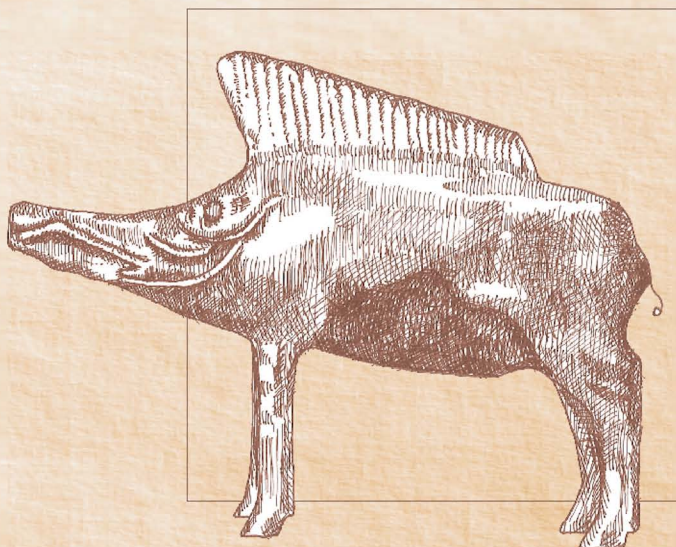


Agnieszka Bartnik

MOCCUS

Dzik w wierzeniach starożytnych Celtów



Agnieszka Bartnik – doktor nauk humanistycznych, pracownik Zakładu Historii Starożytnej. Zajmuje się tematyką celtycką. Jej zainteresowania naukowe oscylują wokół zagadnień związanych z wierzeniami oraz rolą zwierząt w kultach celtyckich. Obecnie głównym tematem swoich badań uczyniła szeroko rozumiane mity i mitologię celtycką, przede wszystkim oryginalne sagi i opowieści celtyckie przedstawiające historie życia bogów oraz największych herosów Irlandii. Efektem najnowszych badań Autorki jest artykuł opublikowany w „*Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*” dotyczący irlandzkiego utworu *Cath Catharda*.

MOCCUS

Dzik w wierzeniach starożytnych Celtów



NR 2953

Agnieszka Bartnik

MOCCUS

Dzik w wierzeniach starożytnych Celtów

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2012

Redaktor serii: Historia
Sylwester Fertacz

Recenzent
Joanna Rostropowicz

Publikacja będzie dostępna – po wyczerpaniu nakładu – w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Wstęp		7
Koncepcja pracy		7
Charakterystyka bazy źródłowej		12
Stan badań		18
ROZDZIAŁ I		
Dzik i jego symbolika w tradycji celtyckiej		23
ROZDZIAŁ II		
Ewolucja wizerunku oraz funkcji Boga Dzika w wierzeniach Celtów		67
Kult dzika jako ucieleśnienie sił przyrody		71
Antropomorfizacja dzika		85
ROZDZIAŁ III		
Gallorzymski i brytorzymski Bóg Dzika		95
ROZDZIAŁ IV		
Pochówki dzików oraz ich znaczenie		107
Zakończenie		123
Aneks		133
Kult dzika i jego przejawy na ziemiach polskich		133
Bóstwa i postacie mitologiczne		138
Wykaz wybranych zabytków związanych z kultem dzika		142

Bibliografia | 149

Źródła | 149

Opracowania | 151

Summary | 169

Zusammenfassung | 171

Wstęp

Koncepcja pracy

W kulturze Indoeuropejczyków, w tym Celtów, zwierzęta spełniały ważną funkcję. We wszystkich aspektach życia plemion celtyckich możemy zaobserwować znaczącą rolę zwierząt, przede wszystkim w wierzeniach. Wśród wielu uznawanych przez Celtów za święte należy wymienić m.in. jelenia, konia oraz dzika. Przedstawienia pierwszych dwóch zwierząt odgrywały istotną rolę w kultach i mitologii celtyckiej, ale wierzenia z nimi związane nie miały zasięgu ogólnoceltyckiego. Natomiast kult dzika miał zdecydowanie ogólnoceltycki charakter, odnotowano go w wierzeniach plemion należących do wszystkich trzech grup¹.

W wierzeniach oraz mitologii plemion celtyckich dzik był jednym z najczęściej spotykanych zwierząt. Celtowie określali go słowem „moccus” – oznaczało ono zarówno dzika jako zwierzę, jak i czczonego przez nich Boga Dzika (DRIoux, 1934: 15–17; DOTTin, 1920: 272). Słowo określające to zwierzę funkcjonowało na terenach zamieszkałych przez plemiona wszystkich trzech grup, drobne różnice w wymowie wynikały z odmienności dialektów używanych przez poszczególne plemiona (Lambert, 2003;

¹ W literaturze plemiona celtyckie są dzielone na trzy grupy według kryterium geograficznego. Plemiona zajmujące obszary na zachód od rzeki Ren określa się mianem grupy zachodniej; plemiona na wschód od rzeki Ren – grupą wschodnią; na grupę północną składają się plemiona, które zamieszkiwały obszar dzisiejszych Wysp Brytyjskich.

DELMARRE, 2003; QUINN, 1983)². Słowo „moccus” oznaczające dzika z czasem stało się określeniem Boga Dzika w jego antropomorficznej postaci, a w okresie gallorzymskim było używane jako przydomek Merkuriego, czczonego przez Celtów jako Merkurego Moccusa (CIL XIII 5676)³.

Pierwszym, zasadniczym powodem podjęcia przeze mnie badań wokół tematu obecności symbolu dzika w kulturze i religii jest niezwykła wręcz odmienność proveniencji wierzeń oraz koncepcji związanych z tym wierzeniem właśnie w przypadku Celtów. Drugą kwestią budzącą moje zainteresowanie badawcze jest niezwykle bogata symbolika i rozległe kompetencje dzika (wiążące go ze sferą zarówno lunarną, jak i solarną), nie tylko w wierzeniach plemion celtyckich, lecz także w religiach pozostałych ludów indoeuropejskich. Można także zaobserwować odrębności wynikające z płci omawianego zwierzęcia – lochy związane były z nieco innymi wierzeniami niż knury; podział ten szczególnie silnie zarysowywał się właśnie w przypadku plemion celtyckich. Zastanawiające, dlaczego wierzenia, mity i kultury związane z tym zwierzęciem nie wykazują analogii do wierzeń pozostałych ludów indoeuropejskich.

Po trzecie, mimo tak zaskakujących różnic w sposobie funkcjonowania symbolu dzika w kulturach różnych ludów indoeuropejskich, różnic niewystępujących w odniesieniu do innych zwierząt uznawanych za święte i doznających czci u wszystkich wspomnianych ludów, zagadnienie to nie doczekało się do tej pory badań oraz opracowania. Badania nad rolą dzika w plemionach należących do różnych grup celtyckich pozwalają zaobserwować, jak jedno zwierzę może symbolizować bardzo odmienne wartości. Moim głównym celem było wykazanie różnic w symbolice dzika i jego roli w życiu plemion celtyckich oraz zwrócenie szczególnej uwagi na odrębności, czyniące wierzenia Celtów wyjątkowymi na tle systemu wierzeń pozostałych Indoeuropejczyków.

Prezentowane w niniejszej pracy badania skoncentrowane wokół problematyki dzika dotyczą okresu od VI wieku p.n.e. – kiedy to wzmianki na

² Celtowie wspiarscy używali formy Nom. *Mucc*; Gen. *Mucce*; na terenach Galii forma pochodziła od słowa Nom. *Moch*, a w Bretanii od *moc'h*. W Irlandii do dnia dzisiejszego zachowało się w języku staroceltyckie określenie dzika *muc*. Stąd znane z inskrypcji określenie *moccus*.

³ Stosowane skróty dotyczące opisu źródeł podają na s. 149–151.

temat plemion celtyckich zaczęły pojawiać się w przekazach autorów antycznych, a w ich tekstach po raz pierwszy wystąpiła nazwa określająca interesujący nas lud jako Κελτοί – do IV wieku n.e. dla plemion kontynentalnych oraz V wieku n.e. dla mieszkańców Wysp Brytyjskich, czyli do czasów, gdy zamieszkujące tam plemiona celtyckie zaczęły przyjmować chrześcijaństwo (CHADWICK, 1958; RAYAN, 1999; BAMFORD, 1983: 66–78). Wyznaczenie dolnej cezury dla Europy kontynentalnej na IV wiek związane jest z początkiem silnego wpływu Imperium Rzymskiego na Celtów, którzy zamieszkiwali te tereny. Oddziaływanie to nasiliło się szczególnie po pokonaniu przez Rzym Celtów w Italii Północnej, a później podboju Galii przez Gajusza Juliusza Cezara i przekształceniu jej w prowincję rzymską. W związku z tym od I wieku p.n.e. plemiona celtyckie zamieszkujące te tereny ulegały wpływom rzymskim, w wyniku czego doszło do wytworzenia się kultury gallo-rzymskiej. Kultura celtycka nie podlegała już dynamicznym przemianom, nie powstawały też jej samodzielne elementy mogące uchodzić za celtyckie. Znacznie późniejsza data końcowa zaproponowana dla terenu Brytanii jest związana z dużą odrębnością tych terenów oraz mniejszymi wpływami Rzymu. Wprawdzie Cezar, a potem Klaudiusz i kolejni władcy rzymscy organizowali wyprawy do Brytanii, jednak wpływy Imperium nigdy nie były tam tak silne jak na kontynencie. Bardzo prężnie i bez większych przeszkód rozwijała się też kultura celtycka w Irlandii. Na tych terenach powstały niepowtarzalne w swym charakterze źródła, w których odnaleźć można wiele cennych informacji dotyczących dzika, przede wszystkim jego symboliki w sferze wierzeń. Szczególnie ważne są spisane dopiero w średniowieczu, ale chronologicznie znacznie starsze przekazy ustne; dzięki nim mamy możliwość zapoznania się z mitologią oraz literacką tradycją Celtów. Takie źródła, w których ukazano życie plemion zamieszkujących na kontynencie, w większości zostały utracone, a elementy mitologii i tradycji Celtów z Europy kontynentalnej jesteśmy zmuszeni poznawać za pośrednictwem autorów greckich i rzymskich. Wspomniane mity powodują pewne zachwianie chronologicznej struktury pracy, jako że zostały spisane w późniejszym okresie. Jednakże – z czym zgadzają się badacze tej problematyki – stanowią zapis znacznie starszej tradycji ustnej, będącej odzwierciedleniem życia społeczeństwa celtyckiego i jego wierzeń z początków naszej ery, w związku z czym należy zasygnalizować ich istnienie.

Terytorialnie zakres pracy obejmuje: Europę kontynentalną, gdzie znajdowała się kolebka kultury Celtów i skąd rozpoczęły swoje wędrówki, aby zajmować kolejne ziemie, m.in. Wyspy Brytyjskie, na których populacja celtycka utworzyła odrębną grupę, określaną jako północna, oraz Azję Mniejszą, w której najważniejsza była Galacja, zasiedlona przez kolonistów celtyckich już na początku III wieku p.n.e. Nie można również zapomnieć krótkiego wprawdzie, ale znaczącego pobytu Celtów w Tracji; prócz tego należy odnotować istnienie grup celtyckich, które zajęły tereny na wschód od Karpat, czyli ziemie Ukrainy i Mołdawii, skąd pochodzi wiele cennych znalezisk związanych z kultem dzika.

Praca została podzielona na cztery rozdziały. W każdym z nich omówiłam odrębne zagadnienie istotne dla zaprezentowania symboliki oraz roli dzika w wierzeniach Celtów. Rozdział pierwszy poświęciłam przedstawieniu i przeanalizowaniu znaczenia symboliki dzika wśród plemion celtyckich. Wspólne pochodzenie oraz bezpośrednie sąsiedztwo innych ludów indoeuropejskich mogło mieć wpływ na rolę symbolu dzika w wierzeniach Celtów. Analizując materiał badawczy dotyczący poszczególnych grup celtyckich, należy zastanowić się, czy pewne elementy wierzeń, niemające reprezentacji w wierzeniach wszystkich plemion, nie są wynikiem wpływu sąsiadów. Niektóre elementy dotyczące kultu dzika możemy zaobserwować tylko wśród Celtów, mają one charakter unikalny i niepowtarzalny.

Niezwykła dynamika obrzędów oraz następująca na przestrzeni wieków ewolucja wierzeń związanych z dzikiem skłoniły mnie do tego, by rozdział drugi poświęcić przedstawieniu tego zwierzęcia jako obiektu kultu oraz omówieniu zmian zachodzących w jego wizerunku, a także przypisywanych mu przez wyznawców kompetencjach. Konieczne było również przedstawienie miejsc oraz sposobów oddawania dzikowi czci przez plemiona celtyckie. W rozdziale wyróżniłam dwa podrozdziały, odpowiadające poszczególnym fazom ewolucji wierzeń. W pierwszym z nich omówiłam najwcześniejszy etap wierzeń związanych z dzikiem, czczonym jako uosobienie sił przyrody; ta faza była charakterystyczna dla wszystkich trzech grup celtyckich. Drugi podrozdział przeznaczyłam na prezentację kolejnego etapu przemian, w którym następowała stopniowa antropomorfizacja pierwotnego Boga Dzika. Na tym etapie, oprócz nowej postaci, przypisano dzikowi także szereg nowych kompetencji i funkcji.

Trzeci rozdział traktuje o ostatniej, najpóźniejszej fazie wierzeń. Wtedy to, pod wpływem kultów i mitologii rzymskiej, wykształciła się zupełnie nowa kultura określana jako gallorzymaska (na kontynencie) lub brytorzymaska (na Wyspach), łącząca elementy dawnej kultury celtyckiej z elementami kultury rzymskiej. Omówienie ewolucji wizerunku oraz funkcji Boga Dzika jest konieczne ze względu na to, że w ramach poszczególnych grup celtyckich występowały znaczące różnice w tej kwestii. Znamienne jest, że w odniesieniu nie do wszystkich grup Celtów wierzenia te przeszły pełną ewolucję, której efektem było wytworzenie kultury i wierzeń gallo-rzymskich. Pewne odmienności możemy także zaobserwować w sposobie oddawania czci oraz wyborze miejsc, w których sprawowano kult dzika.

Rozdział czwarty poświęciłam kwestii pochówków dzików oraz roli i znaczeniu tego obrzędu dla Celtów. Wspomniany zwyczaj był niezwykle popularny u Celtów wszystkich trzech grup, a także wśród pozostałych Indoeuropejczyków. Jednak istniały znaczne różnice w charakterze pochówków w poszczególnych plemionach. Dziki chowano osobno, jak i w grobach zwierzęco-ludzkich. Problematyczna pozostaje także kwestia, czy różnice w rodzajach oraz miejscach pogrzebów wynikają z odmiennych tradycji leżących u podstaw tych zwyczajów, czy też z czasem nastąpiła ewolucja wierzeń i owe zmiany są właśnie nimi spowodowane.

Materiały uzupełniające do niniejszej pracy umieściłam w *Aneksie*. Znalazło się tam omówienie kultu dzika i jego ewentualnych przejawów na ziemiach polskich, które stanowiły teren peryferyjnego osadnictwa celtyckiego. W tym krótkim tekście podjęłam próbę wychwycenia wszystkich celtyckich elementów wierzeń i tradycji związanych z dzikiem, które możemy znaleźć na ziemiach polskich, oraz stwierdzenia, czy część z nich nie stanowi, jak proponują niektórzy badacze, późniejszego wytworu. W kolejnej części *Aneksu* umieściłam imiona bóstw i postaci mitologicznych, które przywołuję w pracy. *Aneks* także zawiera wykaz zabytków związanych z kultem dzika.

Charakterystyka bazy źródłowej

Problem ujęty w temacie niniejszej pracy został omówiony na podstawie przekazów autorów antycznych, rodzimych tekstów celtyckich pochodzących z Wysp Brytyjskich, epigrafiki, mennictwa oraz znalezisk archeologicznych. Szczególną trudność w prowadzeniu badań stanowi brak rodzimych źródeł pisanych wytworzonych przez Celtów kontynentalnych, w których omówione zostały kwestie dotyczące ich kultury czy wierzeń. Sytuacja taka rodzi konieczność oparcia analiz na przekazach greckich i rzymskich. Nie można też zapomnieć, że najstarsze z tych tekstów w większej części są zachowane fragmentarycznie, co utrudnia pracę badawczą.

Nieco inaczej prezentuje się kwestia rodzimych źródeł narracyjnych w Irlandii oraz Brytanii, gdzie doszło do wytworzenia literatury celtyckiej. Jednak ze względu na czas jej powstania oraz fakt, że została spisana przez mnichów, powinna być traktowana z dużą ostrożnością. Wynika to przede wszystkim z chronologii wspomnianych tekstów oraz wpływu, jaki tradycja chrześcijańska wywarła na mity celtyckie. Długi czas funkcjonowania wspomnianych mitów sprawia, że aby zachować rzetelność badań, należy przeanalizować zawarte w nich informacje.

Nie można także zapomnieć o trudnościach pojawiających się w trakcie analizy źródeł archeologicznych. Wynika to poniekąd z faktu, że części znalezisk nie da się w sposób pewny i jednoznaczny powiązać z konkretną grupą etniczną. Utrudnia to proces badawczy, szczególnie w przypadku najwcześniejszych chronologicznie znalezisk, których nie można zweryfikować za pomocą innych rodzajów źródeł.

Należy również podkreślić charakter wykorzystywanych w pracy źródeł epigraficznych, które powstały przede wszystkim w okresie gallorzymskim. Ze względu na okres powstania w znacznym stopniu odzwierciedlają one wpływy rzymskie, szczególnie wyraźnie zaznaczające się w sferze wierzeń. Zatem przekazy inskrypcyjne także należy traktować z dużą ostrożnością, biorąc pod uwagę zmiany, jakie mogły w nich zajść pod wpływem wierzeń rzymskich. Jednak ze względu na popularność napisów wotywnych wśród ludności celtyckiej inskrypcje mogą stanowić cenne źródło, pozwalające

odnaleźć ślady czy pozostałości pierwotnych wierzeń celtyckich. Jest to niezwykle istotne dla wykazania, jak kształtował się i ewoluował kult związany z dzikiem pod wpływem różnorodnych czynników wewnętrznych i zewnętrznych.

Problemem w korzystaniu z poszczególnych źródeł jest ich fragmentaryczność. Z tego powodu w konkretnych przypadkach, w odniesieniu do długich okresów czasu, nie udało się odnaleźć reprezentacji w żadnym z czterech wykorzystywanych w tych badaniach rodzajów źródeł. Stanowi to utrudnienie, szczególnie wtedy, gdy zasadniczym celem jest wychwytnie zmian zachodzących w postrzeganiu czy przedstawianiu dzika w kulturze starożytnych Celtów. W związku z tym niektóre kwestie dotyczące dzika należy traktować jako hipotetyczne, pamiętając o niewystarczającym oparciu wniosków w źródłach.

Niezwykle cenne wiadomości uzupełniające informacje znane z przekazów starszych autorów, a odnoszące się do rozmieszczenia i zwyczajów plemion celtyckich w Galii oraz Brytanii podaje Gajusz Juliusz Cezar w *Commentarii de bello Gallico*. Jest to źródło tym cenniejsze, że jego autor był naocznym świadkiem i uczestnikiem opisywanych przez siebie wydarzeń. Jednak fakt, że Gajusz Juliusz Cezar to przede wszystkim wódz i najeźdźca, spowodował, iż nie udało mu się, szczególnie w odniesieniu do opisywanych przez niego wierzeń celtyckich, zachować pełnego obiektywizmu. Szczególnie wyraźnie jest to widoczne we fragmentach tekstu poświęconych kulturze, życiu codziennemu oraz wierzeniom. Cezarowi nie udało się także uniknąć uproszczeń, np. nazywania bogów celtyckich imionami bóstw rzymskich, co nie odzwierciedla faktycznego układu panteonu plemion celtyckich zamieszkujących Galię. Jako jeden z pierwszych, autor ów wspomina o wierze Celtów w reinkarnację, co w połączeniu z cechami przypisywanymi dzikowi przez jego wyznawców jest niezwykle istotnym dla badań zagadnieniem.

Ważne źródło stanowi także przekaz piszącego w I wieku p.n.e. Diodora Sycylijskiego pt. *Βιβλιοθήκη*. Autor ten, poruszając liczne kwestie związane z Celtami, wspomina m.in. o tzw. kęsie bohatera, który ściśle wiąże się z omawianą w tej pracy symboliką dzika w kulturze celtyckiej. Z tekstu Diodora dowiadujemy się również o używanych w czasie wojen celtyckich trąbach bojowych. Wskazanie tych instrumentów jest istotne dla opraco-

wywanego tematu ze względu na, potwierdzone znaleziskami, umieszczenie na końcu trąb wykutych z metalu łbów dzików. W tekście Diodora pojawia się fragment poświęcony, zauważonej już przez Cezara, wierze Celtów w wędrówkę dusz i możliwość ich ponownego wcielenia się.

Interesujący z mojego punktu widzenia jest datowany na 200 rok n.e. tekst Atenajosa noszący tytuł *Δειπνοσοφισταί*. Autor tego tekstu, podobnie jak Diodor Sycylijski, opisuje celtycki zwyczaj ofiarowania największym bohaterom szynki dzika.

Waleriusz Maksymus w ogłoszonej w I wieku n.e. pracy *Factorum et dictorum memorabilium libri nonem* podał ciekawą, ze względu na badane zagadnienie, informację dotyczącą wiary Celtów w wędrówkę dusz. Wzmianki na temat Celtów, ich zwyczajów oraz wierzeń związanych z reinkarnacją znajdziemy także u Pomponiusza Meli. Ów piszący w I wieku n.e. geograf rzymski w swoim tekście *De Chorographia libri tres* zawarł m.in. niezwykle interesujące informacje o druidach.

Wśród źródeł pisanych pozytywnie wyróżnia się praca Lukana *Bellum Civile*. Jako pierwszy podaje on imiona trzech, uznanych przez niego za najważniejsze, bóstw celtyckich: Esusa, Taranisa i Teutatesa. W kontekście omawianego w pracy tematu bóstwa te są istotne, ponieważ Celtowie wiązali je z dzikiem. Oprócz wspomnianej trójcy bóstw autor ten przekazuje ciekawe informacje na temat miejsc, w których plemiona celtyckie oddawały cześć swoim bogom. Omawia także kwestię związaną z wiarą Celtów w reinkarnację.

Pomocna w moich badaniach była także praca Florusa *Epitome de Tito Livio bellorum omnium annorum DCC libri duo*, której autor podaje ciekawą informację na temat rodzajów i sposobów składania ofiar przez Celtów. Wzmianka ta pozwala na określenie sposobów sprawowania kultów przez plemiona celtyckie.

Z IV wieku n.e. pochodzi przekaz Ammiana Marcellina *Rerum gestarum libri*, zawierający ważne dla badanego zagadnienia informacje dotyczące składanych przez Celtów ofiar. Pomocniczą funkcję spełnia, stosunkowo rzadko przywoływany, tekst Heschiusza. Wprawdzie stanowi ów tekst jedynie „encyklopedyczny” zbiór haseł, jest jednak ważny, przede wszystkim dlatego, że gromadzi materiał pochodzący z wielu prac antycznych.

Na podstawie wspomnianych prac można określić zarys terenów zajmowanych przez Celtów. Prace te ukazują także przegląd podejmowanych przez plemiona celtyckie działań politycznych oraz ich tradycje, zwyczaje i obrzędy religijne. Analizując przekazy autorów antycznych, należy pamiętać o dużej niechęci, którą żywili w stosunku do Celtów. W związku z tym odnoszące się do nich zapisy trzeba traktować z dużym krytycyzmem, pamiętając, że autorzy przekazywali informacje o wrogu.

Odrębny rodzaj źródeł narracyjnych stanowią wspomniane już kilkakrotnie mity i opowieści celtyckie. Do naszych czasów przetrwały w średniowiecznych manuskryptach, pochodzących przede wszystkim z Irlandii. Wprawdzie z powodu swego późnego pochodzenia nie mogą być podstawowymi źródłami dla prowadzonych badań, jednak ze względu na tematykę nie można o nich nie wspomnieć.

