

ANTROPOLOGIA PIERWOTNEJ KULTURY GOTÓW ZWYCZAJE POGRZEBOWE

ANDRZEJ PIOTR KOWALSKI

WSTĘP

Kultura Gotów znana jest z licznych i ważnych opracowań dotyczących ich dziejów (Strzelczyk 2015; Heather 1996; Ščukin, Kazanski, Sharov 2006), społecznych wyobrażeń (Scardigli 1964; Wolfram 2003; Ganina 2001) oraz archeologii (Kmieciński 1962; Wołągiewicz 1981, 1986; Grabarczyk 1997; Ščukin 2005; Machajewski 2006; Kokowski 2007). Antropologia kultury koncentruje się na interpretacji wspólnotowo podzielanych sensów i wartości kryjących się w typowych dla danej grupy praktykach, zwyczajach, sposobach postępowania. Ważnym materiałem do poznania tych zjawisk są nie tylko przekazy historyczne czy źródła archeologiczne, ale także język badanego ludu. Antropolog poznaje język miejscowej ludności nie tylko w celach komunikacyjnych, traktuje go jak klucz do rozeznania tubylczego obrazu świata i lokalnej mentalności. Utrwalone w języku znaki realiów kulturowych i zbiorowego myślenia są intrygujące dla antropologów historii. W przypadku Gotów język znany jest wyrywkowo, rekonstruowany niemal wyłącznie z fragmentów Biblii w tłumaczeniu Ulfili. Wiadomo, że realia przedstawione w Biblii nie oddają specyfiki życia ludności germańskiej żyjącej na obszarze Europy Środkowej w pierwszych wiekach naszej ery. Pomimo wielu trudności metodologicznych, zwłaszcza natury filologicznej, warto jednak wykorzystywać znany zasób słownictwa gockiego do badań nad wybranymi sferami życia tego ludu. W niniejszym artykule ukazana jest próba korelacji terminologii dotyczącej śmierci,

zwyczajów pogrzebowych i wierzeń eschatologicznych z archeologicznie identyfikowanymi Gotami, głównie w postaci kultury wielbarskiej. Chodzi zatem o pierwotnych Gotów, o antropologiczny komentarz w pierwszym rzędzie do gockiego słownictwa mającego ściśle odpowiedniki w innych językach germańskich, a w drugim do leksyki odzwierciedlonej w późniejszych gockich innowacjach.

ŚMIERĆ I ZMARLI

Śmierć w wyobrażeniach Gotów nie była widziana jako powolny proces zaniku życia. Z zachowanych określeń dotyczących umierania przebija doświadczenie śmierci zadawanej, gwałtownej lub poniesionej w boju. Świadczą o tym modyfikacje leksykalne dawnych indoeuropejskich pojęć, które na gruncie germańskim, w tym szczególnie w języku Gotów, zyskały znaczenie zabijania albo śmierci przysługującej wojownikom. Przykładem mogą być następujące określenia, z których jedno jest związane z morfemem ie. *welh₂*- ‘umierać’ [goc. *wilwan* ‘rabować, łupić’, por. stang. *wæl* ‘ciało wojownika zabitego w walce’ (Lehmann 1986, 404; Netunaeva 2007, 188)], drugie z ie. *mer*- ‘zani-kać, rozpraszać się’ [goc. *maurþr* ‘zabójstwo’, goc. *maurþrjan* ‘zabijać, mordować’, goc. *manamaurþrja* ‘mężobójstwo’, goc. *mannas maurþrjandam* (Lehmann 1986, 249)], a trzecie z ie. *swel*- ‘spalać’ [goc. *swiltan*, *ga-swiltan* ‘umierać’, krymskogoc. *schuualth* ‘śmierć’ (Lehmann 1986, 336; Ganina 2011, 147)].

Również najbardziej znane wśród Germanów słowo oznaczające śmierć [ang. *death*, niem. *Tod*], pomimo spornych interpretacji jego pierwotnego znaczenia, wykazuje aluzje semantyczne do obrzędu ciałopalenia [goc. *diwan* ‘umierać’ ← pgm. *dewanan*; goc. *daups* ‘martwy’ ← pgm. *ðauðaz*, goc. *daupus* ‘śmierć’ ← pgm. *ðauðuz*; goc. *daupu-bleis* ‘przeznaczony śmierci’, goc. *un-diwanei* ‘nieśmiertelność’, goc. *af-dauips* ‘wymęczony’ (Netunaeva 2007, 112)]. Nie ma jednoznacznego stanowiska w kwestii etymologii pgm. *daujan* ‘umierać’. Niektórzy sprowadzają to do ie. *dheu*- ‘mknąć, podążać’, lecz najbardziej wiarygodna jest hipoteza sprowadzająca germańskie słownictwo do ie. *dheuh₂*-; *dhew*- ‘dymić, unosić się kłębam, być ogarniętym tumanem dymu’ (Levitskij 2010, 136–137; Kroonen 2013, 90). Wydaje się, że w tym przypadku zaszła ewolucja od archaicznych i bardzo rozpowszechnionych wyobrażeń identyfikujących tchnienie, opary z oddechem i żywotną duszą ulatniającą się w takiej postaci po śmierci do obrazów dławiącego dymu uwalniającego się z płonącego stosu (Seebold 1970, 148, 171). Zatem dwa terminy mogły określać śmierć kojarzoną z ciałopaleniem: goc. *swiltan* i goc. *diwan*. Obrzęd kremacji, jak sugerują badania porównawcze, upowszechnił się w epoce brązu początkowo wśród wojowników i ich rodzin, a symbolizował nagłe, przypominające wojenną

pożogę, oddanie się żywiołowi ognia (Witczak, Kowalski 2002). Znamienne pod tym względem jest określenie stang. *wælfyre* (*Beowulf*, 2582) utożsamiające znaczenie ognia zabijającego z ogniem pogrzebowego stosu, i to w sytuacji pochówku wojownika (Sedgfield 1913, 243). Nie jest wykluczone, że mamy tu do czynienia ze zwyczajami germańskimi, odnotowanymi np. w kulturze oksywskiej, kiedy groby ciałałpalne wyposażano w inwentarz typowy dla mężczyzn/wojowników (Wołągiewicz 1981, 139).

Jeśli śmierć nie była uważana za koniec długotrwałego zaniku życia, to kontrowersyjne jest w takim kontekście słowo goc. *aldomin* ‘starość’. Zdaniem P. Scardigliego społeczności germańskie miały zwyczaj uśmiercania starców, o czym wspomina Prokopiusz z Cezarei w odniesieniu do Herulów (Helm 1937, 15). Stąd – jak sądził – nie chodziło zrazu o oznaczenie klasy wieku, ale o wyrażenie mówiące o stanie uzyskania pełni sił przez człowieka. Wyraz ten zatem powinno się odczytywać raczej w znaczeniu ‘dojrzałość’, a nie ‘starość’ (Scardigli 1964, 20).

Do bardzo ważnych śladów wierzeń dotyczących śmierci należy gockie określenie zmarłego zachowane z doby kontaktów z ludami bałtyjskimi i słowiańskimi. Jest o słowo goc. *naus* ‘ciało, zwłoki’ (Stang 1972, 39). W tłumaczeniu Ulfili wyraźnie chodzi o jeszcze niepochowane zwłoki, na co wskazuje jedyny fragment zawierający interesujący nas wyraz, mianowicie gdy Jezus na słowa o konieczności pochowania zmarłych odpowiada: „Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych”... [ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἐαυτῶν νεκρούς // *let þans daupans usfilhan seinans nawins* (Łk 9, 60)]. Oryginał grecki nie czyni różnicy między zmarłymi dawno a dopiero co umarłymi. Ale przekład gocki zawiera w pierwszym przypadku słowo *daups*, a w drugim omawiane *naus*. Do najbliższych odpowiedników tego drugiego zalicza się: stnd. *nár* ‘trup’, stang. *dryht-nē* ‘ciało martwego wojownika’, stprus. *nowis* ‘ciało’, łot. *nāvēs* ‘zmarły, śmiertelny’, stczes. *nav* ‘zmarły’, *navi* ‘mogiła’, strus. навь ‘trup, zmarły’, słoweń. *nāvje* ‘dusze nieochrzczonych dzieci’, pol. gwar. *nawki* ‘dusze zmarłych’. Podstawą byłoby słowo ie. *néh₂w-i-* ‘zmarły, trup’ (Netunaeva 2007, 157; Hock 2015 II, 712). Pierwotne indoeuropejskie znaczenie tej grupy słów mówi o śmierci postrzeganej jako długotrwałe, powolne umieranie. Jednak, ze względu na dane archeologiczne, trzeba przywołać hipotezę, w myśl której w słownictwie germańskim mogła zajść adaptacja do znaczenia kłody wydrążonej w pniu lub do znaczenia łodzi, w której chowano zmarłych, por. łac. *nāvis* ‘statek’, łac. *nāvium* ‘czółno wyciosane z pnia’, stnd. *nór* ‘łódź, statek’, irań. *nāw-* ‘koryto, drewniana skrzynia’ (De Vaan 2008, 402; Edelman 2015, 548). Wobec tego zaświadczona w gockim nazwa *naus* mogłaby być łączona tylko z kategorią osób akurat właśnie zmarłych, potem chowanych w dłubankach, trumnach kłodowych lub łodziach (Gamkrelidze, Ivanov 1984, 825; Ganina 2001,

129–131). Pod względem językowym przypuszczenie to jest dyskusyjne, chociaż pochówki łódzkie są dobrze znane ze źródeł pisanych, przekazów mitologicznych (Kempiński 2009, 143–145; Słupecki 2017) oraz z materiałów archeologicznych okresu rzymskiego – w tym z obszaru kultury wielbarskiej (Ossowski 2010, 30–31; Skóra 2015, 149–150).

Pozostaje jeszcze przywołać słowa ukazujące związek głosu wydawanego przez gołębia z konaniem. Według P. Scardigliego wyrażenie goc. *hraiwa - dubo* ‘gruchanie gołębia’ jest peryfrazą, określeniem odgłosu osoby umierającej, por. std. *hræ* ‘trup’, sw. *hrēo* ‘trup, pogrzeb, grób’ ← pgm. *hraiwa-* (Scardigli 1994, 124–125; Casaretto 2004, 164). Byłaby to pozostałość wyobrażenia utożsamiającego duszę zmarłego z ptakiem.

