

*Unter den linden gestreckt lak
Ein lewe und ein trac
Ein ber und ein eberswin
Waz mohte kluoger da gesin
Daran stuond der wilde man
Fuer war ich iuch daz sagen kann
Von gold reht als er lebte*

Niemiecki poemat Orendel, XII w.⁴

I. Zasiąść przy stole razem z wojownikami... Inicjacja na polowaniu i w czasie wojny. Broń oznaką władzy, rangi i wolności w średniowieczu

Nie będzie prawdopodobnie nadużyciem twierdzenie, że zmierzch świata antycznego to czas kształtowania się etosu średniowiecznego wojownika, rytuałów władzy oraz obyczajowości rycerskiej. W procesie tym zauważamy elementy nigdy do końca nieujarzmionej tradycji pogańskiej oraz schrystianizowanej kultury barbarzyńskiej i rzymskiej. Wojna bowiem, jak zaznaczył Contamine (1999, s. 269), nigdy nie była niczym nieograniczoną przemocą, lecz zjawiskiem obwarowanym normami etycznymi, religijnymi i prawnymi, czyli fenomenem kulturowym. Ze źródeł pisanych zdaje się wynikać, że w pierwszych stuleciach wczesnego średniowiecza myśl chrześcijańska nie miała znaczącego wpływu na postępowanie władców barbarzyńskich. Podczas wojny normą było mordowanie jeńców lub obracanie ich w niewolników, zgodnie ze starszymi zwyczajami. Zdarzenia takie miały miejsce nie tylko w świecie zachodnim. Świadczy o tym list papieża Mikołaja z 866 r. do nowo schrystianizowanych Bułgarów, napominający ich z powodu wymordowania kobiet i dzieci swych wrogów (Contamine 1999, s. 275). Charakter zmagających wojennych w okresie merowińskim najlepiej oddaje zachowanie wodza Longobardów Alboina, który kazał zrobić sobie puchar do picia z czaszki pokonanego przez siebie przywódcy Gepidów Ku-

nimunda, zwany po longobardzku scala (Diakon 2002, s. 38). Podobno znajdował on szczególne upodobanie we wznoszeniu toastów za pomocą wspomnianego naczynia oraz zmuszaniu do picia z niego swojej żony Rosemundy – pojmanej po bitwie córki Kunimunda (Diakon 2002, s. 66). Relacja ta, oprócz zwyczaju zrytualizowanego ucztowania, potwierdza szczególnie sposób postrzegania ciała zmarłego, który utrwalił się u ludzi średniowiecza. Głowę, w tym przypadku cenne trofeum, uznawano za najważniejszą reprezentację właściciela, traktowanego jako żyjącego i w dalszym ciągu funkcjonującego po śmierci świadka wydarzeń w danym miejscu. Bliskość z ciałami zmarłych, będąca w świecie schyłkowo-antycznym domeną chrześcijan, stała się powodem pełnych oburzenia komentarzy ze strony pogańskich kronikarzy (Binski 1996, s. 11). Hierarchiczny porządek poszczególnych części ciała utrwaliła filozofia chrześcijańska, czego dobitnym przykładem jest XII-wieczny traktat Policraticus Jana z Salisburii, w którym autor posłużył się człowiekiem jako metaforą społeczeństwa średniowiecznego. W jego ujęciu głowa symbolizowała króla, serce doradców, stopy chłopów, etc. (tamże, s. 65). Najważniejsze, oficjalne miejsce pochowku zmarłego w średniowieczu było tam, gdzie spoczywała jego głowa.

1. Emblematyka hełmów

Grób wojownika oznaczano hełmem, który oprócz funkcji ochronnej pełnił ważną rolę symboliczną, reprezentując swojego właściciela, jego ród i tradycję, z którą był związany. W tym sensie hełm miał w średniowieczu znaczenie totemiczne. Pozycja hełmów

odnalezionych w bogatych grobach z okresu Vendel w Valsgärde mogłaby świadczyć, że specjalnie je eksponowano jako widoczną oznakę miejsca spoczynku ich posiadaczy (Arwidsson 1983, s. 76). Hełm w średniowieczu oznaczał męstwo i nadzieję zbawienia (Szymczak 1995, s. 183). Interesujące, że w XIV w. na terenie zachodniej Europy całego kopijnika określano mianem

⁴ Por. przypis: 17.

Helm lub *heume* (tamże, s. 186), co oznacza, że ten element uzbrojenia ochronnego utożsamiano z jego właścicielem.

Już od początku VI w. mamy do czynienia z egzemplarzami luksusowymi, wyposażonymi w cały arsenał motywów zdobniczych, odzwierciedlających skomplikowany świat wierzeń oraz charakter ich właścicieli. Istnieją trzy zasadnicze odmiany hełmów cieszących się popularnością od VI do VII w. Są to hełmy żebrowe typu Baldenheim (ryc. 1.b), o prawdopodobnej proveniencji sasanidzkiej (ryc. 1.a), produkowane przede wszystkim w warsztatach bizantyńskich, hełmy grzebieniowe - zbarbaryzowane, północne odmiany hełmów późnorzymskich (ryc. 1.c) oraz hełmy złożone z segmentów lub drobniejszych elementów - często w konstrukcji lamelkowej (ryc. 1.d), będące schedą po koczownikach (por. Steuer 1987, s. 191).

Wszystkie odmiany odznaczają się synkretyzmem motywów dekoracyjnych, łączących w sobie wątki z tradycji pogańskiej i chrześcijańskiej. Symbolikę pogańską można jeszcze podzielić na klasyczną i barbarzyńską. Obydwie kategorie często występują z motywami chrześcijańskimi, co pokazuje z jednej strony charakterystyczną dla neofitów wielką gorliwość w hołdowaniu nowej wierze, z drugiej niechęć do odżegnania się całkowitego od opieki „starych bogów”. Stosunek władców barbarzyńskich do chrześcijaństwa najlepiej opisuje Grzegorz z Tours w relacji o przyjęciu nowej wiary przez Chlodwiga. Władca ten, w przełomowym starciu pod Zülpich z Alamanami, postanowił pomodlić się do Boga chrześcijan o pomoc i w razie pomyślnego dla siebie wyniku bitwy ochrzcić się. Musiał więc wypełnić obietnicę złożoną Bogu. Chrzest przyjęła początkowo arystokracja złożona z najznajomniejszych wojowników monarchii frankijskiej. Styl życia tej uprzywilejowanej warstwy różnił się jednak od modelu funkcjonowania elity rzymskiej (Steuer 1987, s. 190). Istotne znaczenie dla arystokracji merowińskiej miały wspólne uczty, wojna oraz sława bohaterskich czynów, co może do pewnego stopnia odzwierciedlać wyposażenie bogatych grobów męskich w broń oraz naczynia służące do picia (ryc. 2.a-b). Klucz do zrozumienia związku między wczesnośredniowieczną sztuką wojenną a uczcą tkwi m.in. w dekoracji hełmów. Sceny polowań na dzikie zwierzęta, występujące na hełmach znajdujących po obu stronach Alp, nie doczekały się zadowalającej interpretacji. Wydają się one być ogniwem łączącym dwie wymienione sfery ludzkiej działalności. Na hełmach typu Baldenheim występują sceny polowań i przedstawienia zwierząt w odosobnieniu, jak np. na hełmie z Gulianova w Italii (ryc. 3,4), Chalon-sur-Saône (ryc. 5) i Baldenheim we Francji, St. Vid/Narona w Dalmacji (ryc. 6), Gammertingen

(ryc. 7) (Schubert Soldern 1907, s. 203-204) i Todendorf w Niemczech (por. Vogt 2006 – tam wszystkie okazy dokładnie skatalogowano). W popularnym na hełmach bestiariuszu występuje dzik, niedźwiedź, jelen, ryba, orzeł, lew oraz prawdopodobnie wilk.

Zanim przejdziemy do omawiania znaczenia polowania w edukacji adepta sztuki wojennej, warto zanalizować różnice i podobieństwa w ideologicznym przekazie dekoracji odmian najwcześniejszych średniowiecznych hełmów.

W zdobieniu hełmów żebrowych typu Baldenheim wyraźnie dominują motywy późnorzymskie i chrześcijańskie, związane z apoteozą władzy boskiej i cesarskiej, chwalebnych czynów na polu walki oraz symbole i inwokacje apotropaiczne o charakterze talizmanu, mającego na celu wzmocnienie ochrony właściciela. Przykładowo, należący do tego typu okaz z Heraclea/Lyncestis Bitola w Macedonii, udekorowano aplikacją brązową z odcisniętymi w niej medalionami (ryc. 8). Na niektórych z nich widnieją popiersia cesarzy lub kobiet z insygniami cesarskimi i napisy w greckim alfabecie, głoszące: *Chryste Panie pomóż, Łaska i zdrowie, Chroń tego co to nosi* (alternatywnie: *zachowaj w zdrowiu*). Inne ozdobione są wizerunkiem bogini Wiktorii trzymającej krzyż oraz napisem: *Chryste zachowaj w zdrowiu* (Maneva 1987, s. 106).

Na jednym przedstawiono Chrystusa tronującego z prawą ręką w geście panującego lub przemawiającego i lewą trzymającą zwój. Po bokach umieszczono postacie Piotra i Pawła w togach a na około tej sceny 12 głów w medalionach (ryc. 9.a). Obecnie identyfikuje się to przedstawienie z wczesnochrześcijańskim motywem tzw. *Christus basileus*, gdzie Syn Boży występuje w scenach: *traditio legis*, *adoratio* lub jako nauczyciel. Ewidentny jest w tym przypadku związek z symboliką władzy cesarskiej i ceremoniałem dworskim za czasów cesarza Konstantyna Wielkiego. Na monetach władca ten występuje w towarzystwie swoich dwóch synów. Podobną scenę umieszczono na złoczonej, brązowej blasze z VII w., zdobiącej longobardzki hełm lamelkowy z inskrypcją o charakterze rojalistycznym (por. Menghin 1985, s. 78, ryc. 68, tabl. 25). Zabytek odkryto w Val di Nievole we Włoszech. Obok napisu: *VICTORIA D(OMINO) N(OSTRO) AGILUL(FO) REGT*⁵ (ryc. 9.b) umieszczono wizerunek tronującego króla longobardzkiego Agilulfa (591-616), z mieczem złożonym na kolanach jako symbolem władzy oraz w towarzystwie dwóch uzbrojonych dworzan (Steuer 1987, s. 197). Już od świtu średniowiecza zaznacza się dualizm władzy świeckiej i duchowej oraz uświęcony

⁵ Zwycięstwo Panu Naszemu Agilulfowi.

charakter rządów cesarskich. Wydaje się, że inskrypcje z imionami królów barbarzyńskich na hełmach z VI i VII/VIII w.⁶ ,inspirowane były analogicznymi, występującymi na współczesnych im koronach, w tym wizygockich *kamelaukionach* ze skarbu w Guarrazar koło Toledo (Calvert 1907, s. 11-16). Niektórzy badacze wskazują na przedstawienia władców ostrogockich, wizygockich i frankijskich noszących hełmy, które pełniły jednocześnie funkcje koron (Steuer 1987, s. 196). Podkreślane jest pokrewieństwo późnorzymskich hełmów kawaleryjskich i wywodzących się od nich niektórych typów koron średniowiecznych. Bizantyńskie słowo *kamelaukion* pochodzi od łacińskiego terminu *camella* oznaczającego hełm (Almgren 1983, s. 11-13). Późniejsza korona św. Stefana z Muzeum Narodowego w Budapeszcie oraz podobny do niej egzemplarz znaleziony w grobie jednego z normańskich władców Sycylii wyraźnie pełniły równocześnie funkcję hełmu (tamże, ryc. 3,4). Uważa się, że hełm w omawianym okresie był wśród Germanów przynależny przede wszystkim królom oraz przedstawicielom ścisłej elity (Thordeman 1943, s. 217). Mógł więc pełnić rolę insygnium.

Niektóre medaliony zdobiące hełm z Heraclea/Lyncestis Bitola wzorowane były na monetach, inne interpretuje się jako odciski tzw. multipli rzymskich, czyli nagród nadawanych przez cesarza za szczególnie zasługi dla cesarstwa, w tym czyny wojenne. Nadawanie multipli władcom barbarzyńskim potwierdzone jest m.in. relacją z *Historia Francorum*, Grzegorza z Tours, dotyczącą darów dyplomatycznych cesarza Tyberiusza II Konstantyna dla Króla Chilperyka I (Vogt 2006, s. 113-114). Choć wartość kruszcu w przypadku multipli była duża, dalece ważniejsze wydaje się ich znaczenie prestiżowe dla wyróżnionego. Pogańskim elementem w programie zdobień zabytku z Heraclea/Lyncestis Bitola jest odcisk rewersu tzw. kontorniatu z przedstawieniem bogini Romy. Dawniej uważano kontorniaty za przejaw antychrześcijańskiej propagandy arystokracji rzymskiej. Obecnie badacze raczej skłaniają się do twierdzenia, że medaliony te, wydawane z okazji igrzysk lub wielkich inscenizacji teatralnych w IV-V w., popularne były ze względu na swoją niską cenę we wszystkich warstwach społeczeństwa rzymskiego. Stanowiły najczęstszy podarunek o właściwościach amuletu – uważano, że chronił on przed nieszczęściem (Vogt 2006, s. 117-118).⁷

⁶ por. dalsze uwagi na temat zabytku z Coppergate w Yorku

⁷ Dokonano niezwykle interesującej obserwacji w odniesieniu do całej dekoracji omawianego zabytku. Odciski, z którymi mamy do czynienia w przypadku blaszanej aplikacji świadczą, że do jej wykonania posłużono się naszyjnikami złożonym z medalionów, podobnym do ozdoby z późnego VI w. z kolekcji Dumbarton Oaks (Vogt 2006, s. 116).

Podobnie do kontorniatów traktowano najprawdopodobniej krzyże umieszczane na obręczy i końcach żeber hełmów typu Baldenheim (ryc. 10). O ich znaczeniu apotropaicznym może świadczyć fakt, że niektóre występują podwójnie (Steuer 1987, ryc. 3.3). Potwierdzenie chrześcijańskiego charakteru tych symboli widoczne jest w ich ukształtowaniu (ryc.11). Na ramionach krzyży wiszą znaki wszechmocy Boga i Chrystusa: A i Ω. Ukształtowanie ramion wskazuje, że mamy do czynienia z przedstawieniami krzyży procesyjnych, niekiedy kameryzowanych (Steuer 1987, s. 191), które mogły być używane tylko podczas najbardziej doniosłych ceremonii, w obecności samego cesarza. Egzemplarze wysadzone drogimi kamieniami, charakterystyczne dla złotnictwa Konstantynopola, symbolizowały też zwycięstwo oraz władzę boską i cesarską. W Bizancjum szaty ozdobione klejnotami przysługiwały wyłącznie cesarzowi. Jeżeli ktoś postąpił przeciw etykietce dworskiej i pojawił się przy cesarskim majestacie w stroju z naszytymi kamieniami szlachetnymi mógł liczyć się z surowymi konsekwencjami, a nawet karą śmierci (Vogt 2006, s. 119). Podobno analogiczny przywilej dotyczył też krzyży kameryzowanych – symbolu władzy cesarskiej i zwycięstwa (tamże).

Umieszczenie przez Konstantyna Wielkiego na części czołowej swojego hełmu gwoźdź z krzyża świętego jako relikwii przyczyniło się prawdopodobnie do rozpowszechnienia krzyża w ornamentyce zabytków typu Baldenheim.

Bestiariusz występujący w dekoracji hełmów żebrowych daje się podzielić na dwie grupy. Do pierwszej można zaliczyć zwierzęta o symbolicznym znaczeniu chrześcijańskim – jak orzeł, gołąb, ryba, lew oraz jelen. Druga obejmuje stworzenia podziwiane przede wszystkim w czasach pogańskich – jak niedźwiedź, wilk oraz dzik.

Orla jako symbol władzy cesarskiej i potęgi przejęto wprost z antyku, podobnie jak gołębia, utożsamianego w świecie rzymskim z duszą, którego tak samo postrzegano po nastaniu chrześcijaństwa. Orzeł widniejący na hełmach typu Baldenheim (ryc. 12) z miejscowości Batajnica w Serbii (Vinski 1954, s. 179-180, ryc.1.1), Solin w Dalmacji i Montepagano we Włoszech, trzyma w szponach rybę. Według starszych interpretacji scena ta mogłaby symbolizować Eucharystię, zgodnie z komentarzami do Ewangelii według św. Mateusza i św. Łukasza autorstwa wczesnochrześcijańskich myślicieli (Steuer 1987, s. 194). Tak gruntowne wykształcenie wykonawców hełmów lub ich zleceńodawców słusznie chyba poddano ostatnio w wątpliwość (Vogt 2006, s. 126-125). Raczej należałoby w omawianym przedstawieniu widzieć popularny w świecie rzymskim znak zwycięstwa

lub amulet łączący w sobie apotropaiczną moc symboli starej i nowej wiary (tamże). Magiczna ochrona była jednym z głównych celów dekoracji hełmów, co znajduje odzwierciedlenie w przystosowaniu motywów chrześcijańskich do roli, którą pełniły wcześniej znaki pogańskie. Zabezpieczać przed nieszczęściem w życiu doczesnym lub pozagrobowym miała właściciela hełmu żebrowego starotestamentowa scena przedstawiająca proroka Daniela z lwami, oznaczająca wybawienie lub polecenie duszy opiece Boga w chwili śmierci - tzw. *Commendatio animae* (Vogt 2006, s. 122). Omawiany motyw zdobi zabytki z Krefeld – Gellep oraz Gammertingen (ryc. 7) w Niemczech (tamże, s. 121, 130).

