jednak świadomość nieuchronnego zmierzania do śmierci obecna była w życiu przeciętnego Germanina pozostanie kwestią nierozstrzygniętą, gdyż żadna grupa źródeł nie wspomina o tym. Nie ulega jednak wątpliwości jedność religijnych wyobrażeń, jakim hołdowały wszystkie plemiona germańskie²⁵²⁸. Zarysowało się to zarówno w spójnym systemie wierzeniowym opartym na mitologii i sagach jak i na powtarzających się w różnych kręgach kulturowych uchwytnych archeologicznie zwyczajach pogrzebowych. Bez wątplenia jednak religia germańska nie wygasła wraz z konwersją plemion na chrześcijaństwo. Przetrwiała ona w religii skandynawskich wikingów. Rozbudowali oni i uzupełnili zarówno mitologiczne wyobrażenie o świecie, jak i dostosowali do tego zmodernizowanego systemu eschatologicznego obrządek pogrzebowy, któremu hołdowali²⁵²⁹.

²⁵²⁸ Eliade 1994, s. 105.

²⁵²⁹ Kompleksowo zebrane wierzenia wikingów zaprezentował w swojej pracy z 2016 roku Władysław Duczko.

Bibliografia

Źródła

- Adam z Bremy, *Gesta Hammaburagensis Ecclesiae Pontificum*, Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, ed. G. H. Pertz, Hannover 1876.
- Ældre Gulaþingos Lov*, [w:] Norges Gamle Love indtil 1387, eds. R. Keyser, P. A. Munch, Christiania 1846, s. 373-394.
- Ahmed ibn Fadlān, *A Skandinavian cremation – Ceremony*, trans. C. Waddy, Antiquity VIII, 1934, s. 58-62; wyd. pl. *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny* t.3, red. A. Kmietowicz, F. Kmietowicz, T. Lewicki, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1985.
- Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri XXXI* t. 1 i 2, ed. Wolfgang Seyfahrt, Leipzig 1978.
- Alvismál*, [w:] Edda poetycka, przeł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 132-140.
- Ásmundar Saga Kappabana*, [w:] Fornaldarsögur Norðurlanda t.2, ed. G. Jónnson, B. Vilhjálmsoon, Reykjavik 1944;
- zapis oryg. on-line: http://www.heimskringla.no/wiki/%C3%81smundar_saga_kappabana, dostęp: 6.04.2017r.
- Atlakviða*, zapis oryg. on-line:
<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508211838/http://www.heimskringla.no/original/edda/atlakvida.php>, dostęp: 06.04.2017; wyd. pl. *Pieśń o Atlim* [w:] Edda poetycka, przeł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 331-340.
- Atlamál en Grönlensku*, zapis oryg. on-line:
<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508211845/http://www.heimskringla.no/original/edda/atlamal.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Grenlandzka Pieśń o Atlim*, [w:] Edda poetycka, przeł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 341-362.
- Aurelius Augustinus, *De Trinitate*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996.
Confessionse, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.

- Beda Venerabilis *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, [w:] Bede Historical Works with an English Translation t. 2, trans. J. E. King, Cambridge 2006.
- Bárðar Saga Snæfellsáss*, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/isl/b-snae.htm>, dostęp: 27.03.2017r.; wyd. ang. *Bard's Saga*, trans. S. M. Anderson, [w:] The Complete sagas of Icelanders t. 2, ed. V. Hreisson, R. Cook, T. Gunnell et al., Reykjavik 1997, s. 236-266.
- Beowulf*, wyd. ang. *Beowulf. A dual-language edition. Translated and with an Introduction and Commentary*, trans. Howell D. Chickering Jr., New York 2006.
- Brenna-Njáls saga*, [in:] Íslenzk Fórnrít, t. 12, ed. Einar Ól. Sveinsson, Reykjavik 1954; wyd. pl. *Saga o Njalu*, przeł. A. Załuska-Strömberg, Poznań 1968.
- Carmina Skaldica*, ed. F. Jónsson, København 1929.
- Captulatio de partibus Saxoniae*, [in:] G. Theurkauf, *Lex, Speculum, Compendium iuris. Rechtsaufzeichnung und Rechtsbewußtsein Norrdeutschland vom 8. Bis 16. Jahrhundert*, Köln-Graz 1968.
- Gaius Iulius Caesare, *De bello Gallico*, przeł. i opr. Eugeniusz Konik, Wrocław 2004.
- Cicero, *De divinatione*, zapis oryg. on-line: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/divinatione.shtml>, dostęp: 1.05.2018.
- Darraðarljóð*, [w:] *Carmina Skaldica*, ed. F. Jónsson, København 1929.
- Draumr Þorsteins Síðu-Hallssonar*, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/isl/draum.htm>, dostęp: 5.04.2017r.
- Edictum Rotarii*, patrz: *Leges Longobardorum*.
- Egilla Saga*, wyd. oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/isl/egils.htm>, dostęp: 22.03.2017r., wyd. pl. *Saga o Egilu*, przeł. Apolonia Załuska – Strömberg, Poznań 1974.
- Egils Saga ok Ásmundar*, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/forn/asberser.htm>, dostęp: 22.03.2017r.; wyd. ang. *Egil and Asmund*, trans. H. Palsson, P. Edwards, [w:] *Gautreks's Saga and other medieval Tales*, London 1986, s. 89-120.
- Eiríks saga rauða*, zapis oryg. on-line: http://www.heimskringla.no/wiki/Eir%C3%ADks_saga_rau%C3%B0a, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Saga o Grenlandczykach. Saga o Eryku Rudym*, opr. A. Waśko, Kraków 2006.
- Eyrbyggja saga*, wyd. oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/isl/eyrbygg.htm>, dostęp: 22.03.2017r., wyd. ang. *Gisla Sursson's Saga and The Saga of the People of Eyri*, trans. J. Quinn, M. S. Regal, London 2003.

- Faereyinga Saga*, [w:] *Faereyingasaga*. Den islandske saga om Faeringerne, ed. F. Jónsson, København 1927.
- Fáfnismál*, zapis oryg. on-line:
<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508153633/http://www.heimskringla.no/original/edda/fafnismal.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Pieśń o Fafnirze*, [w:] *Edda* poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 260-269.
- Finnboga Saga ramma*, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/isl/finnboga.htm>, dostęp: 5.04.2017r.; wyd. ang. *The Saga of Finnbogi the Mighty*, trans. J. Kennedy, [w:] *The Complete sages of icelanders t. 4*, red. V. Hreinsson, R. Cook, T. Gunnell i in., Reykjavik 1997, s. 379-433.
- Flateyjarbók*, [w:] *Flateyjarbók*. En samling af norske konge-sagaer, t. 1-2, eds. G. Vigfússon, C. R. Unger, Christiania, 1860-1862.
- Flóamanna saga*, ed. F. Jónsson, København 1932; zapis oryg. on-line:
http://www.sagadb.org/floamanna_saga, dostęp: 19.04.2017r.
- Friðþjófs Saga ins froekna*, [w:] *Fornaldarsögur Norðurlanda*, ed. G. Jónsson, B. Vilhjálmsón, t. 2, Reykjavik 1943-1944.
- Gautreks saga*, [w:] *Fornaldarsögur Norðurlanda*, ed. G. Jónsson, B. Vilhjálmsón, wyd. oryg. On-line: http://heimskringla.no/wiki/Gautreks_saga, dostęp: 19.04.2107r.; wyd. ang. *Gautreks's Saga*, trans. H. Palsson, P. Edwards, [w:] *Gautreks's Saga and over mediewal Tales*, London 1986, s. 23-56.
- Gísla Saga*, wyd. oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/isl/gisl.htm/>, dostęp: 10.04.201r.; wyd. ang. *Gisli Sursson's Saga*, ed. M. S. Regal, Nowy Jork 2000, s. 496-557; wyd. pol. *Saga o Gislim wyjętym spod prawa i inne sagi islandzkie*, opr. Artur Górski, Warszawa 1931.
- Göngu-Hrólfs saga*, [w:] *Fornaldarsögur Norðurlanda t. 2*, ed. G. Jónsson, B. Vilhjálmsón, Reykjavik 1944.
- Gregori Magni, *Dialogi, Libri IV*, ed. U. Moricco, Roma 1924.
- Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum Merovingicarum I,1, Hrsg. Bruno Krusch, Hannoverae 1951; wyd. pl. Grzegorz z Tours, *Historie (Historia Franków)*, tłum. T. Richter, K. Liman, Kraków 2002.
- Gregorius Turonensis, *Liber in gloria confessorum*, Monumenta Germanica Historica: Scriptores Rerum Merovingicarum 1,2, ed. B. Krusch, Hannoverae 1969, s. 294-370.

Grettis Saga, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/isl/grettir.htm>, dostęp: 27.03.2017r.

Grimnismál, wyd. ang. on-line:

<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070509020125/http://www.heimskringla.no/original/edda/grimnismal.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Grimnira Pieśń*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 65-77.

Gripis Spá, zapis oryg. on-line:

<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508162431/http://www.heimskringla.no/original/edda/gripisspa.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Wieszczba Gripira* [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 237-250.

Guðrúnarhvöt, zapis oryg. on-line:

<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508210243/http://www.heimskringla.no/original/edda/gudrunarhvot.php>, dostęp: 6.04.2017; pl. *Podżeganie Gudruny* [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 363-367.

Guðrúnarhvöt, zapis oryg. on-line:

<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508210243/http://www.heimskringla.no/original/edda/gudrunarhvot.php>, dostęp: 6.04.2017; pl. *Podżeganie Gudruny*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 363-367.

GulaÞings Christenret, [w:] Norges Gamle Love indtil 1387, eds. R. Keyser, P. A. Munch, Chrostiania 1846, s. 373-394.

GulaÞings lov, [w:] Norges Gamle Love t. 2, ed. R. Keyser, Christiania 1848.

Hákonarmál, ed. F. Jónnson, [w:] Carmina Skaldica, København 1929.

Hallfreðar saga vandræðaskálds, [w:] E. A. Kock, Den norsk-islandske Skaldediktningen, I. C. W. K. Glerup, Lund 1946; on-line: <https://www.snerpa.is/net/isl/hallfr2.htm> - wersja z Flateyjarbók, <https://www.snerpa.is/net/isl/hallf.htm> - wersja z Möðruvallabók, dostęp: 13.03.2016r.

Hardarsaga og Hólmverja, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/isl/hardar.htm>, dostęp: 3.04.2017r.; wyd. ang. The Saga od Hord and the People of Holm, przekł. R. Kellogg, [w:] The Complete sages of Icelanders t. 2, ed. V. Hreinsson, R. Cook, T. Gunnell et al., Reykjavik 1997, s. 193-236.

- Halfdanar saga Bronufóstra*, [w:] Fornaldarsöur Norðlanda t.3, Reykjavík 1889.
- Hallfreðar Saga*, [w:] Íslenzk Fórnit t. 8, wyd. E. Ól. Sveinsson, Reykjavík 1939.
- Hákonarmál*, trans. F. Jónsson, København 1929.
- Hákonarkviða*, zapis oryg. on-line: <https://notendur.hi.is/eybjorn/ugm/skindex/stu4.html>,
dostęp: 25.03.2017r.
- Hálfs Saga ok Hálfsrekka*, [w:] Frnaldarsögur Norðurlanda t. 2, ed. G. Jónsson,
B. Vilhjálmsson, Reykjavík 1944.
- Hamðismál*, zapis oryg. on-line:
<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508210400/http://www.heimskringla.no/original/edda/hamdismal.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Pieśń o Hamdirze*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 368-374.
- Hárbarðsljóð*, zapis oryg. on-line:
<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508210426/http://www.heimskringla.no/original/edda/harbardsljod.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Pieśń o Harbardzie*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 88-99.
- Haralds Saga Harðráða*, [in:] Heimskringla, trans. L. M. Hollander, Austin 2005.
- Hardar saga og Hólmverja*, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/isl/hardar.htm>,
dostęp; 13.04.2017r.; wyd. ang. *The Saga of Hord and the People of Holm*, trans. R. Kellogg, [w:] The Complete sages of Icelanders t. 2, eds. V. Hreinsson, R. Cook, T. Gunnel et al., Reykjavík 1997, s. 193-236.
- Hávamál*, zapis oryg. on-line:
<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508160024/http://www.heimskringla.no/original/edda/havamal.php>, dostęp: 6.04.0217; wyd. pl. *Pieśń Najwyższego*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 17-52.
- Hjálmþés saga og Ölvis*, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/forn/hjalm-ol.htm>,
dostęp: 19.04.2017r.
- Hænsa-Þóris Saga*, zapis oryg. on-line: http://www.sagadb.org/haensna-thoris_saga,
dostęp: 27.03.2017r.
- Helgakviða Hjörvarðssonar*, zapis oryg. on-line:
<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508174802/http://www.heimskringla.no/original/edda/helgakvidahjorvardssonar.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Pieśń o Hel-*

- gim syn Hjörwarda*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 197-221.
- Hezjod *Prace i dzie*, przek. W. Steffen, Wrocław 1952.
- Hezjod *Theogonia*, przek. K. Kaszewski, Sandomierz 2010.
- Hervarar Saga ok Heiðreks konungs*, ed. N. Kershaw, on-line:
<http://www.germanicmythology.com/FORNALDARSAGAS/HERVARARKERSHAW.html>, dostęp: 27.03.2017r.
- Homer, *Iliada*, przekł. K. Jeżewska, Wrocław 1972.
- Hrafnkels saga*, ed. Halldór Laxness, Ragnar Jónsson, Stefán Ögmundsson, Reykjavík 1942.
- Hrólfs Saga Kraka*, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/forn/hrolf.htm>, dostęp: 22.03.2017r.; wyd. ang. *The Saga of King Hrolf Kraki*, ed. J. L. Byock, London 1988.
- Hrómundar Saga Gripssonar*, [w:] Fornaldarsögur Norðurlanda, ed. G. Jónsson, B. Vilhjálmsen, København 1943-1944.
- Hyndluljóð*, zapis oryg. on-line:
<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508181710/http://www.heimskringla.no/original/edda/hyndluljod.php>, dostęp: 6.04.2018; wyd. pl. *Pieśń Hyndli*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 155-165.
- Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, [w:] Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX t. 1, ed. W. M. Lindsay, Oxonii 1911.
- Jordanes, *Getica*, ed. Theodor Mommsen, Monumenta Germaniae Historica: Auctores Antiquissimi V, 1 (1882), s. 53-38; wyd. pl. *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, przekł. E. Zwolski, Lublin 1984.
- Jóns saga Hólabyskups ens Helga*, ed. P. Foote, Editiones Arnarnagæanae Series A vol. 14, Copenhagen 2003.
- Ketils Saga Hængs*, zapis oryg. on-line:
<http://www.germanicmythology.com/FORNALDARSAGAS/KetilsSagaChappell.html>, dostęp: 22.03.2017r.
- Kormáks Saga*, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/isl/kormaks.htm>, dostęp: 3.04.2017r., wyd. ang. *The Life and Death of Cormac the Skald*, trans. W. G. Collingwood, J. Stefansson, Ulverston 1901.
- Kristnis Saga*, [w:] Íslendingabók. Kristni Saga, trans. S. Grønlie, London 2006, s. 35-74.

- Landnámabók*, ed. Guðni Jónsson, on-line: <https://www.snerpa.is/net/snorri/landnama.htm>,
dostęp: 27.03.2017r.; wyd. ang. *The Book of Settlements. Landnámabók*, ed. and
trans. H. Palsson, P. Edwards, Winnipeg 1972.
- Lactantius, *Epitome divinarum institutionum*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et
Romanorum Teubneriana, ed. E. Heck, A. Wlosok, Stutgardia 1994.
- Laxdæla Saga*, zapis oryg. on-line: http://sagadb.org/laxdaela_saga.en, dostęp: 6.04.2017;
wyd. pl. *Saga rodu z Laxdal*, przekł. A. Załuska-Strömberg, Poznań 1973.
- Leabar na Núachongbála*, eds. R. I. Best and M. A. O'Brien, Dublin 1967, on-line:
<http://www.maryjones.us/ctexts/leinster.html>, dostęp: 27.03.2017.
- Leges Longobardorum*, [w:] Monumenta Germaniae Historica: Leges, t. IV, ed. F. Bluhme,
Hannover 1954.
- Leges Visigothorum*, [w:] Monumenta Germaniae Histrica: Leges Nationum
Germanicarum t. 1, ed. K. Zeumer, Hannover 1902
- Leon Diakon, *Historia*, Patrologiae cursus completus t.117, ed. J. M. Migne, Paris 1881.
- Lex Alamannorum. Das Gesetz der Alemannen, Tesxt – Übersetzung – Kommentar zum
Faksimile aus der Wandalgarius – Handschrift Codex Sangallensis 731*, ed.
C. Schott, Augsburg 1993.
- Lex Baiwarorum*, [w:] Monumenta Germaniae Histrica: Leges Nationum Germanicarum
t. V, 2, ed. E. von Schwind, Hannover 1892.
- Lex Frisinum*, [w:] Monumenta Germaniae Histrica: Fontes iuris germanici antiqui, eds.
K. A. Eckhardt, A. Eckhardt, Hannover 1982.
- Lex Ribuarua*, [w:] Monumenta Germaniae Histrica: Leges Nationum Germanicarum t. III,
2, eds. F. Beyerle, R. Buchner, Hannover 1954.
- Lex Salica*, [w:] Monumenta Germaniae Histrica: Leges Nationum Germanicarum t. IV, 2,
ed. K. A. Eckhardt, Hannover 1969.
- Ljósvetninga Saga*, [w:] Íslenzk Fórirt t. 10, ed. B. Sigfussn, Reykjavik 1940; on-line:
http://www.sagadb.org/ljosvetninga_saga, dostęp: 5.04.2017r.
- Lokasenna*, zapis oryg. on-line:
[http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070509022118/http://www.heimskringla.no/ori
ginal/edda/lokasenna.php](http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070509022118/http://www.heimskringla.no/original/edda/lokasenna.php), dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Klótunia Lokiego*, [w:] Edda
poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź
1986, s.108-124.
- Maginogion*, [w:] Les Mabinogions du 'Livre rouge de Hergest' avec les variantes du 'Livre
blanc de Rhydderch I, trans. J. Loth, Paris 1901.

- Norna-Gests Þáttur*, Fornaldarsögur Norðurlanda t. 1, eds. G. Jónsson, B. Vilhjálmsson, Reykjavík 1943.
- Nyere Gulathingus-Christenret*, [w:] Norges Gamle Love t. 2, ed. R. Keyser, Christiania 1848.
- Oddrúnarkviða*, zapis oryg. on-line:
<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508165347/http://www.heimskringla.no/original/edda/oddrunarkvida.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Placz Oddruny*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 324-330.
- Óláfs Saga Helga*, [w:] Snorri Sturluson, Heimskringla, trans. L. M. Hollander, Austin 2005.
- Óláfs Saga Tryggvasonar*, [w:] Flateyjarbók, on-line:
<https://www.snerpa.is/net/isl/hallfr2.htm> - wersja z Flateyjarbók,
<https://www.snerpa.is/net/isl/hallf.htm> - wersja z Möðruvallabók, dostęp: 3.04.2017r.
- Orkeneyinga Saga. The History of the Earls of Orkney*, trans. H. Palson, P. Edwards, Southside 1981.
- Orosius Paulus, *Histoires (Contre les Païens) Tome III, Livre VII, Texte établi et traduit per Marie Pierre Arnaud Lindet*, Paris 1991.
- Pactus legis Alamannorum*, patrz *Lex Alamannorum*.
- Pactus legis Salicae*, [w:] Monumenta Germaniae Historica: Leges Nationum Germanicarum t. VI, 1, ed. K. A. Eckhardt, Hannover 1962.
- Pauli Diaconi, *Historia Langobardorum*, Germaniae Historica: Scriptorum Rerum Langobardorum, eds. L. Bethmann, G. Waitz, Hanover 1878; wyd. pl. Paweł Diakon, *Historia Rzymska. Historia Longobardów*, przekł. I. Lewandowski, Warszawa 1995.
- Pieśń o Nibelungach*, przekł. A. Lam, Warszawa 1995.
- Plutarch, *Lives: in eleven volumes. 9: Demetrius and Antony, Pyrrhus and Caius Marius*, with. eng. trans. B. Perrin, London 1959.
- Platon, *Państwo*, [w:] Platona Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg Praw, tłum. W. Witwicki t. 1-2, Warszawa 1958.
- Procopius, *Bella I—VIII*, [in:] Procopii Caesariensis opera omnia, Vol. I—II, ed. Jacobus Haury, Leipzig 1952; wyd. pl. Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen* t. 1, 2, przekł. D. Brodka, Kraków 2013, 2015.
- Rígsþula*, zapis oryg. on-line:
<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508153036/http://www.heimskringla.no/ori>

ginal/edda/rigstula.php, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Pieśń o Rigu*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 145-154.