Do najważniejszych należy walijski cykl mitologiczny noszący tytuł *Mabinogion* (1976, 1992, 1993)⁴. Składa się on z czterech tzw. gałęzi. Dla tematu omawianego w tej pracy istotny jest najstarszy z tekstów tego cyklu, opowiadający o staraniach Kulhwecha, który chciał poślubić Olwenę. Ważnym elementem wspomnianego mitu było polowanie na potężnego dzika Twrch Trwytha.

Uczeni dzielą zazwyczaj literaturę staroirlandzką na cztery podstawowe cykle: mitologiczny, ulsterski, feniński oraz historyczny, określane także jako królewski (DILLON, 1946; CARNEY, 1955; GANTZ, 1981). Ze względu na tematykę pracy w kręgu naszego zainteresowania pozostaną pierwsze trzy spośród wymienionych⁵. Czwarty z nich nie powinien być brany pod

⁴ W przypadku sag celtyckich konieczne jest korzystanie z więcej niż jednego wydania, ponieważ teksty te funkcjonują w kilku wersjach w zależności od rękopisu, w którym się zachowały. W tym przypadku tekst zachował się w dwóch walijskich manuskryptach: *Llyfr Gwyn Rhydderch* [*Biała Księga z Rhydderch*], datowanym na ok. 1350 rok, oraz *Llyfr Coch Hergest* [*Czerwona Księga z Hergest*], powstałym w latach 1382–1410 (zob. CHARLES-EDWARDS, 1970: 263–298).

⁵ Większość wątków zawartych w pierwszych trzech cyklach wywodzi się z najdawniejszego, pogańskiego dziedzictwa kulturowego Celtów (LIPŃSKI, 1995: 57). Z badań wynika także, iż wątki poszczególnych cykli wykazują istnienie trzech głównych warstw historyczno-kulturowych. Pierwszy z wymienionych, **cykl mitologiczny**, obejmuje najdawniejszą i najbardziej archaiczną literaturę. W jego skład wchodzi liczne dzieła, z których dla niniejszej pracy istotna jest *Lebor Gabála Éirenn* [*Leabhar Gabhála Éireann*],

uwagę ze względu na fakt, że dotyczy głównie czasów chrześcijańskich. Ponadto jego bohaterami są w większości otoczone legendą postacie uznawane za historyczne, żyjące w VII–VIII wieku⁶.

Do najcenniejszych źródeł epigraficznych należą inskrypcje zebrane w *Corpus Inscriptionum Latinarum*, zwłaszcza tom XIII poświęcony napisom inskrypcyjnym z terenów Galii i Germanii. Pozwalają one wychwycić następującą powoli romanizację wierzeń celtyckich, także tych dotyczących dzika i bóstw z nim związanych, które zostają połączone z bogami rzymskimi. Cenny jest również wybór inskrypcji zawarty w *Inscriptiones Latinae Selectae*, a przede wszystkim zamieszczony w nim materiał epigraficzny dotyczący terenów Galii i Brytanii. Pomocny jest tom VII *Corpus Inscriptionum Latinarum* prezentujący materiał epigraficzny z terenów Brytanii. Do zbadania kwestii bóstw związanych z dzikiem i pochodzących z terenów Brytanii przydatne są również inskrypcje opublikowane w *The Roman Inscription of Britain*.

kompilacja pieśni dawnych filiów oraz licznych późniejszych uzupełnień. Choć treść utworu jest mocno pogmatwana, to jej uważne prześledzenie pokazuje, że może ona stanowić pewne odzwierciedlenie najstarszych dziejów Irlandii. Dodatkowo, ze względu na omawiany temat, niezwykle ważnym elementem jest występująca w utworze pieśń Amerigena. Poeta utożsamia w niej swoje istnienie z przejawami otaczającego go świata, między innymi z dzikiem. Cykl ulsterski opowiada o bohaterskich czynach Conchobara mac Nesy i Wojowników Czerwonej Gałęzi. Żyli oni prawdopodobnie w czasach narodzin Chrystusa. Najbardziej znaną postacią cyklu jest Cú Chulainn. Za powstaniem cyklu w początkach naszej ery przemawiają opisane w nim obyczaje. Pomiędzy nimi a opisanymi zwyczajami plemion galijskich dokonany przez starożytnych historyków z kręgu kultury grecko-rzymskiej istnieje wiele podobieństw. Podobne są opisy sposobu walki, uzbrojenia, obcinania głów przeciwnikom. Cykl fenianński koncentruje się na osobie Fionna mac Cumhailla i jego towarzyszy, nazywanych „Fianna”. Chronologicznie nie powstał on dużo później od ulsterskiego, z tym że jego bohater żył naprawdę (МАСКИЛЛОП, 1985), a jego śmierć w 283 roku zintensyfikowała powstawanie podań. W opowieściach tego cyklu pojawia się, niezwykle istotna dla tematu pracy, postać Diarmuida oraz wspomniany już dzik z Ben Gulben. Uzupełnieniem historii Diarmuida i dzika jest mit o jego ucieczce z narzeczoną o imieniu Fionna Grainne (*Torui gheacht Dhiarmada...*), zakończony starciem z dzikiem.

⁶ Do osób przedstawionych w cyklu królewskim należy m.in. zmarły w 624 roku król Leinsteru Ronan. Wydarzenia z nim związane zrelacjonowane są w opowieści *Finngal Rónáin*.

Istotną grupą źródeł do badań nad rolą dzika pozostaje szeroko rozumiane mennictwo Celtów. W tego rodzaju materiale badawczym możemy wyróżnić bardzo dużą reprezentację typów i odmian monet pochodzących z różnych terenów znajdujących się pod panowaniem licznych plemion celtyckich. Na wspomnianych emisjach widnieją ikonograficzne wyobrażenia dzika przedstawianego w różnorodny sposób. Dzikowi towarzyszy zazwyczaj bogata gama symboli, które wskazują na odmienne rodzaje wierzeń oraz kultów. Źródła numizmatyczne są szczególnie cenne ze względu na ich bezsprzecznie celtycką proveniencję. Wprawdzie wiadomo, że część typów monet była inspirowana stylistyką emisji greckich lub rzymskich, jednak Celtowie nie powielali tych wzorów. Można zauważyć pewne wzorowanie się na rozwiązaniach graficznych monet wspomnianych ludów, ale Celtowie zawierają w nich własną treść, związaną z ideologią propagowaną przez władców w danym okresie.

Niezwykle ważnym rodzajem źródeł, pozwalającym na weryfikację innych materiałów, są związane z dzikami „znaleziska archeologiczne” z terenów zajmowanych przez Celtów. Ze względu na definicję tego typu źródeł (MAETZKE, 1986: 246–302) będą to z jednej strony wszelkiego rodzaju wytwory celtyckie przedstawiające dzika, takie jak: figurki, naczynia, a z drugiej strony obiekty nieruchome, jak groby czy oppida. Pierwszą grupę interesujących mnie ze względu na zakres tematyczny pracy znalezisk stanowią różnego typu figurki, rzeźby i płaskorzeźby z motywem dzika. Bogata ich reprezentacja pochodzi z terenów Brytanii. Drugą grupę znalezisk stanowią wszelkiego rodzaju płaskorzeźby, naczynia i szeroko rozumiana ceramika, na której przedstawione zostały dziki lub sceny z nimi związane. Trzecią grupę źródeł archeologicznych stanowią groby oraz ich wyposażenie. Są to materiały dwojakiego rodzaju: czasami dziki chowano w osobnych grobach, a czasami szczątki tych zwierząt stanowiły część wyposażenia grobów ludzkich.

Wśród omówionych źródeł najbardziej przydatne były inskrypcje oraz znaleziska archeologiczne. Znaczna ilość tego materiału badawczego pozwala na jego dokładną analizę. Nie ma także większego problemu z rozróżnieniem znalezisk pochodzących z okresu przed podbojem rzymskim, dzięki czemu mamy możliwość badania „czysto” celtyckich wytworów. Istotne uzupełnienie tych źródeł stanowiły przekazy autorów an-

tycznych, choć obarczone są niestety znacznym subiektywizmem. Cennym źródłem informacji o wierzeniach Celtów i ich stosunku do dzika są sagi celtyckie. W tym przypadku trzeba jednak brać pod uwagę czas ich powstania oraz wpływ mnichów, którzy je spisali.

Stan badań

Wśród opracowań poświęconych dzikowi dominują prace, w których omawia się badania oraz zabytki archeologiczne oparte na znaleziskach materialnych związanych z interesującym nas zwierzęciem. Ze względu na znaczenie dzika dla Celtów jest on wspominany w większości opracowań poruszających problematykę wierzeń oraz życia codziennego, ale informacje na jego temat mają charakter poboczny. Wprawdzie w historiografii zachodnioeuropejskiej można zauważyć tendencję sięgania do kwestii związanych z symboliką i ze znaczeniem poszczególnych zwierząt w życiu Celtów, brakuje jednak całościowego ujęcia tego tematu. W większości prac, w których poruszono zagadnienie dzika w wierzeniach celtyckich, pobieżnie omówiono pojedyncze kwestie dotyczące różnych zwierząt. Autorzy nie przebadali materiału źródłowego z terenów zajmowanych przez wszystkie trzy grupy celtyckie dla jednego wybranego zwierzęcia. Znaczna część opracowań, do których sięgałam w poszukiwaniu materiałów na temat dzika, dotyczy znalezisk archeologicznych, numizmatyki, religioznawstwa oraz wierzeń celtyckich. Przydatne, ze względu na omawiany w pracy temat, były także książki w ogólny sposób przedstawiające kwestie związane z Celtami.

Do najciekawszych, a zarazem najwięcej wnoszących do badań nad dzikiem publikacji należą prace Jennifer Foster. W pierwszej z nich autorka w wyczerpujący sposób omawia znaleziska z terenów Wysp Brytyjskich – 22 brązowe figurki dzików (FOSTER, 1977a). Pracę tę doskonale uzupełnia druga publikacja Jennifer FOSTER (1986), poświęcona pojedynczemu znalezisku grobowemu z Lexden. Ciekawy jest także artykuł na temat brązowej figurki dzika odnalezionej w Guilden Morden (FOSTER, 1977b). Wspo-

mniane prace są cenne dla opracowania niniejszego tematu, ponieważ zbierają cały materiał dotyczący znalezisk figurek dzików funkcjonujących w kulturze Celtów grupy północnej, znany do końca lat sześćdziesiątych XX wieku.

Wśród prac o znaleziskach i badaniach archeologicznych dotyczących figurek dzików wartościowy jest stosunkowo wczesny, bo dziewiętnastowieczny, artykuł Edwarda L. BARNWELLA (1871) poświęcony brązowemu posążkowi z Gear-Fawr. Wagę wspomnianego tekstu podnosi fakt, że został on opublikowany niedługo po odkryciu figurki, a więc jest pierwszą publikacją na temat tego znaleziska.

Ciekawych informacji na temat znalezisk grobowych Celtów grupy północnej oraz wyposażenia grobów dostarczają artykuły Iana M. STEADA (1986), Williama GREENWELLA (1906) oraz Thomasa C. LETHBRIDGE'A (1954). Stanowią one pierwsze publikacje wspomnianych znalezisk. Z nowszych prac o znaleziskach grobowych zawierających szczątki dzików do szczególnie ciekawych, ze względu na chronologię znalezisk, należą artykuły Angeli BOYLE (2004: 481–485) oraz dra Jeremy'ego HILLA (2002). Wspomniane teksty zostały poświęcone wynikom badań archeologicznych, prowadzonych po roku 2000 w Wetwang Slack i Ferrybridge. Ważną publikacją dotyczącą pochówków dzików na terenach Celtów grupy wschodniej jest ogłoszona stosunkowo dawno, bo w latach 1933–1934, praca autorstwa Lajosa MÁRTONA (1933–1934: 128–165).

Ze względu na sceny mitologiczne przedstawione na płytach A oraz E kotła z Gundestrup znaczącą rolę w opracowaniu niniejszego tematu, zwłaszcza kwestii dotyczących Celtów grupy wschodniej, będą odgrywały prace i artykuły poświęcone właśnie temu znalezisku⁷. Podobny rodzaj zabytku oraz fakt, że na nim również uwieczniono dziki, spowodował, że w moich badaniach pomocna była także praca Olego Klindt-Jensena poświęcona kotłowi z Brá (KLINDT-JENSEN, 1953). Unikalny charakter znalezisk z terenów Półwyspu Iberyjskiego sprawił, że ważną rolę w powstawa-

⁷ Na temat kotła z Gundestrup zob. DREXEL, 1915: 1–36; ARBMAN, 1948: 109–116; BÉMONT, 1979: 69–99; KLINDT-JENSEN, 1961; OLMSTEAD, 1979; BERGQUIST, TAYLOR, 1983; BENNER LARSEN, 1985: 561–574; BERGQUIST, TAYLOR, 1987: 10–24; HACHMANN, 1990: 568–903.

niu niniejszej pracy odegrały publikacje autorów hiszpańskich. Wśród nich bardzo pomocna była publikacja Joaquina Rodriguesa dos Santos Juniora, w której zawarte zostały informacje na temat niezwykle ciekawego znaleziska z Picote w Portugalii. Na podstawie jego analizy można zakładać, iż w tym miejscu znajdowało się sanktuarium poświęcone Bogu Dzikowi (SANTOS JÚNIOR, 1963: 396–401). Istotne dla tematu niniejszej dysertacji były prace o granitowych posągach dzików, figurach charakterystycznych dla terenów Półwyspu Iberyjskiego. Spośród nieco starszych prac do najcenniejszych, ze względu na przedstawiany tutaj temat, należy publikacja Guadalupe Lópeza-Montegaudo (LÓPEZ MONTEGAUDO, 1989), w której autor zestawiał 280 granitowych posągów z terenów Półwyspu. Najnowszy stan badań został opublikowany w dwóch artykułach Jesúa R. ALVAREZA-SANCHISA (1993: 157–168; 2003: 346–379).

Odrębny rodzaj opracowań w pewien sposób powiązanych z dzikiem stanowią artykuły i katalogi poświęcone mennictwu celtyckiemu. Zajmują one niezwykle ważne miejsce ze względu na bardzo liczną reprezentację monet przedstawiających wyobrażenie dzika. Dla grupy północnej jednym z najlepszych katalogów jest praca Roberta D. VAN ARSDELLA (1989), w której autor zebrał monety celtyckie wszystkich typów pochodzące z terenu Wysp Brytyjskich i stworzył z nich logicznie ułożoną całość. Drugim z katalogów, o którym warto wspomnieć, jest praca Dereka F. ALLENA (1995) poświęcona monetom celtyckim. Stan badań w tej materii doskonale wzbogacają artykuły oraz szeroki wybór opracowań (ALLEN, 1980; NASH, 1987; CREIGHTON, 2000). Problematykę uzupełniają bardzo bogata literatura poświęcona monetom emitowanym przez konkretne plemiona. W opisie mennictwa Celtów kontynentalnych – wśród monet tej grupy najwięcej jest egzemplarzy z dzikami – pomocne są katalogi: Günthera DEMBSKIEGO (1998) dla grupy wschodniej oraz stosunkowo stary, ale nadal aktualny *l'Atlas de Monnaies Gauloises* Henri de LA TOURA (2000).

Interesująca i wciąż aktualna, mimo stosunkowo wczesnej daty wydania, jest praca Paula JACOBSTHALA (1944). Wspomnianą publikację z powodzeniem wykorzystuje się w licznych opracowaniach dotyczących kultury i sztuki celtyckiej. Doskonale uzupełniają ją późniejsze teksty przedstawiające i omawiające nowsze znaleziska (AUBERT, 1966; BAIN, 1973; FINLAY, 1973; LINDGREN, 1980; MEGAW, MEGAW, 1989; LAING, LAING, 1992).

Osobny rodzaj opracowań stanowią prace, w których zostały omówione kwestie dotyczące religii i religioznawstwa oraz wierzenia i mitologia celtycka. Należy wspomnieć m.in. książki Geoga DUMEZILA (1924; 1966) oraz Mircei ELIADEGO (1959; 1961; 1978). Wśród ciekawych publikacji z dziedziny religioznawstwa trzeba także wymienić prace Bronisława MALINOWSKIEGO (1990) oraz Andrzeja SZYJEWSKIEGO (2001). Z nowszych publikacji na czoło wysuwają się prace: Mirandy GREEN (1989; 1992a; 1992b; 1992c), Hildy R. ELLIS-DAVIDSON (1988), Jeana MARKALE'A (1985) czy Anne Ross (1967; 1986a; 1986b). Wymienieni badacze skupiają się przede wszystkim na opisie wierzeń Celtów wyspiarskich i pomijają plemiona znane z kontynentu.

ROZDZIAŁ I

Dzik i jego symbolika w tradycji celtyckiej

W VI wieku p.n.e., gdy wzmianki o Celtach po raz pierwszy pojawiły się w źródłach pisanych, ich panteon był już w pełni ukształtowany¹. Wprawdzie występowały lokalne różnice, jednak charakterystyczne dla Celtów obrzędy i wierzenia już w tym czasie wyraźnie dzieliły się na dwa odrębne cykle: rodzinno-społeczny oraz doroczny.

W wierzeniach celtyckich dzik – Moccus – zajmował bardzo istotne miejsce i niewiele zwierząt było od niego ważniejszych (DONES, 1916). Zwierzę to łączono przede wszystkim z siłą fizyczną, a także ogromną walecznością, która kojarzyła się Celtom ze świętym szałem (BOTHE-ROYD, BOTHEROYD, 1992: 119; HEINZ, 2002: 63–69). Dzik stanowił symbol wojownika, łowów, opieki, gościnności oraz płodności. W szerszym kontekście, ze względu na swoje związki z Zaświatami, pełnił także funkcję symbolu życia i śmierci, utożsamiano go też ze związanymi z nimi przemianami. Łączono dziką również z wojną i w tym aspekcie przedstawiano na

¹ W przypadku Celtów trudno mówić *sensu stricto* o wyodrębnieniu się panteonu z jasną, jednolitą hierarchią i strukturą, jak to miało miejsce w przypadku wierzeń greckich czy rzymskich. Rzymianie próbowali uszeregować bóstwa celtyckie zgodnie ze znanymi im zasadami, m.in. Lukan wspomina trójcę: Esus, Taranis, Teutates, stworzoną na wzór rzymski. W przypadku Celtów nie zdaje to jednak do końca egzaminu. Większość bóstw celtyckich była czczona jedynie lokalnie w ramach jednego plemienia i pozostawała nieznaną na pozostałych obszarach. W przypadku większości z nich nie jesteśmy także w stanie ustalić ich genealogii i wzajemnych związków. Zob. DOTTIN, 1904; ANWYL, 1906; GREEN, 1988; BELLINGHAM, 1990; TEMES, ZINSER, eds., 2002; ALDHOUSE-GREEN, 2004.

tarczach, mieczach (DĄBROWSKI, 1970b: 219–232) oraz hełmach. W przekazach autorów antycznych znajdziemy liczne wzmianki na ten temat. Znana jest także duża grupa zabytków, na których przedstawiono wizerunki dzika nawiązujące do tej tematyki.

Zastanawiająca jest w tym przypadku rola, jaką miały odgrywać wizerunki dzika umieszczane na broni. Czy miały zapewniać ochronę? Może wierzone, że cechy przypisywane temu zwierzęciu przejdą na wojownika noszącego broń z przedstawionym graficznie dzikiem? Prawdopodobne jest także, że ikonograficzne wyobrażenie dzika umieszczone na elementach uzbrojenia miało charakter asekuracyjny; Celtowie byli przekonani, że dzik potrafi swobodnie przekraczać granicę pomiędzy światami. Zatem być może umieszczano wizerunek tego zwierzęcia na uzbrojeniu jako swoistego „przewodnika”, aby w przypadku śmierci na polu walki dusza wojownika miała towarzysza, który pomoże jej przekroczyć barierę między światami.

W wierzeniach Celtów dużą rolę odgrywała płeć zwierzęcia – lochy należały do innego kręgu symbolicznego niż knury, pojawiały się w kultach i obrzędach w zupełnie innym kontekście znaczeniowym niż samce².

Dotyczące dzika obrzędy należały przede wszystkim do cyklu dorocznego. Cykl ten był ściśle związany z kalendarzem rolniczym, wyznaczającym poszczególne jego święta. Ściśle łączył się także z przemianami zachodzącymi w przyrodzie. Dzik odgrywał w tych obrzędach szczególną rolę, co wynika z faktu, że ze względu na swoje związki z płodnością należał do kręgu kultów chtonicznych silnie kojarzonych z Zaświatami. Z tego powodu stanowił istotny element w walce między życiem i śmiercią, latem i zimą czy światłem i ciemnością, jeden z symboli zachodzących cyklicznie przemian.

Jak wiadomo, dzik należał do grupy zwierząt, które w wierzeniach ludów indoeuropejskich występowały zarówno w lunarnym, jak i solarnym aspek-

² W wierzeniach i mitologii celtyckiej płeć zwierząt uznawanych za święte była bardzo istotna. Żeńskim bóstwom płodności towarzyszyły zazwyczaj zwierzęta płci żeńskiej. Wyjątek stanowiły tutaj boginie matki, którym w ich niszczyielskim aspekcie były ukazywane zazwyczaj z samcem, np.: bogini Brigit z Orc Triathem, celtyckim boginiom wojny towarzyszyły kruki płci męskiej; bogom lasów lub polowań – zwierzęta płci męskiej.

cie. Jednakże, aby rozpatrywać te dwa zupełnie odmienne aspekty wierzeń i znaleźć odpowiedź na pytania: W którym z nich dzik występował w wierzeniach Celtów?, oraz: Czy wierzenia plemion celtyckich w tej materii różnią się od wierzeń pozostałych Indoeuropejczyków? – konieczne jest wyjaśnienie, na czym te rodzaje wierzeń polegały, czym się od siebie różniły oraz jaka symbolika zazwyczaj im towarzyszyła.

Na początkowym etapie rozwoju wierzeń celtyckich główną rolę odgrywały bóstwa uraniczne³. Powszechną tendencją stało się zastępowanie ich bliższymi ludzimi siłami magiczno-religijnymi, mającymi związek z codziennym życiem⁴. Tak więc najwyższe bóstwa uraniczne zostały zastąpione przez boga atmosfery i płodności oraz wielką macierz telluryczno-lunarno-roślinną⁵. Należy zauważyć, że symbolika solarna wiązała się z męskimi bogami słońca. W opozycji do bogów męskich bóstwa kobiece zazwyczaj kojarzono ze sferą lunarną. Jak zauważa Mircea ELIADE (1966: 127), istnieje związek między przewagą kultów solarnych a rozwojem cywilizacji historycznej.

Bóstwa celtyckie pozostawały niezwykle mocno związane ze sferą lunarną, pomimo faktu, że przeważająca większość bogów czczonych przez pozostałe ludy indoeuropejskie wykazywała cechy solarne. Rolę wierzeń lunarnych w religii Celtów potwierdza m.in. oparcie przez nich kalendarza na cyklu księżycowym (OLMSTED, 1992; ZAVARONI, 2007). Prof. Jerzy Gąssowski uważa, że Celtowie, zdobywając kolejne tereny europejskie, najprawdopodobniej zetknęli się z miejscową ludnością rolniczą o silnie

³ Bóstwa uraniczne były bóstwami przyrody nieożywionej władającymi niebem. Wyróżnia się cztery kategorie bóstw uranicznych: solarne, lunarne, astralne oraz nieba jako całości lub jego części.

⁴ Nie da się jednoznacznie określić momentu, w który wspomniane zmiany zaczęły zachodzić, ponieważ jest to kwestia bardzo indywidualna. W przypadku niektórych ludów zmiany te możemy zaobserwować wcześniej, u innych zachodziły znacznie wolniej lub wcale. Pierwsze ślady przenoszenia atrybutów boga uranicznego na bóstwo solarne oraz zlania się istoty najwyższej z bóstwem solarnym można zaobserwować już w kulturach pierwotnych (ELIADE, 2000: 147).

