

W JAKI SPOSÓB BADAĆ HISTORIĘ BERSERKÓW?

(Łukasz Malinowski, *Berserkir i úlfheðnar w historii, mitach i legendach*, Kraków 2009, ss. 223)

RAFAŁ RUTKOWSKI

W polskiej historiografii jedyną dotąd pozycją poruszającą kwestię skandynawskich szalonych wojowników była wydana przed parunastu laty praca Leszka Pawła Słupeckiego. Ponieważ jednak książka ta została w całości poświęcona wilkołactwu na przestrzeni epok, to jedynie częściowo dotyczyła berserków¹. Luki tej nie wypełnia, niestety, książka Łukasza Malinowskiego, doktoranta na Wydziale Historycznym UJ². Nasze wątpliwości budzi już sam tytuł pracy. Według autora szaleni wojownicy dzielili się na *berserkir* i *úlfheðnar*, którzy mieliby pełnić określone funkcje militarne. Rozróżnienie takie oparte jest wyłącznie na nie do końca jasnym przekazie *Haraldskvædi*: „Wylądowali wojownicy z białymi tarczami, włóczniami z ziem wschodnich, z frankijskimi mieczami; *berserkir* krzyknęli, kiedy przystąpili do bitwy, *úlfheðnar* zawyli i potrząsnęli włóczniami”³. Moim zdaniem w cytowanym fragmencie (jest to skądinąd najstarsza znana wzmianka dotycząca berserków) te dwa określenia zastosowane zostały synonimicznie, a nie antynomicznie. Może o tym świadczyć zdezawuowany przez Malinowskiego przekaz *Grettis Sagi*, w którym jednoznacznie stwierdzono, że berserków zwano również inaczej – *úlfheðnar*⁴.

¹ L.P. Słupecki, *Wojownicy i wilkołaki*, Warszawa 1994, s. 82–92. Dosłownie w ostatniej chwili ukazało się wznowienie tejże pracy (Warszawa 2011). W przypisach odwoływać się będę jednak do pierwszego jej wydania.

² Praca ta była już recenzowana przez Jakuba Morawca, z którego poglądami w dużej mierze się zgadzam (*O szalonych wojownikach i współczesnych historykach*, „Przegląd Historyczny”, 2010, t. 101, z. 1, s. 107–114).

³ Cyt. za: Ł. Malinowski, *Berserkir i úlfheðnar w historii, mitach i legendach*, Kraków 2009, s. 50.

⁴ *Vide*: *ibid.*, s. 52. Cf. J. Morawiec, *op.cit.*, s. 108; L.P. Słupecki, *op.cit.*, s. 82 i n. – Leszek Słupecki nie wykluczał związku *berserksgangr* z przemianą w niedźwiedzia, podobnie J.P. Schjødtt, *The Notion of Berserkir and the Relation between Óðinn and Animal Warriors*: <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/schjodt.htm>, s. 2 i n. (nie miałem dostępu do zbioru, w którym ten artykuł się ukazał: *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of the 13th International Saga Conference, Durham and York, 6th–12th August 2006*, red. D. Ashurst [et al.], Durham 2006). Przykładowo, *Ynglinga saga* (6), porównuje wojowników Odyna do psów, wilków, byków, a także niedźwiedzi. Nie wydaje się jednak słuszne dostrzeganie w *berserkir* i *úlfheðnar*

Jeszcze większe opory budzi założenie, jakoby można było wypreparować ze źródeł informacje na temat „rzeczywistych”, czyli „historycznych” berserków, i oddzielić je od ich wizerunku „mitologicznego” i „legendarnego”. Choć sam autor wielokrotnie (i słusznie) zauważa, że w średniowiecznej kulturze skandynawskiej nie było mowy o podziale na sfery *sacrum* i *profanum*⁵, to usilnie stara się dzielić analizowane wzmianki na takie, które według niego odpowiadają rzeczywistości historycznej, bądź to kojarzą mu się ze światem mitologicznym, bądź też przedstawiają postacie szalonych wojowników w krzywym zwierciadle niezrozumienia odległej historii. Taka konstrukcja pracy jest tym bardziej kontrowersyjna, że Malinowski przez cały czas korzysta w zasadzie z tych samych źródeł, w większości powstałych nie wcześniej niż w XIII wieku, czyli w epoce, kiedy, jak sam zauważa, berserkowie należeli już do przeszłości. Zasygnalizowany we wstępie (s. 11–15) sceptycyzm wobec wiarygodności sag jako źródeł historycznych jakoś się ulatnia, gdy autor z entuzjazmem sygnalizuje możliwość wypowiedzania się na temat „rzeczywistości” wcześniejszej od czasu spisania sag o kilka stuleci na podstawie tychże właśnie tekstów, częściej zaś – swoich własnych domysłów. Tymczasem powinien on się zdecydować na jedną z tych postaw badawczych, a najlepiej uświadomić sobie, że obydwie wydają się już anachronicznie wobec dominacji we współczesnej skandynawistyce studiów zorientowanych na badanie struktur narracyjnych sag i „rzeczywistości” w nich przedstawionej, a abstrahujących od kwestii ich wiarygodności jako źródeł historycznych⁶.