Saga Olafs konungs hins Helga, [in:] Den store saga om Olav den Hellige t. 2, eds. A. O. Johansen, J. Helgason, Oslo 1941.

Saga Skálda Haralds Konungs Hárfagra, [w:] Fornmanna Sögur, Kaupmannahöfn 1826, s. 65 – 82; zapis oryg. on-line:
http://heimskringla.no/wiki/Saga_sk%C3%A1lda_Haralds_kon%C3%BAngs_h%C3%A1rfagra, dostęp: 5.04.2017r.

Sanctus Victricius Rothomagensis episcopus, *De laude sanctorum*, [in] Origines chrétiennes: De la Ile Lyonnaise gallo-romaine à la Normandie ducale (IVe-XIe siècles), ed. R. Herval, Rouen 1966.

Saxo Grammaticus, *The History of the Danes* t. 1-2, trans. P. Fisher, ed. H. Ellis Davidson, Cambridge 1996.

Sigrífumál, zapis oryg. on-line:

<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508175656/http://www.heimskringla.no/original/edda/sigrifumal.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Pieśń o Sygdrifie*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 270-280.

Sigurðarkviða in skamma, zapis oryg. on-line:

<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070509015738/http://www.heimskringla.no/original/edda/sigurdarkvidainskamma.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Pieśń o Sygurdzie Krótka*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 292-305.

Svipdagsmál, wyd. oryg. on-line: <https://notendur.hi.is/eybjorn/ugm/svipdag2.html>, dostęp: 1.05.2017; wyd. pl. *Pieśń o Swipdagu* [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 166-179.

Skáldskaparmál, ed. A. Faulkes, London 1998.

Skirnismál, zapis oryg. on-line:

<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508174622/http://www.heimskringla.no/original/edda/skirnismal.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Wyprawa Skirnira*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 78-87.

- Skjöldunga Saga*, [w:] Danakonunga sögur: skjöldunga saga, knýtlinga saga, ágríp af sögu danakonunga, ed. B. Guðnason, Reykjavík 1982.
- Snorri Sturluson, *Gylfaginning*, [w:] Edda Snorra Sturlusonar, ed. G. Jónsson, Copenhagen 1931, on-line: <http://www.heimskringla.no/wiki/Gylfaginning>, dostęp: 6.04.2017r.
- Snorri Sturluson, *Heimskringla*, trans. L. M. Hollander, Austin 2005.
- Socrates Scholasticus, *Ekklesiastike historia*, Kirchengeschichte, ed. Günter Christian Hansen, Berlin 1995; wyd. pl. Sokrates Schlastyk, *Historia Kościoła*, przekł. S. J. Kazikowski, Warszawa 1986.
- Sörla Saga Sterka*, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/forn/sor-st.htm>, dostęp: 13.04.2017r.
- Sörla Þáttur*, zapis oryg. on-line: <http://www.germanicmythology.com/FORNALDARSAGAS/SORLATHATTURKERSHAW.html> (dostęp 14.03.2017r.)
- Strabon, *Geographia*, [in:] The Geography of Strabo with an English translation t. 3, trans. H. L. Jones, London/Cambridge 1961.
- Sulpicius Severus, *Libri qui supersunt*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 1, ed. K. Halm, Vienna 1866.
- Svipdagasmál*, zapis oryg. on-line: <https://notendur.hi.is/~eybjorn/ugm/svipdag2.html>, dostęp: 12.03.2017r.
- Svarfðæla Saga*, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/isl/svarfd.htm>, dostęp: 13.04.2017r.; wyd. ang. *The Saga of People of Svarfadardal*, trans. F. Heinmann, [in:] The Complete sagas of Icelanders t. 4, eds. V. Hreinsson, R. Cook, T. Gunnell et al., Reykjavík 1997, s. 149-192.
- Tacitus Publius Cornelius, *Annales*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, ed. H. Heubner, Berlin 2010; wyd. pl. Publiusz Korneliusz Tacyt, *Roczniki*, [w:] Dzieła t. I, przekł. S. Hammer, Warszawa 1957.
- Tacitus Publius Cornelius, *De origine et situ Germanorum*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, ed. E. Koestermann, Lipsiae 1970; wyd. pl. Publiusz Korneliusz Tacyt, *Germania*, przekł. T. Płóciennik, Poznań 2008.
- Tacitus Publius Cornelius, *Historiae*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, ed. K. Wellesley, Berlin 1989; wyd. pl. Publiusz Korneliusz Tacyt, *Dzieje*, [w:] Dzieła t. II, przekł. S. Hammer, Warszawa 1957.
- The Adventures of Art son of Conn*, [in:] Ancient Irish Tales, eds. and trans. T. P. Cross, H. Slover, New York 1936, s. 491-503.

The Adventures of Connla the Fair, [in:] *Ancient Irish Tales*, eds. and trans. T. P. Cross, H. Slover, New York 1936, s. 488-489.

The Death of Muircertach Mac Erca, trans. T. P. Cross, C. H. Slover, Chicago 1935.

The Irish ordeals, Cormac's adventure in the Land of Promise, and the decision as to Cormac's sword, [in:] *Irish Texte 3/1*, eds. W. Stokes, E. Windisch, Leipzig 1891, s. 183-229.

Örvar-Odds Saga, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/forn/orvar.htm>, dostęp: 19.04.2017r., wyd. ang. *Arrow-Odd*, [w:] *Seven Viking Romances*, trans. H. Pálsson, P. Edwards, Harmondsworth 1985.

Ynglingatal, przeł. F. Jónsson, [w:] *Carmina Skaldica*, København 1929.

Ynglinga Saga, [w:] *Heimskringla*, trans. L. M. Hollander, Austin 2005; on-line: http://www.heimskringla.no/wiki/Ynglinga_saga, dostęp: 6.04.2017.

Vafþrúðnismál, zapis oryg. on-line: <http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508210238/http://www.heimskringla.no/original/edda/vafthrudnesmal.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Pieśń o Wafthrudnirze*, [w:] *Edda poetycka*, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 53-64.

Vegtamskviða. Baldrs Drausnar, zapis oryg. on-line: <http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508162448/http://www.heimskringla.no/original/edda/vegtamskvida.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Pieśń o Wegtamie. Sny Baldra*, [w:] *Edda poetycka*, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 141-144.

Völuspá, zapis oryg. on-line: <http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508150416/http://www.heimskringla.no/original/edda/voluspa.php>, dostęp: 6.04.2018; wyd. pl. *Wieszczba Wólwy*, [w:] *Edda poetycka*, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 3-18.

Voluspá en Skamma, zapis oryg. on-line: <http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508173942/http://www.heimskringla.no/original/edda/voluspainskamma.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Wieszczba Wólwy Krótka*, [w:] *Edda poetycka*, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 162-164.

Völundarkviða, zapis oryg. on-line: <http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508181623/http://www.heimskringla.no/ori>

ginal/edda/volundarkvida.php, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Pieśń o Wölundzie*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s.187-210.

Wulfstan, *Sermo Lupi ad Anglos*, [in:] Old English homilies, ed. A. S. Napier, Berlin 1883.

Viga-Glúms Saga, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/isl/vigaglum.htm>, dostęp: 3.04.2017r.; wyd. ang. *Viga-Glúms saga*, trans. J. McKinnell, Edinburgh 1987.

Vopnfirðinga Saga, zapis oryg. on-line: http://www.sagadb.org/vopnfirdinga_saga, dostęp: 29.03.2017r.

Völsunga Saga, ed. and trans. R.G. Finch, London 1965.

Vatnsdoela Saga, [in:] Íslenzk Fórirt t.8, ed. E. Ól. Sveinsson, Reykjavik 1939.

Þattr Ólafs Gerirstada Álfs, [in:] Fornmanna sögur t. 10, ed. E. Sveinbjörn, Kaupmannahöf 1835.

Þrymskviða, zapis oryg. on-line:

<http://wayback.vefsafn.is/wayback/20070508213224/http://www.heimskringla.no/original/edda/trymskvida.php>, dostęp: 6.04.2017; wyd. pl. *Pieśń o Thrymie*, [w:] Edda poetycka, przekł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1986, s. 123-131.

Þorsfirðinga Saga, ed. Björn Sigfusson, [in:] Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder, eds. J. Brøndsted, J. Danstrup, L. Jacobsen, København 1956-1978.

Þorsteins Þáttur Bæjarmagns, zapis oryg. on-line: <https://www.snerpa.is/net/forn/th-bmagn.htm>, dostęp: 20.04.2017r.; wyd. ang. *Thorstein's Mansion – Might's Story*, trans. H. Palsson, P. Edwards, [in:] Gautreks's Saga and over medieval tales, London 1986, s. 121-140.

Þorsteins saga uxafóts, [in:] Íslendinga Sögur t. 10, ed. G. Jónsson, Reykjavik 1947.

Þorsteins saga Víkingssonar, [in:] Viking Tales of the North: The Sagas of Thorstein, Viking's Son, and Fridthjof the Bold, trans. R. Jón Anderson, Chicago 1882, s. 1-75.

Opracowania

Adler W.

1993 *Studien zur germanischen Bewaffnung. Waffenmitgabe und Kampfesweise im Niederelbegebiet und im übrigen Freien Germanien um Christi Geburt*, "Saabrücker Beiträge zur Altertumskunde" Bd. 58, Bonn.

- Adroniks M.
1984 *Vergini: the Royal Tombs and the Ancient City*, Athens.
- Aldhouse-Green M.
2015 *The Celtic Myths: A Guide To The Ancient Gods And Legends*, New York.
- Alekseeva E. M.
1975 *Анмичные бусы Северного Причерноморья*, Свод археологических источников, вып. Г 1-12, часть 1.
- Allen R. F.
1971 *Fire and Iron: Critical Approaches to Njáls saga*, Pittsburgh.
- Almgren O.
1934 *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, Frankfurt am Main.
- Ambrose A. K.
1966 *Фибулы юга европейской части СССР*, „Свод археологических источников д” вып. Д, s. 1-30.
- Andersson K.
1985 *Intellektuell import eller romersk dona?*, „Tor” 20 (1983-1985), s. 107-154.
1995 *Romartida guldsmede i Norden 3: Övriga smycken, teknisk analys och verkstadsgrupper*, „Aun” 21, Uppsala.
- Andersen H. Ch. H.
2003 *New investigation in Ejsbøl Bog*, [in:] *The spoils of victory – The North in the shadow of the Roman Empire*, eds. Jørgensen L. et al., Copenhagen, s. 246-257.
- Andrałojć M., Stolpiak B.
2004 *Pochówki dzieci z cmentarzyska kultury przeworskiej w Gąskach, stan. 18*, [w:] *Dusza maluczka a strata ogromna. Funeralia Lednickie. Spotkanie 6*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, s. 217-221.
- Andrzejowski J.
2000 *Wczesnorzymska miniaturka tarczy z Nadkola nad Liwcem*, [w:] *Superiores Barbari. Księga ku czci Profesora Kazimierza Godłowskiego*, red. R. Madyda-Legutko, T. Bochnak, Kraków, s. 23-47.
2003 *Pod wodzą Filimera, czyli osadnicy wielbarscy na Mazowszu i Podlasiu*, [w:] *Nowe materiały i interpretacje. Stan dyskusji na temat kultury wielbarskiej*, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 229-242.
2011 *Out of the Social Structure? A Late Roman Period Female Grave from Jartypory, Eastern Poland*, [w:] *Weibliche Eliten in der Frühgeschichte. Female elites in*

protohistoric Europe. Internationale Tagung von 13. Bis zum 14. Juni 2008 im RGZM in Rahmen des Forschungsschwerpunktes „Eliten“, Hrsg. D. Quast, Mainz, s. 185-200.

Andrzejowski J., Stanek K.

2007 *Konstrukcje drewniane z grobów ciałopalnych z cmentarzyska kultury wielbarskiej w Jartyporach na Podlasiu*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Archaeologica”, Łódź, s. 235-250.

Andrzejowski J., Żórowska A., Biborski M., Kapla W.

2002 *Grób 122 z cmentarzyska kultury wielbarskiej w Jartyporach na Podlasiu. Nowe materiały do badań nad obrzędkiem pogrzebowym w gockim kregu kulturowym*, [w:] *Badania archeologiczne w Polsce północno – wschodniej i na zachodniej Białorusi w latach 2000-2001. Materiały z konferencji, Białystok 6-7 grudnia 2001*, red. M. Karczewska, M. Karczewski, Białystok, s. 253-268.

Baetke W.

1951 *Christliches Lehngut in der Sagareligion. Das Svǫldr – Problem. Zwei Beiträge zur Sagakritik*, [in:] *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse t. 98, z. 6*, Berlin.

1952 *Die Götterlehre der Snorra-Edda*, [in:] *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse t. 97, z. 3*, Berlin.

Barbiera I.

2005 *Changing Lands in Changing Memories. Migration and Identity during the Lombard Invasions* (=Biblioteca di Archeologia Medievale 19), Firenze.

Barkóczy L.

1968 *A 6th Century Cemetery from Keszthely-Fenekpuszta*, „Acta Archeologica Hungarica” XX, s. 275-311.

Bauschatz P. C.

1982 *The Well and the Tree. World and Time in Early Germanic Culture*, Massachusetts.

Becker M.

2003 *Klasse und Masse-Überlegungen zu römischen Sachgut im germanischen Milieu*, „Germania“ t. 81, s. 277-288.

2010 *Ringschmuck*, [in:] *Das Fürstengrab von Gommern* (=Veröffentlichungen des Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt-Landsmuseum für Vorgeschichte 63), Hrsg. M. Becker, Halle (Salle), s. 67-73.

Beilike-Voigt I.

1998 *Frühgeschichtliche Miniatur objekte mit Amulett charakter zwischen Britischen Inseln und Schwarzen Meer*, Uniwersitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie t. 51, Bonn.

Bergson H.

1993 *Dwa źródła moralności i religii*, Kraków.

Bezuglov S. I., Kopylov V. P.

1989 *Камакомбные погребения III-IV вв. на Нижнем Дону*, „Советская археология” 3, s. 171-183.

Biborski M.

1978 *Miecze z okresu wpływów rzymskich na obszarze kultury przeworskiej*, „Materiały Archeologiczne” XVIII, s. 53-165.

1994 *Typologie und Chronologie der Ringknaufswerter*, [in:] *Markomannenkriege. Ursachen und Wirkungen. VI. Internationales Symposium, „Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im nördlichen Mitteldonauegebiet“* Wien 23.-26. November 1993, eds. Friesinger H. et al., Brno, s. 85-97.

Bierbrauer V.

1980 *Zur chronologischen, soziologischen und regionalne Gliederung des ostgermanischen Fundstoffs des 5. Jhs in Südosteuropa*, [in:] *Die Völker an der mittleren und unteren Donau im 5. Und 6. Jh.*, Wien, s. 131-142.

1995 *Archäologie und Geschichte der Goten vom 1.-7. Jahrhundert, Versuch einer Bilanz*, „Frühmittelalterliche Studien“ 28, s. 51-171.

2009 *Die Langobarden in Italien aus archäologischer Sicht*, [in:] *Die Langobarden. Das ende der völkerwanderung. Katalog zur Ausstellung im Rheinischen LandesMuseum Bonn 22.8.2008-11.1.2009*, hrsg. L. Rheinland, Bonn, s. 108-151.

Błoŝiu C.

1975 *Necropola Din secolul al. IV-lea e. n. de la Lețcani (jud. Jași)*, „Arheologia Moldovei” VIII, s. 203-280.

Błażejowski A.

1998 *Obrządek pogrzebowy kultury przeworskiej na Śląsku*, Wrocław.

2000 *Badania cmentarzyska kultury przeworskiej na stan. X w Świątoszynie, pow. Milicz w latach 1999-2000*, „Śląskie Sprawozdania Archeologiczne” XLIII, s. 227-232.

- 2001 *Brązowa lampka z cmentarzyska kultury przeworskiej w Niezgodzie, pow. trzebnicki*, [w:] Korpus znalezisk rzymskich z europejskiego Barbaricum : Polska, Suplement, t. 2: Nowe znaleziska importów rzymskich z ziem Polski, Warszawa, s. 11-19.
- 2003 *Nieśmiertelność płci. Śmierć i płęć w obrzędku pogrzebowym kultury przeworskiej*, [w:] Kobieta-Śmierć-Męczyzna. Funeralia Lednickie. Spotkanie 5, Poznań, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, s. 73-80.
- 2007a *Kultura przeworska a reńsko-wezerska strefa kulturowa*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” No 2939, „Studia Archeologiczne” XXXIX, Wrocław.
- 2007 b *Przestrzeń „Tu” i „Tam”. Uwagi na temat struktury cmentarzyska kultury przeworskiej*, [w:] Środowisko pośmiertne człowieka. Funeralia Lednickie. Spotkanie 9, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, s. 257-261.
- Bochnak T.
- 2003 *„Długie noże” w grobach kultury przeworskiej z młodszego okresu przedrzymskiego – broń czy narzędzie?*, „Materiały Archeologiczne” 34, s. 5-18.
- Bodyansky A. V.
- 1968 *Результамы раскопок черняховского могильника в Надпорожсье*, [w:] „Археологические исследования на Украине” за 1967 г., Киев, s. 172-176.
- Bohnsack D.
- 1937 *Ein ostregmanisches Fürstengrab bei Pilgramsdorf in Ostpreußen*, “Germanen-Erbe. Monatsschrift für Deutsche Vorgeschichte” 2 (9/10), s. 258-261.
- Borczyk W.
- 1996 *Uwagi na temat astronomicznej interpretacji układu kręgow kamienych z okresu rzymskiego w Odrach*, “Acta Universitatis Lodzianis. Folia Archaeologica” 20, s. 33-48.
- Borodziej T., Kokowski A.
- 1985 *Gródek nad Bugiem, stan. 1C, gm. Hrubieszów, woj. Zamojskie*, [w:] Sprawozdania z badań terenowych Katedry Archeologii UMCS i Archeologicznego Ośrodka Badawczo-Konserwatorskiego w Lublinie w 1985 roku, Lublin, s. 14-18.
- Borodziej-Mazurek T.
- 1988 *Cmentarzysko z młodszego okresu wpływów rzymskich w Gródku nad Bugiem, woj. Zamojskie, stan. 1C*, [w:] Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim t. 1, red. J. Gurba, A. Kokowski, Lublin, s. 279-336.

Borovska O. V.

1991 *К вопросу о мифологии и хронологии черняховских „ведерковидных” подвесок*, [в:] Древнейшие общности земледельцев и скотоводов Северного Причерноморья. Материалы международной конференции, Кишинев, Киев, s. 227-228.

1997 *До Пимання про черняхівські „відерцеподібні” прикраси*, [в:] Проблеми походження ма історичного розвмкку слов’ян, Київ-Львів, s. 97-103.

1998 *Візігмські чоловічі амулети*, [в:] Археологічні відкримма в Україні 1997-1998, pp, Київ, s. 57.

Bouzek J.

2000 *The protomae and busts of bronze vessels and utensils in the Mušov grave*, [in:] Gentes, Reges und Rom. Auseinandersetzung-Anerkennung-Anpassung (=Festschrift für Jaroslav Tejral zum 65. Geburtstag), eds. J. Bouzek et al., Brno, s. 53-57.

Böhme H. W.

1991 *Ausgewählte Funde aus dem germanischen Königsgrab von Mušov (Südmähren/ČSFR) anlässlich der Restaurierung*, „Archäologisches Korrespondenzblatt“ 21, s. 291-304.