⁵ Bóstwami tellurycznymi nazywa się bóstwa przyrody nieożywionej władające ziemią. Wyróżnia się trzy typy bóstw tellurycznych: 1) bóstwa ziemi jako całości, 2) bóstwa poszczególnych form ukształtowania ziemi (wody, gór i dolin, roślinności itd.), 3) bóstwa chthoniczne.

ugruntowanych wierzeniach związanych z Matką Ziemią, które należały do kręgu wierzeń lunarno-chtonicznych. Współżyjąc z nimi pokojowo, najeźdźcy przejęli część wierzeń miejscowej ludności; miała na to wpływ zapewne wysoka pozycja społeczna kobiet celtyckich, nieporównywalna z ich sytuacją u ościennych ludów (GAŚSOWSKI, 1987: 47; MARKALE, 1976; ELLIS, 1995). Jednocześnie można zaobserwować tendencję do zatrzymywania ewolucji „religii” Celtów na etapie wierzeń należących do sfery lunarnej, bez „prób” ich solaryzacji, jak to nastąpiło w przypadku większości ludów indoeuropejskich. Charakterystyczne, iż pojawiający się w mitologii celtyckiej bogowie słońca lub bóstwa nawiązujące symboliką i kompetencjami do sfery solarnej odgrywały w tych wierzeniach drugorzędną rolę. Natomiast pozostałe, stosunkowo liczne bóstwa męskie zyskały swą pozycję w panteonie dzięki małżeństwu z lunarną boginią matką.

Dzik w roli atrybutu bóstw płodności, odgrywający istotną rolę w obrzędach z nią związanych, należał do grona bóstw lunarnych. Płodność kojarzona z przyrodą, jej zamieraniem i odradzaniem leżała w kompetencji Matres (NEUMANN, 1955; BARNARD, 1985: 237–243). Poprzez boginie płodności dziki silniej wiązały się z księżycem oraz chtonizmem, z którymi bóstwa te kojarzono. Księżyc przynależał do sfer łączonych z kultami płodności ze względu na jego „stawanie się”; ta cecha księżyca była postrzegana jako coś dłań naturalnego, w odróżnieniu od cech słońca, które pozostawało niezmiennie. Obserwacje księżyca pokazywały ludziom stały, niezmienny cykl: „pojawianie się”, pełnię oraz znikanie księżyca. Te widoczne gołym okiem zmiany zachodzące w wyglądzie księżyca w trakcie miesiąca były dla starożytnych czymś niezrozumiałym, magicznym, być może kojarzącym się z cyklem życia ludzkiego, na które składały się narodziny, rozkwit życia i umieranie. W wierzeniach Celtów szczególnie ważny był ten wieczny, niezmienny rytm „stawania się” księżyca. Rytm ten stale występował we wszystkich rytuałach lunarnych.

Wieczny powrót tego ciała niebieskiego do pierwotnych kształtów sprawił, że uczyniono z niego symbol rytmów życia (ELIADE, 1966: 156). Znane celtyckie boginie, takie jak: Arduinna, Carcasso, Ceridwen, Brigit czy Epona (LINDUFF, 1979: 817–837; MAGNEN, 1955; LAMBRECHTS, 1960), którym w ofierze składano dzika, przejawiały cechy pradawnych bogiń matek wiązanych z kultem ziemi. Z tego powodu dziki występujące

w roli atrybutów tych bogiń łączono z księżycem oraz rytмами i impulsami życia.

Zakręcone ogony, w naturze charakterystyczne dla świń, w ikonograficznych przedstawieniach dzików (często stosowano podobne zabiegi w odniesieniu nie tylko do posążków, ale także wizerunków tych zwierząt umieszczanych na monetach; VAN ARSDELL, 1989: nr 663-1; 1963-1; MON XV 580–583) prawdopodobnie miały na celu odwołanie do symbolu lunarnego – spirali, którą ogon wspomnianych zwierząt ewidentnie przypomina. Jednocześnie spirala ta, oprócz powszechnie znanej symboliki lunarnej, przywołała na myśl skojarzenia erotyczne. Częste wykorzystywanie tego właśnie symbolu w odniesieniu do dzika nie powinno zatem dziwić, ponieważ wiązało się z jego rolą jako zwierzęcia lunarnego, a także rolą dzika w kultach i obrzędach związanych z płodnością. Również kły dzika, w podobny sposób jak rogi byków, kojarzone były zarówno z symboliką lunarną, jak i z erotyzmem, a co za tym idzie – z płodnością. Tak więc, ze względu na nagromadzenie różnego rodzaju symboli lunarnych przypisywanych dzikowi nie może dziwić łączenie tego zwierzęcia z kultami należącymi do sfery obrzędów związanych z odradzaniem życia.

Lunarne konotacje dzika oraz połączenie go z kultami chtonicznymi silnie wiązało to zwierzę z Zaświatami. Najdokładniej problematyka ta została udokumentowana w źródłach odnoszących się do plemion celtyckich należących do grupy północnej. Z terenów Wysp pochodzi pewna ilość mitów, w których zostały omówione postacie nadprzyrodzonych dzików z Zaświatów; dziki te wysyłano na ziemię albo jako karę dla śmiertelników, albo w celu zwabienia ludzi w Zaświaty. Popularny był także motyw walki sił światła i ciemności, w którym to starciu dzik stał po stronie tej drugiej. Na wagę tego symbolu wskazuje między innymi fakt, iż na odkrytym w Coligny celtyckim kalendarzu był ukazany podział na dwie części: jasną i ciemną, a granicę między nimi określało słowo „Atenoux” (‘powracająca noc’).

Również w wierzeniach plemion celtyckich grupy zachodniej możemy zaobserwować symbolikę dzika związaną z Zaświatami. Szczególnie wyraźnie jest to widoczne na numizmatach. Na monetach równie często umieszczano dodatkowe symbole, wskazujące na nadprzyrodzony cha-

rakter dzika lub jego związek z konkretnym bóstwem (LT 7044, 7042). Przede wszystkim należy tu wspomnieć emisje monet, na których dzikowi towarzyszą symbole ukazujące zdolność tego zwierzęcia do swobodnego przekraczania granicy pomiędzy naszym światem a Zaświatami (LT 10393; J. 48).

Często wyobrażenia dzika używano jako emblematu wojennego i wiązano go z bóstwami, których kompetencje w różny sposób łączyły się z tą sferą. Przy pierwszym zetknięciu się z posążkami dzików w dziedzinie kultów militarynych można by uznać, że są one zwierzętami solarnymi. Wskazywałby na to m.in. sposób przedstawiania dzików, zazwyczaj z mocno podkreśloną, nastroszoną szczeciną. Takie ujęcie pozwalałoby więc uznać zwierzę za ewidentnie solarne, tak jak to obserwujemy w przypadku germańskiego Gullinburstiego – dzika szybszego od konia⁶. Jednak gdy przyjrzymy się celtyckim bogom „wojny” związanym z dzikami, wtedy ewentualna solarna symbolika tego zwierzęcia nie wydaje się już tak oczywista. Wynika to przede wszystkim z charakteru tych bóstw, ewidentnie wywodzących się z kultów sił przyrody, w których odgrywały rolę pana lasu. Funkcje boga wojny są w tym przypadku wtórne i w większości zostały nabyte w wyniku zacieśniających się kontaktów Celtów z ludnością z grecko-rzymskiego kręgu kulturowego.

Celtowie byli przekonani, że łeb dzika zapewniał zdrowie i chronił przed niebezpieczeństwami. Wierzono, że głowa (czy to człowieka, czy zwierzęcia) zawierała w sobie potęgę oraz moc łączoną z Zaświatami, a także całą

⁶ Także w mitologii germańskiej odnotowujemy obecność dzika, który symbolizował burzę, obrządek grzebania, płodność oraz żniwa. W swym solarnym aspekcie związany jest z germańskim bogiem płodności Freyem, który dosiadał Gullinburstiego – dzika szybszego od konia (SZREJTER, 1997: 142). Był to dzik podarowany bogu przez Brokka i Sindariego, można go było używać do jazdy wierzchem i zaprzęgać do wozu, mógł też pływać i unosić się w powietrzu, a jego szczecina rozpraszała ciemności. Znany był też pod imieniem Slidrugi – Straszliwy Kieł. Jego złocista szczecina symbolizowała promienie słoneczne i podkreślała jego funkcje jako boga wegetacji i urodzaju. Dzik poświęcony był także Frei, bliźniaczej siostrze Freya; w micie na jej temat jest mowa o tym, jak zamieniła jednego ze swych kochanków w dzika (SZREJTER, 1997: 102–103). Wierzono także, że w Walhalli na ucztach podawane jest mięso magicznego dzika Saehrimnira gotowanego w kotle Eldhrimnirze. Podobnie jak w wierzeniach celtyckich, dzik ten zmarłych wstawał (GERING, Übers. und erläutert, 1892).

mądrość istoty, do której należała. Zwyczaj obcinania przez Celtów głów pokonanym przeciwnikom ilustruje wiele zabytków, m.in. datowana na V wiek p.n.e. kamienna głowa z Heidelbergu w Niemczech (ROSS, 1967: 63, fig. 24) czy nieco późniejsza, bo z III–II wieku p.n.e., kamienna stela ze świątyni w Entrenont, ozdobiona czaszkami z obciętych ludzkich głów (BENOIT, 1954: pl. 26). Kult głowy wspominają także: Diodor Sycylijski (DIOD.SYC. XIV, 15), Liwiusz (X, 26) oraz Strabon (STRABO IV, 4, 5), który opisuje to w ten sposób: „τὸ ἀπὸ τῆς μάχης ἀπιόντας τὰς κεφαλὰς τῶν πολεμίων ἐξάπτεν ἐκ τῶν αὐχένων τῶν ἵππων, κομίσαντας δὲ προσπατταλεῦειν τοῖς προπυλαίοις”. Przekazy autorów antycznych oraz zabytki pochodzące z terenów zajmowanych przez poszczególne plemiona celtyckie dowodzą, iż łeb dzika mógł stanowić jeden z elementów kultu głowy.

Na podstawie przytoczonych przykładów, stanowiących jedynie niewielki odsetek zachowanych zabytków, można uznać, że kult głowy był powszechny wśród plemion celtyckich. Popularność tego kultu mogła mieć wpływ na przekonania Celtów o tym, że także łeb dzika zapewnia zdrowie i chroni przed niebezpieczeństwami⁷. Miało to wynikać z ukrytej we łbie mocy witalnej zwierzęcia. Prawdopodobnie wspomniane wierzenia stanowiły właśnie jakiś rodzaj reminiscencji niezwykle popularnego, znanego z licznych zabytków i znalezisk archeologicznych, kultu ludzkiej

⁷ Z terenów zajmowanych przez Celtów pochodzą liczne zabytki związane z kultem głowy, np.: kamienny słupek z St. Goar (Pfalzfeld); kamienna głowa z Heidelbergu; kolekcja kamiennych głów ze świątyni w Senlis (Oise); kamienny słupek ozdobiony płaskorzeźbami głów z Entremont (Prowansja); głowa z Dackenheim; grupa czterech kamiennych głów z Entremont (Prowansja); głowa z Roquepertuse (Francja); czaszki pod ołtarzem ofiarowanym Marsowi z inskrypcją „Martī Vectirix Reppavi f.v.s.l.m.” (CIL XII 1077); czaszki z Bredon Hill oraz Stanwick; cylindryczny kamień z przedstawieniem głowy z grobu dziecięcego z Folkton Wold (Yorkshire); kamienna głowa z grobu w Mechlum Park (Cumberland); kamienna głowa z Mšecké Žehrovice (Czechy); czaszki z Hunsbury (Northamptonshire), Hillhead Broch, Caithness oraz Finistère; brązowa maska z Welwyn (Herts.); dwie brązowe maski z Castor (Northants); głowa na kadzi z Marlborough i wiadrze z Aylesford (Kent); głowa na kamiennej statui z Piltown (Sussex); głowa na kamiennym reliefie z Hirzenhain (Dillkreis); głowa z Thaxted (Essex); głowa z Broadway (Worcestershire). Więcej na temat tego typu zabytków zob. BENOIT, 1954: pl. XXVI, XXII; DUVAL, 1958–1959: 44; FELL, 1936: 58; FOX, 1958: 65, pl. 14, 33b; WHEELER, 1928: 306; SCHOPPA, 1958: 153.

głowy przeniesionego na dzika (GREEN, 2004: 29–32; zob. też ELLIS, 2004: 167–168; ROSS, 1959: 10–43; SPROCKHOFF, 1955: 257–281; JACKSON, 1973)⁸. Może o tym świadczyć m.in. kamienna stela z Bölske na Węgrzech, przedstawiająca kapłana z łbem dzika (ROSEN-PRZEWORSKA, 1976: 99, 127).

Najprawdopodobniej do tych wierzeń należy także zaklasyfikować przekonanie Celtów, że istniały magiczne dziki, mające moc uzdrawiania. Tego typu zwierzęciem był m.in. dzik z Tuis (SQUIRE, 1987: 96), którego skóra przywracała zdrowie chorym i rannym. Zażądał jej Lug – jako rekompensaty za śmierć Ciana. Nie można również zapomnieć o nadprzyrodzonych dzikach, będących atrybutem Manannána, syna Lira, boga morza (SPAAN, 1965: 178–195; VANDREYS, 1982: 238–254). Ten bóg związany z Zaświatami posiadał magiczne dziki, które zjedzone wieczorem, rano się odradzały, a jedzącym je zapewniały młodość oraz zdrowie. Manannán mac Lir był odpowiedzialny za przekazywanie impulsów życia⁹ do świata ludzi, miał przy tym bardzo wiele cech boga słońca. Łączenie cech związanych ze słońcem z kompetencjami boga morza nie powinno dziwić, jako że obydwa te elementy charakteryzuje ambiwalentne działanie: są życiodajne, ale mogą także powodować zniszczenie, np. klęskę głodu. Wodę, symbolizującą życie, silnie wiązano z Zaświatami, nie zaskakuje więc łączenie wspomnianego boga z dzikami, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę właściwości tego zwierzęcia kojarzone z płodnością i odradzaniem.

W przekazach pochodzących z Wysp Brytyjskich oraz inskrypcjach kontynentalnych uwidacznia się ów silny związek dzika z Zaświatami oraz siłami zniszczenia¹⁰. Przejawem tego jest połączenie dawnego celtyckiego

⁸ Możliwe, że w tym przypadku łeb dzika pełni w wierzeniach celtyckich podobną funkcję jak ludzka głowa. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że stwierdzono, iż w niektórych przypadkach świnia mogła być ekwiwalentem ofiary z człowieka. Celtowie w sprawowaniu kultu nie czynili różnicy między świnią a dzikiem.

⁹ Zgodnie z wierzeniami celtyckimi, woda była źródłem „impulsów życia”. Zadaniem boga związanego z wodą było przekazywanie tych impulsów z Zaświatów do naszego świata, tak by mogło się w nim rozwijać życie. Zob. ELIADE, 2000.

¹⁰ CIL XIII 5676; CIL V 6650. Bóstwa, z którymi połączono Moccus – Boga Dzika, wzmacniają jego funkcję jako psychopomposa, czyli „prowadzącego w Zaświaty”. Na terenie Wysp Brytyjskich występuje często jako „Camulos”. Zob. ILS 4633, 4550.

boga dzika Moccusa z Merkurym i powstanie boga Merkurego Moccusa, mającego właściwości obydwu bogów (BARTNIK, 2004a: 143–149). Połączenie Moccusa (związanego ze światem zmarłych) z Merkurym (odgrywającym rolę przewodnika dusz) wzmacniało kompetencje Boga Dzika. Wyekspozowana w tym przypadku zdolność dzika do przenikania bariery pomiędzy naszym światem a Zaświatami podkreślana była na licznych zabytkach pochodzących z terenów zajmowanych przez Celtów. Wspominano o niej także w mitach, w których to właśnie dzik zwabiał ludzi w Zaświaty¹¹. Na ukazujących dzika zabytkach możemy zaobserwować liczne symbole graficzne, mające najprawdopodobniej przedstawiać bramę stanowiącą przejście między światami¹².

W kontekście Dzika oraz związanych z nim symboli wskazujących na jego zdolność do przekraczania granicy między światami należy zwrócić uwagę na wzmiankowaną przez autorów antycznych wiarę Celtów w reinkarnację (BARTNIK, 2008). O wierzeniach tych wspominał, tworzący w I wieku p.n.e., Cezar. Pisał: „In primis hoc volunt persuadere non intirire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant metumortis neglecto” (CAES. Gall. VI, 14). W przytoczonym fragmencie zwraca się uwagę na fakt, że Celtowie wierzyli, iż po śmierci dusza wciela się w inne ciało. Podobną wzmiankę znajdujemy także w tekście Lukana: „non tacitas Erebi sedes Ditisque profundi | pallida regna petunt: regit idem spiritus artus | orbe alio; longae, canitis si cognita, uitae | mors media est. certe populi quos despicit Arctos” (LUCAN. I, 455–458), czy tworzącego w I wieku p.n.e. Diodora Sycylijskiego: „καλοῦσι δὲ καὶ τοῦς ξένους ἐπὶ τὰς εὐωχίας, καὶ μετὰ τὸ δεῖπνον ἐπερωτῶσι, τίνες εἰσὶ καὶ τίνων χρεῖαν ἔχουσιν. εἰώθασι δὲ καὶ παρὰ τὸ δεῖπνον ἐκ τῶν τυχόντων πρὸς τὴν διὰ τῶν λόγων ἄμιλλαν καταστάντες, ἐκ προκλήσεως μονομαχεῖν πρὸς ἀλλήλους, παρ οὐδὲν τιθέμενοι τὴν βίον τελευτήνῃ” (DIOD. SYC. V, 28, 5).

Podobnie pisze w swojej pracy Pomponiusz Mela: „Neque adhuc satis cognitum est, anhelitune id suo mundus efficiat, retractamque cum spiritu

¹¹ Dzik zwabiający myśliwego w Zaświaty pojawia się m.in. w micie o Rhiannon i Pryderim. Opowieść ta należy do pierwszej gałęzi Mabinogionu.

¹² VAN ARSDELL 1989: nr 862-1; LT 6764, 7716, 10393; MON XV 580–583, 684, 711–712, 713–718, 768–775; SCH/L 843, 1147; J. 20, 48, 62

regerat undam undique, si, ut doctioribus placet, unum animal est, an sint depressi aliqui specus, quo reciprocata maria residant, atque unde se rursus exuberantia adtollant, an luna causas tantis meatibus praebeat. at ortus certe eius occasusque variantur neque eodem adsidue tempore, sed ut illa surgit ac demergitur ita recedere atque adventare conperimus” (MELA III, 2).

W ów nurt wpisuje się, tworzący na przelomie tych dwóch wieków, Strabon, gdy dowodzi: „ἀφθάτους δὲ λέγουσι καὶ οὗτοι καὶ [οἱ] ἄλλοι τὰς ψυχὰς καὶ τὸν κόσμον, ἐπικρατήσειν δὲ ποτε καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ” (STRABO IV, 4, 4).

Stwierdzenia analogiczne do przytoczonych znajdziemy także u piszącego w I wieku Waleriusza Maksymusa, który wspomina, że Celtowie, pożyczając pieniądze, wierzyli, iż można je oddać po śmierci. Autor zanotował: „Horum moenia egressis uetus ille mos Gallorum occurrit, quos memoria proditum est pecunias mututas, quae his apud inferos redderentur, dare, quia persuasum habuerit animas hominum inmortales esse. dicerem stultos, nisi idem bracati senissent, quod palliatus Pythagoras credidit” (VAL. MAX. II, 6, 10).

Wiara w możliwość zwrócenia długu po śmierci jednoznacznie wskazuje, iż Celtowie byli przekonani o istnieniu życia w Zaświatach. W IV wieku informacje pojawiające się we wcześniejszych pracach powtarza Ammianus Marcellinus (AMM XV, 9, 8). Wszystkie wspomniane przekazy (oprócz wzmianki Ammiana Marcellina), co charakterystyczne, pochodzą ze stosunkowo krótkiego, biorąc pod uwagę historię plemion celtyckich, okresu dwóch wieków. Piszący wcześniej autorzy greccy czy rzymscy nie wspominali o wierze w reinkarnację czy też w nieśmiertelność duszy. Prawdopodobny wydaje się więc związek pomiędzy tymi wzmiankami i podbojem Galii przez Cezara – zwiększyła się wówczas częstotliwość kontaktów pomiędzy Celtami a ludami należącymi do grecko-rzymskiego kręgu kulturowego. Filozofia pitagorejska, za pośrednictwem której wierzenia dotyczące życia po śmierci miałyby dotrzeć do Celtów, była znana w niektórych greckich i rzymskich kręgach, w związku z czym potencjalne „odkrycie” jej elementów u barbarzyńców mogło wzbudzać zainteresowanie.

Przekazy wymienionych autorów są interesujące przede wszystkim ze względu na fakt, iż rejestrują ciekawy aspekt wierzeń celtyckich. Bez źródeł pisanych nie byłibyśmy w stanie poznać wyobrażeń Celtów w tej materii. Informacje takie są istotne również ze względu na figurę omawia-

nego w niniejszej pracy dzika. Godny uwagi jest fakt, iż żaden z czterech przywołanych autorów nie wspomina o ograniczeniach przy „wcielaniu się”, a Strabon (STRABO IV, 4, 4) wprost stwierdza, że Celtowie wierzą, iż dusza jest nieśmiertelna. Przy ponownym „odrodzeniu” dusza mogła więc wcielić się w zwierzęta bądź przedmioty. Jest to niesłychanie interesujący problem w połączeniu z metamorfozami, niezwykle popularnymi w wierzeniach plemion zaliczających się do grupy północnej (BARTNIK, 2005: 6–12). W dodatku, jeżeli uznać za wiarygodne wspomniane przekazy, to wierzenia związane z reinkarnacją mogły mieć wpływ na zaobserwowane u Celtów niezwykle silne przywiązanie do kultów lunarno-chtonicznych. Związki z Zaświatami, konieczne, aby dusza miała możliwość wcielenia się w kolejną postać, mogły powodować spychanie na drugi plan napływowych bóstw solarnych. Te, ze względu na niewystarczające połączenie z tamtym światem, nie mogły bowiem przejąć (zarezerwowanych do tej pory dla lunarnych bogiń matek) kompetencji dotyczących przenikania przez barierę oddzielającą nasz i tamten świat oraz przyjmowania przez dusze kolejnych wcieleń. Być może ze względu na znaczenie bóstw lunarnych w wierzeniach celtyckich funkcjonowało tak wiele zwierząt mających podobne właściwości.

Przy omawianiu kwestii związanych z opisaną przez autorów antycznych reinkarnacją trzeba wspomnieć o przytoczonych na początku rozdziału wyobrażeniach dzików, które były umieszczane na różnego rodzaju broni. Wizerunki zwierzęcia ukazane na tarczach czy mieczach mogły stanowić rodzaj „zabezpieczenia”, przewodnika, który w przypadku śmierci na polu bitwy poprowadziłby duszę wojownika w Zaświaty, gdzie mogłaby ponownie odrodzić się w nowym ciele lub postaci¹³. Takie przekonanie było naturalnym następstwem wiary Celtów w możliwość wcielenia się po śmierci w postać człowieka, zwierzęcia, ale także rośliny czy przedmiotu¹⁴. Zapro-

¹³ W przypadku mieczy chodzi przede wszystkim o stemple w kształcie dzika; do najbardziej znanych należą znaleziska z Böttstein (zob. DRACK 1954/1955: 193–235) oraz Felsötöbörzsök (zob. PETRES, 1967: 35–42).

¹⁴ Na wiarę w możliwość wcielenia się duszy w kolejną osobę, przedmiot lub zwierzę wskazują także niektóre utwory celtyckie. Najbardziej znany spośród nich nosi tytuł *Tochmarc Étain*. Należy do cyklu mitologicznego i przedstawia historię kobiety imieniem Étain. Historia składa się z trzech opowieści. W pierwszej przedstawiono kłótnię między

ponowana przeze mnie interpretacja zjawiska umieszczania wizerunków dzików na mieczach i tarczach znajduje potwierdzenie w tekście Diodora Sycylijskiego (DIOD.SYC. V, 30), który w odniesieniu do tarcz napisał: „ὄπλοις δὲ χρῶνται θυρεοῖς μὲν ἀνδρομήκεσι, πεποικιλμένοις ἰδιοτρόπως τινὲς δὲ καὶ ζῶων χαλκῶν ἔξοχὰς ἔχουσιν, οὐ [μόνον] πρὸς κόσμον, ἀλλὰ [καὶ] ἀσφάλειαν εὐ δεδημιουργημένας κράνη δὲ χαλκᾶ”.