ELEMENTY I EPIZODY RYTUAŁU POGRZEBOWEGO

Znane z archeologii okresu rzymskiego cmentarzyska kultury wielbarskiej, grupy masłomęckiej czy kultury czarniachowskiej nie potwierdzają uwagi Tacyty, że Germanie nie urządzali wystawnych pogrzebów, że po usypaniu kopca z darni nie stawiali pomników (*Germania* 27). Oczywiście Goci w omawianym okresie nie budowali monumentów funeralnych, jakie znali Rzymianie, ale to nie oznacza, że ich zwyczaje pogrzebowe były wtedy skromne, że nie starali się okazać szacunku przodkom i upamiętnić pochowanych zmarłych.

Rytuał pogrzebowy należy do kategorii *rites de passage*. Dlatego w jego strukturze i przebiegu można wydzielić określone fazy. Pierwsza to izolacja zmarłego względem żyjących. Druga to moment przebywania zmarłego między światem żywych i umarłych. Trzecia charakteryzuje się ostatecznym włączeniem go do eschatologicznie wyznaczonego „świata przodków”.

Ryt wyłączenia zmarłego polega na manifestowaniu gestów symbolizujących oddzielenie, separację. Mogą to być czynności polegające na destrukcji, niszczeniu dotychczasowych „związków przynależności” zmarłego ze wspólnotą żyjących, np. w kulturze przeworskiej byłoby to gięcie lub rozbijanie przedmiotów znajdujących potem w grobie. Inne działania to umieszczenie zwłok na marach lub na stosie i głośne lamentacje. Król Atanaryk odprowadzany przez cesarza Teodozjusza spoczywał na marach [*feretro*] (*Getica* 144). Ulfila, w epizodzie, gdy Jezus ożywił młodzieńca z Nain, podaje – jak zobaczymy niejednoznacznie – gocką nazwę niesionego wtedy łoża śmierci lub trumny [ṛīṣ sopoũ // *hulfrjom* (Łk 7. 14)]. Wizygocki król Teodorit, po bitwie na Polach Katalaunijskich, został odnaleziony na placu boju, a towarzyszący mu wojownicy odprowadzali jego ciało do grobu, zanosząc żałobne pieśni [*cantibus honoratum*] i roniąc łzy [*fundebatur lacrimae*]. Brzmiały one jak chaotyczne okrzyki, a nie melodyjne zawodzenia. Zamierzona dysharmonia tych śpiewów

dodatkowo akcentowała aspekt śmierci (*Getica* 214). Śpiewy takie, w artykule 22 akt synodu w Toledo (598 r.), gdy Goci mieli z arianizmu przejść do Kościoła rzymskiego, zostały wskazane jako *carmen funebre*. Nosiły one rodzimą nazwę goc. *gaunopus* ‘lament nad zmarłym, płacz po śmierci’ ← ie. *ghaw-* ‘wzywać, śpiewać’ (Helm 1937, 18–19; Lehmann 1986, 151). Z kolei potępiane przez Indiculus Superstitionum pieśni żałobne zostały wymienione pod nazwą *dad-sisas*, której początkowy składnik w formie *dâdsias* oznaczał zaklęcia nad zmarłym i nawiązuje do goc. *daups* ‘zmarły, trup’ (De Vries 1956, 191–192). W języku gockim zachowały się jeszcze inne słowa oznaczające żałobne zawodzenia. Niewątpliwie rytualną semantykę ma goc. *flokan* ‘opłakiwać’ łączone z pol. *płakać* i łac. *plango* ‘uderzać, bić się na znak żałoby’ ← ie. *plēg-* ‘uderzać, bić’ lub ie. *plāk-* ‘bić, ścierać się’. Wyraz ten mówi o geście gwałtownego wyrażania żalu – łącznie z biciem się w piersi, w twarz lub zadawaniem sobie ran (Feist 1939, 157; Ganina 2001, 145–146). Warto też odnotować dyskusyjny i niejasny etymologicznie termin goc. *hiufan*, najpewniej oznaczający głośne zawodzenie, żałobę oznajmianą krzykiem bądź niemal ekstatycznym wyciem (Feist 1939, 258; Ganina 2001, 144).

Faza druga, czyli moment bycia „pomiędzy” żywymi a umarłymi, zaznacza się w pochodzie, przewożeniu ciała lub urny poprzez obszar anekumeny (najczęściej las, jezioro), pojmowany jako teren „nie-życia”, jako obszar zamieszkały przez istoty demoniczne. Odprawianie zmarłego na „tamten świat” było dokonywane przy użyciu łodzi lub wozów (Baron 2008). Ale podczas rytuału stosowano też niecodzienne środki, np. dosiadanie jeleni. Flavius Vopiscus w *Vita Aureliani* podaje wydarzenie z roku 274, gdy podczas triumfu wóz gocki ciągnęły jelenie (Helm 1937, 60–61). Odwieczność tego rodzaju rytualnych poczyną jest sugerowana przez niektóre przedstawienia na urnach twarzowych kultury pomorskiej. Na niektórych kanopach widać wizerunki wojowników dosiadających jelenia albo wozy ciągnięte przez jelenie czy przez konie specjalnie zaopatrzone w rogi. Wagi takiemu wydarzeniu dodaje przemarsz orszaku eksponującego ostre lub obronne uzbrojenie w celach apotropaicznych, niwelujące aktywność nieprzychylnych istot. Hałas, uderzanie w żelazo to zarazem ostatnie oznaki życia, przeciwieństwo ciszy i śmierci. Goci, odprowadzając Theodorita, czynili to przy szczęku oręża, oddając mu dodatkowe honory związane z pożegnaniem władzy królewskiej (*Getica* 215). I w tym przypadku możemy domyślać się dawnej germańskiej tradycji funeralnej, bowiem na urnach kultury pomorskiej prawdopodobnie zostały wyrzeźbione sceny obrazujące tego rodzaju ciągnący przez las, towarzyszący zmarłemu korowód z wozami (Kwapiński 1993). Nie można odrzucać hipotezy, że przewożenie szczątków zmarłego na wozie było analogią do przewożenia bóstwa, np. jak podczas przewozu wizerunku bogini Nerthus w gaju Semnonów (*Germania* 40). Tak jak niewolnicy

posługujący przy wozie tej bogini tracili życie w toni jeziora, tak grabarze kopiący groby gockim władcom byli traceni, o czym informuje Jordanes (*Getica* 158). Wyobrażenie bóstwa jadącego na wozie było użyte przez Atanaryka, który w obawie, że pod wpływem Ulfilu Goci porzucą obrzędy przodków, rytuały ojców [πατρώας θρησκείας] prześladował neofitów w ten sposób, że kazał oddawać cześć, okazywać szacunek [προσκυνεῖν] oraz palić ofiarę [θύειν] przed figurą ustawioną na wozie [ξόανον ἐφ' ἄρμαμάξης ἐστὼς] (Sozomen EH, VI, 37). Dramaturgię omawianej fazy rytuału zamyka spalenie zwłok, ewentualnie ich zatopienie, potem inhumacja i umieszczenie szczątków wraz z wyposażeniem w grobie. Obrzędowość kultury wielbarskiej podpowiada, że w tym czasie Goci stosowali birtualizm z przewagą ciałopalenia (Bierbrauer 1994, 54). Niektórzy pojawienie się inhumacji skłonni są uważać za odległe echo zwyczajów celtyckich zaczerpniętych przez ludność wielbarską wraz z niektórymi importami w wyniku relacji z Markomanami Maroboda (Šćukin 2005, 57).

Wreszcie następuje ostatnia część rytuału: złożenie do ziemi. Ze względu na to, że miejsca pochówku były chyba zwykle lokowane na obszarze anekumeny, stosowano niekiedy rytualną orkę w celu utworzenia znaku ziemi płodnej, urodzajnej, mogącej siłą swej chtonicznej mocy życia przeważać oznaki śmierci w postaci rozkładających się szczątków zmarłego (o zwyczaju stosowania orki w kulturze wielbarskiej w szerszym kontekście archeologicznym, zob. Cieśliński, Kasprzak 2006, 110–112). Potem następowało usypanie mogiły, zastosowanie elementów definitywnego odgraniczenia zmarłego, czyli zamknięcia miejsca pochówku, np. w formie obstawy kamiennej, steli itp. Spotęgowaniem tej symboliki jest objazd grobu, a więc dodatkowe wyznaczenie magicznej granicy dzielącej sferę życia i śmierci (*Getica* 256). W tym czasie też odprowadzano poświęcone zmarłemu zawody, zmagania i spożywano ucztę. Taka forma obrzędu znana jest z relacji o pogrzebie Attyli, lecz wiadomo, że opisana przez Jordanesa ceremonia nawiązuje do zwyczajów gockich. Długo dyskutowanym argumentem na rzecz takiego poglądu jest wspomniana w *Getice* nazwa *strawa* (*strava*). Oto odnośny fragment [*postquam talibus lamentis et defletus, stravam super tumulum eius quam appellant ipsi ingenti commensatione concelebrant // skoro oplakano go takimi pieśniami żałobnymi, urządzili nad jego grobem ogromną i uroczystą ucztę, którą oni sami nazywają strawa* (tłum. Plezia 1952, 63)]. Sądzone, że jest to słowiańska nazwa uczty – psł. *sъtrava* (Vasmer 1987, 770) → stpol. *strawa* ‘uczta pogrzebowa, stypa, epulum funebre’ (Słownik staropolski, t. VIII, 464). Prawdopodobnie jednak jest to zapożyczenie z gockiego *starua* ← pgm. *strawan* ‘obrzęd pogrzebowy’ (Orel 2003, 381). Istnieją ciekawe dla historyka kultury rozbieżności w kwestii etymologii tego słowa. Nawiązanie do swn. (*betti*) *strewi* ‘obrzędy, podczas których wydaje się ucztę na cześć bogów’, chociaż najbardziej semantycznie adekwatne, nie ma zadowalających potwierdzeń (Lehmann 1986,