Böhme W.

1996 *Adel und Kirche bei den Alamannen der Merowingerzeit*, „Germania“ 74, s. 477-507.

Boyer R.

1986 *Le sarcophage r sa découverte*, [in:] Premiers temps chrétiens en Gaule méridionale: Antiquité tardive et haut moyen âge IIIème-VIIIème siècles (exhibition catalogue), eds. P.-A. Février, F. Leyge, Lyon.

Boyer R., Arnaud G., Blanc A., Ducos J.

1987 *Vie et mort à Marseille à la fin de l’antiquité: Inhumations habillées des Ve et VIe siècles et sarcophage reliquaire trouvés à l’abbaye de Saint-Victor*, Marseille.

Bóna I.

1971 *Langobarden in Ungarn (aus den Ergebnissen von 12 Forschungsjahren)*, „Arheoloski vestnik“ 21-22 (1970-1971), s. 45-75.

Braychevsky M. Yu.

1960 *Ромашки*, „Материалы и исследования по археологии СССР“ 82, s. 100-147.

Buchholz P.

1971 *Shamanism – the Testimony of Old Icelandci Literary Tradition*, “Mediaeval Scandinavia” 4, s. 7-20.

Bruce-Mitford R.

1952 *The Snape Boat-Grave*, Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology XXIV (1), s. 1-26.

1974 *The Snape Boat-Grave*, [in:] Aspects of Anglo-Saxon Archaeology - Sutton Hoo and other Discoveries, ed. R. Bruce – Mitford, Michigan, s. 114-140.

1978 *The Sutton Hoo Ship-Burial, Volume 2: Arms, Armour and Regalia*, London.

1983a. *The Sutton Hoo Ship-Burial, Volume 3: Late Roman and Byzantine silver, hanging-bowls, drinking vessels, cauldrons and other containers, textiles, the lyre, pottery bottle and other items. I*, London.

1983b *The Sutton Hoo Ship-Burial, Volume 3: Late Roman and Byzantine silver, hanging-bowls, drinking vessels, cauldrons and other containers, textiles, the lyre, pottery bottle and other items. II*, London.

Bugge S.

1896 *Helge Digtene i den äldre Edda deres hjem og forbindelser*, København.

Bursche A.

1998 *Złote medaliony rzymskie w barbaricum. Symbolika prestiżu i władzy społeczeństw barbarzyńskich u schyłku starożytności*, Warszawa.

Bursche A., Okulicz-Kozaryn J.

1999 *Groby z monetami rzymskimi na cmentarzysku kultury wielbarskiej w Weklicach koło Elbląga*, [w:] Comhlan. Studia z archeologii okresu przedrzymskiego i rzymskiego w Europie Środkowej ofiarowane Teresie Dąbrowskiej w 65. rocznicę urodzin, red. J. Andrzejowski, Warszawa, s. 141-163.

Bullinger H.

1969 *Spätantike Gürtelbeschläge. Typen, Herstellung, Tragweise und Datierung. A. Text, B. Tafeln* (=Dissertationes Archaeologicae Gandenses vol. XII), Brügge.

Byrska-Fudali M., Przybyła M. M.

2010 *Bog deposit of burnt human remains from site 2 in Modlniczka, dist. Cracow*, „Sprawozdania Archeologiczne“ 62, s. 439-489.

Cabalska M.

1964 *Zagadnienie obrządku ciałopalnego*, „Wiadomości Archeologiczne” 30, s. 18-44.

1967a *Ze studiów nad obrządkiem ciałopalnym w Europie przedhistorycznej* (=Prace Archeologiczne 8), s. 39-60.

- 1967b *Ze studiów nad obrzędkiem ciałopalnym w Europie przedhistorycznej*, Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowych Oddziału PAN w Krakowie 10 (1966), s. 4-7.
- 1972a *Ze studiów nad systemami religijnymi związanymi z obrzędkiem ciałopalnym (próba rekonstrukcji)*, „Wiadomości Archeologiczne” 37, s. 3-18.
- 1972b *Systemy religijne a obrządek ciałopalny*, „Z otchłani wieków” 38, s. 32-38.
- Carnap-Bornheim C. von
- 2000 *Freund oder Feind? Überlegungen und Thesen zum König von Mušov*, [in:] Gentes, Reges und Rom. Auseinandersetzung-Anerkennung-Anpassung (=Festschrift für Jaroslav Tejral zum 65. Geburtstag), eds. J. Bouzek et al., Brno, s. 59-65.
- 2002 *Der Trachtsmuck, die Gürtel und das Gürtelzubehör*, [in:] Das Germanische Königsgrab von Mušov in Mähren Teil 1 (=Römisch- Germanisches Zentralmuseum Monographien 55, 1), Hrsg. J. Peška, J. Tejral, Mainz, s. 189-305.
- Carnap-Bornheim C. von, Ilkjær J.
- 1996 *Illerup Ådal 5-8. Die Prachtausrüstungen* (=Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter“ XXV, 5-8), Højbjerg.
- Chowaniec R.
- 2005 *Kilka uwag na temat palenisk birtualnego cmentarzyska w Krośnie, gm. Pasłęk*, [w:] Europa Barbarica. Ćwierć wieku archeologii w Małomęczu (=Monumenta Studia Gothica IV), red. P. Łuczkiwicz i in., Lublin, s. 57-64.
- Christlein R.
- 1975 *Der soziologische Hintergrund der Goldblattkreuze nordlich der Alpen*, [in:] Die Goldblattkreuze des frühen Mittelalters, Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Freiburg i. Br. 37, ed. W. Hubener, Bühl/Baden, s.73-83.
- Chwedeńczuk B.
- 2000 *Przekonania religijne*, Warszawa.
- Ciesielska A.
- 2009 *Cmentarzyska jako źródła do badania struktury społecznej*, [w:] Metody. Źródła. Dokumentacja. Funeralia Lednickie. Spotkanie 11, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, s. 43-47.
- Cieśliński A.
- 2010 *Kulturelle Veränderungen und Besiedlungsabläufe im Gebiet der Wielbark – Kultur an Łyna, Pasłęka und oberer Drwęca* (=Neue Folge 17), Berlin.

- 2014a *Kopce kultury wielbarskiej z Mazowsza i Podlasia a tzw. typ rostolcki – próba nowego spojrzenia na związki cmentarzysk kurhanowych z północnej i wschodniej Polski*, „Wiadomości Archeologiczne” 65, s. 45-93.
- 2014b *System informacji geograficznej (GIS) dla cmentarzyska z kurhanami i kręgami kamiennymi w Babim Dole – Borczu na Kaszubach*, [w:] *In medio Poloniae barbaricae. Agnieszka Urbaniak in memoria (=Monumenta Archaeologica Barbarica, Series Gemina 3)*, red. J. Andrzejowski, Warszawa, s. 45-63.
- 2015 *Stan i perspektywa badań nad nekropolami kurhanowymi kultury wielbarskiej*, [w:] *Kontakty ponadregionalne kultury wielbarskiej. Przemiany kulturowe w okresie wpływów rzymskich na Pomorzu*, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 17-29.
- Cieśliński A., Kasprzak A.
- 2006 *Cmentarzysko w Nowym Łowiczu w świetle najnowszych badań. Kurhan 26*, [w:] *Goci i ich sąsiedzi na Pomorzu (=Koszalińskie Zeszyty Muzealne, Seria A: Studia Archaeologica Pomoranica t. II)*, red. W. Nowakowski i in., Koszalin, s. 109-124.
- 2009 *Ciekawy aspekt obrządku pogrzebowego kultury wielbarskiej w Nowym Łowiczu (powiat drawski). Groby wtórne na przykładzie kurhanu 26*, [w:] *XVI Sesja Pomorzoznawcza, Szczecin 22-24 listopada 2007 r. Część 1: Od epoki kamienia do okresu wczesnośredniowiecznego (=Acta Archaeologica Pomoranica 3)*, red. A. Janowski i in., Szczecin, s. 179-194.
- Clunies R.
- 1994 *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Icelandic Society, t. 1: The Myths*, Odense.
- Collinder B.
- 1922 *Eddica*, [in:] *Nordisk Tidsskrift for Filologi* IV/10, eds. O. Berg, O. Fibiger, København, s. 15-47.
- Crumlin-Pederson O.
- 1991 *Bådgrave og gravbåde på Slusegård*, [in:] *Slusegårdgravpladsen III*, eds. S. H. Andersen i in, Højbjerg, s. 93-262.
- Cybalska M.
- 1964 *Zagadnienie obrządku ciałopalnego*, „Wiadomości Archeologiczne“ XXX, s. 18-42.
- 1967 *Ze studiów nad obrządkiem ciałopalnym w Europie przedhistorycznej*, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego CXLIX (= Prace Archeologiczne 8)*, Kraków, s. 39-60.

Czarnecka K.

1990 *Struktura społeczna ludności kultury przeworskiej*, Warszawa.

2014 *W środku paradnej tarczy. Ciekawy grób z cmentarzyska kultury przeworskiej w Czersku, pow. piaseczyński*, [w:] Grób w przestrzeni, przestrzeń w grobie. Przestrzenne uwarunkowania w dawnej obrzędowości pogrzebowej (=Acta Archaeologica Lodzienia 60), red. T. Kurasiński, K. Skóra, Łódź, s. 35-44.

Czarnecka K., Kontny B.

2007 *Traces of combat Or traces of ritual destruction? The damage to weapons in the Przeworsk Culture*, [in:] Waffen in Aktion. Akten des 16. ROMEC, Xanten, 13.-16. Juni 2007, „Xantener Berichte“ XVI, Hrsg. H.-J. Schalles, A. W. Busch, s. 29-40.

Dankantis A., Ferenczi I.

1959 *Sapaturile archeologie de la Ciunbrud*, „Materiale și cercetari arheologice“ 6, București. s. 605-615.

Dąbrowska T.

1979 *O pozornej niezgodności chronologicznej inwentarzy niektórych grobów kultury przeworskiej*, „Wiadomości Archeologiczne“ 44 (2), s. 144-155.

1981 *Kultura czerniachowska*, [w:] Prahistoria ziem polskich, t. V: Późny okres lateński i okres rzymski, red. J. Wielowiejski, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 278-280.

2007 *O rozplanowaniu cmentarzysk kultury przeworskiej*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Archaeologica” t. 25, s. 251-265.

Dąbrowski P., Krzyżanowska M., Szczurowski J.

2008 *Problematyczny przypadek podwójnego pochówku na cmentarzysku gockim w Masłomęczu*, [w:] Czarownice. Funeralia Lednickie. Spotkanie 2, red. J. Wrzesiński, Poznań, s. 87-95.

de la Croix C.

1883 *Monographie de l'Hypogée-Martyrium de Poitiers*, Paris.

Derolez R.

1968 *La divination chez les Germains*, [in:] La Divination. Etudes recueillies par Andre et Marcel Leibovici t. 1, ed. A. Caquot, Paris, s. 257-302.

Diaconu Gh.

1964 *Einheimische und Wandervölker im 4. Jahrhundert auf dem Gebiete Rumäniens (Tîrgșor-Gherâseni-Variante)*, „Dacia“ 8, s. 195-210.

1965 *Tîrgșor. Necropola Din secolele III-IV e. n.*, București.

- 1975 *O brațara din corn de cerb de la Pietroasele-Buzău*, Studii și cercetari de istorie veche 26, București, s. 411-414.
- 1976 *Getisch-dakische Elemente in der Sîntana de Mureș-Kultur*, [in:] *Thraco-Dacica: Recueil d'études à l'occasion du II^e Congrès International de tracologie*, București, s. 309-314.
- Dieterle R. L.
- 1986 *The Song of Baldr*, „Scandinavian Studies“ 57, s. 285-307.
- Donahue C.
- 1941 *The Valkyries and the Irish War-Goddesses*, Publications of the Modern Language Association 56 (No. 1), s. 1-12.
- Dörges H.
- 1960 *Die spätrömische Kaiserzeit und die Vöerwanderungszeit in Mecklenburg*, Leipzig.
- Dronke U.
- 1979 *Völuspá and satiric tradition*, [in:] *Studi per mario Gabrieli*, Neapoli, s. 57-86.
- 1992 *Völuspá and Sibylline Traditions*, [in:] *Latin Culture and Medieval Germanic Europe: Proceedings of the First Germania Latina Conference held at the University of Groningen 26 May 1989 (=Germania Latina, 1)*, eds. R. North, T. Hofstra, Groningen, s. 3-23.
- Duczko W.
- 2016 *Moce wikingów. Światy i zaświaty wczesnośredniowiecznych Skandynawów*, Warszawa.
- Dumézil G.
- 1948 *Loki*, Paris.
- 2006 *Bogowie Germanów*, Warszawa.
- Durkheim É.
- 1990 *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, Warszawa.
- Dzigovsky O. M.
- 1993 *Сармами на Заході Сменового Причорномор'я наприкінці I см. до н. е.-першій половині IV см. н. е.*, Київ.
- Effros B.
- 2002 *Caring for Body and Soul. Burial and the Afterlife in the Merovingian World*, Pennsylvania.
- 2003 *Merovingian mortuary archaeology and the making of the early Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles, London.

Eggers H.-J.

1950 *Lübsow, ein germanischer Fürstensitz der römischen Kaiserzeit*, „Prähistorische Zeitschrift“ 34-35 (1949/50), s. 58-111.

Eggers H. J., Stary P. F.

2001 *Funde der Vörrömischen Eisenzeit, der Römischen Kaiserzeit und der Völkerwanderungszeit in Pommern*, Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburg-Vorpommerns 38, Lübstorf.

Eliade M.

1994 *Historia wierzeń i idei religijnych t. 2*, Warszawa.

1997 *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, Kraków.

Ellis Davidson H. R.

1964 *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth.

1968 *The Road to Hel. A study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, New York.

1971 *The Battle God of the Vikings*, Cambridge.

1988 *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions*, Syracuse.

Engelhardt C.

1877 *Skeletgrave på Sjælland og i det østlige Danmark*, Årbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie, s. 347-402.

Ethelberg P.

1991 *Ein Seeländisches Fürstengrab aus dem frühen 3. Jahrhundert. Skovgårde Grab 8*, Fundberichte aus Baden-Württemberg Band 16, s. 555-577.

Ethelberg, P., Hansen U. L., Storgaard B. (Hrsg.)

2000 *Skovgårde. Ein Bestattungsplatz mit reichen Frauengräbern des 3. Jhs. n. Chr. Auf Seeland* (=Nordiske Fortidsminder Serie B 19), København.

Fedorov G. B.

1960 *Malaeštškij mogil'nik (pamjatnik černjachovskoj kul'tury v bassejne reki Prut)*, Materialy i issledovanija po archeologii SSSR 82, Moskva – Leningrd, s. 253-302.

Fedorov G. B., Roshal M. G.

1981 *Раскопки черняховского могильника у с Балцама*, [в:] Археологические исследования в Молдавии(1974-1976 гг.), Кншинев, s. 89-106.

Fehr H.

2008 *Germanische Einwanderung oder kulturelle Neuorientierung? Zu den Anfängen des Reihengräberhorizontes*, [in:] *Zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Archäologie des 4. bis 7. Jahrhunderts im Westen* (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Band 57), hrsg. S. Brather, Berlin/New York, s. 67-102.

Fehring G. P.

1991 *The Archaeology of Medieval Germany. An Introduction*, London.

Filmer-Sankey W.

1992 *Snape Anglo-Saxon cemetery - the current state of knowledge*, [in:] *The Age of Sutton Hoo*, ed. M. Carver, Woodbridge, s. 39-51.

Fischer T.

1988 *Römer und Bajuwaren an der Donau*, Regensburg.

Flom G. T.

1917 *Alliteration and Variation in Old Germanic Name-Giving*, „Modern Language Notes“ vol. 32 (No. 1), Baltimore, s. 7-17.

Fleury M., France-Lanord A.

1979 *La tombe d'Arebonne*, „Les dossiers d'archéologie“ 32, s. 27-37.

Fokeev M. M.

1986 *Типы сарматских могильников в Бужакской степи*, [в:] *Исследования по археологии Северо – Западного Причерноморья*, Киев, s. 157-161.

Foltz E.

1953 *Technische Beobachtungen an Goldblattkreuzen*, [in:] *Die Goldblattkreuze des frühen Mittelalters* (= Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Freiburg i. Br. 37), ed. W. Hubener, Bühl, s. 11-21.

Frank R.

1984 *Viking atrocity and Skaldic verse: The Rite of the Blood-Eagle*, *English Historical Review* Vol. 99, s. 332-343.

von Freedon U., Vida T.

2007 *Ausgrabung des langobardenzeitlichen Gräberfelds von Szólád, Komitat Somogy, Ungarn. Vorbericht und Überblick über langobardenzeitliche Besiedlung am Plattensee*, „Germania“ 85, 2, s. 359-384.

Frezer J. G.

1930 *Balder the Beautiful. The Fire-festivals of Europe and the doctrine of the external soul*, London.

Friedrich R.

2002 *Fränkische Funde im langobardischen Pannonien – ein chronologischer Vergleich*, „Acta Praehistorica et Archaeologica“ 34, s. 175-190.

Friesinger H., Adler H.

1979 *Die Zeit der Völkerwanderung in Niederösterreich* (=Wissenschaftliche Schriftenreihe Niederösterreich 41/42), St. Pölten/Wien.

Friis Johansen K.

1923 *Hoby-fundet*, „Nordiske Fortidsminder“ II, 1-3, København, s. 119-65.

Fromm E.

1966 *Szkice z psychologii religii*, Warszawa.

Fuchrmann I.

1940 *Der Gewebefund von pilgransdorf unter Berücksichtigung der Gewebe von Sacrau und Anduln*, „Praehistorische Zeitschrift“ 30-31, s. 322-327.

Fudzińska E., Fudziński P.

2013 *Katalog*, [w:] Wielokulturowe cmentarzysko w Nowym Targu stan. 6, gm. Stary Targ, red. E. Fudzińska, P. Fudziński, Malbork, s. 15-181.

Gaillard G.

1953 *La représentation des évangélistes à l'Hypogée des Dunes*, [in:] *Études mérovingiennes: actes des journées de Poitiers 1er-3 mai 1952*, eds. André de Loyen Collectif, Paris, s. 135-136.

Gaitsch W., Werner A.

1993 *Rekonstruktion einer Brandbestattung vom Typ Bustum aufgrund archäologische Befunde aus Siedlungen der Jülicher Lössbörde*, [in:] *Römerzeitliche Gräber als Quellen zu Religion, Bevölkerungsstruktur und Sozialgeschichte*, Hrsg. M. Struck, Mainz, s. 55-67.

Gajda E.

2006 *Groby szkieletowe w łodziach wyposażone w broń z wczesnego okresu rzymskiego odkryte w Walkowicach, gmina Czarnków*, [w:] *Pradolina Noteci na tle pradziejowych i wczesnośredniowiecznych szlaków handlowych*, red. H. Machajewski, J. Rola, Poznań, s. 231-236.

Gałązowska A.

- 2000 *Złoty pierścień z Mgowa, gm. Płużnica, byłe woj. toruńskie*, „Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne” 5, s. 225-250.
- 2007 *Obrządek pogrzebowy kultury wielbarskiej w Wielkopolsce*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Archaeologica” 25, s. 155-234.
- Gardeła L.
- 2008 *Into Viking Minds: Reinterpreting the Staffs of Sorcery and Unraveling Seidr*, „Viking and Medieval Scandinavia” 4, s. 45-84.
- Gaul J.
- 1983 *Migracje grup ludzkich w pierwszej połowie I tysiąclecia n. e. w Europie Środkowej w świetle znalezisk przedmiotów miniaturowych i symbolicznych*, „Archeologia Polski” XXVIII (z. 2), s. 351-401.
- Gauthier N.
- 1980 *L'évangélisation des pays de la Moselle: La province romaine de Première Belgique entre antiquité et moyen-âge (IIIe-VIIIe siècles)*, Paris.
- Gay O. A.
- 1987 *Погребальный обряд поздних скифов на нижнем Днепре*, „Советская археология” 3, s. 53-67.
- 1990 *Происхождение и этнический состав*, [в] *Славяне и их в конце I тыс. до н. э. — первой половине I тыс. до н. э. (Археология СССР)*, Москва, s. 162-170.
- Geary P. J.
- 1994 *Living with the Dead in the Middle Ages*, London.
- Gehl W.
- 1939 *Der Germanische Schicksalglaube*, Berlin.
- Gennap van A.
- 1960 *The Rites of Passage*, Chicago.
- Genzmer F. von (übertr.)
- 1987 *Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen*, Köln.
- Gereta I. P.
- 1989 *Новые могильники черняховской культуры Западной Подолии и вельбарская кумура*, [в:] *Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim 2*, Lublin, s. 283-297.
- Gieysztor A.
- 2006 *Mitologia Słowian*, Warszawa.