Kiedy tylko źródła nie potwierdzają postawionych przez autora hipotez, tłumaczy on to funkcjonowaniem sekretnych bractw zrzeszających berserków, złożonych zawsze z 12 członków (s. 43 i n.), a starających się za wszelką cenę zataić reguły swojego funkcjonowania⁷. Po pierwsze, hipoteza taka uniemożliwia falsyfikację jakichkolwiek twierdzeń wysuniętych przez autora. Po drugie, Malinowski na jej poparcie przywołał wiele przykładów hirdów, braterstw krwi *etc.*, jednak ani drużyna Jomswikingów, ani

dwóch przeciwstawnych formacji wojskowych, „wilczych” i „niedźwiedzich”, które miałyby na dodatek charakteryzować się odrębnymi stylami walki. Naszym zdaniem bowiem przedrostek *ber-* odnosi się nie do niedźwiedzia, ale do „nagości bojowej”, o czym niżej.

⁵ Np. Ł. Malinowski, *op.cit.*, s. 15. Cf. przenikliwe studium na temat pojęcia *sacrum* w kulturze barbarzyńskiej – K. Modzelewski, *Laicyzacja przez chrzest*, [w:] *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 99–113.

⁶ Już Michaił Stieblin-Kamiński (cytowany przecież przez Malinowskiego) powątpiewał w możliwość rekonstrukcji przeszłości na podstawie sag, postulując zarazem zupełnie odmienne do nich podejście; *Ze świata sag*, przeł. J. Litwiniuk, Warszawa 1982. Za przykład nowoczesnego podejścia do sag posłużyć może praca A.J. Hamera, *Njáls Saga and its Christian Background. A Study of Narrative Method*: dissertations.ub.rug.nl/FILES/faculties/arts/2008/a.j.hamer/thesis.pdf. Cf. także J. Jochens, *Late and Peaceful: Iceland's Conversion through Arbitration in 1000*, „*Speculum*”, 1999, vol. 74, s. 624, która mówi o renesansie sag rodowych w związku z inspiracjami antropologiczno-poststrukturalistycznymi.

⁷ Np. Ł. Malinowski, *op.cit.*, s. 60 (wiedza o narkotykach dosypywanych rzekomo do piwa pitego przez berserków „musiała być skrzętnie ukrywana”). Dotyczy to źródeł skandynawskich. Tymczasem autorzy źródeł obcych mieli nie odróżniać berserków od innych formacji bojowych, stąd ich milczenie w tej kwestii (s. 39 i n.).

ród Egila nie były bynajmniej bractwami złożonymi z berserków. Śladów istnienia grup szalonych wojowników można oczywiście dopatrywać się we wzmiankach dotyczących ich zbiorowego występowania np. u boku władców skandynawskich, wydaje się jednak, że dostrzeganie w nich poświadczenia dla istnienia takich „bractw”, podobnie jak dla ich standardowej liczebności, jest już nadinterpretacją⁸. Niemalą rolę odgrywają tu też analogie w zakresie wszelkiego rodzaju drużyn, Männerbundów, czy plemion zorganizowanych na podobieństwo wilczych stad (Dakowie, Chattowie), trzeba jednak zaznaczyć, że w książce Łukasza Malinowskiego granica pomiędzy materiałem wyjściowym a komparatystycznym jest, łagodnie mówiąc, rozmyta. Dodajmy ponadto, że autor nie zachowuje konsekwencji w charakterystyce tych grup ani ich członków – wiedząc doskonale, że w społeczeństwach barbarzyńskich „wilk” był synonimem banity⁹, stwierdza, iż berserkowie, choć stali poza społeczeństwem, to byli zarazem przez nie akceptowani. Tymczasem różnica jest zasadnicza!¹⁰

W późniejszych źródłach berserkowie występują częstokroć w pojedynkę i jako osobnicy skonfliktowani ze społeczeństwem (*vide*: dziadek i ojciec Egila – sic!), niezrzeszeni w żadne grupy ani „bractwa”. Należałoby to zapewne uwzględnić w argumentacji.