Lew przedstawiany na hełmach typu Baldenheim mógł mieć niezliczone pozytywne bądź negatywne konotacje. W ikonografii schyłkowo antycznej występuje on jako symbol śmierci, potęgi cesarskiej, demon oraz strażnik tronu. Kultura chrześcijańska utożsamiała go ambiwalentnie z Chrystusem lub z najwyższym zagrożeniem (tamże s. 131). Sceny polowania na lwa czy walki człowieka z lwem według starszej literatury można by interpretować jako reminiscencje tradycji perskiej (Schubert Soldern 1907, s. 200), z której hełmy żebrowe prawdopodobnie się wywodzą. Lew jako król zwierząt i symbol władzy funkcjonował w omawianym okresie jedynie w kulturze śródziemnomorsko-chrześcijańskiej. Nie jest więc motywem spotykanym na innych hełmach z VI i VII w. niż typ Baldenheim. Na północ od Alp jeszcze długo najwyższą pozycję w hierarchii zajmował niedźwiedź, którego otaczano szacunkiem od czasów pogańskich. Detronizacja niedźwiedzia na rzecz obcego na północy i nie tak niepokojącego dla Kościoła lwa nastąpiła dopiero w XI-XII w. (Pastoureau 2006, s. 69-72). Pod koniec średniowiecza starano się wszakże przywrócić niedźwiedziowi, a szczególnie niedźwiedzicy, pozytywne znaczenie w ramach symboliki chrześcijańskiej (Kiersnowski 1990, s. 230)⁸. Znamienne, że Karol Wielki dla wystroju swojego pałacu w Akwizgranie, oprócz pomnika Teodoryka Wielkiego z Rawenny i orła cesarskiego, kazał sprowadzić z Italii antyczną rzeźbę, nazywaną w średniowieczu niedźwiedzicą (Lutz 2008, s. 20). Oprócz zwierząt królewskich, jak niedźwiedź i słynący z waleczności dzik, szacunkiem otaczano w okresie merowińskim jelenia, którego często też osławiano. W jednym z grobów męskich z VI-VII w. na bajuwarskim cmentarzysku w Sindelhof, Kr. Weilheim-Schongau, oprócz włóczni myśliwskiej odkryto szkielet

dwuletniego jelenia z pozostałościami uwiązów przy żuchwie (Dobiat, 1996, s. 721). O stosowaniu specjalnych rzędów lub uprzęży dla jeleni świadczą ponadto źródła ikonograficzne oraz pisane (tamże). Wizerunek tego zwierzęcia umieszczono ponadto na berle z Sutton Hoo uznawanym za insygnium władzy królewskiej (ryc. 13)⁹. Kultura chrześcijańska wpłynęła na zmianę sposobu postrzegania tego stworzenia. Kult św. Huberta pozwolił zaś oswoić w oczach chrześcijan pogański zwyczaj oddawania mu czci (por. Dobiat 1996, s. 722). Znaczenie jelenia w ikonografii chrześcijańskiej tłumaczy się najczęściej przytaczając psalm 42,2: *Jak jeleni pragnie wody ze strumieni, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże!* (por. <http://www.nonpossumus.pl/ps/>) Możliwe, że jeleni przedstawiony na hełmach typu Baldenheim ze Steinbrunn w Austrii (ryc. 11) i Gammertingen w Niemczech (ryc. 7), ma symbolizować ludzką duszę, choć nie należy całkowicie wykluczyć ewentualności, że jest on reminiscencją starszego motywu pogańskiego (Vogt 2006, s.130).

Polowanie na dziką i niedźwiedzia nie było elementem obcym kulturze klasycznej, czego dowodem mogą być m.in. sceny na mozaikach z IV w. w Villa Armerina na Sycylii (Troso 1988, s. 51). Trudno rozstrzygnąć, czy łowy na czarną zwierzynę przedstawione np. na hełmie żebrowym z Gulianova (ryc.3,4) inspirowane były sztuką śródziemnomorską, czy północną tradycją longobardzką. W kolebce starożytnej cywilizacji klasycznej oraz Barbaricum polowanie na dziką miało charakter uświęcony, rytualizowany i wymagało heroizmu od jego uczestników (por. Bartnik 2012, s. 39-41), o czym dowiadujemy się m.in. z mitu o łowach na dziką kalidońskiego oraz jego barbarzyńskich odpowiedników.

⁹ Berło z Sutton Hoo jest rodzajem powiększonego kamienia do ostrzenia mieczy (por. Newman 2009, s. 429-430). Magiczny akt ostrzenia broni o specjalne kamienie nazywane rocks of the weapons poświadczony jest np. dla terenu wczesnośredniowiecznej Irlandii (tamże, s. 428). Dokonywano tego dorocznie w święto Samhain (tamże). Na kamieniach wokół których odbywały się zgromadzenia (tamże, s. 426-427), wolno stojących kamiennych krzyżach oraz tzw. kamieniach misowych (bullaun stones) (por. tamże, s. 423), obok powierzchni wyświeconych od ostrzenia zanotowano też ślady uderzeń miecza w postaci równoległych bruzd. Uważa się, że uderzenie mieczem o taki kamień było znakiem podjęcia zobowiązania, złożenia ślubu lub aktem pieczętującym umowę. Na terenie Walii, Szkocji i Irlandii omawiane znaki pojawiają się od VI do XII w. (por. tamże 2009, s. 433). Co ciekawe, spotykane są one też na kamiennych portalach kościołów (tamże, s. 423), w sąsiedztwie których niekiedy odbywały się też sądy. Być może podobne znaczenie mają ślady mieczy na portalach kościołów średniowiecznych z terenu Polski.

⁸ W wieloznacznej symbolice średniowiecznej, podobnie jak lew, niedźwiedź był traktowany niekiedy jako uosobienie diabła, innym razem Chrystusa; zdawały się jednak przeważać ujemne asocjacje z tym zwierzęciem (Kiersnowski 1990, s. 246-252).

W świecie celtyckim i germańskim wilk, niedźwiedź¹⁰ i dzik były traktowane wyjątkowo. Pokonanie w walce groźnego zwierzęcia uchodziło za czyn chwalebny, o czym wspominają autorzy średniowiecznych poematów oraz powieści (por. Malory 1925, s. 352 – pierwszy chwalebny czyn młodego rycerza *La Cote Male Taile*). Główni bohaterowie tych podań zaczynają swoją heroiczną karierę, najczęściej w chłopięcym wieku, od upolowania dzikiej bestii (Davidson 1989, s. 13, 15). Czyn ten był traktowany na równi ze zdobyciem trofeum na wojnie i uprawniał do zasiadania przy jednym stole z mężczyznami – starszymi wojownikami. Zdaniem Amiana Marcellina (2002, s. 244, XXXI, 9, 5) pokonanie dzika lub niedźwiedzia przez młodego chłopca z gockiego plemienia Tajfalów pozwalało na zdobycie czy też odzyskanie przez niego szacunku wśród współplemieńców.

Jako dowód zwycięskiej walki, młody adept sztuki wojennej musiał zdobyć broń poległego wroga lub skórę zwierzęcia (Davidson 1989, s. 13, 15). Surowe zasady związane z przyjęciem do grona wojowników najlepiej ilustruje zdarzenie z życia młodego Alboina, późniejszego wodza Longobardów. W decydującej bitwie zabił on własnoręcznie Turismoda, syna wrogiego wodza Gepidów – Turisinda, na co miał licznych świadków (Diakon 2002, s. 23-24). Po powrocie do domu jego ojciec zabronił mu jednak uczestnictwa w uczcie zwycięzców, gdyż Alboin nie miał ze sobą zdobycznego oręża (Diakon 2002, s. 24). Młodzieniec udał się więc niezwłocznie do króla Gepidów, aby zażądać wydania trofeów. Zuchwałość Alboina oraz jego towarzyszy wzbudziła wściekłość w dworzanach wrogiego władcy, którzy chcieli na miejscu zabić śmiałków. Powstrzymał ich jednak Turisind gwarantując zwyczajową nietykalność gości oraz uznając żądanie Alboina za uprawnione (Diakon 2002, s. 25).

Polowanie, tak jak i wojowanie, miało charakter inicjacji. Uważano, że poprzez zabicie zwierzęcia i założenie jego skóry przejmowane są przez człowieka cechy bestii. Takie przekonanie istniało już w starożytnym świecie klasycznym. Pauzaniusz odnosząc się do dawnej historii I Wojny Meseńskiej pisze o Arkadyjczykach (dosł. „niedźwiedziowcach”) występujących do boju w skórach niedźwiedzi i wilków (Kiersnowski 1990, s. 32). Nie jest to wszakże odosobniona relacja starożytna na temat wojowników-niedźwiedzi (por. tamże, s. 32-33). Inicjacyjny charakter miało wspomniane przez Galla Anonima (2003, s. 74-75) zabicie dzika oraz niedźwiedzia przez Bolesława Krzywoustego.

¹⁰ W folklorze północnoeuropejskim często utożsamiano wilka z niedźwiedziem (por. Kiersnowski 1990, s. 31).

go. Słowo *berserkr*, oznaczające najprawdopodobniej *niedźwiedzią koszulę*¹¹, wiązało się w tradycji germańskiej z omawianymi wierzeniami (Davidson 1989, s. 12-13; Kiersnowski 1990, s. 33, 344). Na obszarze rozciągającym się od dzisiejszej Hesji na zachodzie aż do terenów Polski, od okresu przedrzymskiego (por. Stein et al. 1987, s. 60) do okresu wędrówek ludów, udokumentowano zwyczaj ubierania zmarłych wojowników w niedźwiedzie skóry¹². Podobne praktyki potwierdzono dla grobów męskich z okresu Vendel na terenie Skandynawii (Vierck 1970, s. 385)¹³. Skórami zazwyczaj owijano ciało zmarłego, które palono następnie na stosie (por. tamże)¹⁴. Berserkiem – wojownikiem dzikim, dysponującym nadludzką siłą i odwagą, stawano się z dala od cywilizacji. W sadze o Wölsungach Sigmund i jego najmłodszy syn Sinfjötli, przygotowując się do zemsty na zabójcach swoich krewnych, mieszkali w lesie i przybrali wilcze skóry, przejmując jednocześnie naturę oraz mowę wilków (Davidson 1989, s. 15). Pozwoliło im to uzyskać potrzebne w walce cechy zwierzęce, jak sprawność, wytrzymałość i waleczność. W licznych fragmentach średniowiecznych sag mowa o tym, jak chłopcy stawali się pełnoprawnymi wojownikami poprzez czas spędzony w lesie (Davidson 1989, s. 12). Łączyli się oni w grupy zezwierzęconych grasantów, którzy napadali na okoliczne osady, dokonując rozbojów i porywając kobiety. Nie spotykało się to jednak z potępieniem i surową reakcją lokalnej społeczności. Uznawano czas spędzony w kniei, obfitujący w trudy i niebezpieczeństwa, za niezbędne przygotowanie młodego człowieka do wojny, co było celem nadrzędnym, rekompensującym przejściową uciążliwość (Davidson 1989, s. 14). Żywotność tej tradycji odnajdujemy nawet w późnośredniowiecznej literaturze rycerskiej, w której popularną postacią był tzw. dziki mąż, żyjący z dala od cywilizacji. Wychowanie w lesie przez zwierzęta nadawało nieokrzesanemu człowiekowi niezłomnych cech charakteru oraz nieprawdopodobnej siły fizycznej. Był on w stanie oprzeć się pokusom, którym ulegali zwykli

¹¹ Według innej interpretacji: gołą koszulę (nawiązanie do tradycji występowania do boju nago).

¹² Owijanie w niedźwiedzią skórę mogło też mieć znaczenie apotropaiczne i zapobiegać wstawianiu upiórów z grobu (por. Kiersnowski 1990, s. 396), choć nie możemy mieć pewności czy przekonanie o takich, ochronnych właściwościach skór niedźwiedzi nie jest późniejszą niż wieki średnie, ludową tradycją.

¹³ Pochówek w skórze niedźwiedziej praktykowany był, również poza Europą (por. Kiersnowski 1990, s. 39).

¹⁴ Pozostałością po owijaniu zmarłego w skórę niedźwiedzia przed spaleniem są niedźwiedzie pazury odnajdowane w grobach ciałałnych (Vierck 1970, s. 385).

ludzie, przez co po cudownej przemianie i powrocie do cywilizacji szczególnie nadawał się na rycerza. Synem niedźwiedzia¹⁵ wychowanym w lesie był tytułowy bohater XIV-wiecznego romansu *Orson i Walentyna* (por. Bernheimer 1952, s. 19, Kiersnowski 1990, s. 313 – tam też szerzej o genezie i trwaniu mitu o synach niedźwiedzi: s. 310-312, 325). Rycerz Tristan de Nanteuil – główna postać XIV-wiecznej *Chanson de geste*, miał być wychowankiem syreny (Bernheimer 1952, s. 19)¹⁶. Często w średniowiecznych wierzeniach ludowych dziki mąż występuje jako król świata zwierząt. Takie znaczenie miał jego wizerunek na złotej aplikacji luksusowej zbroi opisanej w niemieckim poemacie *Oron-del* (Bernheimer 1952, s. 30)¹⁷. Tradycyjnie datuje się to dzieło na koniec XII w., lecz najstarszy zachowany jego odpis znany jest dopiero z XV w.

H. E. Davidson (1989, s. 13-14) zwróciła uwagę na popularność w świecie Barbaricum imion męskich oznaczających psa, wilka czy niedźwiedzia, które można wiązać z wymienionymi rytuałami inicjacyjnymi. Przykładowo, irlandzki bohater *CuChulainn* (pies Cullanna) uzyskał swój przydomek dopiero po pokonaniu potwornego psa, którego podobno nie było wcześniej w stanie obezwładnić nawet 3 ludzi (tamże, s. 14). Musiał on później wcielić się w jego rolę. Szczególnie interesujące, w kontekście historii przezwiska tego herosa, jest odnalezienie w Greenmount koło Castlebelling-

ham w Irlandii inkrustowanego srebrem okucia pasa mieczowego z napisem runicznym, głoszącym: *Domnall - pies morski posiada ten miecz* (Grünzweig 2004, s. 147-148). Zabytek przechowywany obecnie w Muzeum Narodowym w Dublinie pochodzi z około 1100 r. (tamże). Nawet na królewskim kamieniu z VI w., z postrzymskiego miasta Wroxeter w Anglii, wykonano zlatynizowaną, barbarzyńską inskrypcję, która głosiła: *Król-pies z syna plemienia ostrokrzewu* (Newman 2009, s. 431). Imiona germańskie Ulf, Bjoern i przede wszystkim Wolfgang wydają się wiązać z pojęciem *berserkr* oraz tzw. *berserk gangr* – oznaczającym dosłownie biegnącego berserka, a więc wojownika opętanego szałem bitewnym. Na żelźcu włóczni z Nydam (ryc. 14.a,b), datowanej na 2. połowę V w., widnieje ideogram inkrustowany złotem (Vang Petersen 1994, s. 257), który można zinterpretować jako przedstawienie *Wolf-gang* – wilczego biegu. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy znaki ośrodków produkcyjnych w postaci biegnącego wilka spotykane na późnośredniowiecznej i nowożytnej broni białej wytworzonej w Pasawie i Solingen (por. Głosek 1984, s. 53) mają tak dawną tradycję. Pierwotne znaczenie symbolu uległoby wtedy zatarciu. W okresie kształtowania się wierzeń ludów germańskich wilk jako symbol zagłady mógł być kojarzony z armią rzymską. *Signifer* w wilczej skórze prowadzący „wilczą hordę” – wojsko ozdobione falerami i elementami wyposażenia z wizerunkiem Wilczycy Kapitolińskiej, przywodziłby na myśl koniec świata, nazywany w Eddzie Poetyckiej (1986, s. 14-15) *wiekem zamieci wilczych nim świat w przepaść runie (...) Ragnarokiem – zmierzchem bogów*, w czasie którego głównym niszczycielem świata jest *pożerca słońca* – wilk/olbrzym – Fenrir.

Nazywanie imieniem wilka czy psa, jak w przypadku słynnego władcy Verony – Cangrande della Scala, nie było postrzegane jako urągliwe nawet w późnym średniowieczu.