Glasenapp von H.

1957 *Die nichtchristlichen Religionen*, Freiburg.

Gładykowska-Rzeczycka J.

2002 *Badania antropologiczne źródłem wiedzy o obrządku pogrzebowym*, [w:] Popiół i kości. Funeralia Lednickie. Spotkanie 4, red. J. Wrzesiński, Wrocław-Sobótka, s. 109-124.

Gładykowska-Rzeczycka J., Pudło A.

2003 *Próba odtworzenia struktury morfologiczno-demograficznej ludności pochowanej na cmentarzysku z okresu rzymskiego w Pruszczu Gdańskim, stanowisko 7*, [w:] XIII Sesja Pomorzoznawcza, vol. 1: Od epoki kamienia do okresu rzymskiego, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 319-333.

Godłowski K.

1969 *Kultura przeworska na Górnym Śląsku*, Katowice-Kraków.

1970 *The Chronology of the Late Romana and Early Migration Periods in Central Europe*, „Prace Archeologiczne“ t.11, Kraków.

1974 *Chronologia okresu późnorzymskiego i wczesnego okresu wędrówek ludów w Polsce północno-wschodniej*, „Rocznik Białostocki” 12, s. 8-110.

1974b *Konfrontacja i ocena wartości archeologicznych i antropologicznych wyznaczników płci w odniesieniu do grobów ciałałpalnych z okresu późno lateńskiego i rzymskiego*, [w:] *Metody, wyniki i konsekwencje badania kości z grobów ciałałpalnych. Materiały z sesji naukowej w dniu 25 III 1972 roku*, red. H. Gizińska, Poznań, s. 63-70

1981 *Kultura przeworska*, [w:] *Prahistoria ziem polskich, t. 5: Późny okres lateński i okres rzymski*, red. J. Wielowiejski, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 57-135.

1992 *Zmiany w uzbrojeniu ludności kultury przeworskiej w okresie wpływów rzymskich*, [w:] *Arma et Ollae. Studia dedykowane Profesorowi Andrzejowi Nadolskiemu w 70. rocznicę urodzin i 45. rocznicę pracy naukowej*, red. M. Głosek i in., Łódź, s. 71-88.

Godłowski K., Woźniak Z.

1981 *Kultury archeologiczne – Chronologia*, [w:] *Prahistoria ziem polskich, t. 5: Późny okres lateński i okres rzymski*, red. J. Wielowiejski, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 51-57.

Gorzowska M.

2004 *Paleniska odkryte na stanowisku nr 34 w Wólce Domaniowskiej koło Radomia. Próba określenia funkcji*, [w:] *Kultura przeworska. Odkrycia – interpretacje – hipotezy*, red. M. Olędzki, J. Skowron, Łódź, s. 123-146.

Götze B.-R.

1987 *Die Fürstengräber von Marwedel*, „Die Kunde. Zeitschrift für niedersächsische Archäologie“ 38, s. 151-159.

Grabarczyk T.

1996 *Der Opferplatz auf dem Gräberfeld in Odry*, [in:] *Studia Gothica* 1, red. A. Kokowski, Lublin, s. 123-127.

1997 *Kultura wielbarska na Pojezierzach Krajeńskim i Kaszubskim*, Łódź.

Grane T.

2007a *The Roman Empire and Sounthern Scandinavia – a northern connection!*, Copenhagen.

2007b *Beyond the Roman Frontier. Roman Influences on the Northern Barbaricum* (= *Analect Romana Instituti Danici Supplementum XXXIX*), Rzym.

Grimm J.

2003 *Deutsche Mythologie*, Berlin.

Gudkova A. V.

1987 *Могильник IV в. н. э. в с.*, Киев, s. 56-66.

Gudkova A. V., Fokeev M. M.

1992 *Сармами і черняхівська кульмура в Буджацькому смену*, [в:] *Археологія Південного Заходу України*, Київ, s. 93-99.

Gutenbrunner S.

1956 *Eddastudien II. Skuld helt skildi, en Skogul gnnor*, „Arkiv för Norsidk Filologi“ t. 71, s. 14-24.

Gysseling M.

1967 *De germaanse woorden in de Lex Salica*, [in:] *Verslagen en Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal-en Letterkunde*, Gent, s. 60-109.

Frye N.

1969 *Mit, fikcja i przemieszczenie*, „Pamiętnik Literacki” 2, s. 289-397, Wrocław.

Habuła K.

1992 *Dalsze badania w Nowym Łowiczu. Kurhan 63*, „Koszalińskie Zeszyty Muzealne” 19, Koszalin, s. 53-112.

1994 *Cmentarzysko kultury wielbarskiej w Nowym Łowiczu na Pojezierzu Drawskim w świetle dotychczasowych badań (kurhany 52 i 56)*, „Barbaricum” 3, s. 131-181.

- 1998 *Wyniki dotychczasowych badań na cmentarzysku ludności kultury wielbarskiej w Nowym Łowiczu, gm. Kalisz Pom., woj. koszalińskie, kurhan 62*, „Acta Archaeologica Pomeranica” I, Szczecin, s. 105-112.
- Hahula K., Cieśliński A.
- 2003 *Sprawozdanie z badań wykopaliskowych na cmentarzysku z okresu rzymskiego w Nowym Łowiczu, pow. Drawsko Pomorskie, w latach 2000-2001. Kurhan 34*, [w:] XIII Sesja Pomorzoznawcza, vol. I: Od epoki kamienia do okresu rzymskiego, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 211-235.
- Halsall G.
- 1995 *Early Medieval Cemeteries. An introduction to Burial Archaeology in the Post-Roman West*, Skelmorlie.
- 2007 *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge.
- 2010 *Cemeteries and Society in Merovingian Gaul: Selected Studies in History and Archaeology, 1992-2009*, Leiden - Boston.
- Hałubowicz W.
- 1951 *Zagadnienie periodyzacji dziejów społeczeństwa przedklasowego na terenie Polski*, „Sprawozdania Państwowego Muzeum Archeologicznego” 4 (z. 1-2), Warszawa, s. 1-17.
- Handley M. A.
- 2000a *Inscribing Time and Identity in the Kingdom of Burgundy*, [in:] *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, eds. S. Mitchell, G. Greatrex, London, s. 83-102.
- 2000b *‘This Stone Shall Be a Witness’ (Joshua 24.27): Jews, Christians, and Inscriptions in Early Medieval Gaul*, [in:] *Christian-Jewish Relations Through the Centuries*, „Journal for the Study of the New Testament”, suppl. ser. 192, Roehampton Papers 6, eds. S. E. Porter et al., s. 239-54.
- 2001 *Beyond Hagiography: Epigraphic Commemoration and Saints’ Cults in Late Antique Trier*, [in:] *Revisiting Late Roman Gaul*, eds. R. Mathisen, D. Shanzer, London, s. 187-200.
- Hansen U. L.
- 1987 *Römischer Import im Norden* (=Nordiske Fortidsminder serie B 10), Copenhagen.
- 2006 *Varpelev*, [in:] *Reallexikon der Germanischen Alterumskunde* Bd. 32, Hrsg. J. Hoops, Berlin-New York, s. 57-60.

Hansen U. L., Alexanderson V.

1995 *Himlingøje – Seeland – Europa. Ein Gräberfeld der jüngeren römischen Kaiserzeit auf Seeland, seine Bedeutung und internationalen Beziehungen* (=Nordiske Fortidsminder Serie B 13), København.

Haperen von M. C.

2010 *Rest in Pieces: an Interpretive Model of Early Medieval „Grave Robbery“*, „Medieval and Modern Matters“ 1, s. 1-36.

2016 *Merovingian reopened graves. A scenario-based approach to interpretation*, [in:] Kończyny, kości i wtórnie otwarte groby w dawnych kulturach, eds. L. Gerdała, K. Kajkowski, Bytów, s. 123-147.

Hauck K.

2001 *Zwei Goldbrakteaten von dem Söderby-Fund aus der Kultregion von Altuppsala. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LX*, [in:] Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001, Hrsg. M. Stausberg, Berlin-New York, s. 275-295.

2011 *Die Bildformeln der Goldbrakteaten in ihren Leitvarianten (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LV)*, [in:] Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit - Auswertung und Neufunde, eds. W. Heinzmann, M. Axboe, Berlin, New York, s. 61-152.

Härke H.

2014 *Grave Goods in Early Medieval Burials: Messages and Meanings*, „Mortality“ 19, s. 41-60.

Heather P., Matthews J.

2004 *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool.

Hegewisch M.

2007 *Plänitz - ein kaiser - und völkerwanderungszeitliches Gräberfeld im Kreis Ostprignitz-Ruppin: zugleich eine Studie zur Entwicklung der spätkaiserzeitlichen elbgermanischen Keramik* (=Bonner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichtlichen Archäologie 7), Bonn.

Heidrich I.

1968 *Südgallische Inschriften des 5.-7. Jahrhunderts als historische Quellen*, „Rheinische Vierteljahrsblätter“ 32, s. 167-184.

Heinrich -Tamaska O.

2009 *Keszthely-Fenekpuszta zwischen Spätantike und Karolingerzeit*, [in:] Die Langobarden. Das Ende der Völkerwanderung. Katalog zur Ausstellung im Rheinischen Landesmuseum Bonn 22.8.2008-11.1.2009, Hrsg. L. Rheinland, Bonn, s. 90-107.

Heinzelmann M.

1976 *Bischofsherrschaft in Gallien: Zur Kontinuität römischer Führungsschichten von 4. bis zum 7. Jahrhundert: Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte* (=Beihefte der Francia 5), München.

Heitz C.

1986 *L'hypogée de Mellebaude à Poitiers*, [in:] L'Inhumation privilégiée du IV^e au VIII^e siècle en Occident, eds. Y. Duval, J.-Ch. Picard, Paris, s. 91-96.

Helm K.

1937-1953 *Altgermanische Religionsgeschichte* Bd. 2, Heidelberg.

1946 *Wodan Ausbreitung und Wonderung seines Kultes*, Giessen.

Hensel W.

1951 *Historia kultury materialnej dawnej Słowiańszczyzny*, Wrocław.

Hobbes T.

1956 *Elementy filozofii* t. II, Warszawa.

Hofmann A.

2015 *The reopening of graves in medieval Iceland. A Literary analysis*, [w:] Kończyny, kości i wtórnie otwarte groby w dawnych kulturach, red. L. Gerdała, K. Kajkowski, Bytów, s. 293-313.

Hogain D.

1991 *Myth, Legend and Romance: An Encyclopedia of the Irish Folk Tradition*, Oxford.

Hundt H.-J.

1955 *Nachträge zu den römischen Ringknäufschwertern, Dosenortbändern und Miniaturschwertanhängern*, „Saalburg Jahrbuch“ 14, s. 50-9.

Ibragimow K.

2008 *Cmentarzysko szkieletowe z okresu wpływów rzymskich w Stogach, pow. Szczelina, woj. dolnośląskie*, [w:] Labor et patientia. Studia archeologica Stanisława Pazdy dedykowane, red. A. Błażejowski, Wrocław, s. 101-130.

Ilkjær J.

1993 *Illerup Ådal 3-4. Die Gürtel. Bestandteile und Zubehör*, „Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter“ XXV, 3-4, Højbjerg.

- 1998 *Zwischen Blindheim, Jabara und Manastirea – Zu eisernen Kämmen der römischen Kaiserzeit im Barbaricum*, [in:] 20 lat archeologii w Masłomęczu II, red. J. Ilkjaer, A. Kokowski, Lublin, s. 43-54.
- 2003 *Danish war booty sacrifices*, [in:] *The Spoils of Victory – the North in the shadow of the Roman Empire*, eds. L. Jøensen et. al., Copenhagen, s. 44-65.
- Ionița I.
- 1966 *Contribuții cu privire la cultura Sîntana-de-Mureș-Cerneahov pe teritoriul RS Romania*, „Arheologia Moldovei” 4, s. 189-259.
- 1972 *Așezarea de tip Sîntana-de-Mureș-Cerneahov de la Iași-Fabrica de caramizi*, „Arheologia Moldovei” 7, s. 267-306.
- 1986 *Chronologie der Sîntana-de-Mureș-Cernjachov-Kultur*, [w:] *Peregrinatio Gothica (=Archeologia Baltica VII)*, ed. J. Kmiecinski, Łódź, s. 295-351.
- James E.
- 1977 *The Merovingian Archaeology of South-West Gaul*, „British Archaeological Reports“, Supplementary Series 28, Oxford.
- 1988 *The Franks*, Oxford.
- Jamka R.
- 1959 *Cmentarzysko z okresu rzymskiego w Starachowicach*, „Przegląd Archeologiczny“ t. 9, s. 32-61.
- Janiczak H.
- 1990 *Kurhany kultury przeworskiej*, „Przegląd Archeologiczny” t. 37, s. 121-155.
- Jaskanis J.
- 1974 *Obrządek pogrzebowy zachodnich Baltów u schyłku starożytności (I-V w.n.e.)*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- 1976 *Kurhany typu rostółckiego. Z badań nad kulturą wschodnio-pomorsko-mazowiecką z późnego okresu rzymskiego we wschodniej Polsce*, [w:] *Kultury archeologiczne i strefy kulturowe w Europie Środkowej w okresie wpływów rzymskich (=Zeszyty Naukowe UJ 422, Prace Archeologiczne 22)*, red. K. Godłowski, Kraków, s. 215-251.
- 1977 *Cmentarzysko kultury zachodniobałtyjskiej z okresu rzymskiego. Materiały do badań nad obrządkiem pogrzebowym*, „Materiały Starożytne i Wczesnośredniowieczne” t. IV, s. 239-350.
- 2005 *Krupice. Ein Gräberfeld der Przeworsk- und Wielbark-Kultur in Ostpolen*, Warszawa.

- 2012 *Wodzowskie kurhany kultury wielbarskiej na Podlasiu*, Białystok
- Jaskanis J., Okulicz J.
- 1981 *Kultrua wielbarska (faza cecelska)*, [w:] *Prahistoria ziem polskich t. 5, Późny okres lateński i okres rzymski*, red. J. Wielowiejski, Wrocław-Warszawa-Kraków, s. 178-190.
- Jasnosz S.
- 1952 *Cmentarzysko z okresu późno lateńskiego i rzymskiego w Wymysłowie*, „*Fontes Archaeologici Posnanienses*” 2, s. 1-284.
- Jensen J.
- 2003 *Danmarks Oldtid. Ældre Jernalder 500 f.Kr.-400 e.Kr.*, Copenhagen.
- Jente R.
- 1921 *Die mythologische Ausdrücke im Altenglischen Wortschatz. Eine kulturgeschichtlich – etymologische Untersuchung* (=Anglistische Forschungen t. 56), Heidelberg
- Joyce P. W.
- 1893 *A Concise History of Ireland*, on-line:
<http://www.libraryireland.com/JoyceHistory/Contents.php>, dostęp: 30.03.2017r.
- Jørgensen L.
- 2003 *The Spoils of Victory – the North in the shadow of the Roman Empire*, [in:] *The Spoils of Victory – the North in the shadow of the Roman Empire*, eds. L. Jøensen et al., Copenhagen, s. 12-17.
- Jørgenson M. S., Hansen U. L., Balslev-Jørgenson J., Hatting T., Nielsen H.
- 1978 *Himlingøje – gravepladses høje*, “*Antikvariske Studier*” No. 2:1978, s. 47-80.
- Jørgenson E., Petersen P. V.
- 2003 *Nydam Bog – new finds and observations*, [in:] *The Spoils of Victory – the North in the shadow of the Roman Empire*, eds. L. Jøensen et al., Copenhagen, s. 258-285.
- Józefów B.
- 2009 *Problematyka identyfikacji i badań obiektów kremacji w okresie rzymskim – busta i ustryny oraz jednorazowo wykorzystywane miejsca kremacji*, [w:] *Metody. Źródła. Dokumentacja. Funeralia Lednickie. Spotkanie 11*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrześciński, Poznań, s. 225-239.
- Kaczanowski K.
- 1992 *Cmentarzysko ciałopalne kultury łużyckiej w Kietrze, woj. opolskie (od II okresu epoki brązu do okresu halsztackiego)*, [w:] *Zagadnienie ziem polskich między XIII*

w.p.n.e. a IV w.n.e. – materiały źródłowe, próba oceny, red. K. Kaczanowski i in.,
Warszawa, s. 113-135.

Kaczanowski P.

1992 *Importy broni rzymskiej na obszarze europejskiego Barbaricum*, Kraków.

1994 *Das Problem der Widerspielung der Markomannenkriege in den Waffenfunden des Barbaricums*, [w:] *Markomannenkriege – Ursache und Wirkungen. VI. Internationales Symposium “Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im nördlichen Mitteldonaugebiet”* Wien 23.-26. November 1993 (=Spisy Archeologického Ústavu av ČR Brno), Hrsg. J. Stuppner, J. Tejral, Brno 1994, s. 139-148.

Kasprzycka M., Stasielewicz G.

2008 *Das Gräberfeld von Weklice (Polen)*, [in:] *Rom und die Barbaren: Europa zur Zeit der Völkerwanderung. Katalog zur Ausstellung in Bonn, 22.8.2008-7.12.2008, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland*, Hrsg. H. Kohler, Bonn, s. 70-73.

Kaul F.

2003 *The bog – the gateway to another world*, [in:] *The Spoils of Victory – the North in the shadow of the Roman Empire*, eds. L. Jøensen et al., Copenhagen, s. 18-43.

Kazanski M.

2011 *Kisphek Ekazhevo and Varplev.: on the proble of Pontic-Scandinavian relations in the Late Roman Period*, [in:] *Inter Ambd Maria. Contacts between Scandinavia and the Crimea in the Roman Period. Collected papers*, eds. I. Khrapunov, F.-A. Stylegar, Kristansand-Simferopol, s. 91-101.

Keil M.

1931 *Altisländische Namenwahl* (=Palaestra Untersuchungen aus der deutschen, englischen und skandinavischen Philologie“176), Leipzig.

Keller J.

1986 *Zarys dziejów religii*, Warszawa.

Kempisty A.

1965 *Obrządek pogrzebowy w okresie rzymskim na Mazowszu*, „Światowit” XXVI, s. 5-165.

Kempisty A., Okulicz J.

1965 *Période romaine tardive et période romaine des migrations des peuples en Masovie*, „Inventaria Archaeologica” 15: Pologne, Łódź.

Kern H.

1880 *Notes on the Frankish words in the Lex Salica*, [w:] *Lex Salica: the Ten Texts with the Glosses and the Lex Emendata*, ed. J. H. Hessels, London, s. 429-564.

Kershaw K.

2000 *The One-eyed God. Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde*, Washington.

Kershaw N.

1922 *Anglo-Saxon and Norse Poems*, Cambridge.

Khazanov A.

1971 *Очерки военного дела сармамов*, Москва.

Klare J.-H.

1933 *Die Toten in der altnordischen Literatur*, „Acta philologica Scandinavica“ t. 8, s. 1-56.

Kietlińska A.

1963 *Struktura społeczna ludności kultury przeworskiej*, „Materiały Starożytne” t. 9, s. 7-97.

Klevnäs A.

2013 *Whodunnit? Grave-robbery in Early Medieval Northern and Western Europe* (=British Archaeological Reports. International Series 2582), Oxford.

2016 *‘Imbued with the Essence of the Owner’: Personhood and Possessions in the Reopening and Reworking of Viking-Age Burials*, „European Journal of Archaeology“ 19/3, s. 456-476.

Klik M.