327). Również pgm. *strawa* ‘słoma, podściółka’ wprawdzie nawiązuje do goc. *straujan* ‘rozsypywać’, lecz powiązanie tych słów z terminami obrzędowymi wymagałoby wyjaśnienia. Po pierwsze, z pola semantycznego pgm. *strau-* ‘rozsypywać’ miałyby wywodzić się znaczenia czegoś rozrzuconego, rozpostartego. Według jednej interpretacji byłyby to rozstawiane, rozkładane przy zwłokach zmarłego dary grobowe albo miejsce, gdzie zostały one niejako rozsypane i pozostawione, por. swn. *strewen* ‘rozpościerać’, ags. *streōwen*, *streōn* ‘coś rozpostartego, łoże, legowisko, miejsce, gdzie wszystko pozostaje’ (Splett 1993, 948; Bosworth, Toller 1921, 928). Według innej interpretacji gockie słowo *straujan* ‘rozsypywać’ nawiązuje do łac. *struēs* ‘kopiec, coś usypanego, mogiła’, co pozwalałoby odtwarzać termin pgm. *streu-nam* ‘coś usypanego, nasyp utworzony warstwowo, stos’ (Levitskij 2010, 517; De Vaan 2008, 592). Rysuje się jeszcze trzecia możliwość, mianowicie odniesienie gockiego słowa do ags. wariantu *streōnan* ‘wygrywać, zdobywać bogactwo, uzyskać korzyść’, por. stang. *strēon* ‘bogactwo, posiadanie’, swn. *striunen* ‘skarb’, swn. *gi-striuni* ‘korzyść, zdobycz’, swn. *gi-striunan* ‘uzyskiwać’ (Seebold 2008, 820). W takim ujęciu nasuwa się porównanie ze zwyczajami Estów opisanymi przez Wulfstana. Chodzi o igrzyska przeprowadzane na cześć bogatych zmarłych, gdy ich dobra stawały się przedmiotem zmagają stających do rywalizacji konkurentów. Dobra te były odpowiednio rozmieszczane, niejako rozciągane na przestrzeni kilku mil, a efektem było ich przejęcie przez zdobywców, ich symboliczne wytracenie. Dopiero ten moment pozwalał na spalenie zmarłego. Warto dodać, że ags. *strýnd* – pozostające w zasobie pokrewnych leksemów do omawianych wyżej – oznaczało ‘generację, lineaż’ i metaforycznie mówi o rozciąganych transpokoleniowo dobrach, o przekazaniu tego, co uzyskane, zdobyte. Wobec tego rytualne znacznie goc. *straua* można, jak proponuje L.A. Gindin, włączyć do kompleksu wyobrażeń typowych dla obrzędów agonistycznych, takich jak scs. *тризна* ‘igrzyska na cześć zmarłego’. Słownictwo tego kompleksu, podobnie jak goc. *traujan*, autor ten łączy z grec. *τρώω* ‘wyczerpać, zużyć’ (Gindin 1999; Beekes 2010, 1514; o dalszych indoeuropejskich analogiach do tego rytuału zob. Szczepański 2014).

W leksykonie gockim istnieją wyrażenia mówiące o chowaniu zmarłego, o pogrzebaniu jego szczątków w ziemi. Jedno z nich to czasownik goc. *ga-nawistron* mówiący o zakopywaniu zmarłych określanych mianem goc. *naus* (Lehmann 1986, 146). Drugie znamy z Ewangelii Łukasza, gdy Jezus powiada: „zostaw zmarłym grzebanie ich umarłych” [*καὶ ἄφεξ τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἐαυτῶν νεκρούς* // *let þans daupans (ga)filhan seinans daupans* (Łk 8, 22)]. Użyte tu grec. *νεκροὺς θάψαι* mówi o inhumacji. Stąd gocki odpowiednik *filhan* musiałby oznaczać ‘chować, ukrywać’. N.A. Ganina, uwzględniając materiał porównawczy z innych języków germańskich, przekonująco pokazała, że cho-

dziło o chronienie, o czynności gwarantujące, że to, co ukryte, nie jest narażone na ponowne wydobywanie i wzięcie (Ganina 2001, 132). Z kolei W. Lehmann przywołał tezę E. Benveniste'a, który uznał goc. *anafilhan* 'ukrywanie głęboko pod ziemią' za słowo mówiące o podziemnych skrytkach, spichlerzach, stosowanych przez Germanów w celu chowania zapasów (*Germania* 16; Lehmann 1986, 115; Much 1937, 179–181). Jak widzimy, wyrażenie to wykazuje semantyczny odcień potwierdzający pojmowanie oznaczanego nim gestu ukrywania w kategoriach operacji ostatecznego wykluczenia zmarłego.

OBIEKTY GROBOWE

Można przypuszczać, że nazwą cmentarza mogło być słowo goc. *nawi-strā* 'miejsce, gdzie są zebrani / razem pochowani *naweis*' ← goc. *ga-nawistron* 'chować zmarłych' [καὶ οἱ ἐτάφη // *ḡatei ganawistrops was* 'że został pogrzebany' (Kor I, 15,4); συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ // *miḡ ganawistrodai imma in daupeinai* 'razem z Nim pogrzebani w chrzcie' (Kol 2,12) (Feist 1939, 195; Ganina 2001, 130)].

W zabytkach języka gockiego nie zachowały się wszystkie znane germańskie nazwy grobu czy grobowca. Kontynuantem pgm. *grab-a-m* (por. pol. *grób*) jest goc. *graba* 'lisia nora' [*fauhons grobos aigun* 'Lisy mają nory...' (Łk 9, 58)], *bi-graban* 'otaczać wałem' (Łk 19, 43), *graban* 'kopać'. Wyrazy te nie mają ścisłego związku znaczeniowego z chowaniem zmarłych, chociaż ich odpowiedniki germańskie wykazują bezspornie semantykę funeralną (Lehmann 1986, 158).

Wypada w tym miejscu zatrzymać się nad kwestią sygnalizowanego już wyrazu goc. *hwlfrjos* wzmiankowanego przez Ulfilę, gdy mowa o pogrzebowych marach czy też jakiejś formie łoża lub trumny – grec. σορός. W znaczeniu gockiego wyrazu zawarty jest morfem mówiący o czymś wysklepionym, wygiętym. Przedmiot ten z pewnością nie był grobem, niszą, lecz obiektem przenośnym, skoro – jak mówi Biblia – ciało młodzieńca z Nain spoczywające na *hwlfrjom* miało być dopiero wyniesione poza bramę miasta i pochowane. Możliwe, że w realiach gockich byłyby to wygięta z drewna trumna albo wysklepiona kłoda (Feist 1939, 285). N.A. Ganina przypuszcza, że chodziło o tymczasowy namiot lub zadaszenie dwuspadkowe, podobne do pogrzebowego szałas, o jakim mówił Ibn Fadlan opisujący pogrzeb króla Rusów (Lehmann 1986, 200; Ganina 2001, 137–139).

W leksykonie gockim istnieją tylko dwa dobrze poświadczone słowa na oznaczenie grobowca. Pierwsze to goc. *hlaiw*, mające bliski odpowiednik w łac. *clivus* 'stok, pochyłość' oraz w psł. *chlěvъ* 'ziemianka, wykopane zagłębienie' → pol. *chlew*. Wyraz jest bliskoznaczny z pokrewnym słowem goc. *hlain* 'pagórek wzniesienie' (Feist 1939, 260; Meineke 1998; Pronk-Tiethoff 2013,

107–108). Z kolei drugie słowo, czyli goc. *aurahjōn/s*, nie ma zadowalających analogii na gruncie germańskim.

Rozważmy pokrótce wspomniane nazwy. Otóż goc. *hlaiw*; *hlaiwasnōs* to ‘grób w postaci zagłębienia w ziemi, jama grobowa’. Wzmianka o tego rodzaju obiekcie pojawia się w Ewangelii według św. Mateusza, w przypowieści o kraju Gedareńczyków, gdy mowa o dwóch opętanych wychodzących z grobów [δύο δαιμονιζόμενοι ἐκ τῶν μνημείων // *twai daimonarjos us hlaiwasnom* (Mt 8, 28)], a u św. Łukasza, mowa jest o człowieku mieszkającym w grobach [ἐν τοῖς μνήμασιν // *in hlaiwasnom* (Łk 8, 27)], następnie o otwierających się grobach po śmierci Jezusa [τὰ μνημεῖα ἀνεώχθησαν // *jah hlaiwasnos usluksnodedun* (Mt 27, 52)]. Józef z Arymatei złożył ciało Jezusa w nowym grobie, który był wykuty w skale [ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ ὃ ἐλατόμησεν ἐν τῇ πέτρᾳ // *in niujamma seinamma hlaiwa þatei* (Mt 27, 60)]. Tenże ewangelista w następnym ustępie ten sam grób określa słowem grec. τάφος ‘grób, mogiła’ – pierwotnie ‘pochówek ziemny’ (Beekes 2010, 534). W Ewangelii według św. Jana grób Łazarza nosi nazwę *hlaiwa*. Jezus wszedł do tego grobu, a była to pieczara, nad którą znajdował się kamień [εἰς τὸ μνημεῖον ἧν δὲ σπήλαιον, καὶ λίθος ἐπέκειτο ἐπ’ αὐτῷ // *gaggiþ du þamma hlaiwa. wasuh þan hulundi jah staina ufarlagida was ufaro* (J 11, 38; Gabelentz, Loebe 1843, 64)].

Ulfila tylko pozornie nie był konsekwentny w tłumaczeniu grec. μνήμα czy μνημεῖον albo τάφος. Jest to chyba wyłącznie kwestia metody translatorskiej. Interesujące bowiem, że zastosowane słowa goc. *hlaiw* wydaje się przemyślane. Zostało ono użyte dla oznaczenia grobu widzianego jako zagłębienie. W realiach opisywanych przez ewangelistów chodziło wręcz o groby wkopane, nisze w skale, o pieczary, w których można było przebywać, do których był łatwy dostęp i wejście. Podobnie sprawa wygląda w realiach kultury germańskiej. W staroangielskim poemacie *Beowulf* sześciokrotnie jest mowa o grobowcu *hlæw* i zwykle chodzi o grób wykopany, następnie zwieńczony kopcem usypnym na zboczu, czasem otoczonym specjalną kamienną konstrukcją (Cook 1911, 225). Gocki *hlaiw* to grobowiec kojarzony głównie z zagłębieniem, jamą, komorą specjalnie wykopaną w podłożu lub utworzoną w postaci obudowy dającej wrażenie jakiejś czeluści lub wnętrza. W. Lehmann skojarzył gocką nazwę z grobowcami znanymi w tradycji ludów stepowych opisywanych przez M. Gimbutas (Lehmann 1986, 186). Jest to oczywiście nadużycie chronologiczne. Łatwiej założyć, że ujawnia się w tym słowie odległa tradycja budowy komór grobowych różnego typu we wczesnym okresie żelaza w Skandynawii i na Pomorzu, np. skrzyń kamiennych, wkopanych konstrukcji drewnianych, zagłębionych obstaw z otoczaków (Wołagiewicz 1981, 172–178). W każdym razie podstawą znaczenia omawianego słowa jest ie. *kleiwos* lub ie. *kloiwos* ‘zagłębienie w stoku, w pochyłości terenowej’.