Wychodząc od zawartej w *Sadze o Ynglingach* (6), skądinąd dość dyskusyjnej informacji, że wojownikami Odyna byli berserkowie, buduje Malinowski całą teorię o ich związkach z suwerenem bogów¹¹. Zebrawszy materiał dotyczący składania ofiar z ludzi we wczesnośredniowiecznej Skandynawii – interesujący skądinąd, choć opracowany niedość solidnie – konkluduje: „jest wielce prawdopodobne, że grupami najchętniej praktykującymi tego typu obrzędy byli właśnie berserkowie”¹². Niejedyny raz autor

⁸ Sceptycznie odniósł się do takiego odczytania interesujących nas wzmianek A. Liberman, Berserker: *A double Legend*: <http://www.skandinavistik.uni-bonn.de/saga-conference/abstracts/workshop-j/liberman.doc>, s. 3 (nie miałem dostępu do zbioru, w którym ten artykuł się ukazał: *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International saga Conference*, red. R. Simek, J. Meurer, Bonn 2003). Nie chcę wyjść na osobę sceptyczną wobec kwestii pogańskiego *sacrum*, nie znalazłem jednak w dostępnej mi literaturze przekonujących argumentów za tezą o funkcjonowaniu takich stowarzyszeń.

⁹ Ł. Malinowski, *op.cit.*, s. 85–89. W innym miejscu (s. 87 i n.) autor przywołuje fakt, że Islandia została zasiedlona w dużej mierze przez wygnańców z Norwegii – jaki ma to związek z berserkami? Związek wilkołactwa z banicją omawiają: M. Eliade, *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2002, s. 9 i n.; H. Zaremska, *Banici w średniowiecznej Europie*, Warszawa 1993, s. 23 i n.; K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 362 i n.

¹⁰ Ł. Malinowski, *op.cit.*, s. 89. Cf. np. J. Harris, *Love and Death in the Männerbund: An Essay with Special Reference to the Bjarkamal and The Battle of Maldon*, [w:] „*Speak Useful Words or Say Nothing*”. *Old Norse Studies by Joseph Harris*, red. S.E. Deskis, Th.D. Hill, Ithaca 2008, s. 287–317; P. Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszych historiografiach Polski i Rusi*, Wrocław 2009, *passim*.

¹¹ Nie jest to, rzecz jasna, teza nowa. Sceptycznie odniósł się do niej A. Liberman, *op.cit.*, *passim* – argumentując *m.in.*, że jest ona oparta wyłącznie na jednej jedynej wzmiance z *Ynglinga Sagi*, podobnie J. Morawiec, *op.cit.*, s. 112. Tezy tej bronił jednak J.P. Schjødt, *op.cit.*, *passim* – dokonując drobiazgowej interpretacji fragmentów *Hrólfs saga kraka*.

¹² Ł. Malinowski, *op.cit.*, s. 118. Jedyna wzmianka, z której da się wyinterpretować

wysnuwa domysł na temat trybu życia szalonych wojowników w oparciu o źródła w żaden sposób ich nie dotyczące. Podobnie czyni, gdy stara się zrekonstruować modelowy przebieg inicjacji berserka, zbierając informacje skąd się da¹³, a jeśli już materiał ten dotyczy jakoś berserków, to są to zdekontekstualizowane wzmianki z *Sagi o Völsungach*, które powinny posłużyć jako punkt wyjścia, a nie jako jeden z mniej eksponowanych elementów wywodu¹⁴. Wynikiem jest „model”, który nie ma żadnego oparcia źródłowego ani tym bardziej – by pozostać przy założeniach metodologicznych recenzowanej pracy – odzwierciedlenia w „rzeczywistości” (s. 92–109). Wydaje się, że wypisywanie truizmów o „rytuale inicjacji wojowników” stanowi przejaw niewczesnej chęci nawiązania do modnych nurtów religioznawstwa, podobnie gdy Malinowski w doprawdy toporny sposób (i w sobie tylko znanym celu) usiłuje wtłoczyć berserków w *tripartitio* dumézilowską (s. 81–84), której zastosowanie wydaje się usprawiedliwione jedynie wtedy, gdy służy to lepszemu zrozumieniu przekazu źródłowego bez utraty klarowności wywodu. W ogóle mankamentem recenzowanej pracy jest to, że zastosowane w niej metody z zakresu różnych dyscyplin naukowych zdają się być nie środkiem, ale celem. Przykładowo, tradycyjna historia wojskowości w wydaniu autora jakoś nie chce iść w parze z toksykologią czy religioznawstwem (by wymienić trzy przykłady).