Autor ten jednoznacznie stwierdził, że wspomniane postacie zwierząt były umieszczane na tarczach nie tylko w celu ich udekorowania, ale także jako ochrona dla wojowników. Przykładem potwierdzającym istnienie tarcz z tego typu wizerunkami jest znalezisko z Witham w Anglii. Odkryto tam datowaną na II wiek p.n.e. tarczę, na której był przymocowany brązowy dzik (ROSS, 1967: 311; GREEN, 1992: fig. 4.18). Hipotezę dotyczącą funkcji dzika jako przewodnika dusz zdają się także potwierdzać liczne znaleziska kamiennych posągów dzików pochodzące z Półwyspu Iberyjskiego, odnajdywane na cmentarzach. Prawdopodobnie zwierzęta miały służyć za przewodników w Zaświaty dla grzebanych tam zmarłych. O dużym, sakralnym znaczeniu wspomnianych posągów dzików świadczy także późniejsze odwoływanie się do nich przez Rzymian. W okresie po podboju rzymskim na posągach zostały umieszczone łacińskie inskrypcje wotywnie, co świadczy o tym, że kamienne dziki nie straciły swego sakralnego charakteru i nadal wierzono w ich moc (LOPEZ MONTEAGUDO, 1989: 125–138).


Wierzenia związane z reinkarnacją, odradzaniem się czy wcielaniem w inną postać po śmierci implikowały konieczność wytworzenia różnego


Oengusem i Mirdirem. Etain za pomocą czarodziejskiej różdżki uzdrowiła Mirdira, który poślubił ją, dając jej ojcu niezwykle hojny wykup. Gdy Mirdir sprowadził Etain do Brí Leith, jego pierwsza żona Fumanach, która tam przebywała, zamieniła kobietę w kałużę. Z wody wyszedł robak, który przeistoczył się w owada. W postaci owada odnalazł ją Oengus i pielęgnował, dopóki nie odzyskała ciała. Fumanach ponownie zamieniła Etain w owada. W tej postaci wpadła do kielicha żony Etara – jednego z wojowników Ulsteru. Dziewięć miesięcy później narodziła się jako dziecko tej kobiety. Zgodnie z opowieścią, od chwili pierwszych narodzin do ponownego przyjścia Etain na świat minęło 1012 lat. Kolejne dwie części opowieści przedstawiają następne wcielenia Etain. Znakomity przykład stanowi także postać Mongana, który żył kolejno pod postaciami jelenia, łososia oraz łabędzia. Podobną „drogę” przeszedł Tuan mac Cairill żyjący kolejno: 100 lat jako człowiek, 300 lat jako dziki wół lub jelen, 200 lat jako koń lub dzik, 300 lat jako drapieżny ptak oraz 100 jako łosoś.

rodzaju symboli, odnoszących się do wspomnianej kwestii. Jednymi z nich mogą być motywy bram czy przejść prowadzących do Zaświatów. Wspomniany symbol bramy był bardzo rozpowszechniony na zabytkach celtyckich. Motyw graficzny tego rodzaju umieszczony był na monecie należącego do Celtów grupy zachodniej plemienia Andekawów (LT 10393). Na jej rewersie widzimy dzika zwróconego w lewo, czyli stronę w wierzeniach Celtów związaną z Zaświatami, oraz znak ×, prawdopodobnie symbolizujący przejście między światami. Ten symbol często współwystępuje z interesującym nas zwierzęciem. Ów znak miał również szerokie znaczenie zawierające się w jego poczwórności i z niej wynikające. Symbolizował nie tylko cztery pory roku czy cztery wiatry, ale razem z symbolami: +, × oraz swastyką, oznaczał ciągłość, odrodzenie, a także wspomniane wcześniej, co szczególnie uwidacznia się w odniesieniu do dzików, przejście pomiędzy naszym światem a Zaświatami. Umieszczenie takiego symbolu przy dziku nie dziwi, jeśli weźmiemy pod uwagę jego silne związki z Zaświatami, z których przybywał i w które – równie często – zwabiał śmiertelników.

Kolejnym plemieniem emitującym monety z wizerunkiem dzika byli Baiokasowie. Do najciekawszych spośród wybijanych przez nich egzemplarzy należą numizmaty z koniem, dzikiem oraz krzyżem na rewersie (J. 48). Umieszczony na nich krzyż, podobnie jak w przypadku omówionej monety Andekawów, mógł być symbolem wrót między światami, lub też nawiązywać do zmiany pór roku. Następowanie po sobie pór roku stanowiło ważny element w wierzeniach plemion celtyckich, szczególnie grupy północnej, ze względu na powiązany z nim kult płodności oraz szeroko rozumiany cykl roczny, w którym ważny moment stanowiło odrodzenie się przyrody na wiosnę. Kwestia zmiany pór roku łączyła się z wieloma wierzeniami i obrzędami celtyckimi podporządkowanymi cyklowi rocznemu (TOULSON, 1993; OLMSTED, 1992), a dzik symbolizował w nich siły ciemności oraz zimę i następujące wówczas zamieranie przyrody.

Detale graficzne podobne do omówionych, wskazujące na związki dzika z Zaświatami, a także wrota prowadzące do nich pojawiały się także na monetach plemion Karnutów i Koriosolitów. W przypadku numizmatów plemienia Karnutów był to krzyż, z tym że sytuowano go ponad zwierzętami (MON XV 580–583). Rewers tej monety jest tym ciekawszy, że malutki dzik ma wyraźnie zaznaczony ogon w kształcie spirali, która sta-

nowiła symbol lunarny. Podkreślało to związek zwierzęcia z Zaświatami. Dodatkowe wzmocnienie obrazu stanowi symbol  oznaczający bramę (SZYJEWSKI, 2001: 204). Nie można także wykluczyć, że obraz dzika ma nawiązywać do sfery płodności, jako że owe symbole miały także konotacje erotyczne. Taka interpretacja pozwalałaby jednoznacznie kojarzyć dziki z kultami wpisującymi się w cykl doroczny.

Na rewersach monet plemienia Koriosolitów symbol oznaczający wrota został przedstawiony razem z koniem w galopie oraz towarzyszącym mu dzikiem (MON XV 768–775; J. 20); takie połączenie może być interpretowane jako brama. Charakterystyczne jest bowiem, że koń także należał do grupy zwierząt swobodnie przekraczających barierę między światami. Zresztą gdy przeanalizujemy numizmatykę Celtów grupy zachodniej, dostrzeżemy, że „motyw bramy między światami” był w kulturze tej grupy stosunkowo popularny. Występował bardziej lub mniej wyeksponowany, na monetach prawie wszystkich plemion celtyckich tej grupy. Ciekawostką wśród emisji wspomnianego plemienia jest moneta z koniem, przedstawionym poniżej dzikiem oraz bardzo nietypowym elementem geometrycznym (J. 62): . Symbol ten może nawiązywać do omawianych już wrót prowadzących do Zaświatów. Prawdopodobne jest też, iż znak ten oznaczał tarczę. Przedmioty o zbliżonym kształcie możemy bowiem zaobserwować wśród elementów uzbrojenia celtyckich wojowników, np. podobne tarcze znajdują się także wśród licznych znalezisk militariów celtyckich (Ross, 1967: 311, fig. 178). Uzbrojone w nie są również rzeźby lub figurki przedstawiające wojowników celtyckich¹⁵. Jeżeli ów symbol oznaczał tarczę, to koń i dzik mogły być przedstawione na tych monetach jako zwierzęta związane ze sferą wojny. Za taką interpretacją przemawia forma symbolu. Ten występujący już wcześniej symbol graficzny w tym przypadku został wpisany w czworokąt. Pojawiły się na nim także dodatkowe dwie linie. W podobnym kontekście umieszczono konia razem z dzikiem i krzyżem na emisjach plemienia Parisiów (MON XV 684; LT 7716).

¹⁵ Podobne prostokątne tarcze możemy zaobserwować na kamiennym fryzie z Civitalba lub w dłoni figurki wojownika z Saint-Maur-en-Chausée. Zob. CUNLIFFE, 1997: il. IV–V.

Ikonografia monet omówionych już wcześniej plemion oraz fakt, że pochodzą z różnych regionów Galii, pozwala wiązanie dzika z Zaświatami, a także przedstawianie tego zwierzęcia w pobliżu bramy umożliwiającej przejście z jednego świata do drugiego uznać za praktykę powszechnie znaną i popularną. Świadczy o tym także duża liczba emisji monet z podobną symboliką. Prawdopodobnie symbolika oraz wierzenia z tym związane należały do grupy kultów odnoszących się do cyklu rocznego. Taka interpretacja znajduje potwierdzenie w budowie kalendarza celtyckiego. Poszczególne okresy, istotne w kalendarzu wierzeń Celtów, są w nim rozgraniczone ważnymi w ich obrzędowości świętami.

Także w mitach Celtów wyspiarskich możemy wskazać liczną grupę dzików jednoznacznie powiązanych z Zaświatami, np. Twrch Trwyth, Orc Triath czy dzik z Ben Gulben. Pochodzenie tych dzików i dokonywane przez nie zniszczenia zmuszały znanych z mitów celtyckich bohaterów do podejmowania działań skierowanych przeciwko zwierzęciu, które przekroczyłoby barierę oddzielającą nasz świat od Zaświatów. Na omówionych monetach występowały też dziki innego rodzaju, znane również z mitologii celtyckiej – dziki jako zwierzęta wabiące w Zaświaty. Jednym z bardziej znanych było zwierzę z mitu poświęconego bogini Rhiannon, jej synowi oraz drugiemu mężowi Manawydanowi. W opowieści tej nadprzyrodzony biały dzik zwałił Pryderiego, syna bogini, w Zaświaty. Po drugiej stronie wrót Pryderi wpadł w zastawioną na niego pułapkę. Wspomniany dzik, ze względu na swój kolor, był bez wątpienia zwierzęciem lunarnym, symbolicznie związanym z Zaświatami i boginiami matkami. Na jego lunarny charakter wskazuje także fakt, że zostało wysłane przez jedną z bogiń, chcąc wzięć odwet na Rhiannon, która zresztą sama ma cechy pierwotnych celtyckich Matres.

Mity o łowach na magiczne zwierzęta jednoznacznie wskazywały na duże, sakralne znaczenie samego aktu polowania (MAIER, 1997: 224). Dodatkowo ich wagę potwierdzało istnienie wielu opowieści o polowaniu na „Wielkiego Dzika”, w których występował także motyw rozszarpania przez dzika jednego z uczestników łowów. Dobrym przykładem jest mit o królu Fionnie (HÓGÁIN, 1988), który zorganizował łowy dla Diarmuida, co zakończyło się śmiercią zaproszonego w starciu z nadprzyrodzonym dzikiem (ROLLESTON, 1990: 290–291; MEEK, 1990). Na mone-

tach celtyckich umieszczano również motyw dzika przebitego włócznią (VAN ARSDELL, 1989: nr 855–853; zob. też: GÖBL, 1994, tabl. 3, II/6; LT 9364, SLM 1153). Sam sposób polowania na dzika został szczegółowo opisany przez Flawiusza Arriana (ARR.*Cyn.*III). Analizując nawiązujące do tego motywu mity nie tylko celtyckie, ale także innych ludów indoeuropejskich, przekonamy się, że tak naprawdę opowiadają tę samą historię z drobnymi tylko różnicami, wynikającymi z lokalnej tradycji. Dobrym przykładem jest grecki opis polowania na dzika kalidońskiego (ELIAN XIII, 1; KALLIM.*HymndoArt.* 216–219). Zgodnie z tym mitem, zwierzę zostało zesłane na ziemię przez boginię Artemidę w geście zemsty, gdyż została pominięta w czasie składania dorocznych ofiar¹⁶. W łowach na tego dzika wzięło udział wielu greckich herosów, m.in. Meleager czy Atalanta. Polowanie to miało charakter sakralny, stanowiło odzwierciedlenie mrocznej części natury Artemidy jako pani lasów i przyrody, ale też życia i śmierci. Podobny wydźwięk miały także łowy erymantejskie, będące prawdopodobnie epickim odpowiednikiem obrzędów ku czci bogini Artemidy, przeprowadzanych na poświęconej tej bogini górze Erymantos (GRAVES, 1955: 76–77). Na silny związek Artemidy z dzikami wskazywało ponadto ozdabianie jej świątyni łbami tych zwierząt (BEVAN, 1986).

W przypadku Celtów polowanie na wspomniane zwierzę miało znacznie szersze znaczenie niż tylko rozrywka czy uzupełnienie zapasów mięsa. Można zauważyć, że polowali na dzika jedynie najwięksi bohaterowie odznaczający się siłą i odwagą. Szczególną rolę odgrywały w wierzeniach Celtów polowania, w czasie których pojawiały się, wspomniane już, niesamowite, magiczne dziki, ewidentnie pochodzące z Zaświatów. Ze względu na symbolikę oraz związek dzika z Zaświatami łowy i zabijanie tego zwierzęcia należały do sfery *sacrum*. Zabicie dzika wiązało się z pokonaniem sił mroku, które dzik reprezentował, oraz następującym w wyniku tego uporządkowaniem świata. Niewątpliwie do takich magicznych dzików możemy zaliczyć: Twrch Trwytha, Orc Triatha, Henwen czy dzika z Ben Gulben.

¹⁶ Można by przypuszczać, że pominięcie Artemidy było celowe, ponieważ bogini ta wymagała składania w ofierze ciałopalnej żywych zwierząt. Istotne jest tu to, że beocki i arkadyjski zwyczaj nakazywał złożenie w ofierze samego króla lub jego następcy, co było ekwiwalentem ofiary z jelenia (GRAVES, 1955: 234).

Z wymienionych magicznych dzików najbardziej znany jest chyba Trwrch Trwyth. Opowieść o nim koncentruje się wokół motywu polowania na niego oraz siódmkę jego potomstwa w celu zdobycia nożyc, brzytwy i grzebienia, które ów magiczny dzik miał przytroczone za uszami. Zdobyć wspomnianych przedmiotów było warunkiem, który musiał spełnić polujący na dzika Kulhwch (HAMP, 1986: 257–258), aby poślubić Olwenę, córkę Ysbaddadena. Ostatecznie Kulhwch przedmioty te zdobył i małżeństwo zostało zawarte. Nie ma wątpliwości co do tego, że przytoczony mit miał wydźwięk sakralny. Prof. Stefan Czarnowski wiązał go z rytuałami dotyczącymi dojrzałości płciowej oraz zawierania małżeństwa (CZARNOWSKI, 1930: 231–233). Jednak możliwa jest także inna interpretacja, wynikająca z włączenia wspomnianego mitu do obrzędów związanych z cyklem rocznym – wówczas mielibyśmy do czynienia z młodym bogiem, który zabija starego, występującego w postaci dzika, i bierze jego córkę za żonę. Zabijany dzik symbolizował koniec starego roku, zimy, zastępujący go młody był zaś symbolem odrodzenia się przyrody i nastania wiosny. Potwierdzeniem takiej interpretacji jest fakt, że Olwena przedstawiana jest z symbolami solarnymi, takimi jak cztery białe listki koniczyny, które miały wyrastać tam, gdzie stała. Może to świadczyć o przypisywaniu jej roli bogini słońca.

W odniesieniu do przytoczonego mitu należy zwrócić uwagę na bardzo ciekawe, datowane na lata 60–40 p.n.e., monety kontynentalnego plemienia Remów (MON XV 1296–1299; LT 8145var.). Na ich awersie został przedstawiony wojownik z warkoczami, a na rewersie dzik, co może stanowić nawiązanie do mitu o polującym na to zwierzę Kulhwechu. Równie ciekawą scenę, nawiązującą do wspomnianej opowieści, możemy zaobserwować na numizmacie wyspiarskich Katalaunów, na którym oprócz dzika przedstawiona jest skulona postać nagiej kobiety. W jednej ręce trzyma ona obrączkę, a drugą czesze włosy. Kobieta jest najprawdopodobniej odpowiednikiem Olweny, przygotowującej się do wesela. Biorąc pod uwagę fakt, iż z motywami nawiązującymi do tego mitu spotykamy się u Celtów zarówno kontynentalnych, jak i wyspiarskich, świadczy to o popularności cyklu dorocznego, którego odzwierciedlenie stanowi ta opowieść.

Z podobnymi motywami śmierci i zastępowania, czy też schodzenia do podziemi na okres zimy, by odrodzić się ponownie na wiosnę, spoty-

kamy się w mitologiach wielu innych ludów (THOMAS, 1984: 1500–1535). Należałoby tu wspomnieć mit o Demeter i Korze, Afrodycie i Adonisie czy Attisie i Kybele. Wszystkie te mity realizowały założenia związane z cyklem dorocznym. Zstąpienie Kory do Hadesu oraz śmierć Adonisa lub Attisa symbolizowały nadejście zimy. Powrót Kory do matki, a także odrodzenie kochanków bogiń rozpoczynał okres wegetacji w przyrodzie, czyli jej odrodzenie się po zimie. Rolę, którą w greckim micie symbolizowali wspomniani bohaterowie, u Celtów odgrywał dzik. Jego śmierć była symbolem zamarcia przyrody, podobnie jak pół roku spędzane przez Adonisa w Hadesie z Persefoną odpowiadało okresowi jesieni i zimy.

Popularność oraz wagę motywów związanych z polowaniem na dziki zdaje się potwierdzać znaczna liczba zabytków, w tym monet nawiązujących do tej tematyki, pochodzących z terenów zajmowanych przez Celtów. Znamy liczne emisje monet, których ikonografia nawiązuje do polowania na dzika, przedstawione jest na nich zwierzę z przebitym włócznią bokiem. Najbardziej znane są emisje należącego do grupy wschodniej plemienia Bojów (GÖBL, 1994: tabl. 3, II/6), a z terenu Brytanii monety Korieltauwiów (VAN ARSDELL, 1989: nr 855-3; 855-5).

Szczególnie ciekawe, ze względu na sposób przedstawienia dzika, są emisje monet plemienia Bojów. Do najstarszych należą złote monety datowane na ostatnie ćwierćwiecze II stulecia p.n.e. Na awersach umieszczono wizerunki stojącego lub biegnącego wojownika z łukiem; na rewersach wspomnianych numizmatów przedstawiano wyobrażenie dzika (LT 9364). Dawniej postać wojownika uważano za efekt ewolucji wyobrażenia Nike lub Ateny Alkis (MORAWIECKI, 1986: 46). Obecnie za bardziej prawdopodobne uznaje się, iż postacie te stanowią element ikonografii celtyckiej. Można zatem przypuszczać, że przedstawiona postać jest myśliwym, polującym na dzika ukazanego na rewersie. Jeżeli tak jest, to może to świadczyć o recepcji mitu o Kulhwechu i Olwenie także na terenach zamieszkiwanych przez Celtów należących do grupy wschodniej.

Drugim rodzajem monet Bojów, na których możemy zaobserwować dzika, są srebrne „biateki”. Monety tego typu były w obiegu w I wieku p.n.e. Ich wybitcie wiązało się z wytworzeniem nowego okręgu mennicznego, powstałego w wyniku przesunięcia osadnictwa Bojów z Czech na tereny północnej Panonii oraz południowej Słowacji. Na awersie tych

monet możemy zobaczyć głowę Diany w diademie, a rewers przedstawia dzika przebitego włócznią (GÖBL, 1994: tabl. 3, II/6). Symbolika tego rodzaju monet ewidentnie nawiązuje do tematyki polowania na dzika. Należy też wspomnieć, że ten konkretny rodzaj numizmatów jest wzorowany na monecie republikańskiego Rzymu (RRC 407/1; 407/2). Jednak Bojowie nie byli odosobnieni w naśladowaniu tej rzymskiej emisji, jako że podobną stylistycznie monetę znajdziemy wśród emisji Celtów wyspiarskich (VAN ARSDELL, 1989: nr 855-3; 855-5). Jest też prawdopodobne, że Diana jako bogini lasów i łowów pełni w tym przedstawieniu funkcję celtyckiej bogini matki. Za wspomnianą interpretacją przemawia okres, w którym te monety zaczęto wybijać – czas, w którym Celtowie utrzymywali kontakty z Rzymem.

Ciekawy zbiór tworzą monety emitowane przez plemię Korieltauwiów. Najwcześniejsze z nich, wybijane w latach 55–45 p.n.e. (VAN ARSDELL, 1989: nr 855-3, nr 855-5) i przedstawiające dzika z przebitym włócznią bokiem, nawiązują do bardzo popularnego nie tylko wśród Celtów motywu polowania na dzika. Wprawdzie wzór tych monet przypomina monety rzymskie z okresu republikańskiego (RRC 407/1), nie można jednak uznawać stylistyki tej monety za naśladownictwo wzorów greckich czy rzymskich, ponieważ przedstawienie to odzwierciedla prawdopodobnie polowanie znane plemionom celtyckim m.in. z opowieści o Diarmuidzie i dziku z Ben Gulben czy polowaniu na Twrch Trwytha. Na monecie widoczne są także symbole lunarne towarzyszące dzikowi, takie jak odwrócone S czy spirala nad łbem, nieobecne na monecie rzymskiej. Być może symbolika ta nawiązuje do wierzeń dotyczących zmiany pór roku. W tym przypadku zabicie dzika symbolizowałoby koniec zimy i nadejście wiosny oraz odrodzenie przyrody. Byłoby zestawione na zasadzie przeciwieństw, dwóch ścierających się z sobą sił, z których każda należy do innej sfery. Na pozostałych emisjach monet z wyobrażeniem dzika (VAN ARSDELL, 1989: nr 860-1, 862-1, 866-1, 875-1, 875-2, 996-1) wyraźnie widoczna jest symbolika solarna towarzysząca temu zwierzęciu. Chodzi tutaj przede wszystkim o kółka słoneczne oraz różnego typu „kulki”. Można przypuszczać, że i w tym przypadku mamy do czynienia z symboliką związaną z cyklem rocznym. Podział roku na dwie sześciomiesięczne części, czyli złą i dobrą porę roku (podział ten stosowali Cel-

towie w Irlandii), ukazuje, jak ważne było zjawisko przechodzenia zimy w wiosnę i odradzanie się przyrody; najprawdopodobniej zabicie dzika kończyło zimną i ciemną porę. Symbolikę łączoną z kultami lunarnymi, a co za tym idzie także chtonicznymi, do których kręgu należały wierzenia związane z cyklem zamierania i odradzania się przyrody, zdaje się potwierdzać umieszczona na monetach wspomnianych już Korieltauwiów spirala nad dzikiem oraz podkreślenie ogona zwierzęcia, który także przybrał kształt spirali; spirale stanowią hierofanię lunarną, tzn. odzwierciedlają cykl światłość – ciemność itp. (ELIADE, 1966: 159).

W wierzeniach Celtów istotna była kwestia zachowania równowagi. Według nich świat przepełniony był magią, nasz świat i Zaświaty swobodnie się przenikały, co nie stanowiło problemu, dopóki ludzie trzymali się zasad „religijnych”. Właśnie w związku z tymi przekonaniem rok celtycki dzielił się na dwie części: w jednej noc była dłuższa od dnia, w drugiej dzień dłuższy od nocy. Z wierzeniami tymi związana była występująca w mitach i na licznych zabytkach postać „łowcy”, który zabija reprezentującego mrok dzika w pierwszym dniu nowego roku, kiedy dzień stawał się dłuższy od nocy. Popularność tego rodzaju wierzeń i kultów, oprócz wspomnianych mitów, potwierdza liczna grupa zabytków odwołujących się do sfery łowów na to zwierzę. Do ciekawych znalezisk pochodzących z terenów grupy wschodniej należą dwie figurki. Pierwsza z Balzers (MEGAW, 1970: 129; TÖRBRÜGGE, 1968: 206), wchodziła w skład grupy figurek, najprawdopodobniej o charakterze wotywnym, datowanych na III–I wiek p.n.e.¹⁷ Druga figurka pochodzi z Salzburga-Reinbergu i jest datowana na II–I wiek p.n.e. (FILIP, 1960: 64, fig. 14; FOSTER, 1977b: 49).