Drugi termin to goc. *aurahjōn/s*; *aurahi* ‘nasyp ziemny, gliniasta warstwa tworząca wzniesienie kurhanu; nagrobek’. Słowo to występuje tylko w Ewangelii św. Marka, gdy mowa o opętanym przez nieczystego ducha człowieku wychodzącym z grobów [ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος // *manna us aurahjom* (Mk 5, 2)], mieszkającym stale w grobach [ὅς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν // *saei bauain habaida in aurahjom* (Mk 5, 3)], tłukącym się kamieniami w grobach i po górach [ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν // *jah sinte-ino nahtam jah dagam in aurahjom jah in fairgunjam* (Mk 5, 5; Massmann 1857, 108–109)].

Wyraz gocki *aurahjōns* jest przekładem z grec. μνῆμα ‘pomnik, nagrobek’. W okolicznościach opisywanych przez ewangelistę Marka chodziło o grobowiec, o jakąś konstrukcję trwałą, w której można było przebywać. Musiały to być grobowce z obszernym wnętrzem. W archaicznej Grecji odnośne słowo μνῆμα oznaczało głównie stelę, nasyp lub ustawiony z kamieni, dobrze widoczny układ, którego zasadniczą funkcją – jak wynika z samej nazwy – było upamiętnienie zmarłego.

Ulfila dla potrzeb przekładu znajduje dla greckiego słowa równoważnik gocki, dla którego nie jest łatwo wskazać archeologiczny desygnat. Jakiego rodzaju obiekty kryją się w słowie *aurahjōns* i czym mogły one być w tradycji gockiej? Czy były to w miarę okazałe grobowce z wydzielonym pomieszczeniem, ze specjalną komorą grobową, a do tego zaopatrzone w trwałe kamienne zwieńczenie.

Należy zaznaczyć, że początkowo wyraz uważano za zapożyczenie z języka madziarskiego lub albańskiego tudzież ormiańskiego oznaczające zagłębienie grobowe (Diefenbach 1851, 62). Próbowano także zestawiać je z ros. обпар ‘zagłębienie, jar’ oraz z ukr. я́р ‘jar’ (Černych 1999, 591). Podstawową wskazówką pozostają jednak dane porównawcze z języków germańskich: stnd. *hylja auri* ‘chronić, chować’ (saga o Kormaku), stang. *ēar*, *ēor* ‘ziemia’, ‘nasyp ziemny tworzący mogiłę’. Według N.O. Heinertza znaczenie słowa *aurahjōn* nie oznaczało nasypu z gleby i ewoluowało następująco: ‘żwir, kamienie’ ~ ‘usypany kamienisty pagórek’ (Heinertz 1932, 112–113). Jakkolwiek etymologia omawianego wyrazu sprowadza się najpewniej do germańskiej nazwy ziemi: pgm. *erþō* ‘ziemia’: goc. *airþa*, ang. *earth*, niem. *Erde* (Levitskij 2010, 158; Kroonen 2013, 118), to jednak zdanie Heinertza, że chodziło o kurhan, o pagórek powstały z ułożonych kamieni, wydaje się przekonywające.

Niektórzy autorzy wyrażają pogląd, że mowa tu o kurhanach znanych od czasów paleolitycznych (Lehmann 1986, 50). N.A. Ganina słusznie podkreśla, że chodzi o obiekty znacznie młodsze, ale dobrze poświadczone w wielowiekowej kulturze starogermańskiej (Ganina 2001, 136). Tradycja umieszczania

grobow pod kurhanami była niejako odnowiona przez wspólnoty wielbarskie, które tego rodzaju założenia wcześniej pozostawiły na terenie Pomorza Środkowego (Kokowski 1987; Walenta 1992). Nasyp ziemny, a zwłaszcza płaszcz lub wieniec kamienny, byłby odzwierciedleniem mitycznego wypukłego nieboskłonu, który starożytni Germanie utożsamiali właśnie z kamienną powłoką [goc. *himins* ‘niebo’, niem. *Himmel* ‘niebo’ ← pgm. *hemina-* ‘nieboskłon’ ← ie. *h₂ek-mon-* ‘kamień, kamienne sklepienie, kamienny nieboskłon’ (Kroonen 2013, 220)]. Również otaczanie lub oznaczanie grobów kręgami kamiennymi i stellą było charakterystyczne niemal wyłącznie dla tej strefy zasiedlenia ludności wielbarskiej (Kokowski 2007, 47). Okrąg czy koło należą do archetypicznych symboli organizujących nie tylko święta, ale każdą wzorcową dla danej tradycji kulturowej przestrzeń. W wyobrażeniach Germanów świat ważna dla nich przestrzeń to po prostu okrąg – na co wskazują liczne mitologiczne określenia [stnd. *heimskringla* ‘krąg ziemi’, stnd. *kringla jarðr* ‘ziemny krąg’, sw. *erda-ring* ‘krąg ziemi’, sw. *uuerlt-ring* ‘krąg świata’ (Toporova 1994, 230). Nierzadko miejsca z kręgami kamiennymi z terenów Pomorza, takie jak: Odry, Węsiory, Grzybnica, są określane mianem thingów – placów narad i sądów. Jest to odwoływanie się wprost do tradycji nordyckiej. Tymczasem Goci mieli własne słowo, które mogło oznaczać tego typu miejsca [goc. *maþl* ‘miejsce zebrania, plac targowy’, por. stnd. *mál* ‘zebranie, przemowa, sprawa sądowa’, stang. *mæþel* ‘zebranie, rozprawa’, stsaks. *mahal* ‘sprawa sądowa’ (Feist 1939, 349; Lehmann 1986, 247) ← pgm. *maþlá*]. Pierwotnie był to termin prawnoreligijny związany z miejscem ogłaszania postanowień, sądenia, przysięgania i wymiany dóbr. Wskazują na to podawane czasem odpowiedniki, np. psł. *modliti* → pol. *modlić się*. Podstawą znaczenia wyrazu byłoby lokalne ie. *mōtleyō* ‘ogłaszać uroczyście’ (Szemerényi 1962, 209–211). W przypadku przestrzeni sakralnej tworzonej przez Gotów akurat pomorskie założenia tego rodzaju mogły być (jest to tylko hipoteza) miejscami ogłaszania decyzji prawno-politycznych w skali wspólnoty oraz wymiany handlowej dokonywanej w otoczeniu i w majestacie zmarłych przodków.

U Gotów kult przodków być może przejawiał się w czci okazywanej mitycznemu protoplaście całego ludu *Gautowi* (Helm 1937, 20). Prawdopodobnie była możliwa deifikacja walecznych naczelników, o czym mówi Jordanes, gdy nadał im miano nie zwykłych ludzi, lecz półbogów [*non pueros homines, sed semideos, id est anses* (*Getica* 78)]. Przy okazji podał on określające ich słowo goc. *anses*, które nawiązuje do stnd. *áss* ‘bóg’, *æsir* ‘Asowie’ ← pgm. *ansu* ‘bóstwo’ ← ie. *h₂ems-u* ‘bóg, władca’ (Kroonen 2013, 30).

WYPOSAŻENIE ZMARŁYCH. PROBLEM BRAKU UZBROJENIA

Podobnie jak typy obiektów grobowych również wyposażenie zmarłych i zwyczaje związane z jego deponowaniem w odniesieniu do kultury oksywskiej, a zwłaszcza wielbarskiej, doczekały się wnikliwych analiz i studiów archeologicznych wieńczących ważne badania cmentarzysk (np. Walenta 1980; Pietrzak 1997).

Do charakterystycznych cech obrzędu pogrzebowego w kulturze wielbarskiej należy brak broni i narzędzi przy jednoczesnym bogactwie biżuterii wykonanej z metali kolorowych, głównie ze srebra (Wołągiewicz 1981, 151–152; Bierbrauer 1994, 55; Kokowski 1995, 56–57; Kontny 2006). Dla potrzeb interpretacji antropologicznej trudno uniknąć hipotez i prób nakreślenia jakiegoś uproszczonego modelu stojących za tym przekonań kulturowych. W omawianym przypadku widoczna jest zasada doboru wyposażenia grobowego wyrażająca się w jakimś tabu. Niewątpliwie zaznacza się tu opozycja męskie–żeńskie, chociaż nie zawsze była ona respektowana konsekwentnie. Podążając tropem sugestii K. Helma, że gocka obrzędowość funeralna miała charakter „waniczny”, związany z pierwiastkiem kobiecym, chtonicznym i precjozami, pojawiła się sugestia, że tabu rzeczywiście może wynikać z takich przesłanek. Poza tym, zgodnie z ustaleniami porównawczymi G. Dumézila w zakresie mitologii, kosztowności, ozdoby stroju były kojarzone z boginią Gullveig i jej rzymską odpowiedniczką Tarpeią. Po stronie etosu wojowniczych Asów, przeciwników Wanów, dominują akcesoria męsko-wojenne, a więc broń, której nie ma w grobach wielbarskich. Wydaje się, że Goci mogli pielęgnować szczególny ryt depozycji broni związany z bóstwami wojny. Jordanes podaje, że poświęcając oręż i zdobyty rynsztunek Marsowi, zawieszali je na drzewach [*huic truncis suspendebantur exuviae (Getica 41)*]. Podobny ryt spełniony był przez Germanów po rozbiciu legionów w Lesie Teutoburskim, o czym informuje Tacyt. Pozostałe po bitwie zbiele kości, fragmenty uzbrojenia, szczątki koni częściowo przybili do pni drzew, zaś w pobliskich gajach na ołtarzach składali rzymskich dostojników [*adiacebant fragmina telorum equorumque artus, simul truncis arborum antefixa ora. lucis propinquis barbarae arae, apud quas tribunos ac primorum ordinum centuriones mactaverant (Annales 1, 61)*]. Z kolei Sakso Gramaty, w strofach śpiewanych przez Stærkoddera zachwala kowali wytwarzających broń ze względu na ich męską siłę, natomiast z niejaką pogardą wypowiada się o delikatnych dłoniach jubilerów wykonujących wykwintne ozdoby (*Gesta Danorum* 6.6. 11–12). Nasuwa się zatem domniemanie, że w pewnych okolicznościach żywe mogły być ujawnione tu mityczne opozycje. Po stronie Asów chodziło o etykę wojowników, metalurgów działających na ich usługach i o typowe dla nich przedmioty – broń i narzędzia. Te jednak lokowane były u góry, w strefie przynależnej

boskim Asom, a więc poza wnętrzem grobu. Tymczasem po stronie Wanów było bogactwo żeńskich wyrobów, które trafiały do grobu, do przestrzeni usytuowanej na dole (Kowalski 2014).