2016 *Teorie mitu. Współczesne literaturoznawstwo francuskie (1969-2010)*, Warszawa.

Kmieciński J.

1962 *Zagadnienie tzw. kultury gocko-gepidzkiej na Pomorzu wschodnim w okresie rzymskim*, Łódź.

1968 (red.) *Odry. Cmentarzysko kurhanowe z okresu rzymskiego w powiecie chojnickim. Praca zbiorowa pod red. Jerzego Kmiecńskiego*, „Acta Archaeologica Lodziensia” 15, Łódź.

Koch U., Weleck K. von, Wiczorek A.

1997 *Das Grab des Frankenkönigs Childerich I*, [in:] *Die Franken. Wegbereiter Europas*, eds. A. Wiczorek et al., Mainz, s. 879-83.

Kolendo J., Mączyńska M.

1991 *Opis stroju germańskiego w „Germanii” Tacyta. Próba konfrontacji tekstu i danych archeologicznych*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 3/1991, s. 247-277.

Kokowski A.

1983 *Période Romaine Tardive, Civilisation de Cernjachov*, „Inventaria Archaeologica Pologne” z. 50.

1985 *Néolithique et la période romaine aux environs de Hrubieszow, Pologne de l’Est*, „Inventaria Archaeologica Pologne” z. 54.

1986a *La gèneses des éléments culturels sur le territoire de la Pologne sud-est et de l’Ukraine ouest dans la période des influences romaines*, *Archaeologia Baltica VII: Peregrinatio Gothica*, s. 153-173.

1986b *Interpretacja kulturowa materiałów typu Masłomęcz*, [w:] *Zachodnia strefa osadnictwa kultury czerniachowskiej*, red. J. Gurba, Lublin, s. 70-91.

1986c *Z problematyki badań cmentarzysk grupy masłomęckiej*, [w:] *Sprawozdania z badań terenowych w województwie zamojskim w 1986 roku*, Zamość, s. 23-29.

1986d *Interpretacja kulturowa materiałów typu Masłomęcz*, [w:] *Zachodnia strefa kultury czerniachowskiej*, red. J. Gurba, Lublin, s. 71-90.

1993a *Zagadnienie pochówków cząstkowych w grupie masłomęckiej*, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, red. M. Kwapiński, H. Paner, Gdańsk, s. 118-123.

1993b *Gródek nad Bugiem cmentarzysko grupy masłomęckiej t. 2*, Lublin.

1993c *Czternasty sezon badań cmentarzyska w Masłomęczu, stan. 15 w woj. zamojskim*, [w:] *Sprawozdania z badań terenowych Katedry Archeologii UMCS w 1993 r.*, Lublin, s. 30-36.

1995a *Grupa masłomęcka. Z badań nad przemianami kultury Gotów w młodszym okresie rzymskim*, Lublin.

1995b *Schötze der Ostgoten*, Stuttgart.

1997 *Masłomęcz-Gruppe. Ihre Chronologie und Beziehungen innerhalb des gotischen Kulturkreises – Ein Beispiel für den kulturellen Wandel der Goten im Verlauf ihrer Wanderungen*, „Bericht der Römisch-Germanischen Kommission“ 78, Frankfurt am Main, s. 641-833.

1997a *Schlossbeschlüge und Schlüssel im Barbaricum in der römischen Kaiserzeit und der frühen Völkerwanderungszeit*, Lublin.

- 1998 *Osiemnasty sezon badań wykopaliskowych na stanowisku nr 15 w Masłomęczu, woj. zamojskie*, „Archeologia Polski Środkowoschodniej” 3, s. 112-126.
- 1999 *Die Masłomęcz-Gruppe als Ausdruck der Kulturwandlungen im Raum von Lublin in der späten Kaiserzeit*, „Archeologia Polona“ t. 28, s. 151-171.
- 1999a *Archeologia Gotów. Goci w Kotlinie Hrubieszowskiej*, Lublin.
- 1999c *Vorschlag zu relativen Chronologie der südöstlichen Kulturen des „Gotenkreises“ (Die Forschungsergebnisse zur Masłomęcz-Gruppe in Polen)*, [w:] Die Sıntana de Mureş-Černjachov-Kultur. Akten des Internationalen Kolloquiums in Caputh vom 20. bis 24. Oktober 1995. Kolloquien zur Vor- und Frühgeschichte t. 2, Hrsg. G. Fuchs-Gomolka, Bonn, s. 179-209.
- 2004 *Przyczynek do historii kontaktów Germanów i Sarmatów w świetle badań archeologicznych*, [w:] Sarmaci i Germanie, red. A. Kokowski, Lublin, s. 11-69.
- 2005 *Starożytna Polska. Od trzeciego stulecia przed narodzeniem Chrystusa do schyłku starożytności*, Warszawa.
- 2007 *Goci od Skandzy do Campi Gothorum (od Skandynawii do Półwyspu Iberyjskiego)*, Warszawa.
- Kokowski A., Kozak-Zychman W.
- 1982 *Gdy kobietom ucinano głowy...*, „Z otchłani wieków” r. 48, s. 19-25.
- Kokowski A., Kurzątkowska U.
- 1986 *Cmentarzysko birytualne w Masłomęczu, stan. 15, gm. Hrubieszów, woj. zamojskie*, „Sprawozdanie z badań terenowych Katedry Archeologii UMCS w 1986 r.”, Lublin, s. 1-13.
- 1987 *Badania na eponimicznym cmentarzysku grupy masłomęckiej w Masłomęczu, stan. 15, gm. Hrubieszów*, „Sprawozdanie z badań t terenowych Katedry Archeologii UMCS w 1987 r.”, Lublin, s. 28-31.
- Konopka M. (red.)
- 1993 *Informator Archeologiczny. Badania 1989*, Warszawa.
- Kontny B.
- 2002 *Broń jako wyraz zmian w obrzędku pogrzebowym. Analiza zestawów uzbrojenia w kulturze przeworskiej od młodszego okresu wpływów rzymskich do początku okresu wędrówek ludów*, „Światowit”, IV (XLV), Fasc. B, Warszawa, s. 101-144.
- 2003 *Z motyką na słońce? Możliwości odzwierciedlenia instytucji drużyny w materiale archeologicznym*, [w:] Antyk i Barbarzyńcy. Księga dedykowana prof. Jerzemu Ko-

lendo w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, red. A. Bursche, R. Ciołek, Warszawa, s. 253-266.

2004 *Uzbrojenie kultury przeworskiej w okresie wpływów rzymskich i początkach okresu wędrówek ludów*, [w:] Wandalowie. Strażnicy bursztynowego szlaku. Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie, 8 marca-16 czerwca 2004. Katalog wystawy, red. J. Andrzejowski i in., Lublin-Warszawa, s. 143-161.

2006 *Breves gladii et rotunda scuta. Uwagi na temat uzbrojenia Gotów na marginesie przekazu Tacyty*, [w:] Goci i ich sąsiedzi na Pomorzu. Materiały z konferencji „Goci na Pomorzu Środkowym”. Koszalin 28-29 października 2005, red. W. Nowakowski, Koszalin, s. 195-222.

2016 *Przeworsk culture society and its long-distance contacts, AD 1-350*, [in:] Past Societies vol. 4, ed. A. Rzeszotorska-Nowakiewicz, Warszawa, s. 163-216.

2017 *Brothers-in-Arms. Balt Warriors and their interregional contacts in the roman and migration periods (the case of h Bogaczewo and Sudovian cultures)*, „Lietuvos Archeologija“ 43, s. 11-62.

Kontny B., Natuniewicz-Sekuła M.

2006 *Wyjątek od reguły? Zaskakujące znalezisko z cmentarzyska kultury wielbarskiej w Krośnie, pow. pasłęcki*, [w:] Pogranicze trzech światów. Kontakty kultury przeworskiej, wielbarskiej i bogaczewskiej w świetle materiałów z badań i poszukiwań archeologicznych, red. W. Nowakowski, A. Szela, Warszawa, s. 305-320.

2010 *„Jeździec bez głowy” et alii, czyli znaleziska ostróg z cmentarzyska kultury wielbarskiej w Weklicach*, [w:] Terra Barbarica: studia ofiarowane Magdalenie Mączyńskiej w 65. rocznicę urodzin (=Monumenta Archaeologica Barbarica, series gemina t. 2), red. A. Urbaniak i in., Łódź – Warszawa, s. 333-345.

Kontny B., Ogonowska Z., Pietrzak M.

2015 *Nierzymski trop. Niezwykły pas z Pruszcza Gdańskiego, stan. 5, grób 26*, [w:] Kontakty ponadregionalne kultury wielbarskiej. Przemiany kulturowe w okresie wpływów rzymskich, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 31-42.

Kontny B., Savelyna D. Yu.

2006 *Воины на рубеже миров: вооружение из могильника в Килен-балке*, "Материалы по Археологии, Истории и Этнографии Таврии" XII, s. 129-160.

Kotlarczyk J.

1993 *Kalendarzowe aspekty organizacji przestrzeni kultowej stanowiska w Odrach*, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, red. M. Kwapiński, H. Paner, Gdańsk, s. 128-136.

Kostrzewski J.

1939-1946 *Od mezolitu do okresu wędrówek ludów*, [w:] *Prehistoria ziem polskich*, red. S. Krukowski i in., Kraków, s. 118-360.

Kotlarczyk J.

1993 *Kalendarzowe aspekty organizacji przestrzeni kultowej stanowiska w Odrach*, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, red. M. Kwapiński, H. Paner, Gdańsk, s. 128-136.

Kovpanenko G. T., Bessonova S. S., Skory S. A.

1989 *Памятники скифской эпохи Днепровского лесосменного Правобережья*, Киев.

Kowalewska-Marszałek H.

2000 *Kontynuacja osadnicza a zmiana kulturowa – na przykładzie badań cmentarzyska w Kicharach Nowych koło Sandomierza*, [w:] *Kultury archeologiczne a rzeczywistość dziejowa*, red. S. Tabaczyński, Warszawa, s. 69-74.

Kozák jr. J.

2009 *Sága o Hervaře. Komentář*, Praha.

Kozak-Zychman W.

1989 *Analiza struktury biologicznej grupy masłomeckiej*, [w:] *Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim*, red. J. Gurba, A. Kokowski, Lublin, s. 11-15.

Körner G.

1952 *Marwedel II. Ein Fürstengrab der älteren römischen Kaiserzeit*, „Lüneburger Blätter” 3, s. 34-64.

Kravčenko N. M.

1967 *Косановский негильник (по материалам раскопок В. П. Пемрова и Н. М. Кравченко)*, „Материалы и исследования по археологии СССР” 139, s. 77-135.

1971 *К изучению памятников черняховского мипа в степях Северо – Западного Причерноморья*, „Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии” 7, s. 51-70.

- 1970 *К вопросу о происхождении некоторых типов обряда мрупосожжения на черняховских могильниках*, „Кратие сообщения Института археологии АН СССР” 121, s. 44-51.
- Kristensen A. K. G.
- 1983 *Tacitus' germanische Gefolgschaft*, „Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab Historisk-filosofiske Meddelesler“ t. 50 (5), København.
- Kropotkin A. V., Kropotkin V. V.
- 1988 *Северная граница распространения амфор римского времени в Восточной Европе*, [в:] Могильники черняховской культуры, Москва, s. 168-184.
- Kryzhitskii S.D., Buiskikh S.B., Burakov A.V., Otreshko V.M
- 1989 *Сельская округа Ольвии*, Киев.
- Kuhn H.
- 1956 *Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung“ t. 73, Copenhagen, s. 29-46.
- Kukhareno Yu. V.
- 1955 *Поселение и могильник полей погребений в с. Привольном (По Материалам раскопок Днепростроевской археологической экспедиции)*, „Советская археология” 22, s. 125-152.
- 1980 *Могильник Бресм – Тришин*, Москва.
- Kurzyńska M.
- 2015 *Ponadregionalne elementy kulturowe uchwycone na cmentarzyskach kultury wielbarskiej w późnym okresie wpływów rzymskich i wczesnej fazie okresu wędrówek ludów w północno – wschodniej części ziemi chełmińskiej*, [w:] *Kontakty ponadregionalne kultury wielbarskiej. Przemiany kulturowe w okresie wpływów rzymskich na Pomorzu*, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 213-232.
- Kurzyńska M., Sosnowski W.
- 2007 *Obrządek pogrzebowy ludności kultury wielbarskiej w późnym okresie wpływów rzymskich i wczesnej fazie wędrówek ludów w północno – wschodniej części ziemi chełmińskiej*, [w:] *Nowe materiały i interpretacje. Stan dyskusji na temat kultury wielbarskiej*, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 403-432.
- Kuzsinszky B.
- 1920 *A Balaton környékének archaeológiája*, Budapest.

Künzl E.

1988 *Germanische Fürstengräber und römisches Silber*, „Lauenburgische Akademie für Wissenschaft und Kultur“ 1, s. 21-53.

2002a *Der römische Schuppenpanzer (lorica squamata): Importwaffe und Prunkgrabelement* [in:] Das Germanische Königsgrab von Mušov in Mähren Teil 1 (=Römisch-Germanisches Zentralmuseum Monographien 55, 1), Hrsg. J. Peška, J. Tejral, Mainz, s. 127-140.

2002b *Römische Silberbecher bei den Germanen: Der Schalengriff* [in:] Das Germanische Königsgrab von Mušov in Mähren Teil 2 (=Römisch-Germanisches Zentralmuseum Monographien 55, 2), Hrsg. J. Peška, J. Tejral, Mainz, s. 329-349.

2002c *Das übrige Silbergeschirr: Schälchen und Schälchengriffe, Gefäßfüßchen und Löffel* [in:] Das Germanische Königsgrab von Mušov in Mähren Teil 2 (=Römisch-Germanisches Zentralmuseum Monographien 55, 2), Hrsg. J. Peška, J. Tejral, Mainz, s. 351-356.

La Baume W.

1934 *Urgeschichte der Ostgermanen*, Danzig.

Laporte J.-P., Boyer R.

1991 *Trésors de Chelles: Sépultures et reliques de la Reine Bathilde († vers 680) et de l'abbesse Bertille († vers 704)*, [in:] Catalogue de l'exposition organisée au Musée Alfred Bonno. Chelles: Société archéologique et historique, Chelles.

Lau N.

2012 *Pilgramsdorf/Pielgrzymowo. Ein Fundplatz der römischen Kaiserzeit in Nordmasowien. Eine Studien zu Archivalien, Grabsitten und Fundbestand*, Studien zur Siedlungsgeschichte und Archäologie der Ostseegebiete, Neumünster.

Leach E.

1954 *Political system of Highland Burma. A study of Kachin social structure*, London.

Le Blant E. F.

1856 *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, Toronto.

Leiber Ch. (Hrsg.)

1995 *Schätze der Ostgoten*, Stuttgart.

Leube A.

1989 *Kuttische Handlungen auf Siedlungen der römischen Kaiserzeit im Gebiet zwischen Elbe und Oder*, [in:] Religion und Kult inur- und frühgeschichtlicher Zeit, Hrsg. F. Schlette, D. Kaufmann, Berlin, s. 283-287.

Levinski A.

1999 *Gräberfelder der späten Sîntana de Mureş-Černjachov-Kultur*, [in:] Die Sîntana de Mureş-Černjachov-Kultur. Akten des Internationalen Kolloquiums in Caputh vom 20. bis 24. Oktober 1995, Hrsg. G. Gomolka-Fuchs, Bonn, s. 23-32.

Liana T.

1968 *Niektóre zwyczaje pogrzebowe ludności kultury przeworskiej*, „Wiadomości Archeologiczne“ t. 33 (z. 3-4), s. 381-385.

Lichardus J.

1984 *Körpergräber der frühen Kaiserzeit im Gebiet der südlichen Elbgermanen* (=Saarbrücken Beiträge zur Altertumskunde 43), Berlin.

Lincoln B.

1982 *Places outside Space, Moments outside Time*, [w:] Homage to Georges Dumézil (=Journal of Indo – European Studies. Monographs 3.), ed. E. C. Polmé, Washington, s. 69-84.

Lindow J.

1997 *Murder and Vengeance among the Gods, Baldr In Scandinavian Mythology*, Helsinki.

Lipińska A.

1966 *Cmentarzysko kultury pomorskiej w Wytomyślu, pow. Nowy Tomyśl*, „Fontes Archaeologici Posnanienses: Annales Musei Archaeologici Posnaniensis” t. 17, s. 196- 214.

Lipińska J., Marciniak M.

2006 *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa.

Lorime H. L.

1934 *A Scandinavian Cremation Ceremony*, „Antiquity” VIII, s. 58-62.

Lukevich L. M.

1948 *Матеріали до карми поширення пам ‘ямок кульмури полів поховань на мериморії Харківської обласмі*, Археологія 2, s. 164-178.

Lund J.

2013 *Fragments of Conversion: Handling Bodies and Objects in Pagan and Christian Scandinavia ad 800-1100*, “World Archaeology” 45, s. 46-63.

Lvovna Z., Ščukin M.

1994 *Ripostiglio (tomba?) di Pilipki, Białystok (Polonia)*, [w:] I Goti, Milano, s. 64-65.

Łowmiański H.

1970 *Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n. e. t. IV*, Warszawa.

Łoś J.

2007 *Problemy i stan badań nad obrzędkiem pogrzebowym ludności kultury wielbarskiej na Pojezierzu Krajeńskim*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Archaeologica” 25, Łódź, s. 155-234.

2007b *Problemy i stan badań nad obrzędkiem pogrzebowym ludności kultury wielbarskiej na Pojezierzu Krajeńskim*, [w:] *Nowe materiały i interpretacje. Stan dyskusji na temat kultury wielbarskiej*, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 165-182.

Łoś J. i J.

2002 *Cmentarzysko w Zakrzewskiej Osady, pow. sępoleński na tle innych nekropoli kultury wielbarskiej na Pojezierzu Krajeńskim*, [w:] *Popiół i kości. Funeralia Lednickie. Spotkanie 4*, red. J. Wrzesiński, Sobótka - Wrocław, s. 295-303.

Machajewski H.

1980 *Kultura wielbarska a kultura przeworska w Wielkopolsce*, „Fontes Archaeologici Posenienses” XXIX, s. 49-64.

2013 *Gronowo. Ein Gräberfeld der Wielbark-Kultur in Westpommern (=Monumenta Archaeologica Barbarica 18)*, Warszawa-Szczecin-Gdańsk.

Machno E. W.

1967 *Raskopki na Kompanievskom mogil'niku*, [w:] *Archeologičeskie issledovanija na Ukraine v 1965-1966 gg.*, Kiev, s. 160-163.

1971 *Raskopki Uspenского могильника*, [w:] *Археологические исследования на Украине в 1968 г.* Киев, s. 214-218.

Machno E. W., Sikorsky M.

1989 *Могильник черняховской культуры у с. Сосновы на левобережье Днепра*, [w:] *Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim 2*, Lublin, s. 249-262.

MacMullen R.

1982 *The Epigraphic Habit in the Roman Empire*, „American Journal of Philology” 103, s. 233-246.

Madsen O.

1999 *Hedegård – a Rich Village and Cemetery Complex of the Early Iron Age on the Skjern River. An Interim Report*, „Journal of Danish Archaeology” 13, s. 57-93.

Madyda-Legutko R.

1983 *Próba rekonstrukcji pasów z metalowymi częściami na obszarze środkowoeuropejskiego Barbaricum w okresie wpływów rzymskich i we wczesnej fazie okresu wędrówek ludów*, „Przegląd Archeologiczny” 31, s. 92-133.

2004 *Uwagi o niektórych metalowych częściach pasów występujących w kręgu kultur gotkich*, [w:] Monumenta Studia Gothica IV, Europa Barbarica, red. P. Łuczkiwicz i in., Lublin, s. 287-294.

Madyda-Legutko R., Rodzińska-Nowak J., Zagórka-Telega J.

2002 *Pozostałości miejsc kremacji z cmentarzyska kultury przeworskiej w Opatowie, stan. I, woj. śląskie*, [w:] Varia Barbarica. Monumenta Archaeologica Barbarica. Series Gemina, Tomus I, red. J. Andrzejowski i in., Warszawa-Lublin, s. 333-352.