Jedno z najstarszych celtyckich wyobrażeń dzika znajduje się na datowanej na IV wiek p.n.e. flaszki glinianej z Matzhausen k. Ratzbony (MEGAW, 1989: 93–100), wytworu Celtów zaliczanych do grupy wschodniej. Na flaszki przedstawiono – oprócz innych zwierząt – dwa dziki. Niektórzy badacze uważają, że jest to scena polowania, ponieważ widzimy na niej oprócz dzika

¹⁷ Tu należy zwrócić uwagę, iż prawdopodobny jest związek tych figurek z łowami, jako że oprócz dzika i postaci ludzkich znajdujemy wśród nich także posążek jelenia. Jeleń – podobnie jak dzik – był nie tylko zwierzęciem, na które polowano; odgrywał również znaczącą rolę w wierzeniach celtyckich.

inne zwierzęta, na które walczy pies (PAULI, bearb., 1980: 263). Polowanie na dziki stanowiło coś w rodzaju sprawdzianu odwagi.

Scenę polowania przedstawia także celtyberyjska rzeźba z Méridy w Hiszpanii (ROSS, 1967: 322, fig. 181). Widzimy na niej myśliwego na koniu oraz psa myśliwskiego w pogoni za uciekającym dzikiem. Wiele podobnych scen opisano w mitach celtyckich czy przedstawiono na monetach Celtów. W większości przedstawień ścigane zwierzę ma charakter nadprzyrodzony, a nawet profetyczny, a jego celem jest zwabienie myśliwego. Do polowania prawdopodobnie nawiązują także ikonograficzne wyobrażenia z monet plemienia Ambianów. Na rewersach tych monet umieszczono dzika, konia, ptaka oraz głowę byka (LT 8495) – wszystkie te zwierzęta związane są z kultem płodności oraz Zaświatami. Ciekawa jest również moneta z dzikiem na awersie oraz jeźdźcem na rewersie (MON XV 1230). Należałoby się zastanowić, czy nie ma to jakiegoś związku z polowaniem na to zwierzę.

Z terenu Irlandii pochodzą dwie figurki dzików o nieznannej proweniencji (FOSTER, 1977b: 33). Obydwie są bardzo starannie wykonane. Nie zgadzam się jednak z twierdzeniem Françoise HENRY'EGO (1940), iż są to postacie dzików. W mojej opinii prawie na pewno jedna przedstawia maciorę. Nie powinno to budzić zdziwienia, ponieważ w mitach celtyckich występowały lochy. Jeszcze istotniejszy jest tu fakt, że Celtowie nie czynili rozróżnienia między dzikami a ich udomowioną formą – świniami, w związku z czym jeśli świny pojawiłyby się w mitach, to pełniłyby taką samą funkcję. Ze względu na pewne charakterystyczne elementy posążka wskazujące na udomowienie przedstawionego zwierzęcia pojawiały się sugestie, że figurki zostały wykonane już w okresie brytorzymskim. Natomiast biorąc pod uwagę popularność oraz metrykę mitów dotyczących Henwen, czyli Białej Lochy, Orc Triatha czy Twrch Trwytha, istnieje duże prawdopodobieństwo, że figurki mogły być z nimi związane.

Scena polowania na dzika jest także wyobrażona na pochodzącej z okresu gallorzymskiego płaskorzeźbie. Widzimy na niej mężczyzn z końmi oraz dzika z pięknymi kłami, atakowanego przez psa myśliwskiego, co doskonale wpisuje się w obraz polowania, jaki można sobie stworzyć na podstawie omówionych już zabytków. Płaskorzeźba ta jest jakby graficznym odzwierciedleniem przekazów autorów antycznych oraz mitów celtyckich dotyczących polowań, a więc źródeł pochodzących przede wszystkim z tere-

nów Wysp Brytyjskich. Należy także zwrócić uwagę, że technika polowania zarówno u Celtów, jak i u Rzymian oraz Greków była podobna, stąd wiele podobnych zabytków ukazujących sceny polowań w postaci płaskorzeźb, na ceramice czy numizmatach tworzonych przez przedstawicieli tych ludów¹⁸.

Jako symbol płodności i nieujarzmionych sił przyrody dzik występował w związku z Esusem (DUVAL, 1958–1959), bogiem drwalem, opiekunem lasów, którego często przedstawiano w postaci tego zwierzęcia (LENGYEL, 1969). Prawdopodobnie ścinanie drzewa oraz polowanie na dzika stanowiło część obrzędu inicjacyjnego; ścinanie drzewa stanowiło próbę siły, polowanie – próbę odwagi (ROSEN-PRZEWORSKA, 1971: 120–121)¹⁹. Dzik, będąc jedną z hipostaz boga Esusa, łączył w sobie odwagę wojownika z pracowitością w polu, reprezentował przy tym siłę rozrodczą. Jego rolę w mitologii celtyckiej podkreślało umieszczenie tych zwierząt na płytach kotła z Gundestrup²⁰. Na płycie A widzimy dwóch wojowników stojących w Zaświatach przed bogiem Teutatesem. Każdy z nich trzyma dzika. Na tego z wojowników, który zabił większe zwierzę, czyli wykazał się większą odwagą, czeka skrzydlaty koń, a na drugiego – potworny pies. Jest to bardzo ciekawa symboliczna scena, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę sugestie Jeana-Jacques'a Hatta uważającego, że Teutates początkowo był po prostu bogiem dzikiem w zwierzęcej postaci. Pełnił także funkcje bóstwa opiekuńczego (HATT, 1980: 71). Upolowanie dzika wymagało dużego doświadczenia i umiejętności, tak więc ofiara z jego mięsa miała wysoką rangę. W sferze hipotez pozostać musi kwestia poruszona przez prof. Jeana-Jacques'a Hatta, ponieważ na podstawie materiału źródłowego,

¹⁸ SNG.Bm 456; BMC 4; SNG.Cop. 10, 13; SNG VI 637; Museo Archeologico Nazionale, Florencja cat. nr 4209; J. Paul Getty Museum, Kalifornia, cat. nr 86 AE.154. Zob. BOARDMAN, 1998.

¹⁹ Prawdopodobnie do tego obrzędu nawiązuje ołtarz pochodzący z Prowansji, na którym możemy zobaczyć boga stojącego z nożem w ręku przy drzewie, pod drzewem zaś siedzi dzik. Zob. ESPÉRANDIEU, 1925: I, 93. Na temat kultu drzew zob. CZARNOWSKI, 1956: 177–189; ROSS, 1967: 33–38.

²⁰ Powstanie kotła datuje się na różne okresy. Obecnie przyjmuje się datację II w. p.n.e.–I w. n.e. Na temat samego kotła i badań z nim związanych zob.: DREXEL, 1915: 1–36; ARBMAN, 1948: 109–116; BÉMONT, 1979: 69–99; KLINDT-JENSEN, 1961; OLMSTED, 1979: 162; BERQUIST, TAYLOR, 1983; BENNER LARSEN, 1985: 561–574; BERQUIST, TAYLOR, 1987: 10–24; HACHMANN, 1990: 568–903.

jakim dysponujemy, nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy twórcy kotła zdawali sobie sprawę z tego, że dawną zoomorficzną formą Teutatesa był dzik.

Podobna interpretacja mogłaby dotyczyć także figurki dzika pochodzącej z Tábor (FILIP, 1960: 64, fig. 14). Ciekawy jest symbol znajdujący się na łapie zwierzęcia. Wprawdzie trudno określić, czy mamy do czynienia z przedstawieniem błyskawicy – wtedy można by wiązać posązek z Taranisem, czy może jest to symbol Teutatesa, którego związku z dzikiem były już wielokrotnie wspomniane. Problemem jednak jest fakt, że symbol przypominający ten z łapy figurki z Tábor, jeśli pojawiał się w odniesieniu do Teutatesa, zazwyczaj wyglądał jak ułożona poziomo litera S. Można założyć, że w tym przypadku został ukazany w pionie ze względu na wielkość figurki, takie położenie gwarantowało jego czytelność i dobrą widoczność. Za związkiem symbolu z Teutatesem przemawia fakt, iż z terenów Celtów grupy zachodniej znamy zabytki przedstawiające pierwotną postać tego boga jako Teutatesa – dzika przed jego późniejszą antropomorfizacją (HATT, 1965: 65–67)²¹.

Drugą scenę z dzikami przedstawiono na płycie E kotła z Gundestrup. Widzimy na niej postać wojownika z figurką dzika na hełmie oraz kolejnych Celtów trzymających karnyksy (PIGGOT, 1959: 19–31). Dzika, jako zwierzę królewskie, mógł nosić na hełmie zwierzchnik plemienia lub wódz (ROSEN-PRZEWORSKA, 1976: 124). Zwyczaj umieszczania na hełmach figurek zwierząt oraz używania trąb bojowych wspomina Diodor Sycylijski (DIOD.SYC. V, 30, 2–3): „κράνε δὲ χαλκᾷ περιτίθενται μεγάλας ἔξοχὰς ἐξ ἑαυτῶν ἔχοντα καὶ παμμεγέθη φαντασίαν ἐπιφέροντα τοῖς χρωμένοις, ὧν τοῖς μὲν πρόσκειται συμφυῆ κέρατα, τοῖς δὲ ὀρνέων ἢ τετραπόδων ζῴων ἐκτετυπωμέναί προτομαί. Σάλπιγγας δ' ἔχουσιν ἰδιοφυεῖς καὶ βαρβαρικά ἐμφυσῶσι γὰρ ταύταις καὶ προβάλλουσιν ἦχον τραχὺν καὶ πολεμικῆς παραχῆς οἰκείον”.

Podobne przedstawienia do tych umieszczonych na płycie E kotła z Gundestrup oraz wspomnianych przez Diodora możemy zaobserwować na emisjach monet plemion Atrebatów (VAN ARSDELL, 1989: nr 441-1), Kantiów (VAN ARSDELL, 1989: nr 153-1) oraz Trinowantów (VAN ARSDELL, 1989: nr 1750-1).

²¹ Chodzi tu m.in. o płaskorzeźbę z Donon.

Ciekawa jest także przedstawiona na kotle z Gundestrup (płyta E) postać składająca ofiarę z człowieka topionego w wodzie. Sposób składania ofiary ewidentnie kojarzy się z omawianym już Teutatesem, wspomnianym przez Lukana (LUCAN. I, 444–446), który pisze: „et quibus inmitis placatur sanguine diro | Teutates horrensque feris altaribus Esus | et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae”. Lukan wskazuje interesujące nas bóstwo jako boga, któremu należy składać ofiary z ludzi. Pomiędzy badaczami istniały spory, czy topiono ludzi przeznaczonych na ofiarę dla Teutatesa czy dla Taranisa. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę *Scholia* Arnulfusa (SCHOL. Arn. 28–29), której autor wspomina, że ludzi topiono dla Merkurego, łączonego z Teutatesem, to tożsamość przedstawionego bóstwa nie powinna budzić wątpliwości²².

Ważnym zabytkiem nawiązującym do kultu dzika jest datowany na I wiek p.n.e. kocioł z Brá. Możemy na nim zobaczyć dzika w pobliżu bóstwa w torquesie, byków i trikwetrów. Zatem zwierzęciu towarzyszy symbolika ewidentnie solarna, a torques pozwala identyfikować przedstawionego na kotle boga z Esusem (LE ROUX, 1955: 33–58).

Jednym z bardziej interesujących znalezisk związanych z dzikiem jest kamienny posąg bóstwa z torquesem na szyi oraz płaskorzeźbą dzika zdobiącą jego ciało; posąg pochodzi z Euffigneix we Francji (POWELL, 1958: 163; CUNLIFFE, 1997: 341). Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że w tym przypadku dzik symbolizuje siłę bóstwa (SCHLETTE, 1979: 128). Gdybyśmy chcieli widzieć w tym posągu przedstawienie Teutatesa, musielibyśmy wziąć pod uwagę możliwość, że posąg przedstawia całą główną trójcę celtyckich bogów, wspomnianą m.in. przez Lukana (LUCAN. I, 444–446). Głowa tego posągu, przypominającego kształtem pień drzewa, przedstawiałaby Esusa w torquesie, widoczne z boku oko uosabiałoby Taranisa, a płaskorzeźba dzika z przodu – Teutatesa. Taka interpretacja jest jeszcze bardziej logiczna i prawdopodobna, gdy weźmiemy pod uwagę znaczenie liczby 3 w wierzeniach celtyckich (REES, REES, 1961: 186–204; HATT,

²² Na temat *interpretatio romana* zob.: Scholia do Lukana. Pierwsza wydana przez H. USENERA (1869: fr. 15 n) podaje niestety dwie wersje: (1) Mercurius=Teutates, druga dopisana inną ręką: (2) Teutates=Mars; z innych Scholiów Arnulfus Aurelianus (SCHOL. Arn. 58, 59) podaje: Teutates Mercurius. Tak więc nie należy się dziwić, że część celtologów uważa Commenta Bernensia za źródło mało wiarygodne. Zob. LE ROUX, 1955: 33–58.

1989: 287–299; GREEN, 1991: 100–109) oraz fakt, że spora grupa bogów celtyckich jest przedstawiana właśnie jako triada. Znane są także praktyki ukazywania zwierząt, odgrywających w wierzeniach Celtów ważną rolę, z trzema rogami²³.

Wśród monet emitowanych przez plemię Ambianów znajdziemy grupę monet z dwoma dzikami na awersie (LT 8518). Na rewersie numizmatu widzimy konia z głową innego zwierzęcia, prawdopodobnie byka. Na niektórych egzemplarzach dodatkowo pojawia się wąż. Można się więc zastanowić, czy nie mamy tu do czynienia z wyobrażeniami Teutatesa w postaci dzika oraz Taranisa w jego hipomorficznej postaci. Natomiast wśród typów monet wybijanych przez plemię Baiokasów znajdziemy srebrne (LT 6967; 6969) i złote (LT 6963) egzemplarze z głową ludzką, na której włosach stoi dzik, oraz koniem i dzikiem na rewersie, co ewentualnie można łączyć ze wspomnianym już sposobem przedstawiania Taranisa i Teutatesa. Trzeba także wziąć pod uwagę przedstawienia dzika jako symbolu wojennego, jak w przypadku figurek umieszczanych na hełmach. Pisał o tym również przytaczany już Diodor Sycylijski (DIOD.SYC. V, 30, 2–3). Wprawdzie w przypadku opisywanym przez Diodora samo nakrycie głowy wojownika jest na monecie niewidoczne, ale zwierzę zostało umieszczone na włosach.

Ciekawa jest moneta, datowana na 52 rok p.n.e, z wizerunkiem lwa i dzika oraz kółkiem słonecznym i znakiem: ~. Obraz monety jest podobny do sceny znanej z płaskorzeźby z Donon, na której przedstawiono walkę dzika z lwem, czyli starcie Teutatesa (HATT, 1980: 71) z Taranisem.

Zwyczaj przedstawiania konia z dzikiem poniżej potwierdzają także monety Meldów (MON XV 1171), na których dodatkowo umieszczono nad zwierzętami kółko słoneczne. Drugim rodzajem numizmatów wybijanych przez to plemię są brązowe emisje z dzikiem na awersie oraz orłem na rewersie, którym towarzyszą symbole solarne. Orzeł najczęściej wiązany był z władcą niebios (GREEN, 1992a: 159), w tym przypadku Taranisem.

²³ Z trzema rogami przedstawiano m.in. byki, np.: kamienna statuetka z sanktuarium w Beire-le-Châtel, obecnie w Musée Archéologique de Dijon; brązowa figurka trzyrogięgo byka z Glanum, obecnie w Musée des Apilles, St-Rémy-de-Provence. Zob. CHARRIÈRE, 1966: 155. Znana jest też figurka dzika z trzema rogami z Cahors, Francja (zob. DAYET, 1954). Na temat dystrybucji figurek zwierząt z trzema rogami zob. COLOMBET, LEBEL, 1953; BOUCHER, 1976.

Jednym z symboli tego boga było koło – symbol słońca i błyskawicy. Prawdopodobne jest zatem, że dzik na tych monetach był symbolem Teutatesa. Ciekawy przykład zestawiania przedstawień konia i dzika stanowią monety plemienia Aulerków-Eburowików (MON XV 694; 698–699; LT 7073), na których widnieje koń w galopie, a poniżej dzik. Być może zwierzęta są zestawione z sobą na zasadzie przeciwieństwa. Koń w takim połączeniu byłby symbolem słońca oraz jego siły witalnej, dzik uosabiałby mrok i Zaświaty. Prawdopodobne jest także, iż moneta ma obrazować zestawienie Taranisa i Teutatesa w ich pierwotnych, zwierzęcych postaciach.

Na monetach plemienia Icenów z lat 25–20 p.n.e. (VAN ARSDELL, 1989: nr 663-1) został przedstawiony dzik z ogonem w kształcie S, koło niego leżą dwie kulki. Należałoby się zastanowić, czy ogonowi zwierzęcia przypadkowo nadano kształt litery S. Wspomniany znak w poziomym położeniu stanowi symbol wielu bogów celtyckich, w tym Teutatesa (BARTNIK, 2004a: 55), którego często samego przestawiano w postaci dzika, np. we wspomnianej już scenie walki Teutatesa z Taranisem (przybierającym postać lwa) na płaskorzeźbie z Donon (LINCKENHELD, 1947: 67–110).

Dzik ryjący kłami glebę symbolizował siły zapładniające Matkę-Ziemię, podobnie jak powiązany z nim znaczeniowo piorun uderzający w ziemię. Oprócz tego kształt samych kłów stanowił symbol falliczny. Na licznych zabytkach można zauważyć związek kłów dzika z kultem płodności. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że często podkreślano zarówno sferę związaną z odrodzeniem, powrotem do życia, jak i niszczycielską siłę tego zwierzęcia, będącego symbolem płodności (SZYJEWSKI, 2001: 447). Niezwykle ciekawym zabytkiem, w którym zostały połączone obydwie te cechy, jest figurka z Cahors we Francji, ukazująca dzika z trzema rogami (DAYET, 1954: 331–335; BENOIT, 1969: pl. VIII). Ten pięknie wykonany posążek przedstawia wściekłego dzika z nastroszoną sierścią oraz kłami. Zastanawiające jest wyposażenie zwierzęcia w trzy rogi, których w rzeczywistości wcale nie posiadał. Jednak wśród znalezisk pochodzących z terenów zajmowanych przez Celtów grupy zachodniej i północnej znamy liczne zabytki przedstawiające byki z trzema rogami. Najprawdopodobniej owa figurka dzika jest związana w jakiś sposób z tymi wierzeniami. Pojawiały się także sugestie (GREEN, 1992c: 179–184), że figurka została wykonana dla osoby mającej jakieś związki ze wspomnianymi bykami. Może było to

zwierzę totemiczne osoby, która poleciła wykonać posążek, i zależało jej na połączeniu byka ze zwierzęciem symbolizującym zniszczenie i płodność.

Charakterystyczne jest, że większość znanych figurek dzików pozbawiona jest ciosów, zwierzęta natomiast mają mocno nastroszoną szczecinę, co miało podkreślać ich siłę i waleczność, kojarzące się Celtom ze świętym szaleem. Szczecina może także wskazywać na ewentualne związki dzika ze sferą solarną – nastroszone włosie było również symbolem promieni słonecznych (SZREJTER, 1997: 52, 142; ELLIS-DAVIDSON, 1964).

Trzeba tu ponadto zwrócić uwagę na wspomniany już fakt, że sam dzik w wierzeniach Celtów pojawia się jakby w dwóch sferach. Pierwsza była związana z kultem sił przyrody, płodnością i odradzaniem, a więc z celtyckimi Matres; tu dzika łączono ze sferą lunarno-chtowniczą, która przeważa w celtyckich wyobrażeniach o jego funkcjach. Natomiast przedstawianie dzika z symboliką i sferą wojenną spychało go w sferę kultów solarnych, z którymi związani byli bogowie wojny. Szczególnie mocno było to widoczne w okresie nasilających się wpływów wierzeń greckich i rzymskich. Tak więc w wierzeniach oraz kultach dotyczących wojny i spraw z nią związanych dzik niejako przyjmował cechy zwierzęcia solarne. Jednak w przypadku dzika celtyckiego owe „próby” nadania mu znaczeń związanych z wojną nie przyniosły trwalszego rezultatu. W mitologii celtyckiej często wspomniane są kotły, z których w Zaświatach bohaterowie jedli „przywracające życie” mięso z odradzających się dzików, uznawane za pokarm godny bogów i bohaterów. Czynność ta ma wskazywać na związki dzika z płodnością. Rolę kotłów, podkreślaną w mitach, w których zajmowały poczesne miejsce, potwierdzają także liczne znaleziska archeologiczne z terenów zajmowanych przez plemiona celtyckie²⁴. Kotły te należy wiązać z okresem VI–I wieku p.n.e. Później pod wpływem wierzeń rzymskich utraciły swój sakralny charakter i przestały odgrywać ważną rolę w obrzędach celtyckich. Charakterystyczne jest, że kotły były związane z żywiołem wody, który należał do sfery lunarnej. Wskazuje na to nawet nazwa tego przedmiotu: w języku irlandzkim *murias* ('kocioł') pochodzi od oznaczającego morze słowa *muir*. Potwierdza to także fakt, iż więk-

²⁴ Znane są m.in. kocioł z Gundestrup, Rynkeby, Brá, Duchcova pod Lahoštem, Hochdorf, Giessübel-Talhau, Castldearg hr. Tyrone czy 2 kotły z jeziora Llyn Fawr.

szość z tych naczyń, którym przypisuje się sakralny charakter lub które były дарami wotywnymi, odnaleziono w jeziorach (KRAPPE, 1938: 209; ELIADE, 2000: 225).

W tekstach znajdują się także wzmianki o mięsie cudownych, zapewniających nieśmiertelność prosiąt Pryderiego – boga myśliwych (Ross, 1967: 326, 331). Jedzenie mięsa magicznego dzika Manannana zapewniało młodość i szczęście. Dzik ten należał do kręgu bóstw pośrednio łączonych z płodnością. Manannán mac Lir był bogiem morza oraz Zaświatów (SPAAN, 1965: 176–195). W wierzeniach celtyckich woda symbolizowała pierwotną substancję, z której wszystko brało swój początek, wiązano ją też z rytmem księżyca, postrzegano jako substancję zapewniającą, dzięki rytuałom magicznym, odrodzenie po śmierci. Doskonale wpisywały się w tę symbolikę nieśmiertelne, wracające do życia wieprze boga morza (ELIADE, 1966: 156–187; SZYJEWSKI, 2001: 448).