Inną interpretację zaproponował I. Nordgren. Przypuszcza on, że wśród Gotów mogło panować wierzenie, że wojownik ponosi śmierć, lecz nie umiera, ginie tylko jego ciało. Należące do niego uzbrojenie przechodziło wraz imieniem i duszą na jego młodego następcę. Do tego zakłada on, że tylko chłopcy byli poddawani inicjacji, obrzędowi osiągania statusu wojownika. Dziewczęta, nieobjęte taką „symboliczną” formą identyfikacji grup rówieśniczych, zachowywały znamiona dziedzicznego statusu nawet po śmierci. Kobiety uważano więc za społecznie „realne”, dlatego przypisane im przynależności były „nieprzechodnie”. Kobiety zatem umierały wraz z należącymi do nich za życia przedmiotami. Stąd w pochówkach gockich wrażenie obecności „grobow żeńskich” (Nordgren 2004, 221).

Odmienne wytłumaczenie braku broni podała I. Zinkovskaja, przywołując fragment z eddycznego poematu *Hamðismál*, w którym konung Jörmunrekkr (Hemanaryk) w ataku na swych wrogów zakazuje użycia grotów i ostrzy, a każe w nich ciskać kamieniami [*Grytið ér á gumna, alls geirar né bíta, eggjar né éarn Jónakrs sonu* // *Rzućcie kamieniami, skoro broń nie ima, Ni dzida, ni miecza ostrze, na synów Jonkara* (Edda poetycka 24; Boer 1922, 263; Załuska-Strömberg 1986, 373)]. Zdaniem autorki kamienie znajdowane w grobach kultury czerniachowskiej rzekomo potwierdzają istnienie takiego wyobrażenia wśród Gotów. Problem w tym, że w pochówkach wielbarskich nie ma wyraźnych śladów takich rozróżnień (Zinkovskaja 2010, 276).

Nie jest wykluczone, że wśród Gotów funkcjonował zwyczaj wspomniany przez Tacyty: podczas zaślubin kobieta germańska jako dar otrzymywała woły, konia z rzędem, tarczę i miecz (czyli narzędzia i uzbrojenie), które uważano za bogów małżeństwa (*coniugales deos*), i które następnie była zobowiązana przekazać w nienaruszonym stanie kolejnym potomnym (*Germania* 18; na temat langobardzkiego prawnego gestu *gairethinx* ‘złożenia/przekazania włóczni’ na znak zawartego kontraktu, zob. Rives 1999, 202). Wskazane tu tabu dotyczące uzbrojenia nie obejmuje innego wyposażenia przypisywanego wojownikom, pośrednio jednak mającego związek z militariami, np. pas, ostrogi, pierścienie (Skóra 2008).

W grobach wielbarskich na wyposażenie „żeńskie” składają się między innymi wykwintne ozdoby stroju, szczególnie fibule, bransolety, klamerki esowate do spinania naszyjników, zawieszki ażurowe wykonane z ozdobnych siatkowatych splotów, pierścionki. Niektóre z nich wykonano „z wyobrażeniem stylizowanych głów węży” (Kokowski 2007, 45). Wspomniane tu żmijowate lub węzowate, a także siatkowe kształty pozwalają zakwalifikować te ozdoby

do klasy obiektów nie tyle symbolizujących, ile animistycznie uobecniających istoty chthoniczne, związane ze śmiercią. Widać to w mitologicznym słownictwie germańskim, w którym przenikają się znaczenia precjozów, węża i grobu [goc. *nēpla* ‘igła’; goc. *nati* ‘sieć, siatka’ ~ sw. *nestila* ‘opaska, ozdoba wiązana na włosy’, stnd. *nist* ‘klamerka do spinania ubioru’ ← ie. *(s)nei-*, *sneh1-* ‘wić się, okręcać’ – wyraz generujący nazwy węża, np. ang. *snake* (Lehmann 1986, 265; Rix 2001, 571), por. tutaj należące stnd. *nál* ‘igła, szpila’ oraz stnd. *Nál* ‘demon śmierci, matka Lokiego’ (De Vries 2000, 404); następnie por. poetyckie złożenia urabiane od stnd. *orm* ‘wąż’, np. *ormgarðr* ‘siedziba węża = grób’, stnd. *ormbeðr* ‘łoże węża = złoto’ (Zoëga 1967, 323; Kempniński 2009, 238; o ozdobach germańskich zob. Kowalski 2014a, 425–439)].

Ważną grupę zabytków stanowią wyroby importowane znajdowane w tzw. grobach książęcych. Niektóre z nich były emblematami przedstawicieli gockiej elity, hołdującej kulturze spożywania wina i odbywania biesiad (brązowe kociołki, cedzidła i naczynia szklane). Manifestacja takiego stylu życia i przynależności do osób utrzymujących dalekosiężne kontakty musiała być źródłem prestiżu, skoro nazwy wspomnianych przedmiotów były zapożyczone od Gotów przez ludy z nimi sąsiadujące. W tym kontekście na uwagę zasługuje nazwa wiaderka, kociołka goc. *katils* przejęta przez Bałtów [stprus. *catils*, lit. *kātilas*, łot. *katls*] i Słowian [psł. *kotylъ* → pol. *kocioł*]. Niektóre z takich przedmiotów były przez władców wielbarskich wykorzystywane w charakterze popielnicy (Kokowski 2007, 31, 33). Do ciekawych importów słownikowych, najpewniej z okresu rozwoju kultury czarniachowskiej, zalicza się nazwa naczynia szklanego, najpierw w postaci rogu do picia, por. psł. *styklenica*, *styklo* → pol. *szkalanica*, *szkło* ← goc. *stikls* ‘naczynie ostrodenne, róg do picia’ (Kowalski 2014a, 264–265). Dodać warto, że również gocka nazwa okrągłej ozdoby zakładanej na ucho przeniknęła z języka gockiego do leksyki cerkiewnosłowiańskiej [scs. *уцєрягъ* ‘zausznicza’ ← goc. *ausi-hriggja* ‘uszne kółko’ ← pgm. *ausi-hrigga* ← pgm. *hrengaz* ‘kółko, pierścień’ (Ganina 2011, 143)].

Interesującego spostrzeżenia na temat odczuć związanych z pochówkiem bliskiej osoby może dostarczyć napis runiczny w języku gockim naniesiony na przęśliku z Lețcani (Rumunia) datowanym na połowę IV wieku. Mówi on o fakcie złożenia tego przedmiotu dla dziewczyny imieniem Ado lub o tym, że należał on do niej za życia [*rango: adons uf he(r)* «przęslik (‘obracaający się’) Ado złożony tutaj»]. Nie wiemy, czy dedykacja taka to wpływ zwyczajów rzymskich czy rodzima tradycja germańska (Looijenga 1997, 93–96).

PRAKTYKI NARUSZAJĄCE SZCZĄTKI ZMARŁYCH

Pochówek nie kończy obecności zmarłych w doświadczeniu wspólnoty żyjących. Na podstawie badań archeologicznych wiadomo, że nierzadko groby były celowo naruszane. Oprócz pochówków charakteryzujących się odmiennymi od przyjętych w danej grupie regułami składania ciał istnieją obiekty świadczące o wtórnym ich dekompletowaniu. Częste były przypadki rabowania grobów, ale są też znane nietypowe pozostałości szczątków, które znajdowano w grobie mieszczącym złożone pierwotnie wyposażenie. Stąd słuszny wniosek, że przedmiotem manipulacji były szczątki zmarłych. Celowo je przemieszczano, wtórnie nacinano, łamano, nadpalano. Zdarzają się sytuacje, gdy w jednym grobie składano kilka ciał, dokładano lub zabierano poszczególne fragmenty ciała albo szkieletu. Opisane sytuacje znane są w różnych rejonach germańskiego Barbaricum. Występowały w rozmaitych archeologicznie znanych kulturach okresu przedrzymskiego i wpływów rzymskich. Zjawisko to obserwowane jest szczególnie wyraźnie w grupie masłomęckiej, w kulturze Sîntana de Mureș, częściowo w kulturze wielbarskiej, a zatem w kontekście szeroko rozumianych gockich zwyczajów funeralnych, lecz powiązanych z tradycjami ludów ościennych (Kokowski 1991, 197–199; Tempelmann-Mączyńska 1992; Kokowski 1995, 60). Nie jest wykluczone, że w tej strefie, na obszarze wzmożonych wzajemnych kontaktów między ludnością gocką a np. scyto-sarmacką, dochodziło do osobliwych synkretyzmów w dziedzinie wierzeń i praktyk mortuaryjnych.

Archeolodzy starają się wyjaśnić ów fenomen. Istnieje wiele interpretacji odwołujących się do obszernych danych etnologicznych związanych z wiarą w złośliwego ducha zmarłej osoby. Wówczas sposobem na uwolnienie się od wrogich wpływów może być niejako wtórne, ponowne jej uśmiercenie. Dopuszczalna jest też hipoteza mówiąca o „złej śmierci” w sytuacji, gdy dotyka ona osoby społecznie marginalizowane lub wykluczone: obcych, schorowanych, dotkniętych skazą fizyczną lub umysłową, oskarżonych o zły wpływ na żyjących i na przewidywalny bieg spraw (Tempelmann-Mączyńska 1992, 197–198).

W celu uwiarygodnienia pewnych przesłanek przedstawionych tu praktyk związanych z grobami i szczątkami zmarłych warto przywołać fragment z Jordanesa mówiący o czarownicach noszących w latynizowanej formie gockiej nazwę haliurunny [*Filimer rex Gothorum et Gadarici magni filius qui post egressu Scandzae insulae iam quinto loco tenes principatum Getarum qui et terras Scythicas cum sua gente introisse superius a nobis dictum est, reperit in populo suo quasdam magas mulieres, quas patrio sermone Haliurunnas is ipse cognominat, easque habens suspectas de medio sui proturbat longeque ab exercitu suo fugatas in solitudinem coegi errare (...) // Filimer, król Gotów i syn wielkiego Gadaryka, który po wyjściu z wyspy Skandzy jako*

piąty z kolei dzierżył władzę nad Getami i który jak wyżej rzekliśmy, wkroczył ze swym szczepem do ziemi scytyjskiej. Wykrył on wśród swego ludu kilka czarownic, które w swoim języku nazywał *Halirunnami*. Uznał je za podejrzaną, wygnał je i skazał na tułaczkę po pustkowiach z dala od jego wojska (*Getica* 121–122)].