Nie poprzestając na tym, arbitralnie wprowadza Malinowski podział wojowników Odyna na trzy kategorie: *einherjar* (czyli wojownicy, którzy po śmierci trafili do Walhalli), berserkowie oraz „faworyci Odyna”. Wprowadzenie takiego podziału przypomina wyciągnięcie królika z kapelusza i nie bardzo wiadomo, czemu miałyby on w sensie badawczym służyć. Zwłaszcza wyróżnienie ostatniej z tych kategorii wprowadza zamęt, ponieważ sam autor ma wątpliwości, czy taka grupa jak „faworyci Odyna” jakoś się wyróżniała na tle dwóch pozostałych, co do których również można zgłosić pewne zastrzeżenia¹⁵. Osobiście nie mam zresztą pewności, zilustrowaniu której z owych „kategorii” mają służyć podane przez autora przykłady wojowników. Dwaj królowie norwescy, czyli Eryk Krwawy Topór i Haakon Dobry¹⁶, mieli wprawdzie po śmierci trafić do Walhalli, przypomnijmy jednak, że po pierwsze, wywodzili się oni z dynastii

złożenie przez berserków ofiary z ludzi, pochodzi z *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* – *ibid.*, s. 117 i n.; cf. J.P. Schjødt, *op.cit.*, s. 4.

¹³ Nie jest skądinąd prawdą, jakoby opisany w *Hávamál* rytuał samoofiary Odyna miał cokolwiek wspólnego z *berserksgangr*, ani by dotąd „nikt nie pokusił się, by wykorzystać ten mit jako źródło do rytuałów inicjacyjnych”, zwłaszcza że dwa zdania wcześniej Malinowski stwierdza: „Jedną z teorii analizuje ten mit pod kątem inicjacji wojownika”; Ł. Malinowski, *op.cit.*, s. 95.

¹⁴ Interpretacja *berserksgangr* i w ogóle wilkołactwa w kontekście rytów inicjacyjnych była już podejmowana, cf. np. L.P. Słupecki, *op.cit.*, s. 215–224, 232 i n. Odpowiedź na pytanie, czy takie inicjacje wiązały się z przynależnością do „tajemnych stowarzyszeń”, musi jednak pozostać w sferze domysłów.

¹⁵ Jens Peter Schjødt rozważał już problem koegzystencji berserków i *einherjar* bez wprowadzania tej trzeciej kategorii (*op.cit.*, s. 1 i n.). A. Liberman uważa z kolei, że w Walhalli nie było berserków (których, przypomnijmy, jego zdaniem związek z Odyndem da się stwierdzić jedynie w oparciu o świadectwo Snorriego Sturlusona), tylko *einherjar* (*op.cit.*, *passim*, zwłaszcza s. 3).

¹⁶ Cf. np. S. Bagge, *A Hero between Paganism and Christianity. Håkon the Good in*

Ynglingów, uznającej za swego mitycznego przodka nie Odyna, lecz Freya, po drugie zaś – obydwaj byli chrześcijanami (osobną kwestią jest oczywiście, na ile autentycznymi). Tym bardziej trudno każdy przejaw odwagi na polu bitwy ze strony tak ich, jak ich ojca, Haralda Pięknowłosego, interpretować jako „szał bojowy”.