Jeszcze większą estymą w świecie barbarzyńskim cieszył się dzik, uznawany za najwaleczniejsze spośród stworzeń, które nigdy nie cofa się w obliczu śmierci, tylko walczy do samego końca (por. Bartnik 2012, s. 25; Pastoureau 2006, s. 74). Jeden z wywodów etymologicznych, dotyczących germańskiego określenia dzika: *Eber* wskazuje na związek ze źródłosłowem: *bero*, czyli walczyć (tamże, s. 75). Cechy wojowniczości i płodności przypisywane temu zwierzęciu charakterystyczne są zasadniczo dla wierzeń ludów indoeuropejskich. W mitologii greckiej dzik był manifestacją boga Aresa (Kempiński 2001, s. 121). Elementy rzymskiego oporządzenia jeździeckiego i uzbrojenia zdobione były wizerunkami dzika jako wcielenia Marsa. Przykładowo, ozdoba rzędu końskiego (zawieszka) wykonana

¹⁵ Synami niedźwiedzia bywali właśnie dzicy mężowie wychowywani w lesie (Kiersnowski 1990, s. 316). Czasem dzikię człowieka wręcz utożsamiano z niedźwiedziem (tamże).

¹⁶ Postać dzikiego męża w kulturze wieków średnich jest niezwykle skomplikowana znaczeniowo. Bycie niecywilizowanym człowiekiem mogło trwać od dzieciństwa lub mieć miejsce na początku kariery rycerskiej, co jest istotne dla naszej dyskusji. Stan ten utożsamiano często z szaleństwem, do którego rycerza doprowadzały np. cierpienia miłosne. Bohaterowie cyklu powieści arturiańskich, jak Iwain, Lancelot i Tristan, stawali się dzikimi ludźmi w wyniku nieszczęśliwych przeżyć (por. Malory 1925, s. 380-382, 386; Bernheimer 1952, s. 14-15). Motyw dzikiego męża związany ściśle z miłością dworną, oprócz ujęć heraldycznych, jest najczęściej spotykany w dekoracji zachowanych okazów uzbrojenia średniowiecznego (patrz: dalsza dyskusja).

¹⁷ Unter den linden gestreckt lak (Pod lipami wyciągnięty leżał)
Ein lewe und ein trac (Lew oraz smok)
Ein ber und ein eberswin (niedźwiedź i dzik)
Waz mohte kluoger da gesin (cóz mogłoby być tam piękniej szego)
Daran stuond der wilde man (obok stał zaś dziki mąż)
Fuer war ich iuch daz sagen kann (Był on, to też mogę jeszcze rzec,)
Von gold reht als er lebte (ze szczerzego złota niczym żywy).

z kła dzika, którą znaleziono w Ribchester w Anglii wraz z innymi przedmiotami z I/II w. n.e. (ryc. 15), miała prawdopodobnie taką właśnie wymowę. Emblematem rzymskich legionów: I *Italica*, II *Adiutrix*, X *Fretensis* oraz XX *Valeria Victrix* stacjonujących w prowincji Brytania przy wale Hadriana były dziki (Godwin 1867, s. 22; Bartnik 2012, s. 58). Plemiona germańskie prawdopodobnie przejęły symbol dzika utożsamiany z walecznością od Rzymian, z którymi przyszło im wojować.

W skaldycznym poemacie *Íslendingadrápa* autor i bohater utworu Haukr Valdisarson zmagają się z *seimfarri* – „złotym dzikiem”. Podobne określenia („złoty dzik”) pojawiają się w poezji islandzkiej w odniesieniu do hełmów (Beck 1985, s. 333). Dzik jako przeciwnik w boju występuje w strofach poematu *Ynglingatal*, datowanego na kon. IX w. oraz w anglosaskim *Beowulfie* (Beck 1985, s. 331). Poezja eddyczna i skaldyczna posługiwała się często tzw. *kennigami* – szaradami, za pomocą których unikano dosłownych określeń¹⁸.

Prawdopodobnie pod pojęciem dzika rozumiano człowieka noszącego hełm z przedstawieniem tego zwierzęcia lub odznaczającego się wyjątkową walecznością. Słowo dzik w językach północnogermańskich stanowiło zaszczytny tytuł wojownika i przywódcy (Beck 1985, s. 331). Islandzki poeta Snorri Sturluson, pisząc o pojedynku między królami Norwegii i Szwecji na łodzie jeziora Wäner, używa określenia *Hildsvin* (wojenna świnią) w odniesieniu do hełmu spadającego z głowy władcy szwedzkiego. Ten sam autor wspomina Berserka Rolfa Krakis, żądającego od króla Szwedów Aðila zapłaty za służbę w postaci trzech drogocennych przedmiotów, wśród których wymienia: hełm *Hildigoltr* (wojenny dzik) oraz pierścień *Sviagris* (szwedzkie prosię) (Beck 1985, s. 331). Symbolika dzika w świecie indoeuropejskim¹⁹ funkcjonuje od starożytności w dekoracji przedmiotów codziennego użytku, kultowych oraz broni (por. Thordeman 1943, s. 222). W średniowieczu pełną jej manifestację spotykamy w dekoracji hełmów z VI i VII w., należących przede wszystkim do odmiany grzebieniowej. Na szczycie VII-wiecznego okazu z Benty Grange w Derbyshire, na terenie Anglii (ryc. 16.a,b), widnieje plastyczne przedstawienie wykładanego srebrem i pozłacanego dzika ze ślepiami wykonanymi z czerwonych granatów w złotej oprawie

(Swanton 1980, s. 1; Tweddle 1992, s. 1094). Kolorystyka sylwetki zwierzęcia (ryc. 16.a) przywodzi na myśl jeden z głównych atrybutów germańskiego boga płodności i pokoju Freyra, który jako wierzchowca używał *Gullinbursti* – dzika o złotej szczecinie. Bestię tę, szybszą od najlepszych rumaków, wykuł ponoć w swojej kuźni karzeł *Brokk* (Kempinski 2001, s. 165). Traktowanie każdego wizerunku omawianego zwierzęcia w ikonografii barbarzyńskiej jako atrybutu boga Freyra byłoby nadużyciem. Występowanie już w II w. n.e. fibul zdobionych motywem dzika o sierści pokrytej złotem nie pozwala jednak wykluczyć takiej możliwości (Beck 1985, s. 334). W tradycji celtyckiej pojawia się z kolei mityczny dzik ze srebrną szczecinią (tamże). Na srebrnym kotle z Gundestrup, związanym z kulturą lateńską (ryc. 17), przedstawiono wojowników z hełmami zwieńczonymi rogami, figurkami dzików i ptaków (Thordeman 1943, s. 222). Lateńska brązowa tarcza z Witham, datowana na IV w. p. n. e., miała początkowo przynitowaną do powierzchni zewnętrznej podobiznę dzika, wykonaną z materiałów organicznych (Kemble 1863, s. 190, tabl. XIV). Niestety ów element dekoracji tarczy, znany jedynie z dokumentacji rysunkowej, nie dotrwał do naszych czasów. Przedstawienie dzika jest jednym z najczęściej spotykanych motywów wśród stempli odcisniętych na głowniach mieczy lateńskich (Dąbrowski 1971, s. 223). Znane są zarówno pojedyncze, jak i podwójne podobizny dzików na tej broni (por. Dąbrowski 1971, s. 220-221, ryc. 2). Wymienione źródła uświadamiają nam skalę zjawiska występowania dzicznych emblematów na broni z okresu lateńskiego.

Triada: dzik, orzeł i wilk w dekoracji omawianych hełmów (Ambrosiani 1983, s. 26), może być traktowana jako germańska kalka z tradycji rzymskiej.

Występowanie we wczesnym średniowieczu hełmów zwieńczonych figurką dzikiej świni potwierdzają przedstawienia wojowników na brązowych matrycach do wytłaczania aplikacji na uzbrojenie ochronne z Torslunda na Olandii (Thordeman 1943, ryc. 9a).

Bardzo istotny dla dyskusji na temat dekoracji uzbrojenia wydaje się związek dzika z zaświatami (por. Bartnik 2012, s. 25, 29, 33, 35-36). Mięso *Saehrimnira* (boskiego wieprza) było w mitologii germańskiej wiecznym pożywieniem wojowników uczujących w *Walhalli* (Kempinski 2001, s. 380). Według innych wierzeń ludów indoeuropejskich, istniały magiczne dziki, które zjedzone wieczorem odradzały się następnego dnia, a ich mięso uczującym zapewniało wieczną młodość oraz zdrowie (Bartnik 2012, s. 32). Bóg Merkury w roli przewodnika dusz zmarłych miał przydomek *Moccus* – dzik, wieprz (por. Kępiński 2001, s. 121; Bartnik 2012, s. 26). Dzik zdobiący hełm mógł być we wczesnym

¹⁸ Tytuł poematu *Beowulf* – dosł. „Pszczeli – wilk” to *kennig* oznaczający niedźwiedzia.

¹⁹ Określenie *torc*, odnoszące się do popularnego w kulturze lateńskiej naszyjnika, tłumaczone jest z języka insularno-celtyckiego, jako dzik lub król czy pan (Beck 1985, s. 334).

średniowieczu traktowany jako przewodnik dusz poległych w walce, manifestacja boga wojny, znak dowódcy lub godło wojownika doskonałego (berserka). Pełnił on też funkcję amuletu zabezpieczającego właściciela przed nieszczęściem. Złocene dziki na hełmie z kenotaficznego grobowca w Sutton Hoo (ryc.18a), należącego najprawdopodobniej do króla wschodniej Anglii *Raedwalda* (†624/625), mają charakter apotropaiczny (Tweddle 1992, s. 1016). Występują one na zakończeniach wytłaczanej aplikacji w kształcie brwi, zdobiącej osłonę twarzy (ryc.18a). Zaskakująco precyzyjnie autor anglosaskiego poematu *Beowulf* określił umiejscowienie analogicznych przedstawień dzików na hełmach i wyjaśnił ich rolę: *Figures of boars, bright and fire-hardened, gleamed gold adorned, Above the cheek guards: in war the boar, Helped guard those fierce men's lives*²⁰ (por. Thordeman 1943, s. 221; Mitford 1978, s. 146). W innym fragmencie tego samego dzieła czytamy: *...and the bright helmet guarded his head... in former days a smith had made and subtly shaped it, studded it with boar figures so that sword or blade could never bite through it*²¹ (Tweddle 1992, s. 1016). Kaptury skórzane lub tekstylne, na które naszywano dzicze kły były prawdopodobnie we wczesnym średniowieczu substytutem hełmu. Wierzone przypuszczalnie bardziej w magiczną niż rzeczywistą odporność takich ochron głowy. Dowody na ich używanie odkryto w grobach wojowników bajuwarskich z VI-VII w. (Vogt 2006, s. 178). Błędem byłoby twierdzenie, że omawiane rozwiązanie pojawiło się we wczesnym średniowieczu lub u schyłku antyku. Hełmy z kłów dzika cieszyły się niezwykłą popularnością na terenie starożytnej Grecji już w okresie środkowohelladzkim, datowanym na około 1900-1700 r p.n.e (Markiewicz, Diakowski 2016, s. 51-52, tam szeroka dyskusja oraz dalsze odnośniki do literatury).

Ozdobny grzebień wzmacniający hełm z Sutton Hoo, zakończony smoczymi główkami, pełnił praktyczną i magiczną funkcję wzmacniającą (ryc. 18a). Zdaniem autora *Beowulfa*, podobny element miał chronić przed ciosami miecza (Mitford 1978, s. 158). Identyczny motyw występuje na pokrywie drewnianej trumny z VI-wiecznego grobu, nr 259 na cmentarzysku w Oberflacht, Kr. Tuttlingen na terenie Niemiec (ryc. 18b). Węża traktowano tutaj jako demoniczną istotę chronią-

cą przed nieszczęściem oraz strażnika zmarłych. Wydaje się, że analogiczny emblemat widnieje na VII-wiecznej, złotej aplikacji z anglosaskiego skarbu ze Staffordshire (por. Symons 2014, s. 35). Właściwości apotropaiczne amuletu w kształcie smoczej głowy wzmacniałaby wojowniczo brzmiący cytat z księgi *Liczb* (Lb 10:35) (por. <http://catholicbible.online> oraz <http://www.nonpossumus.pl/ps/>)²² wyryty na tym przedmiocie (tamże) przypominającym nieco okucie hełmu.

Najbliższe analogie do zabytku z Sutton Hoo występują na terenie wschodniej Skandynawii. W przekonujący sposób udowodniono związek znaleziska z grobu *Raedwalda* z okazami pochodzącymi z książęcych kurhanów w Vendel, Valsgärde oraz królewskiej nekropolii i sanktuarium w Gamla Uppsala (Mitford 1978, s. 208). Archeolodzy słusznie jednak postulują ostrożność w wyciąganiu daleko posuniętych wniosków o proveniencji hełmów na podstawie fragmentarycznie zachowanego materiału (Tweddle 1992, s. 1091). Siłą rzeczy, każdy badacz uzbrojenia z tego wczesnego okresu musi sięgać do najlepiej udokumentowanego i najliczniejszego zespołu znalezisk skandynawskich. Zaskakujące jest jednak podobieństwo wytłaczanych aplikacji zdobiących hełm z Sutton Hoo do paneli blaszanych oraz innych dekoracji zabytków z terenu Szwecji. Hełmy z Valsgärde, grób 7 (ryc. 19.a) oraz Vendel, grób 1 (ryc. 19.b), dekorowane są przedstawieniem dzika (Thordeman 1943, s. 221; Tweddle 1992, s. 1016). Analogiczną do zabytku z Sutton Hoo ozdobę hełmu w kształcie brwi zakończonych figurkami zoomorficznymi odnaleziono w Broa na Gotlandii (Tweddle 1992, s. 1109, ryc. 542). Identyczny grzebień ze smoczymi głowami widnieje na zabytku odkrytym w kurhanie nr 14 w Vendel, datowanym na 1. połowę VI w. (Tweddle 1992, s. 1109-10). Najbardziej ściśle podobieństwa można jednak zaobserwować na przykładzie wytłaczanych z brązu i cynowanych paneli egzemplarza z Sutton Hoo oraz aplikacji hełmu z Valsgärde, grób 7 (Mitford 1978, s. 214-215). Na zabytku z Anglii występują motywy wykonywane za pomocą pięciu matryc. Czytelne są wśród nich dwie odmiany plecionkowych dekoracji w stylu Vendel A: scena walki między jeźdźcą a obalonym na ziemię przeciwnikiem oraz przedstawienie rogatych postaci odprawiających rytualny taniec z włóczniami i mieczami (Mitford 1978, s. 146). Motywy podobne do ostatniego z wymienionych (ryc. 20.a) występują na hełmie z Valsgärde, grób 7,

²⁰ *Figurki dzików jasne i hartowane w ogniubłyszczały zdobione złotem ponad osłonami policzków: w czasie wojny dzik strzegł przed śmiercią tych wzbudających strach mężów.*

²¹ *Określenie torc, odnoszące się do popularnego w kulturze lateńskiej naszyjnika, tłumaczone jest z języka insularno-celtyckiego, jako dzik lub król czy pan* (Beck 1985, s. 334).

²² *Surge domine et dissipentur inimici tui et fugiant qui oderunt te a facie tua* (Podnieś się, o Panie, i niech się rozproszą nieprzyjaciele Twoi; a ci, którzy Cię nienawidzą, niechaj uciekną przed Twoim obliczem).

brązowej ozdobie z tumulusu wschodniego w Gamla Uppsala, brązowych matrycach do wytłaczania aplikacji z Torslunda na Olandii (ryc. 20.b) oraz srebrnej blaszce z kurhanu w Caenby, Lincolnshire w Anglii (Mitford 1978, s. 186, 206, ryc. 153, ryc. 155- 156, ryc. 164:c). Przedstawione na nich postacie mają nakrycia głowy z rogami, czasem zakończonymi ptasimi głowami (Thor-deman 1943, s. 222). Prawdopodobnie był to rodzaj ozdoby hełmu ceremonialnego. Najbardziej znanym przekazem na temat tańca z włócznie i mieczami jest relacja Tacyta. Pisał on o widowiskach które urządzali Germanie przy okazji każdego zgromadzenia. Polegały one na zręcznych skokach i tańcach wykonywanych przez nagich młodzieńców pomiędzy mieczami oraz ci-skanyimi włócznie. Podobno te niebezpieczne ćwiczenia nadawały młodym ludziom szczególnej sprawności i piękności. Jedyną zapłatą dla śmiałości miało być ukontentowanie publiczności (Tacyt 1804, XXIV).

Niektórzy badacze zwracają uwagę na inicjacyjny charakter tańca z orężem (Nedoma 2004, s. 606), co ma istotne znaczenie dla naszej dyskusji. Podobnie jak inne wspomniane motywy ikonograficzne (np. dzik) występujące we wczesnośredniowiecznej kulturze germańskiej, taniec z mieczami i włócznie wywodzi się ze starszej tradycji rzymskiej. Podobno Dioskurowie mieli być wynalazcami wojennego tańca wykonywanego przez Korybantów na cześć frygijskiej bogini Kybele. Korybanci występują w sztuce antycznej jako nadzy, uzbrojeni tancerze noszący hełmy z ozdobnymi grzebieniami.