Oprócz tego wypada jeszcze przywołać dwie kwestie podnoszone przez Tacytą. Po pierwsze, stwierdza on, że Germanie dbali o to, żeby po bitwie wynieść ciała swoich zabitych [*corpora suorum... referunt (Germania 6)*]. Po drugie, Germanie wielką czią darzyli kobiety; sądzili, że jest w nich coś świętego i wieszczego [*inesse quin etiam sanctum aliquid et providum putant (Germania 8)*]. Wiadomo, że w ich społeczeństwie wróżbitki i wizjonerki odgrywały ogromną rolę (Kolendo 2008, 119–120). Wystarczy wspomnieć towarzyszącą królowi Semnonów Maysosowi u Domicjana wieszczkę Gannę (imię jest pokrewne z stnd. *gandr* ‘magiczna różdżka, laska’), następnie Aurinię ~ Albrunę (sens imienia dyskusyjny, prawdopodobnie ‘ta, która otrzymała wiedzę elfów; będąca w zażyłości z elfami’), a zwłaszcza pochodzącą z plemienia Brukerów Weledę (imię pokrewne stirl. *fili* ‘poeta, wieszcz’ ← celt. *velēt* ‘wizjoner’) oraz „sybillę Semnonów” Waluburgę (imię odnotowane w postaci Βαλουβουρpy nawiązuje do goc. *walus* ‘różdżka’, por. stnd. *vōlr* ‘różdżka, pałeczka’, *vōlva* ‘wieszczka’ – De Vries 2000, 155; Much 1937, 117–119; Rives 1999, 153–155).

Kim jednak mogły być gockie halirunny? Trudno w pełni zgodzić się z tezą, że postać kobiet wiedźm jest w zasadzie późną stereotypizacją historiograficzną (Christensen 2002, 241–242). Zapisy średniowieczne i nowożytne z innych języków germańskich mówią o ich związku z wrózeniem wykorzystującym szczątki zmarłych, np. swn. *necromantia helliruna*, *necromantia hellirun*. H. Wesche sugerował, że początkowo obrzędy te sprowadzałyby się do magii słów. Byłyby to śpiewy przyzywające lub przywabiające zmarłych (Wesche 1940, 48–49). Trzeba zauważyć, że gocka nazwa ma dobre poświadczenia w innych pokrewnych językach, więc nie stanowi innowacji, jest słowem pochodzenia pragermańskiego (Ganina 2013, 147–149). To sugeruje dość dawną metrykę instytucji tych czarownic [goc. *Halirunna* ← *haljarūna* ‘czarownica, wiedźma odprawiająca tajemne czynności ze szczątkami zmarłych’ ← pgm. *halja* + *rūnō(n)*: ‘ukrycie, świat podziemny’ + ‘tajemnica, wiedza tajemna’: stang. *helle-rúne* ‘czarownica, nekromantka; ta, która zna tajemne sztuczki diabelskie, pozostająca w kontakcie z piekłem’, swn. *helli-rūna* ‘magia’, ags. *hell-rūn*, *hell-rūna*, *hell-rūnig* ‘czarownica, która posiadała ducha wrózenia lub wieszczania’, ‘demon’, stsaks. *hêl-* ‘uzdrawiać’, ‘znak wieszczy, wróżba’ lub *hel-* ‘skrywać’ (Bosworth, Toller 1921, 530; Jente 1921, 226; Holthausen 1967, 32; Tiefenbach 2010, 154; Orel 2003, 155–156)].

Zamykając tę część rozważań, wypada stwierdzić, że w społeczności gockiej od dawna mogły działać grupy kobiet zajmujące się praktykami polegającymi na penetracji grobów. Owe *haljarūnōs* byłyby depozytariuszami tajemnej wiedzy o śmierci. Nie wolno zapominać, że pobrzmiewające w ich nazwie imię bogini krainy zmarłych Hel nie odnosiło się do personifikowanej śmierci, lecz do rodzaju mocy ukrytego „tamtego świata”, którą można było aktywizować lub opanować magicznie (Jente 1921, 224–225). H. Wolfram pewne szamanistyczne ukierunkowanie ich nekromancji upatrywał w oddziaływaniach ludów stepowych na Gotów. Były to praktyki wyłączone z kultu mającego patronować Amalom, dlatego według przekazu Jordanesa wspomniane czarownice zostały wygnane (Wolfram 2006, 59–60). Przekonujący wydaje się pogląd P. Heathera, że wieszczki te od dawna uprawiały praktyki nieoficjalne, czasami zakazane, a nawet zwalczane przez władców (Heather 1999, 449).

A zatem znawczynie tajemnic śmierci, uciekające się w celach wróżebnych do szczególnych magicznych czynności, do pozyskiwania i zamieniania szczątków zmarłych, mogły być niejako odpowiedzialne za obecność pochówków cząstkowych, „anormalnych”. We wschodniej części kultury wielbarskiej działały pewnie od zawsze, a ze szczególną intensywnością w III–IV wieku, gdy Goci weszli w kontakt z ludami wschodnimi. Znamienne, że zostały one wypędzone i miały trzymać się z dala od wojska. Kto wie, czy wspomniana przez Tacytę troska o ciała poległych w bitwie wynikała wyłącznie z szacunku współplemieńców do swoich zmarłych. A może była oznaką obawy o zwłoki narażone na działania ze strony nekromantek, które z jednej strony, dla potrzeb swoich rytuałów, szukały w szczątkach „mocy wojowników”, a z drugiej – mogły magicznie zaszkodzić bliskim tych zmarłych. Haliurunny byłyby w takim ujęciu postrzegane jako znawczynie magii „mrocznej” w odróżnieniu do czarownic zwanych w języku gockim *lubjaleisai*, które zajmowały się magią z użyciem rozmaitych roślin (Lehmann 1986, 237).

FRAGMENTY ESCHATOLOGII

Wyposażenie grobów znanych z obszaru kultury wielbarskiej odzwierciedla w wyższym stopniu klasyfikacje społeczne, a w niższym wyobrażenia dotyczące egzystencji pośmiertnej. Różne formy rytuału z pewnością nawiązują do odmiennie tematyzowanych wątków wierzeniowych. Można domyslać się, że pochówki w kłodach i łodziowe zakładają jakby dalszy ciąg podróży zmarłego, przeprawę przez akwen, poza którym znajduje się ląd albo wyspa będąca ostatecznym kresem życia. Sama historycznie dokonana przeprawa morską Gotów na południowe побереża Bałtyku mogła wykorzystywać i dalej inspirować motywy eschatologiczne związane z peregrynacją do rajskich, szczęśliwych

siedzib. Jak podaje *Getica*, król Filimer dotarł z częścią ludności do ziemi urodzajnej i upragnionej (*qui aptissimas sedes locaque dum quereret congrua*), zwanej w jego języku Oium. W tym fragmencie relacji Jordanesa trzeba uwzględnić wtręty mitologiczne, dawne wierzenia traktujące o rajskiej łące, o wyspie otoczonej wodami [*Oium* ‘błonia, łąki’ ← goc. *aujom* ‘żyźne, podmokłe łąki’ ~ goc. *ahva* ‘woda’ (*Getica* 27; Toporova 1994, 108)]. Wyobrażenie to doskonale przystaje do innego gockiego obrazu raju, nawiązującego genetycznie do indoeuropejskiej wizji „tamtego świata” w postaci zasobnej w pożywienie łąki lub pastwiska [goc. *waggs* ‘łąka’, por. stsaks. *godes-wang* ‘łąki bogów’, stang. *neorxnawang* ‘miłe, przyjazne pole zmarłych’, goc. *winija* ‘łąka, miejsce bogate w pokarm’ ← pgm. *wunjō* ‘przyjemność, sytość’ (Lehmann 1986, 404; Levitskij 2010, 598)]; [ie. *wel-u* ‘pastwisko, kraina zmarłych’: het. *uellu-* ‘łąka, pastwisko zmarłych’, stnd. *val-hqll* ‘Walhalla – siedziba dusz poległych wojowników’, grec. hom. Ἠλύσιον πεδίων ‘łąka elizejska, pastwisko zmarłych’ (← ie. *włnutyom pedyom*), strus. Велесъ ‘bóg bydła i świata podziemnego’ (Puhvel 1969)].

Goci, jak większość plemion germańskich, uważali, że zaszczytne jest pośmiertne dotarcie na ucztę wojowników. Ogólnie obszarem pobytu zmarłych było miejsce ukryte – goc. *halja*, por. stnd. *Hel* ‘bogini śmierci’ ← pgm. *haljō* ‘ukrycie, podziemny świat zmarłych’ (Kroonen 2003, 204). Nie przewidywano istnienia miejsca wiecznego potępienia albo piekielnych kar. W zderzeniu z chrześcijańskimi obrazami piekieł Ulfila używał w przekładzie Biblii równoważników nie zdradzających odcieni znaczeń moralnych, np. dla grec. γέεννα → pol. *gehenna*, specjalnie utworzył goc. *gaíáinna*, ponieważ w rodzimej tradycji nie miał adekwatnego germańskiego pojęcia. Mówiąc o zmartwychwstaniu zmarłych [καὶ νεκροὶ ἐγείρονται // *jah dauþai urreisand* (Mt 11,5; Kor I, 15, 35)], użyto potocznego czasownika goc. *urrisan* ‘wstawać, podnosić się’, który nie miał specjalnego sensu eschatologicznego (Feist 1939, 527). Także jeśli chodzi o podziemną czeluść, miejsce stałego pobytu złych duchów, do którego Chrystus chciał je odesłać [τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν // *in afgrundiþa galeiþan* ‘do czeluści’ (Łk 8, 31)], znajdujemy słowo goc. *afgrundiþa* ‘podziemie’. Obok tego znamy goc. *riqiz* ‘mrok, ciemność’ używane czasem w przekładzie na oznaczenie mroku śmierci. W obu jednak przypadkach znaczenia słów pozbawione są jakiegos szczególnie religijnego nacechowania (Balg 1887, 3, 141–142, 325).