Równie dyskusyjna jest próba zakwalifikowania Egila Skalla-Grimssona. Relacja tego herosa z Odynem nie wyglądała wcale tak różowo, jak, wbrew literze pozostawionego przezeń poematu *Sonatorrek*, chce Malinowski. Warto też zauważyć, że choć skald ów faktycznie wielokrotnie wpadał w szal bojowy, to bodaj ani razu poświęcona mu *Saga* nie określa jego zachowania jako *berserksgangr*, ani nie wiąże go z wilkołactwem, jak to się dzieje w przypadku ojca zainteresowanego. Malinowski słusznie, choć z lekką nieporadnie, podkreśla zatem ambiwalencję postaci Egila¹⁷, nasze spostrzeżenie skłania jednak do generalnej ostrożności przy utożsamianiu szału bojowego z szałem berserczym.

Interesująca jest natomiast kwestia związku tych zjawisk z umiejętnością zmiany kształtu i przybierania zwierzęcej postaci. Tu Malinowski jest w stanie przywołać sporo przykładów na korzyść swojej tezy, można by nawet wesprzeć jego rozważania na temat „kynoskefalizmu” dodatkowymi analogiami¹⁸, trudno natomiast powiedzieć jednoznacznie, czy szal bojowy wiązał się z *seiðr*. Najogólniej rzecz biorąc, osoby praktykujące ten rodzaj magii, zarezerwowany niejako dla kobiet, skazywali się na hańbę (*ergi*), która upodobniała ich do zwierząt takich jak krowy, kozy czy kłacz¹⁹. Nie mamy jednak dowodów na to, by również berserkowie posługiwali się czarami w celu bądź zmiany

Memory and History, [w:] *Poetik und Gedächtnis. Festschrift für Heiko Uecker zum 65. Geburtstag*, Bonn 2004, s. 185–210.

¹⁷ Przekonuje nas natomiast teza, że w rodzie Egila „na zmianę” pojawiali się mężowie związani z Thorem i z Odynem – Ł. Malinowski, op.cit., s. 121–126. Cf. G. Dumézil, *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, przeł. A. Gronowska, red. J. Banaszkiewicz, Warszawa 2006, s. 135 i n.; B. Lincoln, *Authority. Construction and Corrosion*, Chicago 1995, s. 59 i n.; A. Finlay, *Pouring Óðinn's Mead: An Antiquarian Theme?*, [w:] *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2–7 July 2000, University of Sydney*, red. G. Barnes, M. Clunies Ross, Sydney 2000, s. 89–92; Ármann Jakobsson, *Egils Saga and Empathy. Emotion and Moral Issues in a Dysfunctional Saga Family*, „Scandinavian Studies”, 2008, vol. 80, s. 1–18. Inaczej J. Morawiec, op.cit., s. 112.

¹⁸ Vide: I. Wood, *Wojciech-Adalbert z Pragi i Bruno z Kwerfurtu*, [w:] *Tropami Świętego Wojciecha*, red. Z. Kurnatowska, Poznań 1999, s. 164 i n. Ian Wood i Łukasz Malinowski zapomnieli być może o wzmiance Adama z Bremy (IV, 19) na temat fantastycznych ziem zamieszkałych m.in. przez psiogłówców, ludojadów i Amazonki.

¹⁹ Ł. Malinowski, op.cit., s. 138–144. Cf. A. Finlay, *Monstrous Allegations: An Exchange of ýki in Bjarnar Saga Híttdelakappa*, „Alvíssmál”, 2001, vol. 10, s. 21–44. Wbrew Malinowskiemu (s. 148) nie wiąże się już w historiografii pojęcia hańby z homoseksualizmem, cf. C.J. Clover, *Regardless of Sex: Men, Women and Power in Early Northern Europe*, „Speculum”, 1993, vol. 68, s. 375; S. von Schnurbein, *The Function of Loki in Snorri Sturluson's Edda*, „History of Religion”, 2000, vol. 40, z. 2, s. 120–121; R. Rutkowski, *Biskup Friðrek, pierwszy misjonarz na Islandii i szyderstwo, jakie spotkało go ze strony pogan*, „Teki Historyka”, 2010, z. 41, s. 97–154. Nieporozumieniem jest również odniesienie walki nago do „sfery seksualnej”, cf. D. Clark, *Between Medieval Men. Male Friendship and Desire in Early Medieval English Literature*, Oxford 2009, s. 46 i n.

kształtu bądź wprowadzenia się w stan szału, można się natomiast zastanawiać nad związkiem wilkołactwa z szeroko pojętą hańbą, bardziej jednak w kontekście banicji aniżeli szamanizmu²⁰.