Przez skojarzenie z bliźniaczymi bogami niektórzy autorzy chcieli widzieć w przedstawieniu z hełmu z Sutton Hoo Odyńa i Wotana (Nedoma 2004, s. 607). Jeżeli istniałby jakikolwiek związek między germańskim bogiem wojny a tańczącymi postaciami zdobiącymi hełmy, bardziej prawdopodobna wydaje się interpretacja zaproponowana przez H. Steuera (1987, s. 202). Autor ten skłonny jest w rytualnym tańcu widzieć rodzaj próby skierowanej do boga o zwycięstwo w nadchodzącej bitwie (tamże). Życzenie pomyślności w oczekiwanym starciu może też wyrażać trudniejsza do interpretacji scena w dekoracji zabytków z Sutton Hoo (ryc. 21.a) oraz Valsgärde, grób 7 i 8 (ryc. 21.b-c). Przedstawiono w niej jak obalony na ziemię wojownik zatapia miecz w piersi wierzchowca swojego adwersarza, trzymając jednocześnie w ręce wodze. Na zadzie końskim klęczy pomniejszona postać trzymająca tylec włócznie atakującego jeźdźca (Mitford 1978, s. 193). Figurka wydaje się wspomagać wojownika konnego lub kierować jego włócznie, co może wskazywać na jej boski lub demoniczny charakter. Zaburzenie proporcji wynika prawdopodobnie z chęci wyróżnienia jej przez artystę jako istoty

„nie z tego świata”. Identyczna scena widnieje na alamańskiej zaponie z Pliezhausen (Mitford 1978, ryc. 146), datowanej na VI-VII w. (ryc. 21.d). Powszechność omawianego motywu pozwala w nim widzieć popularną ilustrację o charakterze legendarnym bądź mitologicznym.

Nurt pogański wydaje się przeważać w dekoracji hełmów znajdujących na północy Europy w VI i VII w. Nawet tam, gdzie sięgały wpływy chrześcijaństwa, jak na Wyspach Brytyjskich, chrystianizacja miała charakter powierzchowny. Symbolika nowej wiary pojawia się wprawdzie w dekoracji hełmów z tego terenu, ale wydaje się, że traktowano ją w myśl zasady: *Panu Bogu świeczkę, a diabłu dwie*.

Srebrny krzyż na okazie z Benty Grange (Tweddle 1992, s. 1094) jest prawdopodobnie jedynie amuletem komplementarnym w stosunku do najbardziej wyeksponowanej figury dzika. Pod koniec VII w. i w stuleciu następnym ideologia chrześcijańska zaczęła wyraźniej zaznaczać się w zdobnictwie uzbrojenia z terenów na północ od Alp. Być może ma to związek z widocznym na podstawie źródeł pisanych ogólnym procesem łagodnienia dzikiej, merowińskiej Bellony pod wpływem ugruntowanej już nowej wiary (por. Contamine 1999, s. 274)²³. Wydaje się jednak, że symbole chrześcijańskie dalej traktowano dosyć płytko, w charakterze apotropaionów, które przejęły rolę starszych znaków pogańskich. Być może świadectwem walki Kościoła z symbolami pogańskiej tradycji było deprecjonowanie hełmów z wizerunkiem dzika przez przedstawianie ich w sztuce jako atrybutów postaci negatywnych. Goliat na miniaturze jednego z anglosaskich rękopisów z VIII w. ma na sobie hełm w identycznym typie jak okaz z Benty Grange (Swanton 1980, s. 1-5, ryc. 1). Długo jeszcze walka ta nie przynosiła efektów, skoro w literaturze późnośredniowiecznej dzik występuje często jako emblemat rycerza walecznego lub jest z nim utożsamiany (np. *Aucassin and Nicolette* 1911, s. 34; Malory 1925, s. 372). Gotfryd ze Strasburga (1903, s. 182) w swoim XIII-wiecznym poemacie *Tristan i Izolda* uznał za stosowne przyznać tytułowemu bohaterowi heraldyczne godło dzika, które zdobiło jego szczyt. W średniowiecznej sztuce arturiańskiej zdecydowanie częściej jednak Tristan przedstawiany jest z godłem lwa na tarczy (Pastoureaux 1993, s. 103). Warto w tym miejscu przytoczyć interesującą legendę heraldyczną z czeskiej, XIV-wiecznej kroniki Dalimila (2011, s. 94). Według niej, niejaki Dětríšek Buzovic, zasłużył sobie na godło dziczej głowy zdobiące jego tarczę pokonaniem groźnej bestii, którą miał powalić

²³ Owo zlagodnienie karolińskiej Bellony oczywiście miało miejsce jedynie w nurcie propagandowym, wykorzystującym jako media ikonografię oraz oficjalne dokumenty.

chwytając za uszy. Mamy więc w tej średniowiecznej opowieści po raz kolejny do czynienia z reminiscencją prastarych rytuałów inicjacyjnych.

Na VIII-wiecznym hełmie grzebieniowym z Coppergate w Yorku umieszczono inskrypcję o charakterze ochronnym w układzie krzyża (ryc. 22). Tekst powtórzony dwukrotnie w identycznej legendzie (IN-NOMINEDNI: NOSTRI: IHV: SCS: SPS: DI: ET: OMNIBVS: DECEMVS: AMEN: OSHERE: XPI) biegnie na krzyżujących się mosiężnych obręczach od nosa do karku oraz od lewego do prawego ucha (Tweddle 1992, s. 1012). Napis w wolnym tłumaczeniu brzmiący: *W imię naszego Pana Jezusa Chrystusa, Duchu Św. oraz Boga, z którym (lub do którego) wszyscy mówimy Amen, OsHERE*, inspirowany był najprawdopodobniej irlandzkimi tekstami liturgicznymi, gdzie analogiczne zdanie występuje już od VII w. (Tweddle 1992, s. 1014).

Zaproponowane przez badaczy datowanie hełmu na około 750-775 r. (tamże, s. 1085) na podstawie cech budowy oraz ornamentyki, choć nie wykluczone, wydaje się nie być poparte jeszcze solidnymi argumentami. Przytaczane przez nich niezbyt ściśle analogie wśród istniejących hełmów oraz w ikonografii (tamże, s. 1085-1143) mogą równie dobrze świadczyć, że hełm wykonano w 1. połowie VIII w. Wydaje się, że nie będzie błędem twierdzenie o schyłkowo VII- lub VIII-wiecznej chronologii przedmiotu. Zabytek znaleziono w nawarstwieniach z końca IX w., czyli okresu, kiedy analogiczne formy całkowicie już wyszły z użytku (tamże, s. 1082). Kontekst nie jest więc pomocny przy datowaniu tego egzemplarza. Anglosaskie imię OSHERE na końcu napisu trudno połączyć z konkretną postacią historyczną, a tym samym wykorzystać do określenia chronologii przedmiotu. Na

proponowanej przez badaczy liście ewentualnych właścicieli imienia z hełmu (Tweddle 1992, s. 1014) zabrakło jednak anglosaskiego króla Hwicce, OsHERE'a zmarłego około 700 r. (por. Lee (red.) 1895, s. 311). Wprawdzie królestwo Hwicce było oddalone dość znacznie na południe od miejsca znalezienia hełmu, należy jednak mieć na uwadze długi czas jaki upłynął od wykonania przedmiotu do jego zdeponowania w ziemi oraz potwierdzony omówionymi przykładami zwyczaj opatrywania hełmów inskrypcjami o charakterze rojalistycznym lub imionami królów. Ponadto, nie wykluczono w sposób przekonywający, że hełm mógł powstać na początku VIII w. Podobne do występujących na okazie z Sutton Hoo wytłaczane brwi, zakończone zwierzęcymi główkami, są kolejnym detalem hełmu z Coppergate przysparzającym problemów interpretacyjnych. Stworzenia przedstawione na omawianym egzemplarzu najbardziej przypominają psy lub wilki. Zdaniem Tweddle'a (1992, s. 1016) jest to reminiscencja symboliki pogańskiej lub wręcz przeciwnie, starano się zerwać z tradycją pogańską i zastąpić dziką innym zwierzęciem. Ostatnia z wymienionych hipotez wydaje się mniej prawdopodobna z uwagi na funkcjonowanie w ikonografii pogańskiej wilka i niedźwiedzia na równi z dzikiem. Przykładowo, na hełmie z kurhanu 14 w Vendel oraz matrycy z Torslunda (ryc.23.a) widnieje scena ujarznienia niedźwiedzia trzymanego przez człowieka na łańcuchu (Mitford 1978, s. 192, ryc. 156c). Zabytek z grobu 7 w Valsgärde i kolejną matrycę z Torslunda (ryc.23.b) zdobi przedstawienie wojownika walczącego mieczem z niedźwiedziami (tamże, s. 218, ryc. 156d). Pokrewne kompozycyjnie jest też emaliowane okucie sakwy z Sutton Hoo, na którym ukazano człowieka otoczonego przez wilki (ryc. 23.c).

2. Tarcza atrybutem wojownika

Przyznając pierwsze miejsce w hierarchii elementów uzbrojenia ochronnego z wczesnego średniowiecza hełmowi, dokonałem pewnego uproszczenia, wynikającego m.in. z fragmentarycznego stanu zachowania źródeł archeologicznych. Równie złożony, symboliczny charakter w kulturze wieków średnich miała bowiem tarcza. W okresie Vendel spotykane są na tarczach analogiczne motywy zdobnicze, jak na hełmach. Symbolikę orła, dzika i wilka, występującą też na okuciu tarczy (ryc. 24) z grobu 7 w Valsgärde (Ambrosiani 1983, s. 26, ryc. 1)²⁴, omówiono w odniesieniu do dekoracji hełmów, nie ma więc potrzeby powtarzania

tego, co już powiedziano. Dla naszych rozważań znaczenie ma wymowa tarczy jako atrybutu wojownika oraz broni, która służyła podobnie jak włócznia do wyboru króla na uroczystym zgromadzeniu. Istnieją dowody na ważną funkcję tarczy podczas wspólnej uczty wolnych wojowników. Za czasów merowińskich kandydatów do tronu obwoływano królami dopiero po podniesieniu ich na tarczy podczas wiecu. Zwyczaj ten dotyczył wyłącznie władców, którym godność królewska nie należała się dziedzicznie, lecz była przez nich uzurpowana, co z kolei wymagało akceptacji zgromadzonego ludu (Althoff 2011, s. 35). Fakt, że jeszcze w XII w. pamiętano o merowińskiej, a naprawdę jeszcze starszej (por. Dickinson, Härke 1992, s. 61-62) ceremonii wyniesienia na tarczy i próbowano przy jej użyciu

²⁴ Motyw orła występuje ponadto na tarczy z Vendel I oraz Sutton Hoo (por. Ambrosiani 1983, s. 26-27).

dokonać uzurpacji władzy (Althoff 2011, s. 35), jest jednym z wielu argumentów za hipotezą o niezwykle dawnej genezie średniowiecznej obyczajowości. Rytuały inicjacji wojowników lub wyboru nowego władcy pozostające ze sobą, moim zdaniem, w ścisłym związku miały swój początek co najmniej u zarania średniowiecza, a co jeszcze bardziej prawdopodobne – w starożytności.

Przez większą część wczesnego średniowiecza dominowały tarcze drewniane o kolistym kształcie, zaopatrzone pośrodku w metalowe umbo z imaczem. Forma ta wywodzi się z tradycji ludów barbarzyńskich świata antycznego. Niestety, elementy organiczne tarcz rzadko się zachowują, a jeszcze rzadziej oryginalne malowanie, które mogłoby stanowić cenne źródło informacji o podobnej wartości jak aplikacje zdobiące hełmy. Porównując źródła archeologiczne z przekazami literackimi dotyczącymi wczesnego średniowiecza wydaje się, że symbolika barw spotykanych na tarczach dotyczyła odwołania się do sądu bożego i rzucenia wyzwania adwersarzowi (por. dalsza dyskusja). Wykorzystanie tarczy jako improwizowanego, polowego stołu przez uczcujących Normanów, przedstawionych na tkaninie z Bayeux (Ryc. 25), można potraktować jako zdarzenie zupełnie prozaiczne i związane z potrzebą chwili. Wydaje się jednak, że scena ta ma bardzo ważną wymowę symboliczną. Podkreśla wspólnotę towarzyszy broni, którzy dzielą w równym stopniu trudy i niebezpieczeństwa kampanii wojennej. Wspólne biesiadowanie wojowników może w tym przypadku oznaczać też zgodę i jednomysłność panującą między nimi. W tym kontekście warto przywołać fakt, że to właśnie

XII-wieczny normański poeta Wace, tłumacz i popularyzator *Historia Regnum Britaniae* Gotfryda z Monmouth, wprowadził do cyklu powieści arturiańskich motyw okrągłego stołu, który zrównywał w prawach wszystkich zasiadających przy nim rycerzy (Boulton 2000, s. 22). Stół w średniowieczu odzwierciedlał strukturę społeczeństwa, czyli stanowił obraz królestwa w skali mikro (por. Banaszkiewicz 1987, s. 16-18)²⁵. Król zaś był traktowany jako gwarant dobrobytu i „żywiciel” zapraszający swoich wasali do wspólnego stołu. Nie wszystkie jednak stoły miały charakter „okrągły”, czyli zrównujący współbiesiadników. Częściej podkreślały i umacniały wspólnotę, jednak w ramach silnie hierarchicznego społeczeństwa. Zachowane szkice ukazują rozmieszczenie stołów oraz pozycje poszczególnych wasali podczas uroczystej uczty w XI-XII wiecznych rezydencjach irlandzkich. Informują nawet jak wielka porcja jadła należała się gościom królewskim, zależnie od godności jaką pełnili (Pianowski 1997, s. 169).

Królewski charakter dwóch rodzajów broni we wczesnym średniowieczu najlepiej oddają słowa władcy merowińskiego Guntchramna, przekazującego tron swojemu krewniakowi Childebertowi przy Kamienym Moście w 577 r.: *Niech nas ochrania jedna tarcza²⁶ i jedna włócznia niech nas broni* (Althoff 2011, s. 34). Wręczając włócznię Childebertowi władca ten miał jeszcze powiedzieć: Oto jest dowód, że przekazuję tobie całe swoje królestwo (Wolf 2005, s. 25). Później uczestnicy ceremonii zasiedli razem do stołu, jedli, wymieniali się godnymi darami, a następnie, jak zaznaczył Grzegorz z Tours, rozeszli się w pokój (tamże).

3. Włócznia – broń uświęcona, insygnium władzy i oznaka wolnego człowieka

Warto zaznaczyć, że jeszcze w okresie merowińskim bardziej prestiżową bronią od miecza była włócznia. Tacyt pisząc o zwyczajach Germanów twierdził, że za pomocą oręża rozstrzygali oni między sobą wszystkie sprawy prywatne lub oficjalne, a młody mężczyzna nie mógł się czuć pełnoprawnym uczestnikiem życia społecznego jeżeli nie otrzymał tarczy i włóczni (por. Menghin 1983, s. 14). Początek średniowiecza nie może być więc traktowany jako istotny przełom w sposobie traktowania omawianej broni, gdyż tradycja z nią związana sięga czasów znacznie wcześniejszych. O szczególnym, osobistym stosunku do włóczni, dzięki której mężczyzna stawał się wojownikiem, świadczą napisy umieszczane na grotach. Broń tę, towarzyszącą nieodłącznie właścicielowi aż do śmierci, personifikowano nadając jej imię, podobnie jak miało to miejsce w przypadku zabytków z Kowla na Ukrainie

i Dahmsdorf w Niemczech, datowanych na III w. Na pierwszym z wymienionych okazów widnieje napis tłumaczony jako *mocny/waleczny jeździec* lub raczej *jeździec dążący do celu* (Grünzweig 2004, s. 31). Imię włóczni z Dahmsdorf można interpretować jako *szturmujący* (ryc. 26.a) lub *ten co skłania wrogów do ucieczki* (tamże, s. 36). Analogiczne imiona stanowiły najprawdopodobniej poetyckie kreacje, a nie słowa znajdujące się w powszechnym użytku. Podobne były znanym w średniowiecznej kulturze skandynawskiej *kennigom*

²⁵ J. Banaszkiewicz (1987, s. 16-18) przedstawił ścisły związek między pełnieniem funkcji wojskowych przez drużynników oraz godnością jaką piastowali na dworze i pozycją zajmowaną przez nich przy stole władcy.

²⁶ Władcę często wręcz nazywano tarczą swojego ludu, o czym dowiadujemy się choćby z fragmentów anglosaskiego poematu *Beowulf* (por. Dickinson, Härke 1992, s. 62).

– słowom, które należało umiejętnie zinterpretować, aby zrozumieć ich zaszyfrowaną, złożoną treść.

Polowanie, będące odpowiednikiem działań wojennych, celebrowano od czasów poprzedzających średniowiecze. Włócznia znaleziona w Lotaryngii, datowana na 2. połowę IV w., jest świadectwem prestiżowego charakteru tej rozrywki (ryc.26.b-d). Na jej żelźcu, oprócz dwóch popiersi inkrustowanych kolorowym metalem, umieszczono inskrypcję NEMIANIUS/VE-NATOR.VIVAS (Gilles 1996, s. 861, nr kat. 8, ryc. 8).