W tym kontekście należy wspomnieć, znany z przekazów Diodora Sycylijskiego (DIOD.SYC. V, 28, 1–4) i Atenajosa (ATHENAEUS IV, 40), zwyczaj związany z ćwiartowaniem mięsa i tzw. kęsem bohatera. „Kęsem bohatera” był udziec dzika; przyznanie tej części zwierzęcia miało swoje znaczenie symboliczne, jako odznaczenie nadawane najodważniejszemu spośród wszystkich wojowników. Równocześnie potwierdzano w ten sposób status społeczny obdarowanego. Piszący w I wieku p.n.e. Diodor Sycylijski (DIOD.SYC. V, 28, 1–4) tak charakteryzuje zwyczaje na ucztach celtyckich: „τοὺς δ’ ἀγαθοὺς ἄνδρας ταῖς καλλίσταις τῶν κρεῶν μοίραις γεραίρουσι, καθάπερ καὶ ὁ ποιητὴς τὸν Αἴαντα παρεισάγει τιμώμενον ὑπὸ τῶν ἀριστέων, ὅτε πρὸς Ἑκτορα μονομαχήσας ἐνίκησε, νώτοισιν δ’ Αἴαντα διηνεκέεσσι γέραιρε”. Autor zwraca uwagę na przyrządzane w kotłach mięso, z którego najlepsza porcja jest wykrawana dla najdzielniejszego wojownika. Natomiast w tekście tworzącego wiek później Atenajosa (IV, 40) spotykamy się z takim opisem ćwiartowania mięsa dzika i przyznawania *curad-mir*: „Ποσειδώνιος δ’ ἐν τρίτῃ καὶ εἰκοστῇ τῶν ἱστοριῶν Κελτοί, φησίν, ἐνίοτε παρὰ τὸ δεῖπνον μονομαχοῦσιν. ἐν γὰρ τοῖς ὄπλοις ἀγερθέντες σκιαμαχοῦσι καὶ πρὸς ἀλλήλους ἀκροχειρίζονται, ποτὲ δὲ καὶ μέχρι τραύματος προίασιν καὶ ἐκ τούτου ἐρεθισθέντες, ἐὰν μὴ ἐπισχῶσιν οἱ παρόντες, καὶ ἕως ἀναιρέσεως ἔρχονται. τὸ δὲ παλαιόν, φησίν, ὅτι παρατεθέντων κωλήνων τὸ μηρίον ὁ κράτιστος ἐλάμβανεν εἰ δὲ τις ἕτερος

ἀντιποιήσαιτο, συνίσταντο μονομαχήσοντες μέχρι θανάτου”. Także w tekście Atenajosa, który cytuje twórcęgo wcześniej Posejdoniosa, zwrócono uwagę na przygotowywane w kotłach mięso. I w tym opisie najlepsza część mięsa przypadała najdzielniejszemu wojownikowi.

W zacytowanym fragmencie autorstwa Atenajosa opisywany jest też inny ciekawy zwyczaj, dotyczący – chyba w miarę powszechnych – pojedynków staczanych w czasie uczty, często na śmierć i życie. Ów zwyczaj nagradzania najdzielniejszych wojów był najprawdopodobniej znany z okresu archaicznego. Świadczyć o tym może porównanie przez Diodora owego zwyczaju celtyckiego do uhonorowania Ajaksa po jego walce stoczony z Hektorem (HOMER.*Ill.* VII, 321). Jednakże o ile w przypadku innych ludów indoeuropejskich wspomniane obyczaje nie przetrwały, a przynajmniej nie znajdujemy o nich wzmianek w źródłach pisanych, o tyle – jak można przypuszczać na podstawie przytoczonych tekstów – Celtowie praktykowali je co najmniej do I wieku n.e.

Nawiązania do zwyczaju honorowania „kęsem bohatera” najodważniejszego wojownika spotkamy także w mitach oraz legendach celtyckich, których część została spisana w średniowieczu. Spór o ten kawałek mięsa był jednym z ważniejszych motywów sag celtyckich, m.in. *Scél Mucce Mac Dá Thó* (Opowieść o świni króla Mac Dá Thó) czy *Fled Bricrend* (Uczta Bricriu). Konflikty i kłótnie, jakie wybuchwały wokół podziału mięsa i przyznania honorowej porcji, świadczą o dużym znaczeniu tego wyróżnienia w społeczeństwie celtyckim. Uhonorowanie bądź pominięcie wojownika świadczyło o jego pozycji i statusie, a także wpływało na jego rodzinę (BARTNIK, 2011). Potwierdzeniem popularności zwyczaju *curad-mir* może być pochodząca z Bölske na Węgrzech kamienna stela (GRABSCH, 1963). Przedstawia ona kapłana plemienia Erawisków trzymającego miś z głową dzika; prawdopodobnie kapłan podawał wspomniany już „kęs bohatera” wojownikowi, który był najdzielniejszy w walce. Zastanawiająca jest rola kapłana, prawdopodobnie druida, jako że w żadnym z omawianych już tekstów nie wspomina się o nim jako o osobie biorącej udział w przyznawaniu honorowej porcji. Należałoby wziąć pod uwagę możliwość wiązania wspomnianej steli z kultami płodności. Druid byłby jedynie pośrednikiem w składaniu ofiary ze zwierzęcia odgrywającego znaczącą rolę w życiu Celtów, a więc idealnie nadającego się na ofiarę przebłagalną bądź dziękczynną

(LE ROUX, 1961; PIGGOT, 1975; ELLIS, 1994; CHADWICK, 1997). Druidów łączono z dzikiem o białej szczerbinie, zwierzęciem lunarnym, reprezentującym żywiół wody. Na rolę dzika w wierzeniach celtyckich wpływał także fakt, że odżywiał się on owocami dębu, czyli żołądziami, Celtowie zaś dąb otaczali szczególną czcią. Ponadto wiązano go z druidami, podobnie jak jarzębinę (ó HÓGÁIN, 1990).

Z płodnością i urodzajem łączono także najprawdopodobniej lokalną, bo znaną jedynie z terenu Carcassone (departament Aude, południowa Francja), boginię Carcasso, przedstawianą ze stadem warchlaków (ROSEN-PRZEWORSKA, 1971: 220). Była uważana za płodną Matkę-Ziemię, przekazującą impulsy życia, dbającą o płodność i rozmnażanie się. Płodność zawsze była łączona z kultami lunarno-chtonicznymi. W tym kontekście znane są przede wszystkim lochy, takie jak Hanwen czy Banba, symbolizujące ową płodność (CZARNOWSKI, 1930: 231–233).

Bogini dzików Arduinna była opiekunką zwierząt. Znany jest bardzo ciekawy i unikalny w swym charakterze posążek z Ardenów, przedstawiający tę właśnie boginię dosiadającą dzika (GREEN, 1989: 27), oraz poświęcona jej inskrypcja. W tym przypadku nie ma wątpliwości co do symboliki oraz sfery, z którą związane jest przedstawiane zwierzę. Wspomnianej bogini – jako opiekunce zwierząt – przypisywano kompetencje związane z lasami oraz płodnością. Arduinna była nie tylko opiekunką dzików, ale także panią leśnych ostępów, czuwającą nad życiem i śmiercią, zamieraniem i odradzaniem się przyrody. W tym kontekście uważano ją za boginię matkę, związaną z siłami lunarnymi (GREEN, 1989: 171).

Bardzo nietypowe, nie tylko dla mennictwa Atrebatów, ale i dla wszystkich Celtów, są trzy typy monet: pierwszy wybijany za panowania Weriki (VAN ARSDELL, 1989: nr 564-1), drugi emitowany przez Epatikusa (VAN ARSDELL, 1989: nr 585-1) oraz trzeci (BM 1583-87) wybijany w latach 35–43. Na wspomnianych numizmatach możemy zaobserwować jedynie głowy dzików. Na emisjach dwóch pierwszych monet dobrze widoczna jest nastroszona szczerbina zwierzęcia; na trzeciej monecie łeb dzika znajduje się na awersie i dodatkowo ma podkreślone kły, co wskazuje na siłę i bojowość tego zwierzęcia. Wyeksponowanie kłów, które były symbolem fallicznym, pozwala uznać to przedstawienie za symbol płodności lub szerzej: pomyślności. Przykładem trzeciego rodzaju numizmatów z wizerunkiem dzika

emitowanych przez plemię Atrebatów była srebrna moneta z przedstawionym na rewersie zwierzęciem biegnącym w prawo oraz znajdującą się nad nim gałązką (VAN ARSDELL, 1989: 581-1). Wprawdzie nie jesteśmy w stanie zidentyfikować rośliny przedstawionej na monecie, ale najprawdopodobniej ma ona podkreślać związek dzika z lasem. Drzewo, jako symbol życia, wiązałoby się z dzikiem w aspekcie postrzegania go jako symbolu płodności. Można założyć, że gałąź pochodziła z dębu, drzewa ewidentnie powiązanego z dzikiem. Należy jednak pamiętać, że wśród mieszkańców Wysp dąb był znacznie mniej popularny i mniej rozpowszechniony niż wśród Celtów kontynentalnych. Nawet druidzi w Brytanii oraz Irlandii, w przeciwieństwie do kontynentalnych, bardziej związani byli z jarzębiną²⁵ niż z dębem. Wynikało to przede wszystkim z faktu, że na Wyspach Brytyjskich rośło znacznie mniej dębów niż na kontynencie. Pochodzenie omawianej tu monety wskazywałoby więc, że owa gałązka nad głową dzika jest gałązką jarzębiny. Jest to prawdopodobne tym bardziej, że roślina ta ze względu na czerwoną barwę owoców²⁶ była wiązana przez Celtów z Wysp z Zaświatami, co współgrało z kompetencjami dzika w tej materii. Z terenów Wysp Brytyjskich znamy, związane z dzikami z Zaświatów, boginie: Brigit z Orc Triathem, której często oprócz dzika towarzyszyły węże, czy Caridwen, zwaną Białą Lochą, która sprowadzała natchnienie, ale była także boginią Zaświatów oraz życia i śmierci. Ciekawe wydają się monety zachodnioceltyckiego plemienia Aulerków-Eburowików, wybijane w latach 60–50 p.n.e. (SCH/L 843). Na wspomnianych numizmatach węże zostały przedstawione w towarzystwie dzika oraz gałązki. Wąż, podobnie jak dzik, żyje w zgodzie z rytmem pór roku i podobnie jak dzik, symbolizował siły płodności. Jednocześnie chtoniczny charakter tych sił łączył się z Zaświatami. Na związek dzika z wierzeniami zgrupowanymi wokół obrzędów cyklu rocznego wskazuje symbol ⊗, który wcale nie musi odnosić się bezpośrednio do symboliki solarnej, może przywołać na myśl podział na cztery pory roku. Brigit

²⁵ Druidzi uznawali jarzębinę za Drzewo Życia. Wykonywano z niej także *slat an draoichta*, czyli różdżki druidów. Zob. MACCULLOCH, 1911: 210; ELLIS, 1994: 29; BONWICK, 1894; CHADWICK, 1997; LE ROUX, 1961.

²⁶ Czerwień łączono z Zaświatami poprzez jej skojarzenie z barwą zachodzącego słońca. Kolor ten symbolizował moc, nadprzyrodzoną siłę, a na kontynencie wiązano go z wojną i bitwami.

była boginią o silnie zaznaczonych kompetencjach Matres, stąd jej związek z dzikami oraz innymi zwierzętami o charakterze chtonicznym. Podobne tendencje widoczne były także w wierzeniach innych ludów indoeuropejskich. Przykładem może być związek greckiej bogini Demeter z dzikami oraz węzami²⁷. Znacznie silniej niż w przypadku Demeter akcentowano jednak związki Brigit ze sferą lunarną. Wskazuje na to m.in. fakt, iż Brigit miała trzy wcielenia, oraz jej rola jako opiekunki zbiorów. Szczególnie mocno akcentowano, ze względu na chtoniczno-lunarny charakter bogini, jej rolę jako wcielenia rzeki. W tej postaci dbała o urodzaj.

Pojawianie się dzików z Zaświatów, których szczególnie duża liczba została przedstawiona właśnie w przekazach Celtów wyspiarskich, miało wpływać na zakłócenie równowagi pomiędzy naszym światem a Zaświatami. Celtowie wierzyli, że granice między światem ludzi a Zaświatami są bardzo płynne i w bardzo wielu momentach obydwa światy się przenikają (BARTNIK, 2005: 8), pozostają jednak w równowadze.

Niezwykle ciekawe, ze względu na przedstawione na nich wizerunki zwierząt, są monety plemienia Suessonów (MON XV 1136–1137; zob. także: LT 7467; MON XV 1138–1141; LT 7458). W towarzystwie dzika pojawia się, stosunkowo rzadko obrazowany w sztuce oraz literaturze celtyckiej, wilk. Podobnie jak dzika, zwierzę to wiązano z mrokiem oraz ciemnością. W tym właśnie kontekście został usytuowany na dzbanie z Basse-Yutz (MEGAW, MEGAW, 1989), gdzie figurki zwierząt umieszczono w ten sposób, że wydaje się, iż wilk próbuje pochwycić kaczkę, uosabiającą światło. Można więc przypuszczać, że na wspomnianej monecie także przedstawiono rywalizację światła i mroku. W tym przypadku wilk oraz dzik reprezentowałyby mrok i Zaświaty, natomiast kółko słoneczne odzwierciedlałoby światło. Przedstawienie razem owych przeciwstawnych symboli pokazywałoby równowagę, konieczną do prawidłowego funkcjonowania obydwu światów.

Drugim plemieniem, na którego monetach umieszczono dzika razem z wilkiem, byli Weliokasowie (MON XV 1010–1112). Wśród ich emisji spotykamy monety, na których rewersie został przedstawiony dzik. Został on

²⁷ W greckiej mitologii węże oznaczały to samo co smoki. Często przedstawiono je ze skrzydłami. Zob. HESIOD, Cat.Wom. Frag. 77 Cychreus (w: STRABO 9.1.9); ORPH. *HymndoDemeter* 40; HYG. *Astr* 2.14.

pokazany razem z kółkiem słonecznym (MON XV 1008; LT 7333), które najprawdopodobniej miało tu być symbolem „wartości” przeciwstawnych do tych reprezentowanych przez dzika.

Umieszczanie postaci wilka na obu emisjach monet jest raczej niezwykle, chociaż bliskie sąsiedztwo Weliokasów i Suessonów pozwala przypuszczać, że był to efekt wzajemnych kontaktów. Problematyczna pozostaje jednak intencja takiego połączenia. Jak już wspominałam, symbolika obydwu zwierząt nawiązywała do Zaświatów, mroku oraz siły. Jeżeli symbol umieszczony na monetach zinterpretujemy, tak jak to proponowałam, jako kółko słoneczne, to miałby on waloryzację solarną. Należy się także zastanowić, czy nie można by owego kółka uznać za symbol nawiązujący do pór roku lub raczej do cyklu przemian z nimi związanych.

Na monetach Atrebatów dzika przedstawiano zwróconego w prawą stronę. Na emisjach pochodzących z lat 10 p.n.e.–10 n.e. (VAN ARSDELL, 1989: nr 416-1) dzika ukazywano z trzema „kulkami”, najprawdopodobniej mającymi oznaczać tarczę słoneczną. Najeżona szczecina również wskazywałaby na aspekt solarny tego przedstawienia. Jednakże biorąc pod uwagę wymowę symboliki przypisywanej celtyckiemu dzikowi, należałoby uwzględnić nieco inną interpretację. Zwierzę to mogło być umieszczone na monecie razem z symbolami solarnym na zasadzie kontrastu, np. walki dwóch odmiennych sił. Potwierdza taką interpretację także najeżona szczecina dzika, pokazująca jego gotowość do walki. W podobny sposób – z nastroszoną szczeciną i w biegu – ukazany jest dzik na monecie emitowanej przez władcę Atrebatów, Werikę (VAN ARSDELL, 1989: nr 470-1, 470-3, 470-5). Na niej zwierzęciu towarzyszy sześcioramienne gwiazda. Ową gwiazdę należy traktować raczej jako sposób przedstawienia jednego z symboli słonecznych, ponieważ ciała niebieskie, jak gwiazdy czy planety, nie odgrywały żadnej roli w wierzeniach celtyckich. Symbol solarny może także kontrastować z wizerunkiem zwierzęcia związanego z Zaświatami.

Istotną rolę w życiu plemion celtyckich odgrywały wróżby prowadzone przez fidelhów. Wróżenie rozpoczynano po zjedzeniu przez osobę wróżącą kawałka mięsa z czerwonego dzika (ROSEN-PRZEWORSKA, 1971: 73). Kolor czerwony, uważany przez Celtów za barwę związaną z Zaświatami, symbolizuje nadprzyrodzoną wiedzę. Mięso z czerwonego dzika, czyli zwie-

rzęcia związanego z Zaświatami, wzmocniało „moc” wroźącego i dawało mu dostęp do wiedzy pochodzącej z tamtego świata.

Ciekawą kwestią jest zakaz jedzenia mięsa dzików praktykowany przez Galatów, co, jak sugerują niektórzy badacze, może mieć związek z dużo wcześniejszymi wierzeniami totemicznymi, w których dzik pełniłby funkcję zwierzęcego przodka. Następstwem tego wierzenia był zakaz spożywania mięsa dzika (MACCULLOCH, 1911: 211). Zwyczaj ten nie znajduje potwierdzenia w tradycjach innych Celtów. W wierzeniach plemion grupy północnej pojawiają się jedynie pojedyncze osoby, na które nałożono „geis” związany ze spożyciem mięsa czy z polowaniem na dziki²⁸.

Wzorem Greków, Rzymian czy Germanów, również Celtowie uczynili z dzika, jako reprezentanta olbrzymiej siły i waleczności, emblemat wojowników.

W Grecji jako symbol spustoszenia oraz wojny dzik został poświęcony bogu Aresowi. Związki dzika ze sferą wojenną są potwierdzone w licznych znaleziskach w postaci hełmów z kłami dzika; najwięcej takich hełmów powstało w okresie 1580–1200 p.n.e. Dowodzi tego m.in. opis uzbrojenia Odyseusza znany z *Iliady*²⁹ – hełmy i elementy uzbrojenia wykonane z kości i skór dzika.

W przypadku Rzymian dzik często stanowił emblemat legionów, np.: I Italica, II Adiutrix, X Fretensis czy XX Valeria Vitrix. Umieszczano go również na poświęconych im numizmatach (RIC II 70, 109, 220; WIERCIŃSKA, 1996: nr 44, 1027, 1028–1029, 1096–1103, 1216). Podobne praktyki odnotowano także u Celtów. W wierzeniach plemion germańskich dzik był związany m.in. z Freyem. Jego wierzchowiec, złoty dzik, był nazywany Slidrugtanni, czyli „Straszliwy Kiel”³⁰, co może świadczyć o jego bojowym przeznaczeniu. Na rolę dzika w wierzeniach związanych z wojną wska-

²⁸ W tradycji celtyckiej *geis* był to rodzaj swoistego tabu lub klątwy zakazującej lub nakazującej określone zachowanie w stosunku do pojedynczego człowieka lub całej społeczności. *Geis* obowiązywał przez całe życie, a jego złamanie groziło nieszczęściem, utratą honoru albo śmiercią, np. na Diarmuida ua Duibhne nałożono *geis* zabraniający mu polowania na dziki, a Cú Chulainn nie mógł jeść psiego mięsa.

²⁹ HOMER. *Ill.* X, 257–259; z XIII wieku p.n.e. pochodzi rzeźba wojownika w takim hełmie; sam hełm zrekonstruowano na podstawie znaleziska z okolic Knossos.

³⁰ Slidrugtanni, czyli „Straszliwy Kiel”, było jednym z imion należącego do boga Freya dzika Gullinburstiego, czyli „Złotej Szczecinki”.

zuje ponadto znalezisko z Torslunda (PIEKARCZYK, 1979: 126; DE VRIES, 1935). Odkryto tam brązową płytkę ukazującą dwóch wojowników noszących hełmy z brązową figurką dzika na szczycie. Analogiczne przedstawienie – tyle że w odniesieniu do Celtów – możemy zaobserwować na kotle z Gundestrup. W podobny sposób jak Frey ze sferą wojenną związana była bogini Freya. Towarzyszył jej dzik Hildiswin, którego imię tłumaczono jako „Wieprz Bojowy”. Bogini ta była nie tylko bóstwem płodności pojmowanym w aspekcie rolniczym, ale posiadała także atrybuty bogini wojny, o czym świadczy m.in. to, że przysługiwało jej prawo do zabierania połowy zabitych w walce do swojego pałacu Folkwangu oraz jej funkcja pierwszej wśród walkirii. Także w wierzeniach plemion celtyckich część bogiń wykazujących cechy analogiczne do germańskiej Frei była związana z dzikiem. Dobrym przykładem jest tu wspomniana już Brigit reprezentująca cechy typowe dla celtyckich bogiń matek, a więc z jednej strony będąca boginią płodności, a z drugiej – śmierci i zniszczenia.

W przypadku Celtów na silne związki omawianego tu zwierzęcia z wojną wskazują m.in. karnyksy, instrumenty muzyczne zakończone głową dzika, znane z przedstawień na wspomnianym już kotle z Gundestrup, monetach, ze znalezisk archeologicznych oraz wzmianki Heschiusza (litera κ 841; *Le Carnyx*, 1993: 28–29), który charakteryzuje te instrumenty w następujący sposób: „κάρνυξ τὴν σάλπιγγα Γαλάται”. Zachowane do dnia dzisiejszego przekazy i zabytki pozwalają stwierdzić, że ten rodzaj trąb bojowych był znany Celtom wszystkich trzech grup.

W mitologii Celtów wyspiarskich bogiem wojny był Camulos, jego także przedstawiano z dzikiem jako atrybutem. W późniejszym okresie Camulosa łączono z rzymskim bogiem wojny Marszem (ELLIS, 2005: 165; zob. także: RIB 2166: „Deo Marti Camvlo Milites Coh i Hamiorvm civ sc ivi...”; CIL VI 32574; CIL XIII 3980, 8701, 11818; ILTG 351).

Z dzikiem kojarzono wspominany już święty szał, w który wpadali wszyscy najwięksi herosi celtyccy. Szał bitewny znany także z przekazów innych ludów indoeuropejskich³¹; stanowił on ważny element ich obczaz-

³¹ Najwięcej informacji dotyczących szału bitewnego dostarczają nam sagi islandzkie oraz mity germańskie. Opisują one tzw. *bersekerganger*, czyli szał, w który wpadali wojownicy germańscy.

jów (ΠΕΤΟΙΑ, 2004: 81–96). Efekt szału bitewnego wspominają również autorzy antyczni opisujący zachowanie Celtów w czasie bitwy³². Bohaterowie ogarnięci szałem stanowili popularny element mitów celtyckich, czego przykładem może być opis najsławniejszego z herosów – Cú Chulainna, który owładnięty szałem nie odróżniał wrogów od przyjaciół (ΤÁΙΝ. 1982: 150). Ów efekt szału najprawdopodobniej uzyskiwano za pomocą alkoholu oraz różnego rodzaju technik magicznych i rytuałów, mających na celu wprowadzenie człowieka w rodzaj transu. Pito także duże ilości piwa; dodatkowe znaczenie temu napojowi nadaje fakt, iż tajemnicę warzenia piwa zdradził Ceraint Feddwowi cudowny dzik (GAŚSOWSKI, 1987: 205). Śliny tego zwierzęcia używano również w procesie fermentacji alkoholu. W sagach celtyckich znajdziemy opisy przemian, jakie zachodziły w wojowniku wpadającym w święty szał. Szeroki opis szału możemy przeczytać w *Táin Bó Cuailgne*, gdy armie Connachtu stanęły naprzeciwko obrońcy Ulsteru (Táin 2243–2278): „Is and so cétríastartha im Choin Chulaind co n-derna úathbásach n-ílrechtach n-ingantach n-anaichnid de. Crithnaigset a charíni imbi imar crand re sruth nó imar bocsimin fri sruth cach m-ball & cach n-alt & cach n-ind & cach n-áge de ó mulluch co talmain. Ro láe saébglés díberge dá churp i m-medón a chrocind. Táncatár a thraigthe & a luirgne & a glúne co m-bátár dá éis. Táncatár a sála & a orcni & a escata co m-bátár ríam remi. Táncatár tulféthe i a orcan co m-bátár for tul a lurgan combá métithir muldornd míled cech mecon dermár díbide. Srengtha tollféthe a mullaich co m-bátár for cóich a muineóil combá métithir cend meic mís cach mulchnoc dímor dírim dícreca dímesraigthe díbide. And sin dorigni cúach cera dá gnúis & dá agid fair. Imsloic indara súil dó ina chend ; iss ed mod dánas tairsed fiadchorr a tagraim do lár a grúade a h-iarthor a chlocaind. Sesceing a sétig co m-boí fora grúad sechtair. Ríastartha a bél co úrtrachta. Srengais in n-ól don fidba chnána comtar écnaig a ginchróes. Táncatár a scoim & a thromma co m-bátár ar etelaig ina bél & ina brágit. Benais béim n-ulgaib leóman don charput úachtarach fora forcli comba métithir moltchracand cech slamsrúam thened doniged ina bél asa brágit. Roclos bloscbéimnech a chride ré chlíab imar glimnaig n-árchon

³² O zjawisku świętego szału pisali m.in. Polibiusz, Diodor Sycylijski, Strabon, Cezar i Tacyt.

h-i fotha nó mar leómain ic techta fó mathgamnaib. Atchessa na coinnli bodba & na cithnélla neme & na h-aible tened trichemrúaid i n-néllaib & i n-áeraib úasa chind re fiuchud na ferge fírgarge h-itrácht úaso. Ra chasnig a folt imma *ch*end imar craíbred n-dergscíach i m-bernaid *ath*álta. Ce ro crateá rígaball fó ríghorad immi iss ed mod dá rísad ubull díb dochum talman taris acht ro sesed ubull for cach óenfinna and re frithchassad na ferge atracht dá fult úaso. Atracht in lúan láith asa étun comba sithethir remithir airnem n-óclaích corbo chomfota frisin sróin coro dechrastár oc imbirt na sciath, oc brogad ind arad, oc tableth na slóg. Ardithir immorro remithir talcithir tresithir sithidir seólchrand prímluingi móri in buinne díriuch dondfala atracht a fírchléthe a chendmullaig h-i certairdi, co n-derna dubcháiaich n-druídechta de amal cháiaig do ríghrudin in tan tic rí día tincur

h-i fescur lathe gemreta”³³.