2003 *Obrządek pogrzebowy a płeć zmarłego. Uwagi na podstawie analizy materiałów archeologicznych z najstarszej fazy cmentarzyska kultury przeworskiej w Opatowie, stan. I, woj. śląskie*, [w:] Kobieta-Śmierć-Mężczyzna. Funeralia Lednickie, Spotkanie 5, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, s. 263-271.

2004 *Pochówki dzieci z cmentarzyska kultury przeworskiej w Opatowie, stan. I, woj. śląskie – próba interpretacji*, [w:] Dusza maluczka, a strata ogromna. Funeralia Lednickie. Spotkanie 6, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, s. 199-215.

2005 *Uwagi na temat wyposażania zmarłych w kulturze przeworskiej w okresie rzymskim*, [w:] Do, ut des. Dar, pochówek, tradycja. Funeralia Lednickie. Spotkanie 7, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, s. 181-188.

2006 *Starość nie radość – pochówki osobników w wieku senilis z cmentarzyska kultury przeworskiej w Opatowie*, [w:] Starość – wiek spełnienia. Funeralia Lednickie. Spotkanie 8, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, s. 121-125.

2007 *Organizacja przestrzenna cmentarzyska ludności kultury przeworskiej w Opatowie, stan. I, woj. śląskie*, [w:] Środowisko pośmiertne człowieka. Funeralia Lednickie. Spotkanie 9, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, s. 263-271.

2011 *Uwagi o chronologii i rozwoju przestrzennym cmentarzyska kultury przeworskiej w Opatowie, stan. I, woj. śląskie*, „Wiadomości Archeologiczne” 62, s. 3 – 48.

Madyda-Legutko R., Zagórka-Telega J.

2000 *Einige Bemerkungen über die Spielsteine aus dem Gebiet der Przeworsk – Kultur am Beispiel des Fundmaterials aus dem Gräberfeld von Opatów, Woiw. Śląskie*, „Sbornik

Národního Muzea v Praze. Acta Musei Nationalis Pragae, Řada A-Historie” 54 (1-4), s. 107-122.

2003 *Znaleziska monet rzymskich ze stanowisk kultury przeworskiej położonych w dorze-
czu Liswarty*, [w:] Antyk i Barbarzyńcy. Księga dedykowana prof. Jerzemu Kolendo
w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, red. A. Bursche, R. Ciołek, Warszawa, s. 285-
299.

Magomedov M. G.

1979 *Каборга IV (раскопки 1973-1974 гг.)*, [в:] Могильники черняховской культуры,
Москва, s. 24-62.

1987 *Черняховская культура Северо-Западного Причерноморья*, Киев.

1991 *Каменка-Анчекрак. Поселение черняховской культуры*, Киев (Препринт).

1997 *Поховальні споруди як ознака соціального смамусу в черняхівському сусні-
льстві*, [в:] Проблеми походження ма історичного розвмкуну спов’ян, Київ-
Львів, s. 79-85.

2001 *Черняховская Культура проблема этноса*, Monumenta Studia Gothica t. 1, red.
A. Kokowski, Lublin.

Magomedov M. G., Levada M.

1996 *Оружие черняховской культуры*, „Материалы по археологии, истории и этног-
рафии Таврии” 5, s. 304-323.

1997 *Черняхівський могильник Пемриківці I*, [в:] Археологічні дослідження на Ук-
раїні 1993 року, Київ, s. 80-81.

Maik J.

2010 *Tkaniny importowane z Imperium w kulturze wielbarskiej*, [w:] Terra Barbarica. Stu-
dia ofiarowane Magdalenie Maćczyńskiej w 65. rocznicę urodzin(=Monumenta Ar-
chaeologica Barbarica, Series gemina, Tomus II), red. A. Urbaniak i in., Łódź-
Warszawa, s. 713-718.

2012 *Włókiennictwo kultury wielbarskiej*, Łódź.

Makiewicz T.

1988 *Opfer Und Opferplätze der vorrömischen und römischen Eisenzeit in Polen*, „Folia
Praehistorica Posnaniensia“ 3, s. 181-187.

1988b *Odkrycie kurhanu kultury wielbarskiej na terenie północno-wschodniej Wielkopol-
ski*, [w:] Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim t.1, red. J. Gurba, Lu-
blin, s. 81-85.

- Makiewicz T., Kaczor W., Krąpiec M., Makowiecki D., Miłosz E., Polcyn M.
2008 *Studnia-cmentarzysko z okresu wędrówek ludów w obrębie kompleksu osadniczego w Konarzewie (stan. 5), pow. Poznań Ziemski. Nowy typ cmentarzyska kultury przeworskiej*, [w:] *Kultura przeworska. Odkrycia – interpretacja – hipotezy t. 2*, red. J. Skowron, M. Olędzki, Łódź, s. 299-355.
- Malinowski Ł.
2009 *Berserkir i úlfheðnar w historii, mitach i legendach*, Kraków.
- Malinowski T.
1962 *Obrządek pogrzebowy ludności kultury łużyckiej w Polsce*, „Przegląd Archeologiczny” XIV, s. 5-135.
1969 *Obrządek pogrzebowy ludności kultury pomorskiej*, Wrocław.
1989 *Uwagi o obrzędzie pogrzebowym na cmentarzysku w Masłomęczu*, [w:] *Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim t. II*, red. J. Gurba, A. Kokowski, Lublin, s. 5-10.
- Margos U.
2000 *Uwagi na temat genezy obrzędku szkieletowego na Pomorzu na przełomie młodszego okresu przedrzymskiego i okresu wpływów rzymskich*, [w:] *Superiores Barbari. Księga ku czci Profesora Kazimierza Godłowskiego*, red. R. Madyda-Legutko, T. Bochnak, Kraków, s. 255-269.
- Mayer K.
1895 *The voyage of Bran, son of Febal to the land of the living: The happy otherworld*, London.
- Mączyńska M.
1985 *Części stroju kobiecego w okresie rzymskim na obszarze środkowo – i wschodnioeuropejskiego Barbaricum*, Kraków.
1996 *Wędrówki Ludów. Historia niespokojnej epoki IV i V wieku*, Warszawa-Kraków.
1999 *Dwa złote pierścienie z cmentarzyska kultury wielbarskiej w Babim Dole-Borczu, pow. kartuski*, [w:] *Comhlan. Studia z archeologii okresu przedrzymskiego i rzymskiego w Europie Środkowej ofiarowane Teresie Dąbrowskiej w 65. rocznicę urodzin*, red. J. Andrzejowski, Warszawa, s. 273-286.
2005 *Jaroslav Peška/Jaroslav Tejral, Das germanische Königsgrab von Mušov in Mähren*, „Germania” 83 (2), s. 456-62.
2000 *Badania bagiennego stanowiska ofiarne przy cmentarzysku kultury wielbarskiej w babim Dole-Borczu, pow. Kartuski*, [w:] *Superiores Barbari. Księga pamiątkowa ku*

czci Profesora Kazimierza Godłowskiego, red. R. Madyda-Legutko, T. Bochnak, Kraków, s. 271-281.

Meaney A.

1964 *A Gazetteer of Early Anglo-Saxon Burial Sites*, London.

Meulengracht Sørensen P.

1996 *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne*, Oslo.

Mildenberger G.

1970 *Die thüringischen Brandgräber der spätrömische Zeit* (=Mitteldeutsche Forschungen Band 60), Köln.

Menghin W.

1985 *Die Langobarden. Archäologie und Geschichte*, Stuttgart.

Mikusińska A. (red.)

2008 *Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa.

Mildenberger G.

1970 *Die thüringischen Brandgräber der spätrömische Zeit* (=Mitteldeutsche Forschungen Band 60), Köln.

Miller A.

1910 *Raskopki v' rajon' drevnojago Tanaisa*, „Izv'stnija imparatorskoj archeologičeskoj Kommissi“ t. 35, s. 86-130.

Młynarski M.

1971 *Żółw błotny [Emys orbitularis (Linnaeus)] z cmentarzyska kultury pucharów lejko-watych na stanowisku I w Sarnowie, pow. Włocławek – z grobowca 8*, „Prace i materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna“ Nr 18, s. 125-129.

Mogk E.

1923 *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule*, Helsinki.

1925 *Zur Gigantomachie der Völuspá*, „Folklore Fellows Communications“ 58, Helsinki, s. 10-19.

Morawiecki L.

1986 *Mennictwo celtyckie*, Kraków

Msasojć M., Bronowicki J.

2000 *Cmentarzysko z okresu wpływów rzymskich w Świętoszynie, stanowisko X, pow. Mi-licz. II sezon badań*, „Śląskie Sprawozdania Archeologiczne“ XLII, s. 359-373.

Much R.

1937 *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg.

Mundal E.

1974 *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*, Oslo-Bergen-Tromsø.

Müller R.

1999 *Sági Károly temetőfeltárása a Keszthely-fenekpusztai erőd déli fala előtt (1963-1967)*, „Zalai Múzeum“ 9, s. 153-179.

2002 *Das Familiengräberfeld Keszthely, Fenéki-Strasse*, [in:] *Germanen am Plattensee*, Exhibition catalogue, eds. R. Müller, P. Straub, Traismauer, s. 33-35.

Nadachowski A., Wolsan M.

1989 *Ocena archeozoologiczna szczątków zwierzęcych ze stanowisk grupy masłomęckiej (młodszy okres wpływów rzymskich, południowo – wschodnia Polska)*, [w:] *Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim t.2*, red. J. Gurba, A. Kokowski, Lublin, s. 63-72.

Narozna-Szamałek U.

1993 *Zagadnienie domniemanych miejsc ciałopalenia na cmentarzysku halsztackim w Gorszewicach, gm. Kaźmierz, woj. Poznańskie, stan. 1*, „Wielkopolskie Sprawozdania Archeologiczne“ II, s. 37-42.

Natuniewicz-Sekuła M.

2007 *Wczesnorzymskie szkieletowe pochówki o orientacji zachodniej z cmentarzyska w Weklicach, stan. 7, pow. Elbląg. Przyczynek do analizy zwyczajów pogrzebowych ludności kultury wielbarskiej*, [w:] *Nowe materiały i interpretacje. Stan dyskusji na temat kultury wielbarskiej*, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 475-496.

Natuniewicz-Sekuła M., Okulicz-Kozaryn J.

2007 *Wybrane groby z importami rzymskimi z cmentarzyska w Weklicach, pow. elbląski, stan. 7*, „Wiadomości Archeologiczne” 59, s. 45-75.

2011 *Weklice. A Cemetery of the Wielbark Culture on the Eastern Margin of Vistula Delta (Excavations 1984-2004)* (=Monumenta Archaeologica Barbarica 17), Warszawa.

Natuniewicz-Sekuła M., Seehusen Ch. R.

2010 *Baltic connections. Some remarks about studies of boat-graves from the Roman Iron Age. Finds from Slusegård and Weklice cimiteries*, [w:] *Worlds apart? Contacts across the Baltic sea in the Iron Age: Network Denmark-Poland, 2005-2008*, eds. U. Lund Hansen, A. Bitner-Wróblewska, Kobenhavn-Warszawa, s. 287-313.

Nehlsen H.

1978 *Der Grabfrevel in den germanischen Rechtsaufzeichnungen. Zugleich ein Beitrag zur Diskussion um Todesstrafe und Friedlosigkeit bei den Germanen*, [in:] *Zum Grabfrevel in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Untersuchungen zu Grabraub und „hangbrot“ in Mittel- und Nordeuropa*, Hrsg. H. Jankun et al., Gröttingen, s. 107-168.

Nerman B.

1931 *The Poetic Edda in the light of archaeology*, Conventry.

Ness L.

2002 *Early Medieval Art*, Oxford.

Nickuliță I. T., Rikman É. A.

1973 *Могильник Ханска-Лумэрия II первых смолемий н. э. (Молдавия)*, „Кратие сообщения Института археологии АН СССР” 133, s. 116-123.

1993 *Типология труположений в погребальном обряде черняховской культуры*, „Российская археология” 4, s. 145-159.

Niewęglowski A.

1964 *Ogólne wyniki i problematyka badań stanowisk z okresu późnolateńskiego i rzymskiego w okolicach Garwolina*, „Wiadomości Archeologiczne” 30, s. 229-245.

1965 *Recherches sur la période de La Tène III et sur la période romaine en Masovie méridionale*, „Archaeologia Polona” 8, s. 149-161.

1981 *Obrządek pogrzebowy ludności kultury przeworskiej na przełomie er (II wiek p. n. e. - II wiek n. e.)*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.

Niezabitowska -Wiśniewska B.

2015 *Ulów, stanowisko 7 – nowe cmentarzysko kultury wielbarskiej na roztoczu środkowym – z badań nad kontaktami kultury wielbarskiej i kultury czerniachowskiej*, [w:] *Kontakty ponadregionalne kultury wielbarskiej. Przemiany kulturowe w okresie wpływów rzymskich na Pomorzu*, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 331-362.

Nikitina G. F.

1969 *Гребни черняховской культуры*, „Советская археология” 1, s. 147-159.

1985 *Систематика погребального обряда племен черняховской культуры*, Москва.

1988 *Mogil'nik u s. Oselivka Kel'menecskogo rajona černovickoj obl*, [in:] *Mogil'niki černjachovskoj kul'tury*, ed. V. V. Kropotkin, Moskva, s. 5-97.

1995 *Analiz archeologičeskich istočnikov mogil'nika černjachovskoj kul'tury u sela Oselivka*, Moskva.

Nowakowski W.

1983 *Rzymskie importy przemysłowe na terytorium zachodniobałtyjskiego kręgu kulturowego*, „Archeologia” XXXIV, s. 63-106.

1988 *Metalldocken aus der römischen Kaiserzeit im europäischen Barbaricum*, „Archaeologia Polona“ t. 27, s. 69-146.

1994 *Krieger ohne Schwerter – Die Bewaffnung der Aestii in der römischen Kaiserzeit*, [in:] *Beiträge zu römischer und barbarischer Bewaffnung in den ersten vier nachchristlichen Jahrhunderten. Marburger Kolloquium 1994*, Hrsg. C. von Carnap-Bornheim, Marburg, Lublin, s. 379-391.

Okulicz-Kozaryn J.

1970 *Studia nad przemianami kulturowymi i osadniczymi w okresie rzymskim na Pomorzu Wschodnim, Mazowszu, Podlasiu*, „Archeologia Polski” 15, s. 419-498.

1973 *Pradzieje ziem pruskich od późnego paleolitu do VII w.n.e.*, Wrocław-Warszawa-Kraków.

1977 *Studia nad przemianami kulturowymi i osadniczymi w okresie rzymskim na Pomorzu Wschodnim, Mazowszu i Podlasiu*, „Archeologia Polski” 15, s. 419-497.

Olrik A.

1909 *At sidde på høj, (Oldtidens konger og oldtidens thulir)*, „Danske Studier“ 6, s. 1-10.

Olsen O.

1966 *Hørg, hor og Kirke*, København.

Pačkova S. P., Jakovenko E. V.

1983 *Černjachovskij mogil'nik u s. Malinovcy na Dnestre*, „Archeologičeskie pamjatniki Srednego Podnestrov'ja”, Kiev, s. 55-61.

Pader E.-J.

1982 *Symbolism, Social Relations, and the Interpretation of Mortuary Remains* (=British Archaeological Reports International Series 130), Oxford.

Panzer F.

1978 *Hilde-Gudrun. Eine sagen- und literargeschichtliche Untersuchung*, Hildesheim, New York.

Parandowski J.

1992 *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Londyn.

Pauli Jensen X.

2003 *The Vimose find*, [in:] *The spoils of victory – The North in the shadow of the Roman Empire*, eds. Jørgensen L. et al., Copenhagen, s. 224-238.

Pauli L.

1975 *Keltischer Volksglaube. Amulette und Sonderbestattungen am Dürrnberg bei Hallein und im eisenzeitlichen Mitteleuropa*, München.

Pawłowska M.

2001 *Cmentarzysko ciałopalne kultury przeworskiej w Cieblowicach Dużych, gm. Tomaszów Mazowiecki, cz. I*, [praca magisterska, maszynopis w archiwum Uniwersytetu Łódzkiego].

Pekáry T.

1955 *Későrómai sírok Fenékpusztán*, „ArchÉrt” 82, s. 19-29.

Périn P.

1982 *La Datation des Tombes Mérovingiennes. Historique. Méthodes. Applications*, Paris - Geneva.

Périn P., Kazanski M.

1997 *Das Grab Childerichs I*, [in:] *Die Franken. Wegbereiter Europas*, Hrsg. A. Wiczorek, P. Périn, K. Von Welck, W. Menghin, Mainz, s. 173-82.

Peška J.

2002: *Das Grab*, [in:] *Das Germanische Königsgrab von Mušov in Mähren Teil 1* (=Römisch - Germanisches Zentralmuseum Monographien 55,1), Hrsg. J. Peška, J. Tejral; Mainz, s. 3-71.

2008 *Das Königsgrab der älteren Römischen Kaiserzeit bei Mušov in Südmähren/Tschechische Republik*, [in:] *Rom und die Barbaren: Europa zur Zeit der Völkerwanderung. Katalog zur Ausstellung in Bonn, 22.8.2008-7.12.2008*, Hrsg. H. Kohler, Bonn, s. 56-58.

Peška J., Tejral J.

2002 *Gesamtinterpretation des Königsgrabes von Mušov*, [in:] *Das Germanische Königsgrab von Mušov in Mähren Teil 2* (=Römisch-Germanisches Zentralmuseum Monographien 55, 2), Hrsg. J. Peška, J. Tejral, Mainz, s. 501-13.

Petersen K. N. H.

1876 *Om Nordboernes Gudedyrkelse og Gudetro i Hedenold, en antikvarist undersøgelse*, Kjøbenhavn.

Petrauskas O. V.

1993 *Появление и распространение шпор на мерииморши Восмочной Европы*, „Советская археология” 3, s. 113-126.

- 1999 *Zur Rekonstruktion von Brandbestattungen nach den Befunden in den Gräberfeldern der Černjachov – Kultur*, [in:] *Die Sîntana de Mureş-Černjachov-Kultur. Akten des Internationalen Kolloquiums in Caputh vom 20. bis 24. Oktober 1995*, Hrsg. G. Gommelka – Fuchs, Bonn, s. 1-10.
- Petereson P. V.
- 2003 *Warrior art, religion and symbolism*, [in:] *The Spoils of Victory – the North in the shadow of the Roman Empire*, Jørgensen L. et al., Copenhagen, s. 286-293.
- Philippson Ernst A.
- 1953 *Die Genealogie der Götter*, Urban.
- Piekarczyk S.
- 1979 *Mitologia germańska*, Warszawa.
- Pietrow V. P.
- 1964 *Масловский могильник на р. Товмач*, „Материалы и исследования по археологии СССР” 116, s. 118-167.
- Pietrzak M.
- 1965 *Cmentarzysko z okresu wpływów rzymskich w Malborku – Wielbarku przy ulicy Zagórnej 4. Tymczasowe wyniki badań*, „Pomerania Antiqua” I, s. 155-181.
- 1997 *Pruszcz Gdański. Fundstelle 10. Ein Gräberfeld der Oksywie- Und Wielbark-Kultur in Ostpommern* (=Monumenta Archaeologica Barbarica 4), Kraków.
- 1981 *Uwagi na temat kształtowanie się cech kultury wielbarskiej w świetle badań na cmentarzysku z okresu przedrzymskiego i wpływów rzymskich w Pruszczu Gdańskim stan. 10, woj. gdańskie*, [w:] *Problemy kultury wielbarskiej*, red. T. Malinowski, Słupsk, s. 107-115.
- Pigeon M. E. A.
- 1894 *De l'embaumement des morts a l'époque merovingienne*, „Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques“ XII, s. 138-45.
- Pirling R.
- 2011 *Die römisch-fränkischen Gräberfelder von Krefeld-Gellep*, Krefeld.
- Pohl W.
- 2005 *Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration*, Stuttgart/Berlin/Köln.
- 2008 *Eastern Central Europe in the Early Middle Ages: Conflicts, Migrations and Ethnic Processes* (=Romanian Academy. Institute of Archaeology Iași, Florilegium magistrorum historiae archaeologiaeque Antiquitatis et Medii Aevi 3), Bukarest/Braila.