Włócznie spotykane na cmentarzyskach rzymskich w grobach merowińskich wojowników tzw. *Hakenlanzen* (ryc. 27.a) traktowane są jako broń myśliwska (por. Szameit 2005, s. 147-148). O ich przeznaczeniu do polowania ma świadczyć obecność poprzeczki przy żelźcu, ich masywna budowa oraz szerokość tulei pozwalająca osadzić grot na potężnym drzewcu, niezbędnym do polowania na czarną zwierzynę (tamże). Geneza takich włóczni związana jest z egzemplarzami starożytnymi, zaopatrzonymi w haki lub skrzydła wyrastające symetrycznie po bokach tulei. Przyjmuje się często, że najstarsze z omawianych zabytków pochodzą ze schyłkowego antyku (Dobiat 1996, s. 720), wiemy jednak, że były one znane co najmniej od epoki brązu (Blackmore 1971, s. 83). Jednym z najdawniejszych źródeł ikonograficznych ukazujących takie włócznie jest gliptyka perska z końca VII w. p.n.e. (tamże). Żelźce włóczni myśliwskich zaopatrzone w skrzydła opisał dokładnie Ksenofont w 400 r. p.n.e. (tamże). Zastosowanie poprzeczki wykonanej ze stali lub materiałów organicznych miało zapobiegać zbiegnięciu rozjuszonego, rannego zwierzęcia po drzewcu i zaatakowaniu myśliwego. Prawdopodobnie do tej pory nie wytłumaczono w sposób zadowalający zjawiska występowania broni myśliwskiej w grobach wojowników z okresu Vendel oraz merowińskiego (por. Stein 1967; Dobiat 1996, Hill 2000, s. 273). Badacze są zdania, że karolińskie włócznie skrzydlate stanowią już formę ewolucyjną merowińskich *Hakenlanzen* i należy traktować je jako okazy wyłącznie bojowe (Szameit 2005, s. 146).

Skrzydła podczas walki używano do zahaczania broni oponenta i dezorganizowania jego obrony, o czym wspominają późniejsze traktaty o fechtunku (por. Anglo 2000, s. 159). Można było nimi wyprowadzać ciosy podobne do uderzeń nadziakiem, jak zrobił to pewien XV-wieczny francuski mnich, poważnie raniąc skrzydłem włóczni twarz swojego adwersarza podczas awantury w karczmie (Buttin 1936-61, s. 65). Skrzydła lub wydatne nity pełniły też znacznie szlachetniejszą funkcję, wspomagając mocowanie proporców do żelźców włóczni. Merowińską *hasta signiferae* znaleziono w grobie nr 9 w Niederstotzingen, w Austrii. Pod wydatnymi guzami

po bokach tulei tego egzemplarza odkryto pozostałości taśm tekstylnych mocujących proporzec (Szameit 2005, s. 160).

Włócznie wojowników przedstawionych na analizowanych wcześniej hełmach należą do odmiany skrzydlatej. Istnieje hipoteza, że egzemplarze ukazane na zabytku z grobu 14 w Vende l (ryc. 28.a), Valsgårde 7 (ryc. 28.b) oraz matrycy z Torslunda zamiast skrzydeł zaopatrzono w figurki niedźwiedzi (Mitford 1978, s. 189). Odkrycie okazałej włóczni w kurhanie nr 12 w Vendel (ryc. 28.c,d), może potwierdzać trafność takiego przypuszczenia. Broń pochodzi najprawdopodobniej z 2. połowy VI w. Tuleja flankowana jest dwoma odlanymi z brązu i złożonymi figurkami leżących niedźwiedzi (ryc. 28.c). Przypuszczalnie mamy w tym przypadku do czynienia z bronią elitarną, stanowiącą emblemat wojownika. Wolnym i równym wobec innych towarzyszy broni mógł być tylko ten, kto dowiódł swojej przydatności dla danej społeczności. Być może opisane wcześniej inicjacje młodych adeptów sztuki wojennej miały charakter głęboko atawistyczny. Zasiadać do wspólnego stołu z wojownikami można było jedynie polując i mając przez to swój wkład w obfitość dóbr podawanych przy wspólnym stole. Pełnoprawnym współbiedniakiem mógł być jeszcze ten, kto wsławił się walecznością na wojnie, gdyż ochrona była równie ważna dla przetrwania rodziny czy plemienia, jak zapewnienie im wyżywienia.

Występowanie w grobach merowińskich skrzydlatych włóczni myśliwskich, z których wywodzą się późniejsze okazy karolińskie, prawdopodobnie należy tłumaczyć emblematyczną, insygnialną rolą jaką pełniły w ówczesnej kulturze. Wykazują one, wraz z innymi przedmiotami odkrywanych w grobach z okresu wędrówek ludów i początków średniowiecza, zależność między polowaniem, stawianiem się wojownikiem, rytuałem wypowiedzenia wojny, uczcą, hierarchią oraz władzą (por. Menghin 1983, s. 196-197, 239-240).

Wczesnośredniowieczny rytuał stawania się wojownikiem był raczej pierwotny w stosunku do ceremonii wyniesienia na tron królewski, która wydaje się być na nim wzorowana.

Władcę w okresie merowińskim wybierano podczas uroczystego wiecu wolnych mężczyzn, na którym otrzymywał on królewską włócznię jako insygnium władzy. Obyczaj ten wielokrotnie opisany jest w źródłach dotyczących władztwa Longobardów. W dziele Pawła Diakona (720-725) król Autharis po ceremonii wyniesienia na tron królewską włócznią rytualnie wyznaczył zasięg longobardzkiego *regnum* koło Reggio di Calabria, poprzez zanurzenie jej w granicznych wodach (Diakon 2002, s. 101-102; Citter 2007, s. 35). W innym ustępie tego samego dzieła opisana jest historia *hasta regia* z cza-

sów longobardzkiego króla Agelmunda, żyjącego w VI w. Chłopiec o imieniu Laiamicho chwycił niespodziewanie włócznię królewską w obecności świadków. Agelmund nie ukarał śmiałka za zuchwałość, jak spodziewali się tego zgromadzeni, lecz wziął go do siebie i wykształcił na swojego następcę (por. Diakon 2002, s. 15; Wolf 2005, s. 24). Włóczniami stanowiącymi emblemat wojownika były wśród Longobardów dobrze już wykształcone, masywne okazy o skrzydlatych żelźcach, wywodzące się ze starożytnej broni myśliwskiej (Fioroni 1965, s. 16-17, tabl. 3). Wśród Franków od V w. włócznia pełniła także rolę insygnium władzy (Bruhn Hoffmeyer 1972, s. 87). Przypuszczalnie, egzemplarze przeznaczone dla władców wyróżniały się spośród innych np. Zdobieniem, podobnym do występującego na zabytku z Vendel 12, datowanym na VI w. Włócznie z plastycznymi motywami zoomorficznymi nie są charakterystyczne wyłącznie dla terenów północnych. Okazy dekorowane główkami zwierzęcymi w miejscu skrzydeł odkryto w longobardzkim grobie (nr 6) z początku VII w. na cmentarzysku w Nocera Umbra (ryc.29.a), we Włoszech (Menghin 1985, s. 160, ryc. 143), w miejscowości Vermand (Szameit 2005, s. 148) oraz Ostersheim, Kr. Rhein-Neckar w Niemczech (Dobiat 1996, nr. kat. 9, ryc. 11). Inkrustowany srebrem grot włóczni z Wurmlingen, Kr. Tuttlingen w Badenii-Wirtembergii, datowany na ostatnią ćw. VI w., mógł być insygnium władzy (ryc. 29.b,c). Umieszczono na nim napis runiczny *Dorih* (ryc. 29.b), tłumaczony dosłownie jako *władca* lub *potężny* (Grünzweig 2004, s. 129). Wybieranie króla poprzez uroczyste wręczenie mu włóczni nie było praktykowane wyłącznie wśród plemion germańskich. Spotykamy się z podobną tradycją we wczesnośredniowiecznej Irlandii (por. Aitchison 1998). Jeszcze bardziej interesujące są ceremonie związane z detronizacją władcy w tamtym rejonie. Dokonywano tego z pobudek czysto politycznych, jednak za pomocą rytualnego mordu. Musiał on umrzeć wielokrotną śmiercią, która była odwróceniem ceremonii intronizacji. Nieszczęśnikowi podrzynano gardło lub przebijano jego własną włócznią – insygnium władzy – a następnie topiono (Aitchison 1998, s. 110-111)²⁷. Obecność podobnych zwyczajów

²⁷ Topienie miało znaczenie rytualne i dotyczyło wyłącznie przedstawicieli rodzin królewskich. Zgodnie z tradycją celtycką intronizowany władca musiał wykąpać się w kadzi z rosółem ugotowanym z konia a następnie podczas uczty wypić tę supę. Podczas detronizacji irlandzkich królów topiono często w kadziach z alkoholem lub zabierano nad jezioro i wrzucano w worku do wody. Prawdopodobnie miało to związek z przekonaniem, że królewska krew (nie osoba) jest święta i nie może być wylana na ziemię. Zastanawiające, że jednak często mówi się o jugulatio – poderżnięciu gardła lub przebiciu włócznią, poprzedzającym utopieniem, co wydaje się pewną niekonsekwencją.

w kulturze ludów indoeuropejskich świadczy o prastarej genezie symboliki włóczni czy nawet prostego drzewca jako atrybutu wojownika i władcy. Tradycja ta trwała do czasów późnośredniowiecznych. Najświętsza włócznia Cesarstwa Niemieckiego z Weltliche Schatzkammer we Wiedniu, należąca do odmiany skrzydlatej w typie karolińskim²⁸, jest tego dobitnym przykładem (ryc. 30.a,b). Należy przy tym zaznaczyć, że nie była ona od początku orężem ceremonialnym, tylko okazem bojowym z 2. połowy VIII w., później przystosowanym do roli relikwiarza. Aurze wyjątkowości tego zabytku dali się uwieść niektórzy badacze próbujący udowodnić, że wykonano go z wysokogatunkowej stali. Ostatnie badania metalograficzne wykazały jednak dużą obecność zanieczyszczeń i szlaki w materiale, z którego wykuto żelźce, co jest też cechą innych karolińskich włóczni bojowych ze skrzydłami (Mehofer et al. 2005, s. 171-172, 180). Nieco starsze zabytki z dekoracyjnymi pasmami dziweru (por. Szameit 2005, s. 155), odznaczające się większą starannością wykończenia, zazwyczaj też nie zachwycają jakością materiału z jakiego je wykuto. Znając wyniki analiz specjalistycznych łatwiej możemy dać wiarę opisowi bitwy w *Sturlunga Saga*, podczas której główny bohater posługujący się dziwerowaną włócznią przekutą z miecza o imieniu *Grasida*, musiał prostować ją od czasu do czasu nogą, gdyż jej żelźce zginało się od zadawanych ciosów (Davidson 1998, s. 127). Kiedy w świętej włóczni cesarstwa wycięto podłużną szczelinę przez środek, w celu umieszczenia tam relikwii – gwoźdźca z Krzyża Świętego (ryc. 30.b) – nastąpiło osłabienie całej konstrukcji, prowadzące ostatecznie do jej złamania. Do uszkodzenia mogła przyczynić się też potrzeba wykonania dwóch replik tej włóczni przy użyciu fragmentów oryginału. Omawiany egzemplarz od klasycznych form karolińskich włóczni skrzydlatych odróżniają ponadto znaki krzyża, wypełnione mosiądzem na skrzydłach, oraz dwa ostrza przywiązane srebrnym drutem do tulei. Elementy te nazywane są często brzeszczotami noży (*Messerklinden*). Istnieje hipoteza, że mogą one być pozostałościami starszej, rzymskiej włóczni, traktowanej w średniowieczu jako relikwia (Szameit 2005, s. 165). Cechą charakterystyczną Świętej Włóczni są wreszcie skuwki łączące dwa złamane elementy. Wykonane kolejno: z żelaza, srebra i złota mają niezwykle istotne znaczenie dla rozumienia historii oraz sposobu postrzegania tego insygnium władzy przez ludzi średniowiecza. W przekonaniu tych ostatnich początkowo była to włócznia, którą

²⁸ Włócznia jest wczesnośredniowieczna podobnie jak rytuały władzy z nią związane. Zarówno ona jak i ceremonialny towarzyszący temu insygnium cesarskiemu przetrwał jednak do późnego średniowiecza.

Longinus przebił bok Chrystusowi. Według tradycji zachodnioeuropejskiej broń tę przekazało w Rzymie Karolowi Wielkiemu poselstwo przybywające z Jerozolimy w 799/800 r. Literatura wczesnośredniowieczna zaczęła opisywać ją jako *victorifera lancea* od chwili, kiedy Chrystus miał obronić nią miasto Modenę przed najazdem Węgrów w 899 r. Stała się więc przedmiotem pożądanego europejskich władców, czego wyrazem było przejście włóczni przez Rudolfa II Burgundzkiego, a następnie odkupienie jej za fortunę od rzeszonego przez króla niemieckiego Henryka I. Przekonanie o tym, że święta włócznia zapewnia zwycięstwo oraz szczęście społeczności, w której otaczana jest szacunkiem, rozpowszechnione było także wśród pogan, czego przykładem jest stosunek Wolinian do czczonej lokalnie zwycięskiej włóczni (por. Banaszekiewicz 1987, s. 6). Największą świętością dynastii Ottonów włócznia cesarska stała się po zwycięstwie w bitwie z Węgrami nad rzeką Unstrutą 15 marca 924 r., a więc w dzień św. Longinusa (sic!). Data ta nie była raczej zbiegiem okoliczności, lecz starannie wyreżyserowaną okazją ukazującą rytualizację wojny we wczesnym średniowieczu. W staraniach o dobranie odpowiedniego miejsca i czasu starcia, w rozumieniu magicznym, widać reminiscencję praktyk przedchrześcijańskich. Zwyczajem pogańskim, praktykowanym jeszcze w czasach ottońskich, było dążenie do rozegrania decydującej bitwy nad rzeką (Contamine 1999, s. 270) lub w pobliżu jeziora. Włócznię miał ze sobą Otton I podczas decydującej bitwy nad rzeką Lech w 955 r. Władca ten dowiedział się przy okazji aranżowanego małżeństwa między swoją bratanicą a synem cesarza bizantyńskiego o istnieniu innej świętej włóczni, przechowywanej w Konstantynopolu od 614 r., którą w konsekwencji uznano też na zachodzie za autentyczną. Przemianowano więc broń ze skarbcza cesarzy niemieckich na włócznię św. Wawrzyńca²⁹ a następnie, odkąd Otton I upowszechnił kult swojego patrona za sprawą fundacji w Magdeburgu – włócznię św. Maurycego. Państwowotwórczy kult wspólnego patrona królestwa miał dla władców średniowiecznych kluczowe znaczenie, cementując więzi między władcą a jego poddanymi. Wręczenie przez cesarza Ottona III repliki świętej włóczni następcy tronu węgierskiego, późniejszemu Stefanowi I w 996 r. oraz Bolesławowi Chrobremu w 1000 r. (ryc. 30.c), było równoznaczne z przyznaniem władzy nad królestwami Węgier i Polski zgodnie z prastarym obyczajem. Wtedy wymieniony akt był nadaniem lenna poprzez przekazanie broni, prawdopodobnie zaopatrzonej w porządek na wzór egzemplarza cesarskiego. O istnieniu proporca

²⁹ W dzień św. Wawrzyńca rozegrała się bitwa nad rzeką Lech.

przy insygnium władzy cesarskiej świadczy list Bruna z Querfurtu do Henryka II, w którym przeciwstawia on włócznię św. Maurycego pogańskiemu *diabolica vexilla* (Wolf 2005, s. 36). Ceremonię nadania lenna władcom Polski i Węgier należy traktować tylko jako odwzorowanie rytuału rozpoznania władzy cesarskiej przez ziemskiego przedstawiciela „cesarza cesarzy”. Przekazanie włóczni przez św. Piotra Karolowi Wielkiemu, uwiecznione na mozaice z Pałacu Laterańskiego z lat 799-800 (ryc. 31.a), miało prawdopodobnie oznaczać też symboliczne rozciągnięcie ochrony cesarskiej nad Rzymem (Szameit 2005, s. 162). Niezwykłym zjawiskiem jest przetrwanie omawianego motywu ikonograficznego w niemal niezmiennionej formie aż do rozwinętego późnego średniowiecza (ryc.31.b).