Spośród wspomnianych pisarzy antycznych zjawisko świętego szału w ciekawy sposób charakteryzuje Diodor Sycylijski (Diod.Syc. V, 26): „καὶ διὰ τὴν ἐπιθυμίαν λάβρω χρώμενοι τῷ ποτῷ καὶ μεθυσθέντες εἰς ὕπνον ἢ μανιώδεις διαθέσεις τρέπονται”. Zwraca uwagę na to, iż po spożyciu dużej ilości alkoholu Celtowie wpadali w odrętwienie i szal bitewny. Można zatem przypuszczać, że wierzono, iż wojownik pijąc przed walką napój przyrządzony ze śliną dzika, przejmował odwagę i siłę tego zwierzęcia. Wskazuje na to liczna grupa zabytków, ewidentnie związanych ze

³³ „Wtedy Cú Chulainn uległ wielkiej deformacji, tak że stał się przerażający, wielokształtny, dziwny i nie do poznania. Całe jego ciało zadrżało jak drzewo w wartkim nurcie lub sitowie w strumieniu. Każda kończyna, każdy staw, każdy koniec i każdy jego członek od stóp do głów. Dokonał szaleńczego wyczynu – kontorsji ze swoim ciałem wewnątrz skóry. Jego stopy, golenie i kolana odwróciły się do tyłu. Jego pięty, łydki oraz zadek przesunęły się do przodu. Ściągną jego łydek przeszły na przód jego goleni, a każdy duży okrągły węzeł był wielki jak pięść wojownika. Ściągną jego głowy naciągnęły się do jego karku i każde wielkie, niezmiernie, rozległe, niedające się obliczyć jak okrągła kula, tak wielka jak głowa miesięcznego dziecka. Potem jego twarz stała się czerwoną jamą. Wessał jedno ze swoich oczu w głąb czaszki tak głęboko, że dziki żuraw z trudem sięgnąłby go, by wyciągnąć z boku jego czaszki, tak by wróciło na jego policzek. Drugie oko trysnęło na jego policzek. Jego usta zostały przerażająco przekręcone. Cofnął policzek ze swojej szczęki tak, że jego skryte dotąd części stały się widoczne. Jego płuca i wątroba dygotały w jego ustach i przełyku. Jego górne podniebienie starło się z dolnym w potężnym jak uścisk obcęgów starciu. Każdy strumień ognistych łusek, które wychodziły z jego ust przez gardło, był szeroki jak skóra barana. Głośne uderzenia jego serca przeciwko żębrom były słyszane jak wycie ogara [...] lub niedźwiedzia atakującego lwa. Pochodnie bogini wojny, zjadliwa deszczowa chmura oraz iskry płonącego ognia zostały zauważone w powietrzu nad jego głową wraz z kipiącą złością, która w nim rosla. Włosy na jego głowie kręciły się jak gałęzie czerwonego głogu, użytego po to, by naprawić dziurę w żywopłocie. Gdyby szlachetna jabłoń obciążona owocami została potrząśnięta nad jego włosami, zaledwie jedno jabłko spadłoby na ziemię przez nie, ale i to jabłko zostałoby nadziane na pojedyncze włosy z powodu gwałtownego jeżenia się włosów wokół jego głowy. Światło bohatera wyszło z jego czoła. Było tak długie i grube jak gruba jest jego pięść, a ta była tak długa jak jego nos. Napelniła go wściekłość, tak że chwycił tarczę i przynaglił woźnicę oraz procarzy w armii. Tak wysoki, tak gruby, tak silny, tak potężny i tak długi jak maszt wielkiego statku był prosty strumień czarnej krwi, która podniosła się z jego głowy i rozpuściła się w czarną magiczną mgłę jak dym w pałacu, gdy król przybywa wieczorem w zimowy czas”. Tłum. – A.B.

sferą wojny. Należy do nich m.in. duża grupa figurek dzików. Spośród brązowych figurek jedną z najstarszych, bo pochodzącą z III wieku p.n.e., jest posążek z Mezek w Bułgarii (JACOBSTHAL, 1944: pl. 260). Posążek ten bardziej przypomina świnie niż dzika. Jest to istotne, gdyż w zależności od płci zwierzę było związane z odmiennymi rodzajami wierzeń (ROSS, 1967: 308–321). Do najbardziej znanych figurek Celtów zaliczanych do grupy wschodniej należy dzik z Báta na Węgrzech (SZABÓ, 1971; HUNYADY, 1942–1944: 4). Posążek przedstawia zwierzę z nastroszoną szczeciną, która ozdobiona jest poziomo ułożonymi znakami S oraz kółkami; zaznaczone są także kły. Dzik ten bywa porównywany z dzikiem z Hounsłow (B), ze względu na ażurowe wykonanie szczeciny zwierzęcia oraz stylizację całej figurki (FOSTER, 1977b: 7). Ciekawy jest także egzemplarz pochodzący z Grind-Gerend w Siedmiogrodzie – dzik z mocno zaznaczoną szczeciną (GAŚSOWSKI, 1979: 68, fig. 5). Bardzo podobna w charakterze i stylistyce jest wykonana w okresie II–I wieku p.n.e. figurka z Lucani w dzisiejszej Rumunii. Podkreśloną szczecinę możemy zobaczyć również u dzika z Pragi-Sárki (FILIP, 1956: 375). Z terenu Czech znamy jeszcze, datowaną na II–I wiek p.n.e., figurkę z Tábor przedstawiającą dzika bez kłów z nastroszoną szczeciną (FILIP, 1960: 64, fig. 14; MOSCATI, ed., 1991: 438). Odmienny w stylistyce jest posążek dzika odkryty w Zgradje koło Sarajewa (ROSEN-PRZEWORSKA, 1976: 124), który podobnie jak już wymienione, ma nastroszoną szczecinę; zwierzę jest jednak umieszczone na swego rodzaju podstawie. Być może służyła ona do mocowania figurki w jakimś stojaku.

Spośród przedstawień dzika (jako zwierzęcia kojarzonego z walką) na zabytkach warto wspomnieć zoomorficzne stemple umieszczone na mieczach (DĄBROWSKI, 1970b: 219–232). Możemy spotkać zarówno pojedyncze, jak i podwójne odciski, np.: podwójny stempel na mieczu z Böttstein, ze zwierzętami zwróconymi w prawą lub lewą stronę (DRACK, 1954/1955: 193–235), oraz pojedynczego dzika w towarzystwie maski (co prawdopodobnie stanowi nawiązanie do kultu głowy) z Felsőtöbörzsök (PETRES, 1967: 35–42). Dzik, którego należy postrzegać jako symbol Celtów (DÈHELLETE, 1927: 683), był w tym przypadku cenionym zna-

kiem wojskowym, a wśród 50 stempli zebranych przez Waltera DRACKA (1954: 223–226) aż jedenaste zawierało przedstawienie dzika. Dodatkowo zwierzę to na mieczach często przedstawiano także z maską, symbolem odciętej głowy³⁴ (PETRES, 1967: 35–42), co miało zapewnić zwycięską walkę. Związki z wojną nietrudno dostrzec również w dwóch figurkach dzików: jedna pochodząca z Orange oraz druga, datowana na I wiek p.n.e., z Jouveres we Francji. Pierwsza figurka jest przystosowana do mocowania i noszenia jej na kiju w funkcji emblematu oddziału. W przypadku drugiej istnieją sugestie, iż była przeznaczona do przytwierdzania na hełmie (FOSTER, 1977b: 13) w podobny sposób jak dzik Hounsłow lub że miała być noszona w postaci zawieszki i służyć za amulet (DÉCHELETTE, 1927: 813).

Wśród zabytków ukazujących związki dzika z wojną znamy także pochodzący z murów obronnych w Narbonne relief. Widnieją na nim dwie tarcze, a pomiędzy nimi emblemat przedstawiający dzika (DUVAL, 1952: fig. 2). Jego wygląd wykazuje podobieństwo z figurkami kontynentalnymi z Bata na Węgrzech oraz z Lucani w Rumunii (HUNYADY, 1942–1944: 4; RENARD, 1966: 1367–1372). Dzik na płaskorzeźbie, podobnie jak wspomniane figurki tych zwierząt, był pozbawiony kłów, jednak – tak jak na posążku z Hounsłow, oznaczonym jako A – wyeksponowano tu sterzącą szczecinę zwierzęcia. Wygląd trzeciej z figurek odkrytych w Hounsłow w Anglii, tzw. dzik C, jest znacznie delikatniejszy od pozostałych. Można zauważyć długie biegi zwierzęcia oraz szczecinę, wystrzyżoną w ażurowy wzór, mającą podkreślać jego siłę i dzikość. W przypadku figurek z Hounsłow należy także zwrócić uwagę na pojawiające się sugestie, m.in. sir Cyrila Foxa, że dziki B i C stanowiły ozdobę hełmu (Fox, 1958). Podobny charakter ma figurka dzika znaleziona w oppidum Jouveres. Hełmy z dzikami uwieczniono również na płycie kotła z Gundestrup. Ciekawym znaleziskiem jest także posążek dzika z Woodingdean, odkryty razem z fibułą z III wieku p.n.e. (TOMS, 1907: 489–490). Ta niewielka figurka przedstawia dzika pozbawionego kłów, ale z nastroszoną szczeciną. Tak więc łączenie tych zwierząt z wierzeniami dotyczącymi wojny nie było przypadkiem, dziki jako symbole wojowniczości czy odwagi oraz siły często towarzyszyły

³⁴ Taki stempel widoczny jest na mieczu z Felsötöbörzsök.

wojownikom celtyckim.

Najpiękniejszym z przedstawień dzika Celtów z Wysp Brytyjskich jest figurka odnaleziona w kurhanie w Lexden, Colchester (FOSTER, 1986: 156). Pochodzi ona z pochówku bogatego wojownika, co pozwala przypuszczać, że chodziło o kompetencje dzika jako bóstwa wojny. Umieszczenie posążka w grobie może wskazywać na funkcję dzika jako przewodnika prowadzącego w Zaświaty. Na uwagę zasługuje także figurka z Gower Cave; jest jedną z wielu wykopanych w tym rejonie przez miejscową ludność. Inna figurka z terenów Walii to dzik z Gaer-Fawr. Według Edwarda L. BARNWELLA (1871: 164), znalezisko to nie wykazuje cech właściwych figurkom zwierząt wykonywanym przez Celtów. Część badaczy wiąże ją z XX legionem³⁵ (GRIMES, HOLT, DEBIGSHIRE, 1930; IDZIAK, 2009), inni ze względu na jego niestaranne i nieco prymitywne wykonanie wykluczają ją jako emblemat rzymskiego legionu. Prawdopodobne jest również, że figurki wykonała ludność celtycka już w czasie okupacji wyspy przez Rzymian lub że stanowiła emblemat którejś z galijskich kohort, wchodzących w skład legionu. Możliwe jest także wiązanie owego znaleziska z celtyckimi figurkami zwierząt noszonymi przez wojowników na hełmach. W tym kontekście interesujące są numizmaty celtyckie, na których awersie widzimy stylizowaną głowę ludzką, a nad nią małego dzika (LT 7021). Nasuwa się porównanie z dzikami znanymi z hełmów wojowników, m.in. z kotła z Gundestrup czy z fragmentu pracy Diodora Sycylijskiego (DIOD. Syc. V, 30), w którym wspomina on figurki zwierząt noszone na hełmach przez celtyckich wojowników.

Symbolika dzika jednoznacznie wskazuje na jego związki z płodnością i pierwotnymi boginiami matkami, które zawsze łączono z kultami chtonicznymi, a to z kolei przekładało się na ich związek ze światem zmarłych. Do pewnego momentu wierzenia Celtów rozwijały się w podobny sposób jak wierzenia pozostałych Indoeuropejczyków. Potwierdza to przykład ist-

³⁵ Dzik był emblematem XX legionu. Na terenie Wysp Brytyjskich istnieją liczne reliefy przedstawiające biegnącego dzika w połączeniu z inskrypcją LEG XX. Wiele ich znaleziono w Chester, będącym kwaterą główną tego legionu, znajdowano je też w Holt i Debigshire. Zob. GRIMES, HOLT, DEBIGSHIRE, 1930; IDZIAK, 2009.

nienia archetypu polowania na wielkiego dzika, który występuje w różnych odmianach w wierzeniach większości ludów indoeuropejskich. Jednak na pewnym etapie zaczęły się rysować znaczne różnice, które najprawdopodobniej wynikają z „niepełnej” ewolucji wierzeń celtyckich. Zwracałam już uwagę na przemiany, jakie zachodziły w obrębie panteonów poszczególnych ludów; pierwotne bóstwa uraniczne stopniowo ulegały zmianie, by przybrać cechy lunarne oraz częściowo, w niektórych przypadkach, akwaticzne i pluwialne. Kolejnym etapem ewolucji wierzeń była zazwyczaj stopniowa solaryzacja bogów, co było związane z odbieraniem bóstw niebiańskich jako obojętnych na coraz bardziej złożone potrzeby ludzi, wynikające ze wzrostu znaczenia wartości witalnych „życia” w ekonomice człowieka. Odmienność mitologii Celtów polega na tym, iż w ich przypadku ewolucja wierzeń zatrzymała się na etapie kultów lunarnych, a wspomniana solaryzacja nie nastąpiła. Wprawdzie w późniejszym okresie, po zetknięciu się Celtów z wierzeniami Greków czy Rzymian, widoczne były próby solaryzacji bogów, nie powiodły się jednak, co najlepiej widać na przykładzie celtyckich bóstw wojny. Grecy, rzymscy czy germańscy bogowie wojny posiadali atrybuty i symbolikę bogów solarnych. W przypadku Celtów bóstwa te miały znacznie bardziej złożony charakter i znacznie szersze kompetencje. U Celtów nie znajdziemy boga wojny podobnego do greckiego Aresa czy rzymskiego Marsa, nadużyciem więc byłoby określanie celtyckich dzików (związanych z bogami wojny) jako bóstw ewidentnie solarnych, tym bardziej że większość z nich była związana z lasami i płodnością. Funkcje te pełniły dziki w parze z boginią matką, występującą w roli ich małżonki. Dopiero połączenie dzików z bogami rzymskimi spowodowało uznanie ich za bogów wojny, podczas gdy rodzime, celtyckie bóstwa wojny były kobietami, posiadającymi cechy Matres i bardzo silnie związanymi z Zaświatami.

ROZDZIAŁ II

Ewolucja wizerunku oraz funkcji Boga Dzika
w wierzeniach Celtów

Celtycki panteon, jak już wspominałam, zaczął się wyodrębniać ok. VI–V wieku p.n.e. Jednak w przeciwieństwie do dobrze nam znanych greckiego czy rzymskiego cechowała go bardzo duża „płynność”. Liczba oraz imiona bóstw, a także przypisywane im koligacje ulegały ciągłym zmianom. Celtowie nie przywiązywali większej wagi do tego braku konsekwencji. W obrębie wierzeń plemion należących do każdej z trzech grup celtyckich: wschodniej, zachodniej i północnej, możemy zaobserwować znaczące różnice w kształtowaniu się wizerunku dzika. Jest to szczególnie dobrze widoczne w odniesieniu do późniejszych okresów, z których dysponujemy większą reprezentacją materiałów badawczych. Pewien wpływ na wspomniane odmienności mogły mieć ludy, z którymi stykały się poszczególne grupy Celtów. W przypadku grupy wschodniej decydującą rolę w niewykształceniu się bardziej złożonych wierzeń związanych z dzikiem mogły mieć późne i bardzo ograniczone kontakty z Rzymianami oraz równie znikome kontakty plemion tej grupy z Grekami. Z terenów zajmowanych przez grupę wschodnią pochodzi stosunkowo niewiele zabytków związanych z antropomorficznymi przedstawieniami bogów. Większość znanych nam zabytków pochodzi z terenów dzisiejszych Niemiec, Austrii, Luksemburga czy Lichtensteinu, czyli obszarów sąsiadujących z terenami Celtów grupy zachodniej¹. Należy zaznaczyć, że wspomniane prawidłowości nie dotyczą wierzeń osiadłych na terenie Azji Galatów, których

¹ Chodzi tu m.in. o figurki z Salzburga-Reinbergu; figurki wotywno z Gutenbergu; fibule w kształcie dzików.

także poddaje się badaniom w ramach grupy wschodniej. Jako że nie ma dowodów na utrzymywanie przez nich kontaktów z plemionami z terenów Czech, Moraw czy Polski, można założyć, że zamieszkujące na tych obszarach plemiona celtyckie nie miały na Galatów wpływu.

Celtowie nie wytworzyli jednolitego organizmu państwowego. Nie udało im się również ujednoczyć systemu do wierzeń (SQUIRE, 1987; ROLLESTON, 1990; BELLINGHAM, 1990; SJOESTEDT, DILLON, 1994; ELLIS, 1999; *Aspects de la religion*, 1989). Można wyróżnić kilka kręgów kultury lateńskiej, z których każdy obok elementów wspólnych miał także odrębne, sobie tylko właściwe cechy (ROSEN-PRZEWORSKA, 1971: 8). Kultury związane z dzikiem występowały wśród Celtów wszystkich trzech grup. Dlatego tym ciekawsze wydają się różnice zachodzące pomiędzy wspomnianą przed chwilą grupą wschodnią a zachodnią. Plemiona grupy zachodnioceltyckiej posiadały o wiele bardziej rozwinięty system wierzeń związanych z dzikami oraz ich nadprzyrodzonymi zdolnościami. Możemy wręcz prześledzić zmiany, jakie zachodziły w samym postrzeganiu, przedstawianiu ikonograficznym oraz funkcjach Boga Dzika – Moccusa na przestrzeni wieków.

Należy zwrócić uwagę, że w przypadku wierzeń mamy do czynienia z długotrwałym procesem zachodzącym wśród plemion celtyckich grupy zachodniej, nie zawsze odbywającym się w tym samym tempie oraz kierunku. Nie doszło do bezpośredniego przejścia od kultów związanych z dzikiem w jego zwierzęcej postaci do wierzeń, w których pierwszoplanową rolę odgrywali bogowie antropomorficzni. Była to przemiana znacznie bardziej skomplikowana, w efekcie której nie zawsze dochodziło do antropomorfizacji Boga Dzika, jak to miało miejsce w przypadku Moccusa. Często następowało przejście funkcji oraz zasymilowanie cech i symboliki starszego, zoomorficznego bóstwa przez nowego, rodzimego, antropomorficznego boga. W rezultacie zwierzę bywało sprowadzane do postaci atrybutu, wzmacniającego część funkcji bóstwa.

W wierzeniach plemion celtyckich dzik, jego symbolika i przypisywane mu kompetencje dopiero z upływem czasu stały się równorzędne z antropomorficznymi bóstwami. Istotne jest, że nastąpiło to za pośrednictwem innych, rodzimych bogów celtyckich. Nie zachodzi tu bezpośrednio przeniesienie atrybutów oraz cech Boga Dzika na konkretne bóstwo, co powodowałoby z jednej strony pomnożenie jego kompetencji (jako że wiązany

był z bardzo różnorodnymi bóstwami), z drugiej strony przyczyniłoby się do silnego rozmycia owych kompetencji i zatracenia części pierwotnych funkcji. Na ostatnim etapie przemian zachodzących w wierzeniach celtyckich doszło pod wpływem zetknięcia się tych plemion z Rzymianami, a co za tym idzie, z ich systemem wierzeń, do „połączenia” bóstw celtyckich z rzymskimi. Przystwojenie bóstwom celtyckim atrybutów bogów rzymskich zaowocowało wytworzeniem się nowych, gallorzymskich bogów o unikalnym zakresie działań (CLAVEL-LÉVEQUE, 1972). W celu bardziej przejrzystego przedstawienia tego problemu omówię dwa etapy ewolucji związanych z dzikiem wierzeń Celtów grupy zachodniej.

Najwcześniejszą z omawianych faz ewolucji wierzeń jest okres dominacji kultów zoomorficznych, w których dosłownie spotykamy się z Bogiem Dzikim. Wiązą się one przede wszystkim ze słabo jeszcze zbadanymi kwestiami totemizmu zwierzęcego, szeroko rozpowszechnionego w pierwotnych wierzeniach celtyckich (GAŚSOWSKI, 1987: 63; FRASER, 1910; ELIADE, 1959). Na drugim etapie nastąpiło wykształcenie się antropomorficznego Boga Dzika, czczonego przez Celtów zachodnich pod imieniem Moccus², oraz połączenie go w „pary” z rodzimymi bóstwami. W tym okresie pojawili się także bogowie, których dzik stał się atrybutem, podkreślającym pewne ich cechy. Szczególnie istotny w grupie tych bogów był Teutates. Prawdopodobnie początkowo przedstawiano go w zwierzęcej postaci – jako dzika. W tym okresie zmieniał się także sposób graficznego przedstawiania Boga Dzika.

Kult dzika jako ucieleśnienie sił przyrody

Niniejszy podrozdział poświęcony został dzikowi jako ucieleśnieniu sił przyrody. Przedstawione w nim kwestie mają na celu uchwycenie kultu

² Ze względu na różnice w dialektach używanych przez poszczególne grupy celtyckie występowały drobne odmienności w sposobie zapisu słowa „Moccus” określającego dzika. Zob. DELMARRE, 2003; QUINN, 1983.

dzika w jego pierwotnej, zwierzęcej postaci, kiedy to czczono go ze względu na otaczane kultem siły natury, z którymi go utożsamiano. Mam tu na myśli nie tylko szeroko rozumiane wierzenia związane z płodnością czy odradzaniem się przyrody, co wpisane jest w cykl rocznych przemian, ale również aspekty związane z dzikością, siłą, agresją, zniszczeniem oraz niszczycielską siłą natury, które spowodowały, iż właśnie to zwierzę stało się symbolem wojowników, a także emblematem całych oddziałów.

W przypadku Celtów grupy wschodniej z dużym prawdopodobieństwem można wyróżnić dwa rodzaje wierzeń związanych z dzikiem. Pierwszy łączył się z symboliką wojenną, drugi z kwestią polowań na te zwierzęta; za polowaniem kryły się dodatkowe przesłania, wynikające z symboliki tego zwierzęcia.

Rolę dzika w wierzeniach związanych z wojną widać na przedstawieniu na kotle z Gundestrup, datowanym na I wiek p.n.e. Na jednej z płyt, z których składa się kocioł, widoczny jest wojownik, uzbrojony i gotowy do walki; na jego hełmie widnieje figurka dzika. Idący za wojownikiem mężczyźni grają na karnyksach. Wspomniane karnyksy znane były na wszystkich terenach zajmowanych przez Celtów (PIGGOT, 1959: 19–32), o czym świadczą m.in. znaleziska archeologiczne, pozostałości tych instrumentów pochodzące z Deskford w Anglii czy z Francji oraz ich przedstawienia na monetach celtyckich (VAN ARSDELL, 1989: nr 441-1; 1750-1; 1892-1), rzymskich oraz licznych zabytkach, np.: Łuku Triumfalnym z Orange (AMY et al., 1962; GROS, 1986: 191–201), na którym zostały ukazane jako jedna ze zdobyczy wojennych. Wzmianki na temat używanych przez Celtów trąb bojowych znajdują się również w tekstach cytowanego już Diodora Sycylijskiego (DIOD.SYC. V, 30) oraz tworzącego w II wieku p.n.e. Polibiusza (II, 29), który pisał o trąbach bojowych w następujący sposób: „τοὺς γε μὴν Ρωμαίους τὰ μὲν εὐθαρσεῖς ἐποίει τὸ μέσους καὶ πάντοθεν περιειληφέναι τοὺς πολεμίους, τὰ δὲ πάλιν ὁ κόσμος αὐτοὺς καὶ θόρυβος ἐξέπληττε τῆς τῶν Κελτῶν δυνάμεως. ἀναριθμητὸν μὲν γὰρ ἦν τὸ τῶν βυκανητῶν καὶ σαλπικτῶν πλῆθος”.