Poliński D.

1993 *Populacje ludzkie z obszaru ziem polskich w młodszym okresie przedrzymskim i okresie wpływów rzymskich na podstawie badań paleodemograficznych*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno – Społeczne 249. Archeologia 21”, s. 3-49.

Potkowski E.

1963 *Eschatologia germańska*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” nr. 1 (32), s. 25-39.

Price N. S.

2002 *The Wiking Way. Religion and war in Late Iron Age Scandinavia*, Uppsala.

Przybyła M. S., Przybyła M. J., Kupiec T.

2010 *Deposniversitatisit of human remains from the roman period settlement at Lipnik, powiat Przeworsk – a burial or manifestation of sacrificial rie?*, „Acta Archaeologica Carpathica“ vol. XLV, s. 29-65.

Pyżuk M.

2004 *Antropologiczna interpretacja szczątków kostnych populacji kultur przeworskiej i wielbarskiej z Kołozębia, pow. Płońsk*, „Archeologia Polski”, t. 49 (z. 1-2), s. 33-48.

Raddatz K.

1961 *Ringknaufschwerter aus germanischen Kriegergräbern*, „Offa” 17/18, s. 26-55.

Radig W.

1942 *Der ostgermanische Goldmünzhort von Stara Wieś, Kr. Sokolow*, „Die Burg” 3 (H. 1), s. 17-40.

Radnóti A.

1965 *Eine ovale Bronzeplatte aus Regensburg*, „Bayerische Vorgeschichtsblätter“ 30, s. 188-244.

Rafalovič I. A.

1986 *Dančeny. Mogi'nik černjachovskoj kul'tury III-IV vv. n. e.*, Kišinev.

Rasmussen B. M.

1995 *Brokær. Ein Reichtumszentrum der römischen Kaiserzeit in Südwestjütland*, „Acta Archaeologica” 66, s. 39-109.

2010 *Slusegådgravpladsen V. Fundoversigt og genstandstyper*, „Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter“ 14 (5), Aarhus.

Redlich C.

1948 *Erbracht und Grabbeigaben bei den Germanen*, „Forschung und Fortschritte“ 24, s. 177-180.

Renfrew C., Bahn P.

2002 *Archeologia. Teorie, metody, praktyka*, Warszawa.

Rikman E. A.

1967 *Pamjatnik epochi welkogo pereselenija narodov. Po ras kopkom poselenija i mogil'nika černjachovskoj kul'tury u sela Budešty*, Kišinev.

Rodzińska-Nowak J.

2003 *Plastyczne wyobrażenia koguta z terenu kultury przeworskiej i ich domniemana symbolika*, [w:] *Antyk i barbarzyńcy. Księga dedykowana Profesorowi Jerzemu Kolendo w 70. rocznicę urodzin*, red. A. Bursche, R. Ciołek, Warszawa, s. 335-341.

Rodzińska-Nowak J., Zagórska-Telega J.

2007 *Uwagi na temat obrządku pogrzebowego na cmentarzysku kultury przeworskiej w Opatowie stan. I, woj. śląskie*, „Acta Univerisitatis Lodzienisa. Folia Archaeologica” 25, s. 267-283.

Rogatko J.

1991 *Znaleziska szczątków zwierzęcych na cmentarzyskach grupy masłomęckiej i kultury czerniachowskiej*, „Archeologia Polski” t. XXXVI, s. 151-191.

Roth H.

1978 *Archäologische Beobachtungen zum Grabfrevel im Merowingerzeit*, [in:] *Zum Grabfrevel in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Untersuchungen zu Grabraub und „haugbrot“ in Mittel- und Nordeuropa*, Hrsg. H. Junkhun, H. Nehlsen, H. Roth, Gröttingen, s. 53-84.

Roźnowski F.

2013 *Atrhopologische Untersuchungen der Knochereste des Gräberfeldes von Gronowo*, [w:] *Gronowo. Ein Gräberfeld der Wielbark-Kultur in Westpommern (=Monumenta Archaeologica Barbarica 18)*, Hrsg. H. Machajewski, Warszawa-Szczecin-Gdańsk, s. 89-92.

Roźnowski F., Cymek L.

2006 *Analiza antropologiczna ludzkich szczątków kostnych z kurhanu 29, gr. I, z Nowego Łowicza, stan.2*, [w:] *Goci i ich sąsiedzi na Pomorzu. Materiały z konferencji „Goci na Pomorzu Środkowym”*. Koszalin 28-29 października 2005, red. W. Nowakowski, Koszalin, s. 123-125.

Rudnicka D., Mączyńska M.

2002 *Czarnówko, pow. Lębork. Grób 430 z importami rzymskimi*, [w:] *Varia Barbarica. Zenoni Woźniak ab Amicis dicta* (=Monumenta Archaeologica Barbarica, Series Gemina, Tomus I), red. J. Andrzejowski, Warszawa – Lublin, s. 11-28.

Rupp C.

2009 *Das langobardische Gräberfeld von Nocera Umbra*, [in:] *Die Langobarden. Das ende der völkerwanderung. Katalog zur Ausstellung im Rheinischen LandesMuseum Bonn 22.8.2008 – 11.1.2009*, Hrsg. L. Rheinland, Bonn, s. 168-193.

Ruprecht A., Serwatka S.

1997 *Szczątki kostne popielicy (Glis glis) z kurhanów z III i IV w. w rejonie Białostoczczyzny*, „Przegląd zoologiczny” 1-2, s. 114-115.

Rusin K.

1999 *Sprawozdanie z badań kurhanów 1-4 w Grochach Starych, gmina Poświętne, stan. 1*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego” 5, s. 221-233.

Rutkowska B.

1987 *Obrządek pogrzebowy na cmentarzysku w Masłomęczu w świetle badań antropologicznych i archeologicznych*, [w:] *Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim, streszczenie referatów*, red. J. Gurba, Lublin, s. 26-27.

1989 *Grupa masłomęcka w świetle badań archeologiczno-antropologicznych (Masłomęcz, stanowisko 15)*, [w:] *Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim t.2*, red. J. Gurba, A. Kokowski, Lublin, s. 17-45.

Rybakov B. A.

1962 *Календарь IV в. из земли полян*, „Советская археология” 4, s. 66-70.

1987 *Язычество древней Руси*, Москва.

Sarwa A.

2006 *Arda Wiraz namag. Księga o pobożnym Wirazie*, Sandomierz.

Schmidt-Wiegand R.

1978 *Wargus. Eine Bezeichnung für den unrechtstäter in ihrem wortgeschichtlichen Zusammenhang*, [w:] *Zum Grabfrevell in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Untersuchungen zu Grabraub und “haugbrot” in Mittel- und Nordeuropa*, Hrsg. H. Jankuhn, H. Nehlsen, H. Roth, Gröttingen, s. 188-196.

1992 *Spuren paganer Religiosität in frühmittelalterliche Rechtsquellen*, [w:] *Germanische religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, Hrsg. H. Beck et al., Berlin-New York, s. 575-587.

- 1994 *Spuren paganer Religiosität in den frühmittelalterlichen Leges*, [in:] *Iconologia Sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions-Sozialgeschichte Alteuropa*, Hrsg. H. Keller, N. Staubach, Berlin-New York, s. 249-262.
- Sajkowska M.
- 1981 *Próba rekonstrukcji stroju kobiecego w kulturze wielbarskiej we wczesnym okresie wpływów rzymskich*, [w:] *Problemy kultury wielbarskiej*, red. T. Malinowski, Słupsk, s. 245-262
- Salin B.
- 1903 *Studiertilläggnade Oscar Montelius P. A. Norstedte söner*, Stockholm.
- Schach-Döriges H.
- 1997 *„Zusammengespülte und vermengte Menschen“ Suebische Kriegerbünde werden sesshaft*, [in:], *Die Alamannen*, Hrsg. K. Fuchs et al., Stuttgart, s. 79-102.
- 1998 *Zu süddeutschen Grabfunden frühalamannischer Zeit. Versuch einer Bestandsaufnahme*, „Fundberichte aus Baden-Württemberg“ Band 22/1, s. 627-54.
- Schindler R.
- 1939 *Neue Gräberfunde aus Praust*, „Gothiskanza“ 1, s. 38-51.
- Schlesinger W.
- 1953 *Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte*, „Historische Zeitschrift“ 176, s. 225-275.
- Schmidt B.
- 1958 *Ein reich ausgestattetes Frauengrab des frühen 4. Jahrhunderts von Nienburg, Kr. Bernburg*, „Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte“ 41/42, s. 467-79.
- Schroeter K. R.
- 1994 *Entstehung einer Gesellschaft. Fehde und Bündniss bei den Wikingern*, Berlin.
- Schuldt E.
- 1955 *Pritzler. Ein Urnenfriedhof der späten römischen kaiserzeit in Mecklenburg* (=Sektion vor- und Frühgeschichte. Deutsche Akademie Wissenschaft Berlin 4). Berlin.
- 1976 *Perdöhl. Ein Urnenfriedhof der späten kaiserzeit und der völkerwanderungszeit in Mecklenburg* (=Beiträge Ur- und Frühgeschichte Bezirk Rostock, Schwerin und neubrandenburg 9), Berlin.
- Schulz W.
- 1953 *Leuna. Ein germanischer Bestattungsplatz der spät-römischen Kaiserzeit*, Berlin.

Schultze E.

1986 *Grabsitte und Grabkult*, [in:] Die Germanen. Geschichte und Kultur der germanischen Stämme in Mitteleuropa. Band II: Die Stämme und Stämmesverbände in der Zeit vom 3. Jahrhundert bis zur Herausbildung der politischen Vorherrschaft der Franken, Hrgs. B. Krüger, Berlin, s. 269-279.

1987 *Zur Verbreitung von Waffenbeigaben bei den germanischen Stämmen um den Beginn unserer Zeitrechnung*, „Jahrbuch für Bodendenkmalpflege in Mecklenburg“, s. 93-117.

Schuster J.

2010 *Lübsow. Älterkaiserzeitliche Fürstengräber im nördlichen Mitteleuropa*, Bonn.

2014a *Złoty wiek – Czarnówko w okresie wpływów rzymskich i w okresie wędrówek ludów*, [w:] Okruch złota w popiele ogniska. Starożytne nekropole w Czarnówku i ich tajemnice, red. J. Andrzejowski, J. Schuster, Lębork-Warszawa, s. 53-89.

2014b *Dobór i układ darów w inhumacyjnych grobach książęcych z pierwszej połowy I tysiąclecia po Chr. w północnej i środkowej Europie*, „Wiadomości Archeologiczne” 65, s. 5-44.

Schwartz W.

1879 *Gold- und Bronzefund aus Dorotheenhof, Kreis Flatow*, „Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“, Berlin, s. 313-315.

Ščukin M.

1993 *A propos des contacts militaires entre les Sarmates et les Germains à l'époque romaine*, [in:] L'armée romaine et les barbares du III^e au IV^e siècle, eds. F. Vallent, M. Kazanski, Paris, s. 323-333.

Sedov V. V.

1978 *Skifo – Sarmatskie elementy v pogrebal'nom obrjade černjachovskoj kul'tury*, [w:] Voprosy drevnej i srednevekovoj archeologii vostočoj Evropy, ed. V. I. Kozenkova, Moskva, s. 99-107.

Shishkina G. V.

1999 *Классификация и типология мрехслойных гребней черняховской кульмуры*, [в:] Смо рокиє вивчення кульмур полів поховань на Україні. Тези доповідей семінару, Київ, s. 43-48.

Simek R.

1993 *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge.

1995 *Lexikon der germanischen Mythologie*, Stuttgart.

Sjoestedt M.-L.

2000 *Celtic Gods and Heroes*, New York.

Składankowa M.

1989 *Mitologia Iranu*, Warszawa.

Skorupka T.

2000 *Atypowe pochówki na cmentarzysku w Kowalewku*, [w:] Czarownice. Funeralia Lednickie. Spotkanie 2, red. J. Wrzesiński, Sobótka-Wrocław, s. 91-99.

2001 *Kowalewko. Cmentarzysko birytualne ludności kultury wielbarskiej (od połowy I w. n. e. do początku III w. n. e.)*, Poznań.

Skowron J.

2005 *Własność – dar – ofiara w obrzędzie pogrzebowym ludności kultury przeworskiej. Relikty indoeuropejskiej wspólnoty*, [w:] Do, ut des – dar, pochówek, tradycja. Funeralia Lednickie. Spotkanie 7, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, s. 257-268.

Skóra K.

2008 *Z czym wędrowano w zaświaty? O Niemilitarnym wyposażeniu grobowym wojowników „wielbarskich”*, [w:] Nie tylko broń. Niemilitarne wyposażenie wojowników w starożytności i średniowieczu (=Acta Archaeologica Lodziensia 54), red. W. Świątosławski, Łódź, s. 7-26.

2014 *Trup nieobecny?...czyli o brakujących szczątkach kostnych w grobach kultury wielbarskiej*, [w:] Grób w przestrzeni, przestrzeń w grobie. Przestrzenne uwarunkowania w dawnej obrzędowości pogrzebowej (=Acta Archaeologica Lodziensia 60), red. T. Kurasiński, K. Skóra, Łódź, s. 45-68.

2015 *Struktura społeczna ludności kultury wielbarskiej*, Warszawa.

Słupecki L. P.

1998 *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów*, Warszawa.

2001 *Początek i koniec świata w mitologii nordyckiej*, [w:] Origines mundi Pentium et civitatum, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław, s. 31-49.

2003 *Mitologia skandynawska w epoce wikingów*, Kraków.

2004 *Śmieć i pogrzeb Baldra w Eddzie Snorriego Sturlusona i w Husdrapie Ulfa Uggasona a relacja Ibn Fadlana o pogrzebie ruskiego naczelnika*, [w:] Dusza małuczka a strata ogromna. Funeralia Lednickie. Spotkanie 6, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, s. 49-59.

Smilenko A. T.

1979 *Погребения у с*, [в:] Могильники черняховской культуры, Москва, s. 13-23.

Spurkland T.

2005 *Norwegian Runes and Runic Inscriptions*, Oslo.

Söderblom N.

1921 *Einführung in die Religionsgeschichte*, Uppsala.

Stawiarska T.

1999 *Naczynia szklane okresu rzymskiego z terenu Polski. Studium archeologiczno-technologiczne*, Warszawa.

Stephan P.

1915 *Vorgeschichtliche Sternkunde und Zeiteninteilung*, „Mannus“ 7, s. 215-238.

Stark I.

2001 *Als Persönlichkeit ins Jenseits. Bestattungssitte und Grabraub als Kontrast?*, [in:] *Die Alamannen*, Hrsg. K. Fuchs, Stuttgart, s. 275-287.

Steuer H.

1982 *Frühgeschichtliche Sozialstrukturen in Mitteleuropa. Eine Analyse der Auswertungsmethoden des archäologischen Quellenmaterials*, „Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse“, Serie 3, Nein. 128, Göttingen.

1998 *Grabraub, Archäologisches*, [in:] *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 12, Hrsg. J. Hoops, H. Beck, Berlin, s. 516-523.

Storm G.

1893 *Vore Forfædres Tro paa Sjælevandring og deres Indkaldelsessystem*, „Arkiv för nordisk filologi“ 9, s. 199-222.

Storgaard B.

2003 *Cosmopolitans aristocrats*, [in:] *The Spoils of Victory – the North in the shadow of the Roman Empire*, eds. L. Jøensen et al., Copenhaga, s. 106-125.

Storm G.

1893 *Vore Forfædres Tro paa Sjælvandring og deres Opkaldelsessystem*, „Arkiv för nordisk filologi“ 7, s. 119-120.

Straub P.

2000 *6-7. századi temetőrészet Keszthely-Fenekpusztán (Erdélyi István ásatása, 1976). Gräber aus dem 6. und 7. Jh. in Keszthely-Fenekpuszta (Die Ausgrabung von István Erdélyi, 1976)*, [in:] *Hadak útján*. Szeged, eds. L. Bende et al., Szeged, s. 205-229.

Strobin A.

2015 *Osada kultury oksywskiej i wielbarskiej w Lipiankach, gm. Kwidzyn, stan. 3 (część II – źródła ruchome)*, [w:] *Kontakty ponadregionalne kultury wielbarskiej. Przemiany kulturowe w okresie wpływów rzymskich na Pomorzu*, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 125-193.

Ström F.

1954 *Diser, Nornor, Valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungdöme i Norden*, Stockholm.

Struck M.

1993 *Busta in Britannien und ihre Verbindungen zum Kontinent Allgemeine Überlegungen zur Herleitung der Bestattungssitte*, [in:] *Römerzeitliche Gräber als Quellen zu Religion, Bevölkerungsstruktur und Sozialgeschichte*, Hrsg. M. Struck, Mainz, s. 81-94.

Strzałko J., Piontek J.

1974 *Wpływ spalania w warunkach zbliżonych do kremacji pradziejowych na morfologię kości*, „Przegląd Archeologiczny“ 40 (2), s. 315-326.

Strzelczyk J.

1984 *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa.

Suchan G.

2008 *Uwagi na temat nietypowych pochówków kobiet w kulturze przeworskiej*, [w:] *Labor et patientia. Studia archaeologica Stanislawo Pazda dedicata*, red. A. Błazejewski, Wrocław, s. 275-288.

Sveinnson E. Ól.

1943 *Á Njálssbuð. Bók um mikið Listeverk*, Reykjavík.

Svoboda B.

1948 *Čechy a římské Imperium: Bohemia and the Roman Empire*, Prague.

Symonovič E. A.

1963 *Magija i obriad pogrebanija w černachovskuju epochu*, „Sovietskaja Archeologija“ t.1, s. 49-60.

1964 *Игрально – счемные жемоны на памятниках черняховской культуры*, „Советская археология“ 3, s. 307-312.

1968 *Железные гребешки с поселения черняховской культуры*, [w:] *Славяне и Русь*, Москва, s. 173-178.

1973 *Древнесомни Скандинавии и Прибалтики на мэрримории культуры полей погребений*, „Кратие сообщения Института археологии АН СССР“ 133, s. 24-31.

- 1975 *Ob odnoj kategorii nachodok na pamjatnikach černjachovskoj kul'tury*, „Sovietskaja Archeologija” t. 3, s. 213-217.
- 1979 *Romaškovorskij mogil'nik- pervyj černjachovskij pamjatnik Podneprov'ja*, „Sovietskaja Archeologija” 3, s. 155-170.
- 1983 *Население смолицы позднескифского царства (по материалам Восмочного могильника Неаполя Скифского)*, Киев.
- Symonovič A. E., Kravčenko N. M.
- 1983 *Погребальные обряды племен черняховской культуры*, „Свод археологических источников д”, s. 1-22.
- Symonovič A. E., Yarovoy G. S.
- 1971 *Могильник в с. Рыбаковка против о. Березани*, „Советская археология” 1, s. 229-232.
- Szałkowska-Łoś J.
- 2015 *Wybrane pochówki rejestrowane na cmentarzysku w Zakrzewskiej Osadzie, gm. Więcbork – przyczynek do poznania kontaktów ponadregionalnych kultury wielbarskiej*, [w:] *Kontakty ponadregionalne kultury wielbarskiej. Przemiany kulturowe w okresie wpływów rzymskich na Pomorzu*, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 195-212.
- Szałkowska-Łoś J., Łoś J.
- 2013 *Zakrzewska Osada. Cmentarzysko kultury pomorskiej i wielbarskiej na Pojezierzu Krajeńskim. Ocalone Dziedzictwo Archeologiczne t. 2*, Bydgoszcz.
- Szczepanek A.
- 2002 *Wstępne wyniki analizy antropologicznej materiału kostnego z grobów z epoki brązu i z okresu wpływów rzymskich z cmentarzyska w Opatowie, stan. 1, pow. Kłobuck*, [w:] *Wielkie cmentarzyska z epoki brązu i wczesnej epoki żelaza*, red. M. Gedl, Warszawa, s. 281-293.
- 2013 *Archeotanatologia pochówków zbiorowych od pradziejów po czasy współczesne (=Collectio Archaeologica Ressoviensis XXV)*, Rzeszów.
- Szrejter A.
- 2011a *Mitologia germańska. Opowieści o bogach mroźnej Północy*, Gdańsk.
- 2011b *Demonologia germańska. Duchy, demony i czarownice*, Gdańsk.
- 2012 *Bestiariusz germański. Potwory, olbrzymy i święte zwierzęta*, Gdańsk.
- 2015 *Herosi mitów germańskich. T. I Sigurd pogromca smoka i inni Wölsungowie*, Warszawa.