ZAKOŃCZENIE

Kultura funeralna Gotów, przejawiająca się w reliktach językowych, wykazuje określoną ciągłość tradycji od czasów indoeuropejskich i pragermańskich. Dotyczy to nazw zmarłych, pochówku i większości wyobrażeń eschatologicznych. Istnieje jednak kilka innowacji gockich, które mogą być odczytywane jako

wyraz pewnej izolacji czy autonomii zwyczajów tych ludów. Do nadal dyskuutowanych, aczkolwiek niepewnych, powiązań zalicza się obecność psł. *tblo* ‘grunt, podłoże’ w swn. *tilen* ‘obrabiać ziemię’, w goc. *til* ‘okazja, sposobność’, w goc. *gatils* ‘dogodny, dobry’. Gdyby przedstawioną przez V.V. Martynova próbę semantycznego związku tych słów z łac. *Tellus* ‘bogini ziemi’ poszerzyć o powiązanie ze stprus. *Patols* ‘bóstwo zmarłych’, to wówczas obrzęd obrabiania ziemi (np. orka rytualna pod kurhanami) zyskałaby leksykalną wiarygodność w wyobrazeniach eschatologicznych (Martynov 1963, 140–145; Feist 1939, 477). Nieprzekonujące okazały się próby ustalenia gockiej proveniencji słowiańskiej nazwy trumny tudzież sarkofagu w postaci *orka* → scs. *raka* ‘grób’ ← ? goc. *arka* ‘skrzynia, torba’ (Pronk-Tiethoff 2013, 89–91).

Osobną kwestią pozostaje omówienie wyobrażeń duszy, duchów, zjaw kojarzonych ze śmiercią i zmarłymi. Jest to problematyka, którą można włączyć do zakresu „psychologicznych” pojęć ludów germańskich. Niezbędne byłoby ukazanie sensu tych przedstawień w kontekście archaicznej wiedzy na temat odczuć, emocji, bogatej sfery rozmaitych przeżyć i ich treści. Odrębnego potraktowania wymagałoby przestudiowanie leksyki gockiej w zakresie dystynkcji społecznych, których przejawy są wskazywane przez archeologów badających cmentarzyska wielbarskie i czerniachowskie. Taki sam postulat odnosi się do terminologii określającej ubiór, ozdoby czy obiekty kultury materialnej. Z tego powodu niniejszy tekst jest w pewnym sensie zapowiedzią kolejnych publikacji na temat innych, językowo poświadczonych, wyobrażeń kulturowych starożytnych Gotów.

BIBLIOGRAFIA

SKRÓTY JĘZYKOWE

ags. anglosaksoński, celt. celtycki, goc. gocki, grec. grecki, gwar. gwarowe, het. hetycki, ie. indoeuropejski, irań. irański, lit. litewski, łac. łaciński, łot. łotewski, niem. niemiecki, pgm. pragermański, pol. polski, psł. prastłowiański, ros. rosyjski, scs. starocerkiewnosłowiański, słoweń. słoweński, stang. staroangielski, stczes. staroczeski, stirl. staroirlandzki, stnd. staronordycki, stpol. staropolski, stprus. straropruski, strus. staroruski, stsaks. starosaksoński, swn. starowysokoniemiecki, ukr. ukraiński.

- Balg, Gerhard Hubert. 1887. *A Comparative Glossary of the Gothic Language with the especial Reference to English and German*. New York: Westermann & Co.
- Baron, Justyna. 2008. „Przedstawienia wozów w kontekście rytów przejścia.” W *Sztuka pradziejowa i wczesnośredniowieczna jako źródło historyczne*, red. B. Gediga, W. Piotrowski, 199–209. Biskupin, Wrocław: Muzeum w Biskupinie, IAI PAN.

- Beekes, Robert Stephen Paul. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Boston: Brill.
- Bierbrauer Volker. 1994. „Archäologie und Geschichte der Goten vom 1.–7. Jahrhundert. Versuch einer Bilanz.” *Frühmittelalterliche Studien* 28: 51–171.
- Boer, Richard Constant. 1922. *Die Edda mit historisch-kritischem Commentar*, Bd. 1. Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon.
- Bosworth, Joseph, i Thomas Northcote Toller. 1921. *An Anglo-Saxon Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Casaretto, Antje. 2004. *Nominale Wortbildung der gotischen Sprache*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Cieśliński, Adam, i Andrzej Kasprzak. 2006. „Cmentarzysko w Nowym Łowiczu w świetle najnowszych badań. Kurhan 29.” W *Goci i ich sąsiedzi na Pomorzu*, red. W. Nowakowski, 107–121. Koszalin: Muzeum w Koszalinie, Instytut Archeologii UW, Zakład Archeologii UG.
- Christiansen, Arne Soby. 2002. *Cassiodorus, Jordanes and the History of the Goths. Studies in a Migration Myth*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Cook, Albert Stanburrough. 1911. *A Concordance to Beowulf*. Halle: Max Niemeyer.
- Černych, Pavel Jakovlevič. 1999. *Istoriko – etimologičeskij slovar' sovremennogo russkogo jazyka*, t. I. Moskva: Izdatelstvo „Russkij jazyk”.
- Diefenbach, Lorenz. 1851. *Vergleichendes Wörterbuch der Gothischen Sprache*, Bd. 1. Frankfurt am Main: Verlag von Joseph Baer.
- Edda Poetycka*. 1986, przeł. A. Załuska-Strömberg, Wrocław: Ossolineum.
- Edelman, Dżoż Josifovna. 2015. *Etimologičeskij slovar' iranskich jazykov*. T. 5. Moskva: Nauka – Vostočnaja Literatura.
- Feist, Siegmund. 1939. *Vergleichendes Wörterbuch der Gothischen Sprache*. Leiden: Brill.
- Fisher, Charles Dennis. 1906. *Annales ab excessu divi Augusti. Cornelius Tacitus*. Oxford: Clarendon Press.
- Gabelenz, Hans Connon De, i Julius Loebe. 1843. *Ulfilas. Veteris et Novi Testamenti Versionis Gothicae*, vol. I. Lipsiae: F.A. Brockhaus.
- Gamkrelidze, Tamaz Valerianovič, i Viaceslav Vsevolodovič Ivanov. 1984. *Indoeuropejskij jazyk i indoeuropejcy*. T 1. Tbilisi: Izdatelstvo Tbilisskogo Universiteta.
- Ganina, Natalija Aleksandrovna. 2001. *Gotskaja jazyčeskaja leksika*. Moskva: Izdatelstvo Moskovskogo Universiteta.
2011. *Krymsko-gotskij jazyk*, Sankt-Petersburg: Aleteja.
2013. „Relikty gotskoj apellativnoj leksiki v latinskich pamjatnikach.” *Voprosy Jazykoznanija* 5: 143–154.
- Gindin, Leonid Aleksandrovič. 1990. „Obrjad pogrebenija Attily (Iord. XLIX, 256–258) i „trizna” Olgi po Igorju (PVL, 6453 g.)” *Sovetskoe Slavjanovedenije* 2: 65–67.
- Grabarczyk, Tadeusz. 1997. *Kultura wielbarska na Pojezierzach Krajeńskim i Kaszubskim*, Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Heather, Peter. 1996. *The Goths*. Oxford: Wiley Blackwell.
1999. *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century: An Ethnographic Perspective*. San Marino: The Boydell Press.

- Heinertz, Nils Otto. 1932. „Gotische Etymologien”, *Indogermanische Forschungen* 50: 109–120.
- Helm, Karl. 1937. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Bd. II. *Die nachrömische Zeit*. 1. *Die Ostgermanen*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Hock, Wolfgang, red. 2015. *Altltauisches etymologisches Wörterbuch*. *Studien zur historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft* 7. T. 2. Hamburg: Baar-Verlag.
- Holthausen, Ferdinand. 1967. *Altsächsisches Wörterbuch*. Köln, Graz: Böhlau Verlag.
- Hussey, Robertus. 1860. *Hermeios Sozomenos, Ecclesiastica Historia*. Oxonii: E Typographico Academico.
- Jordan. 1960. *O proischożdenii i dejaniach getov. Getica*. Przeł. E.Cz. Skrżinskaja. Moskwa: Izdatelstvo Vostočnoj Literatury.
- Jente, Richard. 1921. *Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz. Eine kulturgeschichtlich - etymologische Untersuchung*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Kasjodor i Jordanes, *Historia gocka czyli scytyjska Europa*. 1984. Przeł. J. Zwolski. Lublin: KUL.
- Kempiński, Andrzej Maria. 2009. *Ilustrowany leksykon mitologii wikingów*. Poznań: Wydawnictwo KURPISZ.
- Kmiecinski, Jerzy. 1962. *Zagadnienie tzw. kultury gocko-gepidzkiej na Pomorzu Wschodnim w okresie wczesnorzymskim*. Łódź: ŁTN.
- Kokowski, Andrzej. 1987. „Zagadnienie kręgów kamiennych w środkowej strefie Pojezierza Pomorskiego”, *Acta Universitatis Lodzensis, Folia Archaeologica* 8: 62–79.
1991. *Lubelszczyzna w młodszym okresie przedrzymskim i w okresie rzymskim*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
1995. *Grupa masłomęcka. Z badań nad przemianami kultury Gotów w młodszym okresie rzymskim*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
2005. *Starożytna Polska. Od trzeciego stulecia przed narodzinami Chrystusa do schyłku starożytności*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
2007. *Goci od Skandzy do Campi Gothorum (od Skandynawii do Półwyspu Iberyjskiego)*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- Kolendo, Jerzy. 2008. *Komentarz do tekstu Germania Tacyty*. Publiusz Korneliusz Tacyt *Germania*. Przeł. T. Plóciennik, wstęp i komentarz J. Kolendo, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kontny, Bartosz. 2006. „Breves gladii et rotunda scuta. Uwagi na temat uzbrojenia Gotów na marginesie przekazu Tacyty.” *W Goci i ich sąsiedzi na Pomorzu*, red. W. Nowakowski 195–221. Koszalin: Muzeum w Koszalinie, Instytut Archeologii UW, Zakład Archeologii UG.
- Kowalski, Andrzej Piotr. 2014. „Germańskie tabu. Obecność ozdób i brak broni w pochówkach gockich.” *Rocznik Antropologii Historii* 1(6): 171–178.
- 2014a. *Antropologia zamierzchłych znaczeń*. Toruń: PTH.
- Kroonen, Guus. 2013. *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Leiden, Boston: Brill.
- Kwapiński, Marian. 1993. „Wozy w kulturze pomorskiej.” *Pomorania Antiqua* 15: 1–28.
- Lehmann, Winfred Philip. 1986. *A Gothic Etymological Dictionary*. Leiden: Brill.