W 1002 r. książę saski Bernard wypytał i przeegzaminował przyszłego króla Henryka II, co było warunkiem uznania władcy przez Saksonię w ramach tzw. elekcji w Merseburgu. Następnie, wręczając włócznię św. Maurycego, zgodnie ze słowami Thietmara: *powierzył mu w imieniu wszystkich władzę nad krajem* (Wolf 2005, s. 30). Wydarzenie to, w którym świecki książę wprowadzał na urząd króla, traktowane jest przez badaczy jako dosyć osobliwe i nie mające precedensu (Althoff 2011, s. 83). Wydaje się jednak, że stanowi ono reminiscencję opisanych wcześniej zwyczajów z okresu merowińskiego, kiedy włócznię królowi wręczano na wiecu, przy akceptacji zgromadzonego ludu. Król w VI w. musiał udowodnić, że jest godny wstąpienia do elitarnego kręgu wojowników, a następnie objęcia nad nim przywództwa. Podobnie zdarzało się jak widać w wieku XI, a włócznia w dalszym ciągu miała ważniejsze znaczenie dla przedłużenia władzy królewskiej niż korona i pozostałe insygnia (Wolf 2005, s. 30). Świadomy tego był cesarz Henryk III (król Henryk IV) uwikłany w spór z papieżem o inwestyturę. Kiedy następca św. Piotra obłożył cesarza ekskomuniką, poddani mogli czuć się zwolnieni z obowiązku posłuszeństwa wobec władcy. Sytuację komplikowało pojawienie się uzurpatorów – antycesarzy. Wszystko to skłoniło Henryka do udowodnienia, że to on jest jedynym prawowitym królem i cesarzem niemieckim. Swoje prawo do tronu udokumentował m.in. językiem symboli, w którym najistotniejsze miejsce zajmowała włócznia oraz miecz św. Maurycego. Renowacji tych insygniów i nadaniu im *blasku wieczności*³⁰ poświęcił on bardzo dużo uwagi. Z XI-wiecznego miecza zachowała się do naszych czasów jedynie pochwa z drewna oliwnego, ozdobiona

³⁰ Według dzieła Bartłomieja Anglika: *De proprietatibus rerum* złoty kolor jest najbardziej odpowiedni dla królów oraz cesarzy, gdyż reprezentuje „światło cnót” i „blask wieczności” (por. Binski 1996).

złożoną, wytłaczaną blachą³¹. Na poszyciu pochwy widnieją korowód cesarzy i królów niemieckich (ryc. 32.b) od Karola Wielkiego aż po zleceńodawcę, będący wywodem genealogicznym Henryka III, legitymizującym jego władzę. Zastosowanie drewna oliwnego mogło też mieć wymowę symboliczną, wyrażającą życzenie cesarza aby w królestwie zapanowała zgoda i harmonia, oparta na prawowitej władzy. Włócznia otrzymała ozdobną srebrną skuwkę, łączącą dwa złamane elementy. Umieszczono na niej złożoną inskrypcję: CLAVVS DOMINICVS+ HEINRICVS D(EI) GR(ATI)A TERCIVS/ ROMANO(RVM)/ IMPERATOR AVG (VSTVS) HOC ARGENTVM IVSIT/ FABRICARI AD CONFIRMATIONE(M) CLAVI D(OMI)NI ET LANCEE SANC-TI MAVRI//CII/ SANCTVS MAURICIVS (ryc. 32.a). Znowu mamy więc przykład potrzeby udowodnienia przez króla przed oczami ludu, że jest godny sprawowania władzy. W rytualnej wymowie symboli wyjątkową wartość miała wtedy włócznia św. Maurycego.

Polityczne znaczenie świętej włóczni cesarstwa nie zmalało nawet w późnym średniowieczu, kiedy Karol IV nakazał ozdobić ją złotą blachą przykrywającą poprzednią skuwkę. Na nowej dekoracji widniał napis LANCEA ET CLAVVS DOMINI (ryc. 33). Przywrócono więc włóczni status narzędzia pasji (Kirchweger 2005, s. 76). Karol, wychowując się na dworze francuskim zdawał sobie sprawę z istnienia włóczni, znalezionej według tradycji przez św. Helenę na Golgocie, przechowywanej w Jerozolimie i Konstantynopolu, której odłamany sztych od czasów Ludwika Świętego (XIII w.), aż do Rewolucji 1789 r. znajdował się w Paryżu³². Prawdopodobnie wiedział też o innych włóczniach traktowanych w średniowieczu jako broń Longinusa. Należy przypuszczać, że wszystkie one mogły być traktowane jak prawdziwe relikwie. Wystarczyło bowiem, że miały kontakt z oryginałem lub uznano że zyskały choć część mocy autentycznego narzędzia pasji. Dzia-

łanie Karola IV miało jednak głównie znaczenie polityczne. Władca przenosząc insygnia do Pragi chciał ustanowić kult państwowy *sacra lancea*. Zwrócił się więc do papieża Innocentego VI o ustanowienie oficjalnego święta włóczni i gwoździa z Krzyża Pańskiego. Dokumentem z 1354 r. papież ogłosił, że *festum lanceae et clavorum Domini* będzie odbywało się w drugi piątek po świętach Wielkanocy. Adorowane przedmioty wystawiano wtedy na widok publiczny w specjalnej kaplicy na Hradczanach. Szczególnie interesujący jest fakt przetrwania ołowianych plakietek wykonywanych w Pradze dla pielgrzymów z okazji tego święta (ryc. 31.b). Przedstawiony na nich Karol IV klęczy odbierając włócznię z rąk papieża (Kirchweger 2005, s. 77). Scena sprawia wrażenie wiernej kopii podobnego motywu z mozaik laterańskich (ryc. 31.a), które są od niej wcześniejsze o ponad 550 lat (sic!).

W przypadku jedynej zachowanej do naszych czasów wczesnośredniowiecznej kopii świętej włóczni cesarstwa - zabytku z Wawelu (ryc. 30.c), zastanawiające jest odwzorowanie skuwki łączącej złamane elementy w oryginale. Część ta jest połączona i ma kształt podobny do ozdobnych blach z czasów Henryka III oraz Karola IV, co sugerowałoby istnienie przy włóczni św. Maurycego jeszcze starszej skuwki ze szlachetnego metalu, prawdopodobnie z czasów Ottona III lub jeszcze dawniejszych. Niestety na temat wręczenia Bolesławowi Chrobremu włóczni przez Ottona, podczas Zjazdu Gnieźnieńskiego w 1000 r., dowiadujemy się wyłącznie z kroniki Galla Anonima (2003, s. 20). Brakuje natomiast jakiegokolwiek wzmianki na ten temat w źródłach niemieckich (Wolf 2005, s. 36).

Symbolika związana z myśliwskim charakterem włóczni skrzydlatych, tak ważna w okresie merowińskim, później powoli odchodzi na dalszy plan. Pozostałością po niej jest utrzymujące się przez całe średniowiecze traktowanie tej broni jako atrybutu wolnego wojownika. Prawdopodobnie skojarzenie kształtu żelźca z krzyżem przyczyniło się do upowszechnienia zwyczaju przysięgania na broń drzewcową. *Sacra lancea* będąca gwarancją ważności przysięgi występuje w źródłach z XII w. Anna Komnena w Aleksjadzie wspomniała o przysiędze jaką jej ojcu złożył Boemund, wódz Normanów, m.in. na *św. włócznię, którą przebito bok naszego Pana*. W czasie przysięgi złożono przed nim ewangelię oraz świętą włócznię (Gastgeber 2005, s. 58-59). Była to broń znaleziona w Antiochii przez krzyżowców za sprawą jednego z rycerzy, któremu miał przyśnić się św. Andrzej i wskazać miejsce jej ukrycia. Stała się ona ponoć zapowiedzią późniejszych zwycięstw pierwszej krucjaty (Anonim 1984, s. 87-89), czyli powrócono do idei *lancea victorifera*, popularnej w X w.

³¹ Miecz św. Maurycego z Weltliche Schatzkammer jest o około 100 lat późniejszy od pochwy.

³² Grot włóczni Longinusa z odłamanym sztychem (do którego należał zabytek paryski zniszczony podczas Rewolucji), podarował sułtan Bajazyd II papieżowi Innocentemu VIII w 1492. Relikwie miał przejąć ojciec Bajazyda, Mehmed II, po zdobyciu Konstantynopola przez Turków. Zanim trafiła ona do Konstantynopola około VIII w., znajdowała się w Jerozolimie. Obecnie przechowywana jest ona w Bazylice św. Piotra w Rzymie (por. Gastgeber 2005, s. 62). Istnieje jeszcze jeden grot uznawany za część włóczni Longinusa, przechowywany w Wagharszapat, koło Erywania w Armenii (por. Gastgeber 2005, s. 60, 62 ryc. 5). Zabytek ten, z wyciętym, azurowym krzyżem na żelźcu ma historię potwierdzoną dokumentami od XIII w. (tamże).

Oczywiście można by potraktować wymienione zdarzenia jako przysięgę złożoną na relikwie, a nie na oręż. Dysponujemy jednak źródłami późnośredniowiecznymi na temat zwyczaju przysięgania na mniej wyjątkowe egzemplarze broni drzewcowej. Prawo miejskie jutlandzkiego Åbernå, spisane w XIV w. stanowiło, że jeśli przybywający do miasta nie miał w nim przyjaciół ani krewnych, którzy poświadcziliby za niego w sytuacji konfliktu z prawem, mógł przysięgać w sądzie na strzemieniu, jeżeli podróżował konno, na wóz, jeżeli nim przyjechał lub swoją włócznię, jeżeli przybył pieszo (La Cour, 1959-61, s. 24). Reminiscencje takich zwyczajów możemy odnaleźć w dramacie Szekspira Henryk IV, w którym czarne charaktery przysięgają duszę diabłu na krzyże (sic!) swoich walijskich haków³³ (Blair 1999, s. 74).

Skrzydlatych włóczni używali od samego początku średniowiecza wojownicy konni oraz piesi. Prawdopodobnie najstarszym przedstawieniem jeźdźcy z taką bronią jest płaskorzeźba z VII/VIII w. na przegrodzie ołtarzowej z Hornhausen w Niemczech (Szameit 2005, s. 153). Późniejsze przykłady analogicznego uzbrojenia wśród konnych spotykamy m.in. na miniaturach karolińskiego *Psalterium Aureum* z St. Gallen (por. Troso 1988, s. 51, Hill 2000, s. 272) oraz na malowidłach ściennych z lat 1398-1409 w kościele w Bunge na Gotlandii (Riley-Smith 1995, s. 334), gdzie przedstawiono rycerzy krzyżackich. Posiadanie włóczni o żelźcu złożonym nie było zatem ograniczone do jakiejś konkretnej grupy społecznej. Wydaje się, że postrzeganie omawianego oręża w późnym śre-

dniowieczu nie zmieniło się zasadniczo w stosunku do czasów merowińskich i karolińskich, kiedy broń ta przysługiwała na równi wolnym ludziom, rycerzom i królom (Ellehaug 1948, s. 22). W kulturze rozwiniętych wieków średnich symboliczna wieloznaczność broni drzewcowej o żelźcu złożonym, z jej pozytywnymi i negatywnymi konotacjami nie pozwalała, jak czyniono to w starszej literaturze, zaszeregować jej wyłącznie do atrybutów złoczyńców i ludzi marginesu (por. Marek 2008). W XV w. egzemplarze bojowe używane przez piechotę, podobne do odnalezionych w miejscowości Raczek (ryc. 34.a) oraz Rychnow (ryc. 34.b) pod Elblągiem, odznaczały się przede wszystkim funkcjonalnością i surowością, choć nie można odmówić im też staranności wykonania. Formą zasadniczo nie odbiegały od nich luksusowe okazy myśliwskie z XV w., jak broń cesarza Fryderyka III (ryc. 34.c) lub zabytki zdobione mosiężnymi aplikacjami na skrzydłach (ryc. 34.d) z przedstawieniami psów myśliwskich oraz dzikiej zwierzyny z muzeum Sibbert we Florencji (Blair, Boccia 1982, s. 8) oraz Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (ryc. 34.e-f). Polowanie należało do najważniejszych ćwiczeń, które pozwalały władcom i przedstawicielom elit utrzymywać sprawność bojową podczas pokoju (por. Marvin 2006, s. 88-89). Jako rodzaj ćwiczenia przygotowującego do wojny polowanie jest omawiane prawie uniwersalnie w średniowiecznych traktatach o łowiectwie (Marvin 2006, s. 83)³⁴. Częste poświęcanie się tej rozrywce polecał też tytułowemu *Księciu* w swoim dziele N. Machiavelli (1984, s. 78).

A. Włócznie „charakterników”

Do barbarzyńskiej Europy wraz z chrześcijaństwem dotarła filozofia jaką niosła ze sobą ta nowa wiara. Wraz z nią przemycono jednakże cały bagaż przesądów oraz pogańskiej magii ludowej właściwej dla basenu Morza Śródziemnego. Średniowieczni kopiści starożytnych tekstów nie przekazali nam w spadku wyłącznie pracowicie wyekstrahowanej przez umysł erudyty chrześcijańskiej kultury elit. Nie ustrzegli się błędzenia w rejony dalekie od ścieżki wyznaczonej przez prawdy nowej religii. Potwierdza to wiara w starożytne talizmany, m.in. wykonywane na uzbrojeniu. Zwracano już uwagę na występowanie tzw. *charakteres* – znaków złożonych z linii zakończonych okręgami lub punktami na średniowiecznej broni (ryc. 35.a-b) oraz

narzędziach (Marek 2008, s. 141). Nie wyjaśniono jednak w sposób wyczerpujący genezy owego niezwyklego zjawiska oraz przyczyn jego trwania aż do czasów nowożytnych. Aby w pełni je zrozumieć należy cofnąć się do starożytności, w której szczególną popularnością cieszyły się tzw. tabliczki przekleństw (łac. *defixiones*; ang. *curse tablets*) – wykonane z metalu płytki, na których pisano talizmany lub złorzeczenia pod adresem

³³ Broń podobna do gizarmy, popularna na terenie Wysp Brytyjskich.

³⁴ Więcej na temat rytualizacji polowania, podręczników, średniowiecznych praw łowieckich oraz roli jaką pełniło przy umacnianiu więzi społecznych pomiędzy przedstawicielami elity czytelnik odnajdzie w pracy W. P. Marvina (2006). Autor ten omawia ewolucję średniowiecznego polowania, od ćwiczenia przysposabiającego króla i rycerza do wojny, aż po wysoce zrytualizowany element ceremoniału dworskiego stanowiący niezbędne uzupełnienie edukacji arystokracji na równi z nauką czytania i retoryki oraz gry na instrumencie.

adwersarzy (por. Gager 1992) (ryc. 35.c). Występuje na nich często magiczne pismo złożone z *charakteres* – którego najwcześniejsze przykłady pochodzą z II w. n. e. (Gager 1992, s. 10). Symbole złożone z kresek i okręgów wkomponowane są w talizmany pisane alfabetem greckim, hebrajskim, egipskim, koptyjskim i arabskim (tamże), co świadczy o ich uniwersalnym, ponadregionalnym stosowaniu (ryc. 36.a-b). Badacze są zdania, że pochodzenie oraz dokładne znaczenie *charakteres* trudne jest do odtworzenia (tamże, s. 11). Być może było nie do końca jasne nawet dla ludzi kreślących owe znaki³⁵. Starożytni wierzyli wszakże w ich wielką moc. Prawdopodobnie *charakteres* wywodzą się od znaków astrologicznych – zawierały więc według dawnych wierzeń moc pochodzenia planetarnego – przypisywaną przez autorów późnorzymskich aniołom i archaniołom (Gager 1992, s. 11). Owe wierzenia musiały przetrwać próbę czasu, skoro na ołtarzu ukazującym Sąd Ostateczny, pędzla Jana van Eyck, to właśnie archanioł Michał trzyma tarczę z talizmanem złożonym z „charakteru” oraz inskrypcji apotropaicznej (ryc. 69) (por. dalsza dyskusja na temat tarcz). Tradycja talizmanów ochronnych oraz zaklęć na tabliczkach przekleństw – tzw. *defixiones*, przetrwała więc do czasów chrześcijańskich. Inwokacje nawiązujące bezpośrednio do starożytnych *defixiones* występują już w zachodnioeuropejskich rękopisach z VII i VIII w. (Gager 1992, s. 27). Co szczególnie godne podkreślenia, talizmany te nazywane są w tekstach pancerzami (łac. *loricae*) (tamże). Jeden z nich, datowana na VII w. tzw. *Lorica z Laidcenn*, przybiera formę następującego zaklęcia: *Więc bądź najwyborniejszym pancerzem dla moich członków oraz wnętrza, aby ochronić mnie przed niewidocznymi grotami drzewców moich fałszywych przyjaciół* (tamże, s. 27). Świadectwem długiego trwania tradycji magicznych *loricae* jest XVII-wieczne *defixio* z wykorzystaniem *charakteres*, przechowywane w City Museum & Art Gallery w Gloucester, w Wielkiej Brytanii (ryc. 36.c). W staropolszczyźnie określano korzystającego z mocy magicznych charakterów mianem *charakternikia* – tego, którego strzały się nie imają a ciosy miecza nie wywierają na nim najmniejszego wrażenia

³⁵ Apulejusz (2000, s. 35) w *Metamorfozach* opisując warsztat czarownicy tessalskiej wymienia m.in. „skorupy metalowe pogryzmołone tajemniczymi znakami”. W innym fragmencie tego samego dzieła (tamże, s. 126-127) spotkamy „znaki powęzłone i kolistościami zakrętnie, i widlastymi kreskami splecione i tak przed ciekawością czytelników profanów uchronione”. Są to zatem owe *charakteres*, służące do pisania talizmanów od starożytności do czasów nowożytnych.