- 2016 *Herosi mitów germańskich. T. II Sigurd bohater Północy*, Warszawa.
- Szydłowski J.
- 1963 *Cmentarzysko późnorzymskie w Izbicu, pow. Strzelce Opolskie*, „Silesia Antiqua” 5, s. 106-142.
- 1964 *Obrządek pogrzebowy na Górnym Śląsku w okresie wpływów rzymskich*, „Rocznik Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu. Archeologia”, z. 2, Bytom.
- 1964 a *Ze studiów nad ciałopalnym obrzędkiem pogrzebowym kultury przeworskiej*, „Archeologia Polski” IX/2, s. 430-451.
- 1974 *Trzy cmentarzyska typu dobrodzieńskiego*, Bytom.
- Szyjewski A.
- 2008 *Etnologia religii*, Kraków.
- Szyndler Z.
- 1989 *Szczątki żółwi błotnych *Emys orbitularis* (L. 1758) ze stanowisk grupy masłomęckiej*, [w:] *Kultura wielbarska w młodszym okresie rzymskim t. II*, red. J. Gurba, A. Korkowski, Lublin, s. 73-74.
- Śmiszkiewicz-Skwarska A.
- 2009 *Badania antropologiczne pochówków ciałopalnych i szkieletowych z cmentarzyska ludności kultury wielbarskiej w Leśnie (stan. 2, gm. Brusy, woj. pomorskie)*, [w:] *Leśno i mikroregion w okresie rzymskim*, red. K. Walenta, Chojnice, s. 219-231
- Tackenberg K.
- 1925 *Die Wandalen in Niederschlesien* (=Vorgeschichtliche Forschungen. Band 1), Berlin.
- Tejral J.
- 1982 *Morava na skolnku antiky*, Praha.
- 1988 *Zur Chronologie der frühen Völkerwanderungszeit im mittleren Donaauraum*, „Archaeologia Austriaca“ 72, s. 223-304.
- 1992 *Die Probleme der römisch-germanischen Beziehungen unter Berücksichtigung der neuen Forschungsergebnisse im niederösterreichisch-südmährischen Thayaflussgebiet*, Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 73, s. 377-468.
- 1999 *Die spätantiken militärischen Eliten beiderseits der norisch – pannonischen Grenze aus der Sicht der Grabfunde*, [in:] *Germanen beiderseits des spätantiken Limes*, Hrsg. Th. Fischer et al., Cologne/Brno, s. 217-291.
- 2002 *Die Sporen* [in:] *Das Germanische Königsgrab von Mušov in Mähren Teil 1*, (=Römisch-Germanisches Zentralmuseum Monographien 55,1), Hrsg. J. Peška, J. Tejral, Mainz, s. 141-188.

2009 *Zur Frage langobardischer Funde nördlich der mittleren Donau*, [in:] Die Langobarden. Das Ende der Völkerwanderung. Katalog zur Ausstellung im Rheinischen Landesmuseum Bonn 22.8.2008-11.1.2009, Hrsg. L. Rheinland, Bonn, s. 52-71.

Tempelmann – Maćzyńska M.

1987 *Babi Dół-Borcz, Gem. Somonino, Woj. Gdańsk*, „Recherches Archeologiques de 1985“, s. 19-27.

1989 *Das Frauentrachtzubehör des mittel – und osteuropäischen Barbaricums in der römischen Kaiserzeit*, Kraków.

1992 „Specyficzne pochówki“ kultury wielbarskiej, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Archaeologica” 16, s. 191-199.

1993 *Niektóre niepublikowane plany późnorzymskich grobów szkieletowych z Żernik Wielkich, woj. Wrocław*, [w:] *Miscellanea archaeologica Thaddaeo Malinowski dedicata quae Franciscus Rożnowski redigendum curavit*, red. F. Rożnowski, Słupsk-Poznań, s. 263-270.

Teul I.

2011 *Results of osteology analysis of evidence from biritual cemetery of Wielbark Culture at Weklice, site 7, comm. Elbląg, voiv. Warmińsko – Mazurskie*, [in:] *Weklice. A Cemetery of the Wielbark Culture on the Eastern Margin of Vistula Delta (Excavations 1984-2004) (=Monumenta Archaeologica Barbarica 17)*, eds. M. Natuniewicz – Sekuła, J. Okulicz - Kozaryn, Warszawa, s. 151-172.

Theune C.

2004 *Germanen und Romanen in der Alamannia* (=Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 45), Berlin.

Thiel A., Zanier W.

1994 *Römische Dolche – Bemerkungen zu den Fundumständen*, „Journal of Roman Military Equipment“ 5, s. 59-81.

Thöne F.

1912 *Die namen der menschlichen körperteile bei den Angelsachsen*, Kiel.

Tiele C. P.

1899 *Elements of the Science of Religion* t. II, Edinburgh - London.

Tiele C. P., Söderblom N.

1931 *Kompendium der Religionsgeschichte*, Berlin.

Toynbee J. M. C.

1971 *Death and Burial in the Roman World*, Baltimore.

- Turville-Petre E. O. G.
1972 *Nine Norse Studies*, London.
- Tuszyńska M.
1998 *Cmentarzysko płaskie kultury wielbarskiej z późnego okresu rzymskiego w Kamienicy Szlacheckiej, gmina Stężycza, woj. gdańskie, stanowisko 3*, [w:] XII Sesja Pomorzoznawcza, Szczecin 23.-24. października 1997r. (=Acta Archaeologica Pomoranica 1), red. M. Dworaczyk i in., Szczecin, s. 113-120.
- 2005 *Ulkowy. Cmentarzysko kultury wielbarskiej na Pomorzu Gdańskim*, Gdańsk.
- Tylor E. B.
1958 *Religion in Primitive Culture: Part II of Primitive Culture*, New York.
- Tymoszczuk B. A., Vinokur I. S.
1964 *Памятники черняховской культуры на Буковине*, „Материалы и исследования по археологии СССР” 116, s. 186-195.
- Tyszler P.
1979 *Analiza przestrzenna wybranych elementów kulturowych na cmentarzysku w Odrach w woj. bydgoskim*, „Archeologia Baltica” 4, Polonia 79, s. 177-229.
- Tyszka P.
2010 *Prawa barbarzyńskie o czynach przeciw ciału i cielesności człowieka (od końca V w. do początku IX w. Corpus hominus jako kategoria kulturowa*, Lublin.
- Ucko P.
1969 *Ethnography and the archaeological interpretation of funerary remains*, „World Archaeology” 1 (no.2), s. 262-277.
- Walenta K.
1977 *Kręgi kamienne i kurhany w okresie wpływów rzymskich na Pomorzu*, „Archeologia Baltica” 2, s. 99-112.
- 1981 *Wybrane zagadnienia obrządku pogrzebowego wczesnej fazy kultury wielbarskiej*, [w:] Problemy kultury wielbarskiej, red. T. Malinowski, Słupsk, s. 193-207.
- 1992 *Przyczynek do genezy wielbarskich cmentarzysk kurhanowych z kręgami kamiennymi*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Archaeologica” 16, Łódź, s. 169-177.
- 2007 *Kręgi kamienne na cmentarzyskach kultury wielbarskiej na Pomorzu i ich związek z obrzędami i praktykami kultowymi*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Archaeologica” 25, Łódź, s. 129-154.
- 2009 (red.) *Leśno i mikroregion w okresie rzymskim*, Chojnice.

Watt M.

2003 *Weapon Graves and Regional Groupings of Weapon Types and Burial Customs in Denmark, 100 BC-400 ad*, [in:] *The Spoils of Victory – The North in the Shadow of the Roman Empire*, eds. Jørgensen L. et al., København, s. 180-193.

Wawrzyniak P.

2007 *Wstępne wyniki badań cmentarzyska brytualnego ludności kultury wielbarskiej w Jordanowie, gm. Świebodzin, woj. lubuskie*, [w:] *Nowe materiały i interpretacje. Stan dyskusji na temat kultury wielbarskiej*, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 527-553.

Welch M.

1992 *Anglo-Saxon England*, London.

Wenskus R.

1961 *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes*, Köln – Graz.

Werner J.

1950 *Römische Trinkgefäße in germanischen Gräbern der Kaiserzeit*, [in:] *Ur- und Frühgeschichte als historische Wissenschaft. Festschrift für E. Wahle*, Hrsg. H. Kirchner, Heidelberg, s. 168 – 176.

1955 *Pfeilspitzen aus Silber und Bronze im germanischen Adelsgräber der Kaiserzeit*, „Historisches Jahrbuch“ 74, s. 37-57.

1956 *Beiträge zur Archäologie Attilareiches*, München.

1960 *Die frühgeschichtlichen Grabfunde vom Spielberg bei Erlach, Ldkr. Nördlingen, und von Fürst, Ldkr. Laufen a. d. Salsazh*, „Bayerische Vorgeschichtsblätter“ 25, s. 164-179.

1973 *Bemerkungen zur mitteldeutschen Skeletgräbergruppe Hassleben-Leuna. Zur Herkunft der *ingentia auxilia Germanorum des Gallischen Sonderreiches in den Jahren 259-274 n. Chr.**, [in:] *Festschrift für Walter Schlesinger Band 1 (=Mitteldeutsche Forschungen Band 74/I)*, Hsg. H. von Beumann, Köln, s. 1-30.

1980 *Der golden Armring des Frankenkönigs Childerich und die germanischen Handgelenkringe der jüngeren Kaiserzeit*, „Frühmittelalterliche Studien“ 14, s. 5-49.

1989 *Zu den römischen Mantelfibeln zweier Kriegergräber von Leuna*, „Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte“ Band 72, s. 121-34.

Wesche H.

1940 *Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung*, Halle.

- 1990 *Eiserne wollkäme der jüngeren Kaiserzeit aus freien Germanien*, „Germania“ 68, s. 608-611.
- Węgrzynowicz T.
- 1982 *Szczątki zwierzęce jako wyraz wierzeń w czasach ciałopalenia zwłok*, Warszawa.
- Wielowiejski J.
- 1981 *Stosunki społeczne*, [w:] Prahistoria ziem polskich V: Późny okres lateński i okres rzymski, red. J. Wielowiejski, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 411-428.
- 1989 *Die römischezeitlichen Silbergefäße in Polen. Importe und Nachahmungen*, „Bericht der Römisch – Germanischen Kommission“ 70, s. 191-241.
- Witteyer M.
- 1993 *Die Ustrinen und Busta von Mainz – Waisenau*, [in:] Römerzeitliche Gräber als Quellen zu Religion, Bevölkerungsstruktur und Sozialgeschichte, Hrsg. M. Struck, Mainz, s. 69-80.
- Willroth K.-H.
- 1998 *Siedlungen und Gräber als Spiegel der Stammesbildung Gedanken zur Abgrenzung germanischer Stämme in der ausgehenden vorrömischen Eisenzeit in Norddeutschland und Südsandinavien*, [in:] Studien zur Archäologie des Ostseeraumes. Festschrift für Michael Müller-Wille, Hrsg. A. von Wesse, Nemünster, s. 359-371.
- Wiśniewska A.
- 1999 *Podwójne i zbiorowe pochówki w kulturze przeworskiej*, [w:] Kultura przeworska t. 4, red. A. Kokowski, Lublin, s. 55-143.
- Wolfram H.
- 1996 *Germanie*, Kraków.
- Wolters R.
- 1991 *Der Waren- und Dienstleistungsaustausch zwischen dem Römischen Reich und dem Freien Germanien in der Zeit des Prinzipats – Eine Bestandsaufnahme – Teil 2*, „Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte“ vol. 10 (1), Essen, s. 78-131.
- Wołągiewicz R.
- 1973 *Gronowo 1973 – badania na cmentarzysku kurhanowym z okresu wpływów rzymskich*, „Materiały Zachodniopomorskie” 19, s. 129-171.
- 1974a *Gronowo 1974. Badania na kurhanowym cmentarzysku kultury wielbarskiej*, „Materiały Zachodniopomorskie” 20, s. 7-31.
- 1974b *Zagadnienie stylu wczesno rzymskiego w kulturze wielbarskiej*, [w:] Studia Archaeologica Pomeranica, red. F. Lachowicz, Koszalin, s. 129-152.

- 1976 *Cmentarzysko kurhanowe kultury wielbarskiej w Gronowie w świetle badań w latach 1973 – 1976*, „Materiały Zachodniopomorskie” 22, s. 71-94.
- 1977 *Kręgi kamienne w Grzybnicy*, Koszalin.
- 1977b *Pole orne ludności kultury wielbarskiej z okresu wczesnorzymskiego w Gronowie na Pomorzu*, „Wiadomości Archeologiczne” XLII (2), s. 227-244.
- 1980a *Pochówek w kłodzie dębowej z II wieku n. e. w Bagiczu*, „Materiały Zachodniopomorskie” 26, s. 39-56.
- 1981 *Kultura wielbarska (faza lubowidzka)*, [w:] *Prahistoria ziem polskich t. 5, Późny okres lateński i okres rzymski*, red. J. Wielowiejski, Wrocław – Warszawa – Kraków, s. 165-177.
- 1981b *Kultura oksywska i wielbarska. Systematyka kulturowa*, [w:] *Prahistoria ziem polskich t. 5, Późny okres lateński i okres rzymski*, red. J. Wielowiejski, Wrocław-Warszawa-Kraków, s. 138-156.
- 1993 *Ceramika kultury wielbarskiej między Bałtykiem a Morzem Czarnym*, Szczecin.
- 1995 *Szkło w kulturze wielbarskiej*, [w:] *Nunc de Suebis dicendum Est. Studia archaeologica et historica Georgii Kolendo ab amici et discipuli dicta*, red. A. Bursche, M. Mielczarek, W. Nowakowski, Warszawa, s. 265-269.
- Woźny J.
- 2000 *Symbolika przestrzeni miejsc grzebalnych w czasach ciałopalenia zwłok na ziemiach polskich (od środkowej epoki brązu do środkowego okresu lateńskiego)*, Bydgoszcz.
- 2007 *Modele i metody rekonstrukcji wierzeń kultury wielbarskiej*, [w:] *Nowe materiały i interpretacje. Stan dyskusji na temat kultury wielbarskiej*, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 183-189.
- Vaday A.
- 1981 *Szarmata sírok Martfü-Zsófia Majorban*, „A Szolnok mogyei múzeumok érkönyve”, s. 5-9.
- 1989 *Die sarmatischen Denkmäler des Komitats Szolnok. Ein Beitrage zur Archäologie und Geschichte des sarmatischen Barbaricums*, Budapest.
- Vida T.
- 2009 *Die Langobarden in Pannonien*, [in:] *Die Langobarden. Das ende der völkerwanderung. Katalog zur Ausstellung im Rheinischen LandesMuseum Bonn 22.8.2008-11.1.2009*, Hrsg. L. Rheinland, Bonn, s. 72-89.

Vieillard-Troiekouff M.

1983 *Le sarcophage decore d'une chasse gravee, provenant de Saint-Samson-de-la-Roque, au Musee de Saint-Germain-en-Laye*, [in:] Actes du 105e congrès national des Sociétés savantes, Caen 1980: La Normandie: Études archéologiques, section archeologie et histoire de l'art, Paris, s. 267-73.

Vierck H.

1975 *Folienkreuze als Votivgaben*, [in:] Die Goldblattkreuze des frühen Mittelalters, Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Freiburg i. Br. 37, Hrsg. W. Hubener, Bühl, s. 125-143.

Vinokur I. S.

1979 *Ružičanskij mogil'nik*, [w:] Mogil'niki černjachovskoj kul'tury, Moskva, s. 112-135.

1972 *Исторія ма кульмура черняхівськи племен Днісбро – Дніпровського межиріччя II-V см. н. е.*, Київ.

Vinokur I. S., Ostrovskij M. I.

1967 *Rakoveckij mogil'nik*, Materialy i issledovanija po archeologii SSSR 139, Moskva – Leningrad, s. 144-158.

Voss H.-U.

2005 *Hagenow in Mecklemburg. Ein frühkaiserzeitlicher Bestattungsplatz und Aspekte der römisch-germanischen Beziehungen*, „Bericht der Römisch-Germanischen Kommission“ 86, s. 19-59.

2009 *Von Parum nach Pavia? Zur Archäologie der Langobarden an der Niederelbe*, [in:] Die Langobarden. Das ende der völkerwanderung. Katalog zur Ausstellung im Rheinischen LandesMuseum Bonn 22.8.2008-11.1.2009, Hrsg. L. Rheinland, Bonn, s. 34-51.

Voznesenskaya G. A.

1972 *Техника обработки железа и смали*, „Материалы и исследования по археологии СССР“ 187, s. 8-49.

Völling T.

2005 *Germanien an der Zeitenwende. Studien zum Kulturwandel beim Übergang von der vorrömischen Eisenzeit zur älteren römischen Kaiserzeit in der Germania Magna* (=British Archaeological Reports International Series 1360), Oxford.

Vries de J.

1930 *Ginnungagap*, „Arkiv för nordisk filologi“ 5, s. 41-66.

- 1931 *Contribution tot he Study of Othin, especially his relation to agricultural practise in modern popular lore* (=Folklore Fellows Communications 91), Helsinki.
- 1955 *Der Mythos von Balders Tod*, „Arkiv för nordisk filologi“ 70, s. 41-60.
- 1956/57 *Altgermanisches Religingsgeschichte* Vol. 1-2, Berlin.
- 1961 *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden.
- Vysotskaja T. N.
- 1972 *Pozdnie Skify v Jugo- Zapadnom Krymu*, Kiev.
- Vyazmitina M. I.
- 1972 *Золомобалковский могильник*, Киев.
- Yitzhak H
- 1994 *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481-751* (= Cultures, Beliefs and Traditions: Medieval and Early Modern Peoples Vol. 1), Leiden.
- Zagórska-Telega J.
- 2009 *Some remarks on the funerary rite of the Przeworsk culture in the Younger and Late Roman Periods*, „Barbaricum“ vol. 8, Warszawa, s. 263-269.
- Zagórska-Telega J., Pikulski J.
- 2014 *Uwagi na temat rozplanowania przestrzennego cmentarzyska w Michałowicach. Możliwość interpretacji funkcji obiektów rowkowych*, [w:] Grób w przestrzeni, przestrzeń w grobie. Przestrzenne uwarunkowania w dawnej obrzędowości pogrzebowej (=Acta Archaeologica Lodziensia, nr 60), red. T. Kurasiński, K. Skóra, Łódź, s. 69-79.
- Załużska-Strömber A. (przekł.)
- 1986 *Edda poetycka*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź.
- Zielonka B.
- 1953 *Cmentarzysko z okresu cesarstwa rzymskiego w Lachmirowicach w pow. inowrocławskim*, „Przegląd Archeologiczny” 9, s. 353-386.
- Ziemlińska-Odojowa W.
- 1999 *Niedanowo. Ein Gräberfeld der Przeworsk – und Wielbark – Kultur in Nordmasowien* (=Monumnetta Archaeologica Barbarica 7), Kraków.
- Zimmermann Ch.
- 2003 *Ring und Ringschmuck*, [in:] Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Bd. 25, Hrsg. H. von Beck et al., Berlin-New York, s. 3-10.

Zoll-Adamikowa H.

1971 *Próba periodyzacji wczesnośredniowiecznych praktyk pogrzebowych w Polsce*, „Archeologia Polski” XVI, s. 541-556.

1979 *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski, część II. Analiza. Wnioski*, Wrocław.

Żórawska A.

2007 *Pochówki cząstkowe z cmentarzyska kultury wielbarskiej w Jartyporach na Podlasiu*, [w:] *Nowe materiały i interpretacje. Stan dyskusji na temat kultury wielbarskiej*, red. M. Fudziński, H. Paner, Gdańsk, s. 457-471.