Skądiną najbardziej oczywiste w tym wypadku wilkołactwo wiązało się nieraz z noszeniem wilczej skóry (to właśnie oznacza słowo *úlfheðinn*). Zdaniem Malinowskiego bardziej jednak prawdopodobne jest to, że szaleni wojownicy stawali do walki nago (czyli bez takowych skór)²¹. Autor każe się domyślać, że przypuszczenie to oparł na słynnym fragmencie *Sagi o Ynglingach* (6): „jego [tzn. Odyna – R.R.] ludzie wyruszyli do boju bez zbroi, równie szaleni jak psy czy wilki, uderzali w swe tarcze i stawali się silni jak niedźwiedzie lub tury, zabijali ludzi jednym ciosem nie używając przy tym ognia ani żelaza. Tacy byli nazywani berserkerami” (cyt. za: s. 173). We wzmiance tej „walka nago” nie oznacza jednak walki bez skór, a jedynie – bez zbroi. Byłoby to argumentem za rozumieniem słowa „berserk” jako „naga koszula”, nie zaś jako „niedźwiedzia koszula”, a tym samym traciłoby sens przeciwstawianie berserków wilkołakom jako osobnych formacji bojowych, o odrębnych symbolikach zwierzęcych²².

Rozdział, w którym Malinowski podjął próbę odpowiedzi na pytanie, co wywoływało u berserków szał bojowy, stanowi świetny przykład, „jak nie należy” uprawiać badań interdyscyplinarnych. Kierując się wzmiankami mówiącymi o swoistym odrętwieniu, w jaki popadali oni po bitwie (zasługującymi skądiną na staranniejszą interpretację), rozważa autor możliwość wpływu różnorodnych substancji, znanych rzekomo lub nie w średniowiecznej Skandynawii, na ich zachowanie. Zażywanie narkotyków przez

²⁰ Pod tym kątem można by zinterpretować połąjanki z *I Pieśni o Helgim zabójcy Hundinga*, grę słów w poezji skaldów, opartą na podobieństwie *vargr* („wilk”) i *argr/ragr* („zniewieściuch”), a także szyderczy *παξ λεγόμενον gylvin* – cf. A. Finlay, *Monstrous Allegations...*, s. 22, przyp. 3. W kwestii analogii pomiędzy szamanizmem a inicjacją wojownika sceptycznie wypowiedział się M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2001, s. 381 i n.

²¹ Ł. Malinowski, op.cit., s. 53–55. Kwestią „walki nago” zajmował się u nas J. Banaszkiewicz, „*Nadzy wojownicy*” – o średniowiecznych pogłoskach dawnego rytu wojskowego (Prokopiusz z Cezarei, Paweł Diakon, Giralld z Walii, Sakso Gramatyk i Gall Anonim), [w:] *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 11–24. Ostatnio temat ten podejmuje P. Żmudzki, *Agresja wobec kobiecych piersi i wojownicy bez broni, czyli Piotr z Dusburga o spustoszeniu kraju Galindów*, [w:] *Świat średniowiecza. Studia ofiarowane Profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi*, red. K. Modzelewski [et al.], Warszawa 2010, s. 662 i n. Nagość na polu bitwy wynikała, podobnie jak odporność na ogień i żelazo, o której wielokrotnie pisze Malinowski (np. Ł. Malinowski, op.cit., s. 55), z przekonania o szczególnej opiece bogów nad wojownikami, cf. D.J. Beard, *Á þá bitu engi járn. A Brief Note on the Concept of Invulnerability in the Old Norse Sagas*, [w:] *Studies in English Language and Early Literature in Honour of Paul Christophersen*, red. P.M. Tilling, Ulster 1981, s. 13–31.

²² Zdaniem A. Libermana (op.cit., passim) obydwa sposoby rozumienia słowa „berserk” są – na dobrą sprawę – dyskusyjne z filologicznego punktu widzenia. Zdaje się on wszakże skłaniać ku interpretacji związanej z „nagością bojową”, zastrzegając przy tym, że Snorri najwyraźniej skomponował swój opis zachowania berserków nawiązując do obydwu potencjalnych znaczeń. Tezy „niedźwiedziej” broni natomiast J.P. Schjødt, op.cit., s. 2 i n.