(Bystroń 1980, s. 43-49)³⁶. Badacze zajmujący się starożytnymi *defixiones*, zauważyli, że inspirowane nimi talizmany pojawiają się sporadycznie w XV-wiecznych rękopisach i najprawdopodobniej przepisano je ze starszych źródeł (tamże, s. 28). Żywotność starożytnych zwyczajów może być potwierdzona istnieniem przepisów na średniowieczne talizmany o zastosowaniu militarnym. Doskonałym przykładem przedmiotu ze starożytnymi znakami oraz słowami mocy jest grot włóczni z rękopisu Konrada Kyesera *Bellifortis*, z początku XV w. (Quarg 1967, s. 15). Na miniaturze magiczną broń nadnaturalnych rozmiarów dzierży młodzieniec ubrany według ówczesnej szlacheckiej mody. Na liściu grotu wyryto inskrypcję MEUFATON oraz pojedynczy charakter (ryc. 37). Pod ilustracją widnieje następujący opis: *Oto włócznia co zowie się MEUFATON, winno się ją sporządzić jak narysowano; powoduje ona, że pierzchają wrogowie i tyrani. Kiedy to samo, co na niej, wypiszesz od wewnętrznej strony swej prawej dłoni, w czasie gdy ujrzyś swych wrogów, chwyć nią potajemnie miecz lub pugińa, a wtedy twoi wrogowie zaczną uciekać, a ty jako zwycięzca ich pokonasz* (Quarg 1967, s. 15). Słowo *Meufaton* widniejące na włóczni jest aluzją do rzekomego, pierwszego zwycięstwa Aleksandra Wielkiego – oblężenia Metony w 353 r. p.n.e. W rzeczywistości było to osiągnięcie jego ojca, Filipa Macedońskiego, który stracił oko podczas starcia. Aleksander miał wtedy zaledwie 3 lata. Zgodnie z tradycją średniowieczną oblężenie Metony uznawano za pierwszy heroiczny czyn Aleksandra Wielkiego, myląc to starcie z bitwą pod Cheroneą w 338 r. (Quarg 1967, s. 15). Przepis na magiczną włócznię w dziele Kyesera, zawiera elementy antycznej magii ludowej, przejawiającej się w zastosowaniu *charakteres* oraz słowa mocy nawiązującego do zwycięstwa starożytnego wodza. Cytowany fragment rękopisu *Bellifortis* stanowi mocny argument na poparcie sformułowanej już w literaturze hipotezy o umieszczaniu starożytnych *charakteres* na żeleźcach włóczni oraz broni obuchowej, datowanych od średniowiecza do nowożytności (Marek 2008, s. 140-141). Przykładem włóczni z magicznym charakterem jest XV/XVI-wieczna partyzana z Muzeum Narodowego we Wrocławiu (nr inw. IX 1405) (Marek 2008, s. 140, ryc. 184e) (ryc. 35.a-b).

Niejasne znaczenie ma inskrypcja na mościeżnych aplikacjach zdobiących grot z XIV-XV w. przechowywany w Muzeum w Komarnie na Słowacji (Nevizánsky 1978, s. 558-560). Litera wydają się ukła-

³⁶ Określenie to nie odnosiło się do szczególnych cech charakteru wojownika (waleczność, odwaga itp.), lecz właśnie magicznego talizmanu z charakterami.

dać na awersie w słowa MANU(?)M VIRE (Siła ręki?) oraz UMME VIRE (ryc. 38), choć nie jest to pewna lekcja napisu.

Talizmany utrzymane w tradycji średniowiecznej odnajdziemy na włóczniach ze zbiorów Zamku Królewskiego na Wawelu, datowanych na 1. poł. XVI w. (Czyżewski 2013, s. 251-257). Nie zostały one dotychczas odczytane (por. tamże). Wnikliwa analiza opublikowanych zdjęć (tamże, s. 253) pozwala na rozszyfrowanie słów wykonanych pismem wczesno-nowożytnym na zdobiących tuleje mosiężnych lub brązowych aplikacjach (ryc. 39). Na okazie o nr. inw. 4509 inskrypcja na górnym pierścieniu okalającym tuleję brzmi: + IAN³⁷ AVE MARIA; na dolnym wykonano napis w języku czeskim: CHLUPATI IAN (włochaty Jan), odnoszący się do św. Jana o przydomku *Pelus* – włochaty. Na jednej z taśm zdobiących szyjkę liścia widnieje napis GRACI*, na pozostałych umieszczono prawie cały alfabet w odcinkach, przy czym zaczyna się on i kończy na tej samej aplikacji, na której napisano: WYZ A. Na następnych płytkach wygrawerowano kolejno: bCDEF, GGHI, A³⁸ NOPQ oraz RSTV*. Drugi okaz o nr. inw. 4510 ma niemal identyczne inskrypcje wykonane analogiczną techniką (tamże, s. 256-257).

Wierzono, że w talizmanach ciągi liter uporządkowane zgodnie z alfabetem zyskiwały wielką moc.

Owo przekonanie doprowadziło do rozpowszechnienia się formuł magicznych z towarzyszącymi im fragmentami alfabetu. Talizmany alfabetyczne pojawiły się po raz pierwszy w późnej starożytności (Dornseiff 1922, s. 69). Z astrologicznego kodeksu greckiego przecho- wywanego we Wiedniu znana jest następująca recepta na talizman: *Jeżeli nie chcesz na wojnie ponieść żadnej szkody, musisz pościć trzy dni a następnie napisać na skrawku papirusu imię swoje, swego ojca i matki obok alfabetu, krwią nieskazitelnie białego gołębia. Noś ten talizman ze sobą* (tamże, s. 70).

W czasach chrześcijańskich, przy poświęcaniu kościoła przez biskupa, kreślił on wewnątrz świątyni na podłodze i ścianach a niekiedy też na zewnątrz, alfabet w trzech wersjach: łacińskiej, greckiej i hebrajskiej (tamże, s. 74). Alfabet, oprócz tego że stanowił model harmonijnego kosmosu, miał też znaczenie apotropaiczne, podobnie jak litery A i Ω symbolizujące Chrystusa (tamże, s. 75). W średniowieczu alfabet występuje często na dzwonach i monetach (tamże, s. 77), a w sztuce z XV/XVI w. stanowi atrybut świętych postaci, przedstawiany na banderolach lub towarzyszących im naczyniach (tamże, s. 78).

Magiczne włócznie są tylko jednym z kolejnych dowodów na starożytne korzenie magii ludowej średniowiecza.

B. Preludium starcia - ofiara dla boga wojny

Wychodząc od źródła emblematyki uzbrojenia średniowiecznego, jakim jest dla nas zestaw darów grobowych z okresu merowińskiego, możemy wykazać niezwykłą trwałość tradycji traktowania przedmiotów służących polowaniu i wojnie, które pełniły jednocześnie rolę insygnium władzy oraz emblematu wojownika. Większość elementów tej tradycji wywodzi się jeszcze ze starożytności. Podobnie jest w przypadku średniowiecznej broni służącej do rytualnego wypowiedzenia wojny. Do tego celu służył oręż ciskany w kierunku szeregów wroga (por. Ryc. 2). Rytuał rzutu włócznią wykonaną z drewna derenia świdy³⁹ w ager *hosticus* jako niezbędne preludium działań wojennych praktykowali starożytni Rzymianie (por. Banaszkiewicz 1987, s. 8-9; Żygulski 1998, s. 77). Plemiona germańskie przejęły następnie ten zwyczaj. Niektórzy

badacze interpretują drzewce włócznie z początku VI w. znalezione w Kragehul (ryc. 40.a) jako należące do broni ceremonialnej, którą ciskano w kierunku wroga tuż przed bitwą. Wycięto na nim napis runiczny z zaklęciem zawierającym złorzeczenia pod adresem przeciwników. Brzmi on w tłumaczeniu *Ja erilaz nazywam się Muha z Asugislas gagaga gelle ja gradowi poświęcam ja!* (lub *na grad skazuję*)⁴⁰ (Grünzweig 2004, s. 90-93). Mamy tutaj do czynienia z reminiscencją rzymskiej jeszcze wiary, że rzut włócznią w kierunku wroga był jednoznaczny z poświęceniem go w ofierze bogu, oraz że bóstwo to upomni się w nadchodzącym starciu o należącą do niego żertwę (por. Banaszkiewicz 1987, s. 20). Warto w tym miejscu zaznaczyć, że magiczna włócznia Odyna o imieniu *Gungir*, którą w Eddzie Poetyckiej (1986, s. 276) bóg ciska rozpoczynając wojnę, też zdobiona była runami. Poezja eddyczna i skaldyczna spisana stosunkowo późno może odnosić się do czasów z przełomu okresu wędrówek ludów i średniowiecza,

³⁷ W słowie IAN litera A odwrócona jest celowo do góry nogami.

³⁸ A wciśnięto tutaj jako dopełnienie słowa GRACI wygrawerowanego na wymienionej wcześniej płytce (w pełnym brzmieniu: GRACIA).

³⁹ Dereń miał tutaj także znaczenie symboliczne.

⁴⁰ Podkreślono słowa magiczne często powtarzane w przypadku napisów runicznych.

na co wielokrotnie wskazywano w literaturze (por. Davidson 1998). Grot włóczni ze Svenskens na Gotlandii (ryc. 41.a-e), datowany na X-1. połowę XI w. (von Friesen 1942, s. 33-34; Grünzweig 2004, s. 144) jest świadectwem długiego przywiązania miejscowej ludności do znanych m.in. z Eddy Poetyckiej prastarych rytuałów prowadzenia wojny. Okaz ten należy do skandynawskich włóczni typu K, według Petersena (1919, s. 31-33). Charakteryzuje się on długim, wąskim liściem⁴¹ oraz tuleją inkrustowaną srebrem w stylu Jelling (ryc. 41.d-e). Dodatkowo ozdobiono go runicznym napisem (ryc. 41.b-c): *Rani posiada tę włócznię do rzucania, którą Botfos inkrustował* (dosł. wyrzył) (Grünzweig 2004, s. 146). Można sobie wyobrazić, że właściciel z ciężkim sercem rzucał tak okazałą i z pewnością drogą włócznią w kierunku wrogów. Gest ten prawdopodobnie wynikał z wymogów ceremoniału wojennego charakterystycznego dla lokalnej społeczności, chyba że w ogóle nie mielibyśmy w tym przypadku do czynienia z uzbrojeniem używanym na wojnie. Kontekst znalezisk podobnych okazów raczej wskazuje jednak na ich militarne zastosowanie.

O istnieniu podobnego rytuału rzutu włócznią dowiadujemy się z fragmentu kroniki Wincentego Kadłubka, dotyczącego szturmów Nakła przez wojska Bolesława Krzywoustego (por. Banaszkiewicz 1987). Ponoć na szczycie bazyliki kruszwickiej św. Wita miał pojawić się świetlisty młodzieniec dzierżący złotą włócznię. Następnie zeskoczył on z wieży kościelnej, wyprzedził ciągnące wojska polskie i cisnął włócznią w kierunku Pomorzan, broniących Nakła (por. Banaszkiewicz 1987, s. 3). Ów prastary, wywodzący się jeszcze ze starożytności gest rzutu włócznią, był zatem zrozumiały dla mieszkańców średniowiecznych ziem polskich, stanowiąc znak do rozpoczęcia śmiertelnego boju oraz wróżbę zwycięstwa. Znamy też inne przykłady poświadczające stosowanie owego rytuału na terenie Słowiańszczyzny (Banaszkiewicz 1987, s. 9-10).

Występowanie w zestawach darów grobowych z okresu merowińskiego aż dwóch rodzajów wyspecjalizowanego oręża do rzucania, w postaci *angonu* (ryc. 40.b)⁴², który był kopią rzymskiego pilum, oraz tzw. *franciski* (ryc. 40.c), wywodzącej się od rzymskiego topora, nie da się wytłumaczyć wyłącznie praktyczną potrzebą użycia ich na polu walki. Autorzy z V/VI w., kiedy *franciska* osiągnęła najbardziej wyspecjalizowaną formę, uniemożliwiającą np. wykorzystanie jej do wal-

ki wręcz, opisywali jak Frankowie na określony sygnał rzucali swoimi toporami w adwersarzy (Dahmlos 1995, s. 472). Oczywiście mogło to w pierwszym momencie zdeorganizować szyki przeciwników i odnieść zamierzony efekt psychologiczny. Bardziej należałoby jednak widzieć w tym praktykę rytualną. Wróg bowiem mógł przygotować się wcześniej na spodziewane „preludium” minimalizując jego efekty. Wprawdzie większość *francisek* odznacza się bardzo małą dbałością o ostateczne wykończenie, co pokazuje że liczone było z ich całkowitą utratą, jednak ich wartość pewnie też nie była mała. Oprócz nieopłacalności stosowania takiej broni w walce problemem była możliwość uzbrojenia w nią przeciwników. *Angony* po trafieniu w cel ulegały bezpowrotnej deformacji, uniemożliwiającej powtórne użycie. *Franciski* prawdopodobnie nadawały się jednak do dalszego stosowania. Charakterystyczny dla 1. połowy VI w. esowaty profil oraz ukształtowanie osady uniemożliwiające użycie *franciski* jako topora do walki wręcz bardzo szybko łagodnieje. Broń ta od schyłku VI w. coraz bardziej upodabniała się do uniwersalnej siekiery. Prawdopodobnie nad rytualnymi przyzwyczajeniami zaczęły brać górę względy czysto praktyczne. Należy jednak zaznaczyć, że idea topora do rzucania powraca w późnym średniowieczu (Rose 1925, s. 152-154). Wtedy panowały jednak inne warunki ekonomiczne i utrata broni nie stanowiła aż tak dotkliwej straty.

Wypowiedzenie śmiertelnej walki o charakterze sądu bożego wiązało się też z uzbrojeniem ochronnym. Istotne znaczenie miała tutaj symbolika barw. Tarcze z III w. n. e., malowane na czerwono, odkryto w Illerup Ådal na terenie Danii (Ilkjær 2007, s. 102). Wyjaśnienie znaczenia tarczy malowanej na czerwono odnajdujemy w Eddzie Poetyckiej, gdzie zatknięta na maszcie okrętu symbolizowała wypowiedzenie wojny (Kohlmorgen 2002, s. 11). Dowiadujemy się, że np. zgodnie z XIII-wiecznym prawem miasta Bergen, sądy odbywały się na pokładzie okrętu lub na końcu pomostu do lądowania, gdy był on zacumowany w porcie. W ostatnim z wymienionych przypadków na maszt okrętu podczas posiedzenia sądu wciągano czerwoną tarczę (Maisel 1989, s. 32). Prawdopodobnie ze Skandynawii pochodzi także ruski zwyczaj odbywania się sądów pod znakiem czerwonej tarczy (por. Szymczak 2001, s. 95). Czerwień jako barwa oznaczająca walkę o charakterze sądu bożego występowała powszechnie w późnym średniowieczu (por. tamże). W czasie Wojny Stuletniej Edward III przed decydującą bitwą kazał swojemu wojsku wywieszać czerwone proporce (Rogers 2000, s. 254) na znak, że odwołuje się do wyroku najwyższego sędziego. Pierwowzór takiego obyczaju odnajdziemy w *Pieśni o Nibelungach* (1995, s. 223), gdy

⁴¹ Cały grot włóczni ze Svenskens wraz z tuleją ma długość 53 cm.

⁴² Grek Agathias Scholastikos opisał zasadę działania angonu (Sigmund 1996, s. 702), która jest analogiczna do skutków użycia pilum.

Burgundowie w drodze do kraju Etzela, po przeprawie przez Dunaj dowiedzieli się, że przyjdzie im stoczyć śmiertelny bój, w którym zgodnie z wróżbą niechybnie zginą. Wtedy rycerz Volker: (...) *zawiązał hełm na głowie: Jaśniał świetnym blaskiem pancerz jego nowy.*

Do kopii swej uwiązał proporzec już czerwony (tamże). W średniowiecznych podręcznikach sztuki walki zilu-strowani uczestnicy pojedynku sądowego mają często na ubraniach wymalowane czerwone krzyże (Clements, Rector 2000, s. 9-10).

4. Miecz – darem zobowiązującym do lojalności

W okresie merowińskim miecz nie należał jeszcze do broni odgrywającej rolę pierwszoplanową, zarówno w sensie praktycznym, jak i symbolicznym. Zmiana zasadnicza nastąpiła dopiero w czasach karo-lińskich. Wtedy miecz, oprócz wcześniejszej aury tajem-niczności związanej ze skomplikowanym i wymagającym szczególnej wiedzy procesem produkcji, zyskał walor oręża uświęconego, kojarzonego z krzyżem (Scalini 2007, s. 51). Nawet w późnym średniowieczu zdarzały się wszakże głosy sceptyczne pod adresem omawianej broni. Fragment norweskiego dzieła dydaktycznego *Speculum Regale* z 1250 r. głosi, że jedna włócznia pod-czas wojny jest lepsza niż dwa wyborne miecze (Bruhn Hoffmeyer 1954, s. 207).