- Levitskij, V.V. 2010. *Etimologičeskij slovar' germanskich jazykov*. T. 1. Vinnica: Nova Kniga.
- Looijenga, Jantina Helena. 1997. *Runes around the North Sea and on the Continent AD 150–700; Text and Context*, Groningen: Proefschrift Rijksuniversiteit van Groningen.
- Machajewski, Henryk. 2006. „Pomorze Środkowe w okresie rzymskim i we wczesnej fazie okresu wędrówek ludów.” W *Goci i ich sąsiedzi na Pomorzu*, red. W. Nowakowski, 35–63. Koszalin: Muzeum w Koszalinie, Instytut Archeologii UW, Zakład Archeologii UG.
- Martynov, Viktor Vladimirovič. 1963. *Slavjano-germskoe leksičeskoe vzajmodejstvie drevnejšej pory*. Minsk: Izdatelstvo „Nauka”.
- Massmann, Hans Ferdinand. 1857. *Ulfilas. Die heiligen Schriften alten und neuen Bundes in gothischer Sprache*. Stuttgart: S.G. Liesching Verlag.
- Meineke, Eckhard. 1998. „Grab und Grabbrauch”, *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 12: 491–492. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Much, Rudolf. 1937. *Die Germania des Tacitus*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Netunaeva, Irina Michailovna. 2007. *Chrestomatija po gotskomu jazyku. Učebnoe posobie*. Archangelsk: Izdatelstvo AITY.
- Nodrgren, Ingemar. 2004. *The Well Spring of the Goths. About the Gothic Peoples in the Nordic Countries and on the Continent*. New York: iUniverse, Inc.
- Orel, Vladimir. 2003. *A Handbook of Germanic Etymology*. Leiden: Brill.
- Ossowski, Waldemar. 2010. *Przemiany w skutnictwie rzeczonym w Polsce. Studium archeologiczne*. Gdańsk: Centralne Muzeum Morskie w Gdańsku.
- Plezia, Stanisław. 1952. *Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian, cz. I (do VIII wieku)*. Poznań, Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Pronk-Tiethoff, Saskia. 2013. *The Germanic Loanwords in Proto-Slavic*, Amsterdam, New York: Rodopi.
- Puhvel, Jaan. 1969. „Meadow of the Otherworld” in Indo-European Tradition.” *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 83/1: 64–69.
- Rives, J.B. 1999. *Tacitus Germania*. Oxford: Clarendon Press.
- Rix, Helmut. 2001. *Lexikon der indogermanischen Verben*. Wiesbaden: Dr Ludwig Reichert Verlag.
- Scardigli, Piergiuseppe. 1964. *Lingua e storia dei Goti*. Firenze: G.C. Sansoni Editore.
1994. *Der Weg zur deutschen Sprache. Von den indogermanischen bis zur Merowingerzeit*. Bern: Peter Lang AG.
- Sedgfield, Walter John. 1913. *Beowulf*. Manchester: University Press.
- Seebold, Ewald. 1970. *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch der germanischen starken Verben*. The Hague. Paris: Mouton.
2008. *Chronologisches Wörterbuch des deutschen Wortschatzes*. Bd. II. Berlin, New York: Walter De Gruyter.
- Skóra, Karolina. 2008. „Z czym wędrowano w zaświaty? O niemilitarnym wyposażeniu grobowym wojowników wielbarskich.” W *Nie tylko broń. Niemilitarne wyposażenie wojowników w starożytności i średniowieczu*, red. W. Świętosławski. 7–26. Acta Archaeologica Lodziensia 54.

2015. *Struktura społeczna ludności kultury wielbarskiej*. Łódź: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Słownik staropolski. 1981. T. 8, z. 6 (53). Wrocław: Ossolineum.
- Słupecki, Leszek Paweł. 2017. „Scyld Scæfing, czyli tam i z powrotem. Pochówki łódzkie i idea reinkarnacji.” *Gemma Gemmarum. Studia dedykowane Profesor Hannie Kołce-Krenz*, cz.I. red. A. Różański. 365–378. Poznań: PTPN.
- Splett, Jochen. 1993. *Althochdeutsches Wörterbuch*, Bd. I/1. Berlin, New York: Walter De Gruyter.
- Stang, Christian Schweigaard. 1972. *Lexikalische Sonderübereinstimmungen zwischen Slavischen, Baltischen und Germanischen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Streitberg Wilhelm. 1919. *Die Gotische Bibel*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Strzelczyk, Jerzy. 2015. *Goci. Rzeczywistość i legenda*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Szemerényi, Oswald. 1962. „Principles of Etymological Research in the Indo-European Languages.” *II Fachtagung für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft*. 175–212. Innsbruck: Sprachwissenschaftliche Institut der Leopold-Franzens-Universität.
- Szczepański, Seweryn. 2014. „Od Homera do Wulfstana – wyścigi jako motyw honorowania zmarłych u ludów indoeuropejskich (i czy tylko zmarłych?).” *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 3: 315–326.
- Ščukin, Mark Borisovič. 2005. *Gotskij put'. Goty, Rim i černjachovskaja kultura*, Sankt Peterburg: Idatelstvo Gosudarstvennogo Universiteta.
- Ščukin, Mark Borisovič, i Michail Michailovič Kazanski, Oleg Sharov. 2006. *Des les Goths aux Huns: Le nord de la Mer Noire aus Bas-empire et à l'époque des grandes migrations*, BAR International Series 1535. Oxford: J. and E. Hedges Ltd.
- Tempelmann-Maczyńska, Magdalena. 1992. „Specyficzne pochówki” kultury wielbarskiej.” *Acta Universitatis Lodziensis, Folia Archaeologica* 16: 191–199.
- Tiefenbach, Heinrich. 2010. *Altsächsisches Handwörterbuch*. Berlin, New York: Walter De Gruyter.
- Toporova, Tatjana Vladimirovna. 1994. *Semantičeskaja struktura drevnegermanskoj modeli mira*, Moskva: RADIKS.
- Vaan, Michiel De. 2008. *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*. Leiden: Brill.
- Vasmer, Max. 1987. *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*. T. 3. Moskva: Progress.
- Vries, Jan De. 1956. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Bd. I. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
2000. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden: Brill.
- Walenta, Krzysztof. 1980. „Obrządek pogrzebowy na Pomorzu w okresie późnolateńskim i rzymskim.” *Archaeologia Baltica* V. Łódź: Katedra Archeologii UŁ.
1992. „Przyczynek do genezy wielbarskich cmentarzysk kurhanowych z kręgami kamiennymi.” *Acta Universitatis Lodziensis, Folia Archaeologica* 16: 169–177.
- Wesche, Heintich. 1940. *Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und Weissagung*. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag.

- Witczak, Krzysztof Tomasz, i Andrzej Piotr Kowalski. 2002. „Rytuał ciałopalenia w kontekście indoeuropejskich wyobrażeń na temat śmierci.” *Popiół i kość: Funeralia Lednickie* 4: 59–74, red. J. Wrzesiński. Sobótka, Wrocław: SNAP.
- Wolfram, Herwig. 2003. *Historia Gotów*. Przeł. R. Darda, I. Dębek, K. Berger. Warszawa, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut.
2006. „Origio et Religio. Ethnic Traditions and Litarature in Early Medieval Texts”. W *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, ed. Th., F., X. Noble. 57–74. London, New York: Routledge.
- Wołagiewicz, Ryszard. 1981. „Kultury oksywska i wielbarska.” W *Prahistoria ziem polskich*, t. V, red. J. Wielowiejski. 135–190. Wrocław: Ossolineum.
1986. „Die Goten im Bereich der Wielbark-Kultur.” *Peregrinatio Gothica, Archaeologia Baltica*, 84/85: 63–98. Łódź.
- Zinkovskaja, Irina Vladimirovna. 2010. *Korolestvo Ermanaricha v istorii vostočnoj Evropy IV veka*. Voroneż: Voronežskij, Gosudarstvennyj Universitet.
- Zoëga, Geir Tómasson. 1967. *A Concise Dictionary of Old Icelandic*. Oxford: Clarendon Press.

THE ANTHROPOLOGY OF THE ABORIGINAL GOTHIC CULTURE.
THE FUNERARY CUSTOMS

SUMMARY

The article deals with the oldest Goth images of death and funerary rituals. Apart from the archaeological sources connected with the Wielbark culture of the Roman period, their important documentation is also made by some relics of the Gothic language. Using a comparative approach, some discussions and ethnologic commentaries were provided for the following Gothic terms: death and dead people (*maurþrjan*: to kill, to murder; *ga-swiltan*: to die; *diwan*: to die; *daups*: dead; *naus*: a body, a corpse); ritual accessories and actions (*lilfrjom*: a bed of the dead; *gaunopus*, *hiufan*, *flokan*: mourning over the dead; *starua*: funerary feast; *ga-nawistron*: to bury the dead); sepulchral objects (*hlaiw*; *hlaiwasnōs*: a tomb in a form of a cavity in the ground, a sepulchral cave; *aurahjōn/s*; *aurahi*: an embankment, a clay layer forming a barrow, a tomb); witches - necromancers, probably responsible for disassembling remains of the dead (*halirunna*: a witch practicing witchcraft over tombs). Moreover, the reasons for the Wielbark culture taboo that forbade to put weapons and working tools into the tombs were discussed. What makes the equipment of the Wielbark culture tombs is mainly jewellery made of noble metals. The names of Gothic finery refer to the image of a snake, an underground reptile, that is associated with tombs and death in the mythology and poetic phasing. Shapes of the finery discovered by archaeologists (bracelets, finger rings, some hairgrips) resemble the snake. Gothic funerary customs relate to old Indo-European rites, e.g.: the image of paradise as a pasture for the dead; however, they also include Germanic and

Celtic topics, e.g.: a journey of the dead to 'the other world' on a boat or a cart. In the Bible translated by Ulfilas, there are no images of hell, punishment for the guilt, nor the idea of resurrection, which proves that the Goths did not have their analogies to the eschatological ideas of Christianity.

Keywords: Goths, Wielbark culture, Gothic vocabulary, Gothic funerary rituals, Germanic images of death, Gothic eschatology