szamanów z różnych stron świata jest, rzecz jasna, dobrze udokumentowane²³, inaczej sprawa ma się jednak ze skandynawskimi szalonymi wojownikami (którzy – przypomnijmy – zdaniem Malinowskiego mieli przechodzić całkiem określone obrzędy inicjacyjne, niepoddające się racjonalizacji). Próba reinterpretacji przekazów źródłowych prowadzi wobec tego donikąd, ponieważ działanie żadnej z rozważanych używek nie odpowiada opisom zachowań berserków²⁴. Ostatecznie wiąże Malinowski wpadanie w szał bojowy z formą autosugestii, co wyglądałoby całkiem przekonująco, gdyby nie było poprzedzone dwudziestoma stronami pozaźródłowych rozważań bez pewnych wniosków (s. 56–78). Dodajmy zresztą, że wyjściowe pytanie owego rozdziału – co wywoływało *berserksgangr*? – nie jest wcale tak odkrywcze, jak to przedstawia autor. Hipotezy związane z chorobą psychiczną i odurzeniem były już bowiem w literaturze przedmiotu rozważane²⁵.

Najciekawsza jest ostatnia część książki, w której podjęto analizę „legendarnych”, czyli zdeformowanych przez mentalność chrześcijańską, przekazów dotyczących berserków. Można się skądinąd zastanawiać, czy w ten właśnie sposób nie należałoby zakwalifikować reszty przywoływanych w książce wzmianek. Zdaniem autora w XIII i XIV wieku przestano rozumieć zachowanie berserków²⁶, a ich samych przedstawiano jako tępych osiłków, namolnych zalotników oraz skazanych na porażkę antagonistów dla szerzących „nową wiarę” misjonarzy²⁷. Zgoda, ale taki wizerunek koegzystował przecież w źródłach z „epoki sag” z innym, za który Malinowski ręczy, że odpowiada całkowicie rzeczywistości „epoki wikingów”.

Z oczywistych względów mogliśmy przedyskutować tylko niektóre z kwestii wywołanych przez Łukasza Malinowskiego. Dodajmy może jeszcze, że autor, który przeprowadził kwerendę źródłową w Oslo i sprawia wrażenie osoby czytanej w sagach oraz literaturze ich dotyczącej, jedynie częściowo uniknął powszechnego niestety wśród skandynawistów grzechu, polegającego na niedostrzeganiu pozaskandynawskich analogii dla opisywanych zjawisk. Materiał komparatystyczny uruchomiony przez autora (w żadnym wypadku niezaskakujący), zamiast lepszemu zrozumieniu źródeł dotyczących berserków, służy bowiem w dużej mierze ukrywaniu braków źródłowych. W każdym

²³ Poza książką M. Eliadego, *Szamanizm...*, *ad indicem*: narkotyki, warto tu przywołać artykuł G. Reichel-Dolmatoffa, *Szamanizm i sztuka Indian Tukanoan*, [w:] *Estetyka Indian Ameryki Południowej*, red. K. Zajda, Kraków 2007, s. 39–50.

²⁴ Za ciekawą można uznać co najwyżej informację o wrażeniu „zmiany kształtu” doznawanym przez osobę, która spożyła czerwonego muchomora (Ł. Malinowski, *op.cit.*, s. 63), którego to działanie nie ma ponadto nic wspólnego z „szalem bojowym”.

²⁵ Cf. np. L.P. Słupecki, *op.cit.*, s. 8, 223 i n.; A. Liberman, *op.cit.*, s. 4 – Anatoly Liberman hipotezę związaną z czerwonymi muchomorami (podobnie jak związki berserków z Odysem) określa jako „(science) fiction”.

²⁶ Cf. P. Schach, *Antipagan Sentiment in the Sagas of Icelanders*, „Gripla”, 1975, vol. 1, s. 105–134 – Paul Schach w niezwykle interesującym artykule stawia tezę, że sagi w ogóle reprezentują co najmniej sarkastyczny stosunek do pogan.

²⁷ Szczególnie cenne jest dostrzeżenie analogii zachodzącej pomiędzy próbami ognia, jakim poddawali berserków misjonarze islandzcy (Friðrek, Thangbrand), oraz tymi, którym byli poddawani sami misjonarze na kontynencie; Ł. Malinowski, *op.cit.*, s. 176.

razie wydaje się, że większa dyscyplina badawcza, polegająca na węższym zakrojeniu tematu, ostrożniejszym stawianiu hipotez czy wreszcie dalej posuniętym krytycyzmie źródłowym, przyczyniłaby się do powstania pracy, która byłaby przekonująca w całości, a nie jedynie we fragmentach.