Dla naszej dyskusji istotna jest szczególna grupa mieczy z V-VII w. (por. Evison 1967, 1976) którą moż-na wiązać z inicjacją oraz przynależnością określonych wojowników do elity władzy. Są to miecze z głowicami zaopatrzonymi w pierścień (ryc. 42.a), na których nie-jednokrotnie umieszczano też napisy runiczne. Istnieje kilka interpretacji pierścieni występujących najczęściej z jednej strony głowicy. Według jednej, były one wyłącz-nie ozdobą. Inna głosiła, że pierścień służył do mocowa-nia temblaka lub taśmy, na której wisiał amulet (David-son 1958, s. 211) lub tzw. taśm pokoju, utrzymujących miecz w pochwie podczas tingów (Ambrosiani 1983, s. 24). Hipoteza o temblakach i taśmach trudna jest do przyjęcia, gdyż element ten często ma zbyt wąską średni-cę, aby można było przez niego coś przewlec (Davidson 1958, s. 213). Zdaniem niektórych badaczy pierścienie mogły być znakiem rangi wśród wojowników lub repre-zentować symbol magiczny (por. Fischer 2008, s. 23). Ich znaczenia dokładnie nie jesteśmy w stanie określić. Najbardziej prawdopodobna hipoteza głosi, że były one symbolem zależności wybranych wojowników od wo-dza, który przyznawał miecz i pierścień swoim najbar-dziej zaufanym ludziom (Evison 1967, s. 63). Zwyczaj odłączania pierścienia od głowicy przed złożeniem orę-ża do grobu, zaobserwowany w niektórych przypadkach tłumaczy się jako symboliczne wskazanie, że zależność senior-wasal przestała istnieć (por. Evison 1967, s. 63). Pierścień przekazywany był następcy wiernego sługi wo-dza. Na podstawie analizy specjalistycznej niellowanego

ornamentu na głowicy jednego z omawianych mieczy oraz należącego do niego pierścienia stwierdzono zna-czące różnice w składzie pasty wypełniającej ryt na oby-dwu elementach (tamże, s. 69). Stwierdzono zatem, że pierścień dodano do powstałej wcześniej głowicy jako oznakę rangi, dokonanego ślubu lub nadanego przywi-leju (tamże). Na podstawie analizy dawnych anglosa-skich i skandynawskich tekstów literackich wskazano na popularny wśród Germanów zwyczaj przysięgania lojalności na pierścień i na rękojeść miecza (Davidson 1958, s. 216; Ambrosiani 1983, s. 24). Nie był on wsze-lako praktyką rozpowszechnioną wyłącznie między przedstawicielami ludów germańskich (por. Iwańczak 2010, s. 8). Wojownik otrzymywał miecz od władcy jako dowód zaufania. Ów dar zobowiązywał właściciela do walki za swojego pana aż do śmierci. Już Tacyt pisał, że wśród Germanów największą hańbą dla wojownika było nie zginąć w walce, w której poległ wódz. Kiedy towarzysze *Beowulfa* opuścili go podczas decydującej walki bohatera ze smokiem, mowa jest o utracie przy-wilejów jakiej doświadcza. Wszystkie skarby, darowane miecze oraz nadzieja na łaskawość władcy, miały ustać wobec wiarołomców oraz ich rodzin (Davidson 1958, s. 214). Przysięganie na rękojeść miecza królewskiego występuje w norweskich tekstach z XIII w. dotyczących ceremoniału, podczas którego wasal przysięgał lojalność seniorowi (Davidson 1958, s. 215). We wczesnośrednio-wiecznej literaturze anglosaskiej władca nazywany jest często dawcą pierścieni (por. Böhner 1949, Henderson 1984, s. 42, 49). Sposób postrzegania króla jako dobro-dzieja i darczyńcy nie zmienił się w późnym średniowie-czu. Dobry władca musiał być hojny – a biżuteria, którą dawał swoim rycerzom, zobowiązanym do jej noszenia, miała przypominać im o lojalności oraz informować in-nych z czymi ludźmi mają do czynienia (Deevy 1998, s. 67-68). Człowiek stawał się poprzez dar częścią rodziny dobroczyńcy, był z nim związany poprzez rzecz, aż do momentu wypełnienia swego zobowiązania wobec nie-go (por. Mauss 1973 s. 281-283, 285-287). Analogiczną rolę pełniły dary w starożytnym Rzymie (tamże) i na terenie germańskiego barbaricum (tamże, s. 297, 300), gdzie prawdopodobnie należy poszukiwać genezy oby-czajowości średniowiecznej w tej sferze. Miecz darowa-

ny przez władcę miał dodatkowo udowodnić, że obdarowany jest godny monarszego zaufania. Prawdopodobnie we wczesnym średniowieczu traktowano broń darowaną jako wypożyczenie. Po śmierci noszącego miecz wracał do króla, chyba że wojownik posługujący się nim zginął w walce za swojego wodza całkowicie spłacając w ten sposób swój dług. Wtedy broń przechodziła na własność jego spadkobierców, okrywając chwałą całą rodzinę (Davidson 1958, s. 215).

Opisany *explicite* miecz z przymocowanym do rękojeści pierścieniem występuje w XI-wiecznym poemacie *Ruodlieb*. Tam stanowi on symbol przysięgi małżeńskiej podczas ceremonii zaślubin. Miecz ma być ostrzeżeniem dla ewentualnych wiarołomców i obrócić się przeciw nim, gdyby ośmielili się złamać śluby (Davidson 1958, s. 216).

W Eddzie Poetyckiej (1986, s. 201), w Pieśni o Helgim synu Hjörwarda, walkiria informuje bohatera o przynależnym mu mieczu ukrytym w Sygarsholmie: (...) *Pierścień u rękojeści, groźba u ostrza/ A w środku męstwo temu, co nim włada (...) Leży wzdłuż ostrza wąż krwią znaczony,/ Ogon swój zwijsza u ozdoby głowicy.*

Prawdopodobnie najmocniejszym argumentem na poparcie tezy o zwyczaju obdarowywania mieczem w ramach przysięgi lojalności jest srebrne okucie pochwy miecza z grobu 186 w Eichstetten (ryc. 42.b), datowane na lata 520-560 (Fischer 2008, s. 130-133). Inskrypcja runiczna zdobiąca ten przedmiot głosi: *Aby Danil pamiętał dobro* (Fischer 2008, s. 133). Wydaje się, że miała ona napominać właściciela o wdzięczności jaką winien swemu panu, ofiarodawcy miecza.

Posiadacz broni o głowicy z pierścieniem mógł należeć do elity lokalnej społeczności, zwłaszcza że wiele opraw takich okazów wykonanych jest z wielką dbałością o szczegóły (Davidson 1958, s. 211), niekiedy ze złota lub srebra złoczonego. Srebrną głowicę miecza z cmentarzyska Faversham, King's Field (Kent) na terenie Anglii, zdobi dodatkowo napis runiczny odczytany jako: *Æsc* (ryc. 43.a). Prawdopodobnie inskrypcja związana jest z anglosaskim królem Kentu o imieniu Oisc (*Æsc* – dosł. jesion), panującym w latach 488-516 założyciela miejscowej dynastii Oiscingów, czyli „potomków jesionu”⁴³ (Fischer 2008, s. 56-59). Mało prawdopodobny jest bezpośredni związek omawianej broni z wymienionym władcą. Raczej należałoby się spodziewać, że stanowiła ona własność krewnego lub stronnika królewskiego, co podkreślałoby dodatkowo charakter mieczy z pierścieniowatymi głowicami, któ-

re symbolizowały ścisłą zależność od panującego. Jakkolwiek kunsztownie wykonane były owe miecze, nie stanowiły one wyłącznie oręża nagrodowego i oznaczenia rangi. Dzięki posępnej wymowie runicznego ideogramu „êa”, zdobiącego głowicę miecza z grobu 65 na stanowisku Fréthun 2, La Carrière-des-Morts, (Pas-de-Calais) we Francji (ryc. 43.b,c), możemy poznać jego główne przeznaczenie. Ideogram „êa” według niektórych interpretacji symbolizuje złożony koncept: *ziemia – śmierć – upadek*. W anglosaskim wierszu zapisanym runami jego znaczenie jest dokładnie wyjaśnione: *êa jest odrzucające, kiedy blade ciało zaczyna się ochładzać nieubłagane, wybiera ziemię jako małżonkę, radość upada, odchodzi szczęście, pozostawiając ludzi* (Fischer 2008, s. 77). Zabytek z La Carrière-des-Morts wykonany ze srebra złoczonego pochodzi z około 530-540 r. (Fischer 2008, s. 73-77).

Miecze z pierścieniami przy głowicach są szczególnie bronią, za pomocą której władcy umacniali poczucie wspólnoty wśród najbardziej zaufanych królewskich stronników – przedstawicieli najwyższej elity wojowników. Jeżeli przyjmiemy, że przedstawiona interpretacja tych zabytków jest prawdziwa, to motywy postępowania władców merowińskich i anglosaskich niewiele różnią się od tych przyświecających monarchom późnośredniowiecznym, powołującym do życia świeckie zakony rycerskie królewskich popieczników (Boulton 2000, s. 43). Były one ezoterycznym kręgiem, do którego władcy przyjmowali określoną z góry liczbę kandydatów, odpowiadającą często liczbie rycerzy okrągłego stołu, znanej z powieści arturiańskich (tamże).

Zaproszenie następcy tronu do stołu przez grono wojowników uprawnionych do zasiadania przy nim, lub sytuacja w której to król tworzył dookoła siebie wspólnotę stołu, stanowią niezwykle ważny element umacniania więzi społecznych, obecny od początku aż do końca średniowiecza.

Bogato wyposażone groby męskie z okresu merowińskiego, antytetycznie w stosunku do wymowy symbolicznej oręża, zawierają często dodatkowo dwie kategorie przedmiotów służących do biesiadowania⁴⁴. Są to brązowe misy, służące prawdopodobnie do rytualnego obmywania rąk przed posiłkiem⁴⁵ (por. Ryc. 2) oraz luksusowe,

⁴³ Wydaje się, że jest to aluzja do drzewca włóczni, który wykonywano z jesionu. Imię króla – „Jesion” prawdopodobnie więc pochodzi od jego atrybutu władzy – królewskiej włóczni.

⁴⁴ Naczynia deponowane w grobach zawierały też najprawdopodobniej pożywienie. Mogły one stanowić pozostałość po uczcie pogrzebowej (por. Effros 2003, s. 163-164).

⁴⁵ O związku mis brązowych z higieną może świadczyć fakt, że w niektórych grobach wkładano do nich dodatkowo grzebienie (por. Müller-Wille 1983, s. 112, ryc. 3:23,24; ryc. 5:9,10).

szkłane naczynia stołowe, często w formie rogów do picia (por. Müller-Wille 1983, s. 111-112). O zwyczaj rytualnego obmywania rąk i twarzy wśród północnych Germanów pisał z obrzydzeniem Ibn Fadlan na początku X w. (Müller 2006, s. 35). Ponoć obserwował on w jednej z osad jak każdego ranka dziewczyna chodziła z wodą w metalowej misie od domu do domu, począwszy od najważniejszych przedstawicieli lokalnej społeczności. Każdy kolejny gospodarz wychodził jej na spotkanie, obmywał twarz i ręce, a następnie pluł i smarował do naczynia (tamże). Zachowanie przy stole odzwierciedlającym strukturę społeczną było na ogół mniej odrażające. Ograniczano się do obmywania rąk przed ucztą, jednak również tutaj przestrzegano ściśle hierarchii. W sadze o Njálu opisano doroczną biesiadę wydawaną przez bohaterów opowieści. Miała ona umacniać więzi między władcami a poddanymi, co wyrażały zachowania rytualne przy stole. Podczas jednej z uczt wspomnianych w sadze, przed przystąpieniem do posiłku wódz obmywał ręce wodą z metalowych naczyń a następnie wycierał je do sucha oddartym kawałkiem obrusu (Müller 2006, s. 38). Cały zestaw naczyń, łącznie z prowizorycznym ręcznikiem, wędrował do współbiesiadników, a kolejność zależała od dostojności. Wspólna uczta oznaczała zawsze zawarcie lub umacnianie pokoju, a niechęć do uczestnictwa w niej lub obsceniczne zachowanie odczytywano jako akt wrogości. Tytułowy bohater islandzkiej sagi o Egilu obraził gospodarza Armoda łapiąc go za bary, przyciskając do „węzłowia stolca” i wymiotując na twarz wypitym wcześniej piwem (Saga o Egilu, 1974, s. 171-172). Bardziej kulturalnie wyrażał swoją dezaprobatę przy stole Henryk III podczas uczy pojednania wydanej przez papieża Grzegorza VII w Kanossie. Miał on podobno nic nie jeść, nie pić, nie rozmawiać z nikim, tylko drapać stół paznokciami. Zachowanie cesarza spostrzeżono, chyba słusznie jako manifestację niechęci do całkowitego zawarcia pokoju z przedstawicielem Stolicy Piotrowej (por. Althoff 2011, s. 127).

Praktyki rytualne związane z kulturą stołu utrzymywały się w niezmienionej albo nieznacznie przekształconej formie przez całe stulecia. Znamienne, że brązowe misy do obmywania rąk znajdowane są bardzo często we wczesnośredniowiecznych grobach przedstawicieli elity z rejonów kształtowania się ośrodków władzy w XI i XII w. Na terenie Polski naczynia takie odkryto, m.in. w Dziekanowicach, Kałdusie i Pokrzywnicy Wielkiej (Müller 2006, s. 115-121).

Grob nr. 609 z cmentarzyska w Czersku, datowany na XII w., jest niezwykle interesującym przykładem pochówku z darami grobowymi należącymi do chrześcijańskiego wielmoży (Bornicka Rauhut

1998, s. 34). Jego bogate wyposażenie nie stało jednak w sprzeczności z surowym, chrześcijańskim rytuałem pogrzebowym. Przedmiotów tam włożonych, jak miecz, włócznia, pierścień czy misy brązowe, nie traktowano już bowiem jako darów *sensu stricte*, tylko jako insygnia władzy.

W kulturze biesiadowania od końca XI w. zaczęły zdobywać popularność akwamanile – naczynia antro- i zoomorficzne, naśladujące początkowo wzory perskie, a później kształtowane i zdobione w europejskim stylu. Stosowano je w komplecie z misami do obmywania rąk przed ucztą oraz używano jako naczyń liturgicznych w kościele podczas mszy. Fakt, że trudno znaleźć wśród zachowanych zabytków dwa identyczne okazy świadczy, że wykonywano je na indywidualne zamówienie jako przedmioty luksusowe.

Podsumowując spostrzeżenia na temat emblematycznego charakteru wyposażenia męskich grobów z początków wczesnego średniowiecza (VI-VII w.)⁴⁶ warto zaznaczyć, że większość elementów spotykanego tam uzbrojenia ma wymowę symboliczną. Najbardziej użytkowy charakter miały najprawdopodobniej saxy – krótkie noże bojowe, służące jako broń osobista. Napisy runiczne sporadycznie na nich spotykane informują najczęściej o imieniu ich właściciela oraz rzemieślnika, który je wykonał (por. Davidson 1998, ryc. III.17-18). *Angon* i *franciska* służyły do rytualnego wypowiedania wojny, a naczynia do picia i obmywania rąk przed posiłkiem do pieczętowania sojuszy i zawierania pokoju.

Ostatnia kategoria to przedmioty oznaczające rangę i będące atrybutem wojownika lub władcy. Są to hełmy, wykazujące znaczne pokrewieństwo w stosunku do wczesnych koron – *kamelaukionów*, oraz miecze z pierścieniami przy głowicach, stanowiące oznakę lojalności wobec władcy – tego, który żywi i zaprasza do wspólnego stołu.

Najbardziej wieloznaczną wymowę wydaje się mieć skrzydlata włócznia, wywodząca się z antycznej

⁴⁶ Brak lub bogactwo występowania określonych przedmiotów, zdaniem wielu archeologów uprawnia do określenia pozycji społecznej zmarłego, co wydaje się jednak ryzykowne i stanowi pewne uproszczenie (por. dyskusja: Menghin 1985, s. 81-82; Siegmund 1996, s. 705-706). Na cmentarzyskach rzędowych z okresu merowińskiego występują zróżnicowane zestawy uzbrojenia w grobach. Obserwowane odmienności mogą jednak dotyczyć rytuału pogrzebowego, którego zasad nie jesteśmy w stanie dokładnie poznać (por. Effros 2003, s. 71-173). W późnym średniowieczu wyposażenie, układ ciała w grobie i przedstawienie na grobie charakteryzowały zmarłego a nawet informowały w jaki sposób poniósł on śmierć (por. dyskusja na temat śmierci rycerza).

broni myśliwskiej. Jest ona elementem łączącym sferę wojowania i ucztowania. Za jej pomocą mężczyzna stawał się wojownikiem zdolnym pokonać dzikie zwierzę, traktowane dosłownie oraz w przenośni – utożsamiane z groźnym ludzkim adwersarzem, który ma w sobie zawziętość i waleczność bestii. W pierwszym przypadku polowanie uprawniało do uczestniczenia w biesiadzie

na równych prawach z innymi mężczyznami, gdyż pomnażało wspólne dobra rozdzielane później przy stole. Pokonanie zagrażającej ogółowi „ludzkiej bestii” miało nie mniejsze znaczenie dla przetrwania społeczności, w której „myśliwy” funkcjonował. Oczekiwana nagrodą za waleczne czyny w obydwu przypadkach był zaszczyt zasiadania przy jednym stole z wojownikami.