Karnyksy znali także Galatowie, o czym może świadczyć umieszczenie wyobrażeń tych instrumentów na fryzie świątyni Ateny w Pergamonie, upamiętniającym zwycięstwo Attalosa I nad nimi (MEGAW, MEGAW, 2001: 660–661). Znajdują się również w pracy Heschiusza (letter κ, 841),

który użył określenia „Γαλάται”, nazywając w ten sposób lud stosujący trąby bojowe znane jako karnyksy.

Część figurek dzików, pochodząca z terenów zajmowanych przez wschodnią grupę Celtów, także wykazuje cechy wiążące się z agresywnością omawianego zwierzęcia. Przypisywana dzikom agresja oraz siła powodowały, że Celtowie łączyli je z wojną. Zarówno datowana na II wiek p.n.e. figurka z Báta, jak i posążek z Gring-Gerend oraz datowany na II–I wiek p.n.e. dzik z Lucani mają nastroszoną szczecinę, sygnalizującą gotowość tych zwierząt do walki. Nastroszona szczecina ma w tym przypadku na celu najprawdopodobniej jedynie ukazanie siły i dzikości atakującego zwierzęcia. W przypadku przedstawień dzików wywodzących się z celtyckiego kręgu kulturowego nastroszenie szczeciny miało na celu podkreślenie agresji zwierzęcia, nie było graficznym odzwierciedleniem promieni słonecznych³. Nie ulega zatem wątpliwości, że dzik stanowił „godło” bojowe Celtów grupy wschodniej. Był też chyba jednym z najbardziej oczywistych przykładów stykania się odmiennych kultur na terenach Europy Południowo-Wschodniej i Środkowej, jako że figurki przedstawiające dziki znajdujemy również w kurhanach odnalezionych na tych terenach (DOTTIN, 1916: 10, 208). Jak wspomniała Janina Rosen-Przeworska, przytaczając tekst Waleriusza Flakusa⁴, obrazu dzika używali także jako istotnego emblematu wojkowego Celto-Scytowie, którzy mieli nieść przed wojskiem wizerunki tych zwierząt⁵. Niesione razem z wyobrażeniem dzika koła czteroszprychowe mogły stanowić symbol solarny. Jednak w kontekście wierzeń celtyckich mogły być graficznym odzwierciedleniem cyklu rocznego.

³ W przypadku plemion germańskich nastroszona szczecina dzików wskazywała na ich związek z bóstwami solarnymi. Germanie oprócz nastroszenia szczeciny dzika, symbolizującej wtedy promienie słoneczne, używali także odpowiedniej kolorystyki, np. koloru złotego.

⁴ Tekst został przytoczony za autorką, ponieważ mimo wnikliwej analizy pracy Waleriusza Flakusa pt. *Argonautica* (1980) nie udało mi się odnaleźć fragmentu wspomnianego przez J. Rosen-Przeworską, a ze względu na tematykę niniejszej rozprawy uznałam za konieczne przytoczenie przekazu tak ewidentnie związanego z prezentowaną tu tematyką.

⁵ Także w wierzeniach i sztuce Scytów dzik stanowił ważny element. Fragment z Waleriusza Flakusa został przytoczony za: ROSEN-PRZEWORSKA, 1976: 126–127.

Drugim rodzajem wierzeń Celtów grupy wschodniej są te, które były związane z przyrodą, lasami oraz polowaniem. Jednym z najstarszych, bo pochodzącym z IV wieku p.n.e., zabytków nawiązujących do polowania na dzika jest flaszka z Matzhausen w Bawarii. Przedstawiono na niej dwa dziki oraz inne zwierzęta, na które walczy pies. Prawdopodobne jest także, że z tym rodzajem wierzeń należy wiązać znalezisko z Gutenbergu, datowane na III–I wiek p.n.e. Zdaje się za tym przemawiać obecność w znalezisku, oprócz dzika, również figurki jelenia, który dla Celtów był ważnym symbolicznie zwierzęciem. Symbolika związana z polowaniami występuje również na emisjach monet plemienia Bojów. Na rewersach tych monet przedstawiano dzika z bokiem przebitym włócznią (GÖBL, 1994: tabl. 3, II/6) lub dzika odwróconego w lewo, a na awersie monety umieszczano wojownika uzbrojonego w łuk i włócznię (LT 9364; SLM 1153).

Wspomniane zabytki związane z grupą wschodnioceltycką nie nastrożają zbyt wielkich trudności interpretacyjnych. Jednakże istnieje grupa znalezisk, które trudno jest jednoznacznie powiązać z jakimś konkretnym rodzajem kultów. Chodzi m.in. o datowany na I wiek p.n.e. kocioł z Brá, stelę grobową z Bölske na Węgrzech oraz znaleziska pochodzące z grobów celtyckich. Wyjątek stanowi stela z Bölske, prawdopodobnie przedstawiająca kapłana z plemienia Erawisków⁶. W tym datowanym na II wiek p.n.e. kurhanie oprócz szczątków ludzkich znajduje się misa z kośćmi dzika (SZABÓ, 1971: 70; THOMAS, VÉRTES, 1956: 164) podobna do tej trzymanej przez postać przedstawioną na steli. Można zastanowić się, czy nie jest to nawiązanie do *curad-mir*. Przytaczam tę opinię za Janiną ROSEN-PRZEWORSKĄ (1976: 127), chociaż moim zdaniem na steli ewidentnie widać łeb zwierzęcia, a nie udziec czy szynkę, które składały się na „kęs bohatera”. Dostatecznie potwierdza to analiza mitów celtyckich, w których w tej roli zawsze występują wspomniane przeze mnie części dzika. Dodatkowo mamy tu do czynienia z kapłanem, może druidem (ELLIS, 1994; BONWICK, 1894; CHADWICK, 1997; ELDER, 1962; HOWE, 1989; KENDRICK, 1927; LE ROUX, 1961; PIGGOT, 1968; DE WITT, 1938: 319–321; SADOWSKA, 1984: 305–315), a *curad-mir* był zazwyczaj przyznawany najdzielniejszym wojownikom przez ich wodza

⁶ Stelę z Bölske najlepiej interpretować w połączeniu z datowanym na II w. p.n.e. pochówkiem z Felsőcüköle.

lub króla. Nawet jeśli uznamy, że postać z posągu jedynie podaje półmisek, to i tak znajduje się na nim nie ta co powinna część zwierzęcia, aby móc interpretować owo przedstawienie w ten sposób. Ewentualnie może więc chodzić o zwykłą ofiarę, co tym bardziej prawdopodobne, że dzik był ważnym zwierzęciem ofiarnym. Istnieją sugestie, że pochówki dzików dowodzą przeniesienia na te tereny zajmowane przez Celtów grupy wschodniej kultu Arduinny lub Moccusa (MALINOWSKI, 1975: 140; WĘGRZYNOWICZ, 1982: 250). Jednak obydwie wspomniane bóstwa w tym okresie czczone są w formie antropomorficznej, a na terenach wschodnich nie znajdujemy posążków czy inskrypcji wotywnych, które można by łączyć z tymi bogami.

Wierzenia związane z dzikiem miały ciekawą postać u Galatów zamieszkujących w Azji Mniejszej, o których wiadomo, że nie jedli mięsa dzików. Informację taką podaje piszący w II wieku Pauzaniusz (VII, 17, 10). Tego typu tabu (STEINER, 1956; SZYJEWSKI, 2001: 111–130) mogło być związane z utrzymaniem pozostałości wierzeń totemicznych. Zwierzę, w tym przypadku dzik, stanowiące totem danego ludu czy pewnej grupy społecznej było objęte tabu dotyczącym polowania na nie oraz zabijania go. Zwierzę – totem (FRASER, 1910; SZYJEWSKI, 2001: 112; MALINOWSKI, 1990: 7–106) zabijano jedynie w wyjątkowych sytuacjach, zazwyczaj związanych z obrzędami religijnymi, stąd m.in. sakralne znaczenie polowania.

Dla najwcześniejszej, zoomorficznej fazy wierzeń plemion celtyckich grupy zachodniej charakterystyczny był kult sił przyrody niepodlegających antropomorfizacji (MACNEIL, 1957) oraz mające bardzo odległą proveniencję kultury totemiczne (KELLER, red., 1968: 15; SZYJEWSKI, 2001: 112). Z tego okresu pochodzą wierzenia związane z Bogiem Dzikim. Już w najwcześniejszych wierzeniach plemion grupy zachodniej dzika, personifikującego siły przyrody, jednocześnie łączono z kultem zmarłych – stawał się przy tym bóstwem płodności, kojarzonym z głębszą znaczeniowo sferą falliczną. Inklinowało to jego powiązania z następstwem pór roku, zamieraniem i odradzaniem się przyrody na wiosnę. Jak już wspominałam, ryjący ziemię dzik symbolizował siły zapładniające Matkę Ziemię, podobnie jak powiązany z nim znaczeniowo piorun uderzający w glebę.

Używanie przez Celtów wizerunku dzika jako emblematu wojennego nie dziwi, tym bardziej że był to motyw popularny u wszystkich ludów indoeuropejskich, a więc także wśród Celtów grupy wschodniej. Naj-

wcześniejsze znaleziska związane z dzikami, należące do wytworów Celtów grupy zachodniej, są stosunkowo stare, pochodzą z IV–III wieku p.n.e. Do ciekawych znalezisk z tego okresu należą kamienne rzeźby z Półwyspu Iberyjskiego, wśród których znajdują się posągi dzików (LÓPEZ MONTEGAUDO, 1989: 195–203, tabl. 1–88)⁷. Religijną rolę tych posągów podkreślają dodatkowo symbole sakralne. Jako że dosyć duża liczba znalezisk pochodzi z cmentarzysk, zdaje się to potwierdzać związki dzika z kultem zmarłych. Należy jednak rozważyć sugestie hiszpańskich badaczy wiążących owe posągi dzików z ich funkcjami opiekuńczymi. Zgodnie z ich sugestiami, dzik byłby tutaj opiekunem bydła, a w szerszym kontekście: także danej grupy ludzi i ich terytorium (SÁNCHEZ MORENO, 2000: 145–146). Charakterystyczne jest również, że w tym przypadku mamy do czynienia z zoomorficznym bóstwem w postaci dzika. Takie przedstawienia dzika oraz świń znaleziono w dwóch miejscach. Pierwszym jest Picote w Portugalii, gdzie odkryto figurę dzika w „towarzystwie” licznych ofiar zwierzęcych (SANTOS JÚNIOR, 1963: 395; JÚDICE GAMITO, 2004: 593). Warto się zastanowić, czy w Picote nie funkcjonowało sanktuarium, w którym dzik w swej zwierzęcej postaci był głównym obiektem kultu, a złożone ofiary miały na celu przebłaganie bóstwa. Trzeba także zwrócić uwagę na możliwość istnienia dobrze zorganizowanego kultu dzika na terenach Półwyspu Iberyjskiego. Świadczyć o tym może stosunkowo zwarte rozmieszczenie znalezisk związanych z tym zwierzęciem. Na Półwyspie Iberyjskim oprócz licznych znalezisk zawierających jeden posąg dzika istnieje spora grupa miejsc, w których odkrywano posągi w liczbie 2–4, 5–10 lub nawet powyżej 10. Drugim miejscem, w którym odkryto figurkę przedstawiającą dzika w jego boskiej postaci, jest Neuvy-en-Sullias we Francji. Znaleziono tam figurę dzika naturalnej wielkości oraz dwie mniejsze. Posągi zwierząt oraz kości pochodzące z ofiar pozwalają przypuszczać, że owe ofiary składano bogu w postaci dzika lub świni, któremu nie nadano jeszcze cech ludzkich.

⁷ Ustalenie chronologii większości figur jest bardzo trudne, tym bardziej, że część z nich została wtórnie przemieszczona, jako że pełniły one funkcje kultową jeszcze w okresie po podbiciu Półwyspu Iberyjskiego przez Rzymian. W przypadku części figur trudno jest określić gatunek zwierzęcia – określano je jako knury, byki, niedźwiedzie czy nawet psy. Według G. LÓPEZA MONTEAGUO (1989) przedstawiają one przeważnie samce dwóch gatunków świń.

W tym miejscu znaleziono także posągi innych zwierząt, co pozwala przypuszczać, że sanktuarium w Neuvy-en-Sullias było miejscem kultu bóstw ostępów leśnych lub myślistwa.

Osobną kwestię stanowią figurki dzików, płaskorzeźby oraz ich wyobrażenia na monetach poszczególnych plemion. Na etapie kultów zoomorficznych interesują nas przede wszystkim najwcześniejsze emisje, które można datować na II wiek p.n.e. Natomiast w przypadku wpływów rzymskich usprawiedliwione jest założenie rejestrowania emisji monet mniej więcej od okresu podboju Galii przez Cezara, czyli I wieku p.n.e.

Z dużym prawdopodobieństwem można twierdzić, że wspomniana już płaskorzeźba z Donon przedstawiająca walkę dzika z lwem ukazuje dzika jako bóstwo w jego zwierzęcej postaci (HATT, 1980: 71). Dopiero w wyniku powolnych przemian dzik stanie się antropomorficznym Teutatesem, a zwierzę – jego atrybutem. Jako przeciwnika omawianego zwierzęcia zazwyczaj przedstawiano Taranisa w jego zoomorficznej postaci, czyli jako lwa. Warto przypomnieć, iż Donon funkcjonowało jako miejsce kultu nie tylko w okresie samodzielności plemion celtyckich. Pełniło tę funkcję również po podboju Galii przez Rzymian oraz w czasie tworzenia się kultury gallorzymskiej. Prawdopodobnie pierwotnie Celtowie oddawali w tym miejscu cześć Bogu Dzikowi, który był związany z kontynentalną boginią matką Rigani, odgrywającą znaczącą rolę w wierzeniach celtyckich należących do cyklu rocznego (GRUFFYDD, 1953; RIB 627, 628, 630, 1053).

W sposób przedstawiania Boga Dzika – Moccus – doskonale wpisują się posąжки tych zwierząt znajdowane na terenach zajmowanych przez zachodnią grupę Celtów. Do szczególnie ciekawych znalezisk należy, mająca unikalny charakter, figurka dzika z trzema rogami (DAYET, 1954: 331), prawdopodobnie nawiązująca do kultu byków o trzech rogach (GREEN 1992c: 180–182). Zresztą samo przedstawienie trzech rogów nie powinno dziwić – wspominałam już o olbrzymim znaczeniu tej liczby w wierzeniach celtyckich (GREEN, 1992c: 169–206; 1991: 100–108). Zapewne właśnie ten fakt wpłynął na dodanie trzeciego rogu zwierzęciu. Figurka ukazuje dzika z najeżoną szczecina, gotowego do ataku, czyli kwintesencję siły, odwagi oraz destrukcji, którą zazwyczaj symbolizowało to zwierzę. Wspomniane rogi prawdopodobnie miały na celu podkreślenie nadprzyrodzonej roli

dzika. Podobny charakter ma dzik z Bibracte – wyraźnie podkreślona sterząca szczecina nawiązuje do przypisywanej dzikowi symboliki solarnej, związanej z wojną.

Zdecydowanie najciekawszym, a jednocześnie najtrudniejszym w interpretacji jest datowany na I wiek p.n.e. posąg z Euffignaix. Statua została wykonana z piaskowca i pokryta płaskorzeźbami. Znajdują się tam trzy przedstawienia: 1) z przodu widoczna jest głowa mężczyzny z torquesem; 2) na tułowiu posągu ukazano dzika; 3) z boku umieszczono wyobrażenie oka. Prawdopodobnie posąg w sposób symboliczny ukazuje trójcę bóstw: Esusa, Teutatesa oraz Taranisa. Każdy z elementów posągu odpowiada jednemu z bogów. Ze względu na tematykę pracy interesuje mnie przede wszystkim dzik przedstawiony z przodu owego posągu, który najprawdopodobniej jest reprezentacją Teutatesa. Być może w okresie przed wykształceniem się wyżej zorganizowanej religii celtyckiej wierzenia Celtów miały charakter czysto totemiczny. Jednakże pewności co do tego nie ma, gdyż kwestie związane z funkcjami totemów oraz totemizmu w wierzeniach celtyckich nie zostały jeszcze dokładnie zbadane. Możliwe wydaje się także, że w czasie wykształcania się bóstw antropomorficznych większość zwierząt totemicznych, w tym dzik, zeszło do roli ich atrybutów i przestało pełnić samodzielne funkcje bogów. Relikt tych funkcji może stanowić bóstwo związane lub utożsamiane z dzikiem – bóg Moccus (GĄSSOWSKI, 1987: 64–65).

Na terenach Brytanii zachowała się liczna reprezentacja figurek oraz monet, na których zostały przedstawione dziki; w przekazie ustnym przetrwała też pewna ilość mitów opowiadających o tych zwierzętach. Jak już wspominałam, ze względu na chronologię tych znalezisk, trudno jest orzekać, czy mamy w tym przypadku do czynienia z jakąś formą pozostałości po pierwotnych wierzeniach związanych z dzikiem jako emanacją sił przyrody. Stosunkowo łatwo jest określić rodzaj aktywności, z jaką łączono te zwierzęta. Warto przypomnieć, że w życiu Celtów granica między Zaświatami a życiem codziennym była bardzo płynna i wielokrotnie przekraczana w jedną i drugą stronę (CUNLIFFE, 1997: 229–230; ELIADE, 1998: 73)⁸, co

⁸ Wierzenia celtyckie dotyczące przekraczania granic między światami były związane z obchodzonym raz w roku świętem Samhain. Zgodnie z przekonaniami Celtów, noc poprzedzająca święto była „niczyja”, ponieważ skończyło się lato i stary rok, a zima

potwierdzają informacje czerpane z mitów. Między tymi światami panowała swoista równowaga, której zakłócenie powodowało karę, np. do świata ludzi zesłany został dzik o nadprzyrodzonej mocy, siejący spustoszenie. Jednym z najlepiej znanych w mitologii celtyckiej dzików jest Twrch Trwyth, magiczne zwierzę, które razem z siedmiorgiem potomstwa dokonywało zniszczeń w Irlandii. Twrch Trwyth występował w micie o Kulhwechu (BROMWICH, EVANS, 1992), który chcąc otrzymać rękę córki Ysbaddadena, musiał zdobyć nożyce, grzebień oraz brzytwę noszoną przez wspomnianego dzika między uszami. W opowieści tej ukazano niezwykle popularny i znaczący dla Celtów motyw polowania. Dla nas szczególnie ciekawa jest proveniencja Twrch Trwytha. Jako że mit jest późny, trudno jednoznacznie wskazywać tu jego związek z kultem dzika jako zwierzęcego uosobienia niszczycielskich sił, jednak przekaz ten może stanowić echo dawnych wierzeń. Rodzi się sugestia, że wspomniane zwierzę było niegdyś człowiekiem, który za karę został przemieniony w dzika. Jeżeli jest ona słuszna, to pojawia się kwestia sygnalizowanych już metamorfoz i trudności z ich zakwalifikowaniem. Prawdopodobne jest także powiązanie Twrch Trwytha z Teutatesem, wspomnianym już Bogiem Dzikim. Mit kończy się zdobyciem żądanych przedmiotów oraz zabiciem siedmiu młodych dzików. W opowieści Twrch Trwyth rzucił się do morza. Dzik ten był związany z Ysbaddadenem, władcą Zaświatów. Ważne jest także powiązanie z tym zwierzęciem Kulhwecha, który urodziwszy się w legowisku maciory, stał się w pewnym sensie jej „potomkiem”; jego imię oznacza także „Świński Wybieg”. Jest to jakby mitologiczna interpretacja cyklu rocznego, w której młody bóg zajmuje miejsce starego i poślubia jego córkę. Prawdopodobny więc pozostaje związek tego mitu z należącymi do tej sfery świętami Beltaine i Samhain, znanymi m.in. z kalendarza z Coligny (OLMSTED, 2001; LE ROUX, 1961: 485–506).

Bardzo starą metrykę ma także maciora Henwen, której imię można tłumaczyć jako „Stara Biała”. Pierwotnie była ona zoomorficzną Boginią Matką. Wskazują na to przypisywane jej kompetencje z jednej strony związane z powoływaniem do życia, a z drugiej – z jego odbieraniem (BROMWICH,

i nowy jeszcze się nie zaczęły. W związku z tym dwanaście godzin nocnych nie należało do nikogo, granica między światami przestawała wówczas istnieć i możliwe było swobodne przechodzenie w obie strony.

1961: 26). Henwen miał przywieźć do Irlandii jeden z trzech potężnych świnopasów Brytanii (Ross, 1967: 314–320). Warto także zwrócić baczniejszą uwagę na samego pasterza Henwen, o imieniu Coll mab Collfrewy, będącego prawdopodobnie bogiem stwórcą, panem tamtego świata. Coll mab Collfrewy i Henwen stanowiliby parę bogów stwórców. Prawdopodobnie zachodziła tu powolna antropomorfizacja: o ile Bogini Matka pozostawała jeszcze w formie zwierzęcej, o tyle towarzyszący jej bóg stwórca miał już postać ludzką. Pod uwagę należy brać także inną możliwość. W tzw. *Trioeedd Ynys Prydein* (*Triady walijskie*) znajdziemy informację, że Henwen pierwotnie była mężczyzną o imieniu Henwyn, którego za karę zamieniono w maciorę (BROMWICH, 1961).

Bardzo ciekawym zjawiskiem, być może o podobnym podłożu jak relacja Henwen i pasterza, był związek Diarmuida ua Duibhne z dzikiem z Ben Gulben. Przeznaczeniem dzika było zabicie Diarmuida (МЕЕК, 1990: 335–361). Aby uniknąć spełnienia się przepowiedni, na bohatera nałożono *geis* zakazujący mu polowania na te zwierzęta. Sama postać Diarmuida oraz fakt, że był przybrany synem Oengusa i kochały się w nim wszystkie kobiety, wskazuje na jego związek z Zaświatami⁹. Zwraca też uwagę relacja Diarmuida z dzikiem, który w swej ludzkiej postaci był przyrodnim bratem bohatera mitu. Analizując tę opowieść, można wysunąć tezę, że Diarmuid oraz dzik z Ben Gulben reprezentują dwie przeciwstawne siły: światło i ciemność. Byli z sobą związani tak, jak związane były ich życia. Jeden nie mógł żyć bez drugiego. Póki żyli obydwa, zachowana była równowaga. Śmierć jednego z braci oznaczała koniec życia tego drugiego. Zrozumiałe w tym kontekście staje się nałożenie na Diarmuida *geis* – zakazu polowania, by przypadkiem nie doszło do zakłócenia wspomnianej równowagi.

Należy także wspomnieć o Banbie – uosobieniu Irlandii oraz jednej z trzech bogiń Zwierzchności. Jej imię tłumaczy się jako „Maciora”, prawdopodobne jest więc, że początkowo była ona przedstawiana w formie tego zwierzęcia jako bóstwo zoomorficzne, a dopiero później doszło do

⁹ Bohaterowie pochodzący z Zaświatów lub z nimi związani wykazywali się pewnymi nadprzyrodzonymi cechami, m.in. pożądały ich kobiety, co było związane ze znamionami z tamtego świata. Diarmuid ua Duibhne nosił taki znak na czole, co spowodowało, że Grainne, narzeczona Fionna mac Cumhailla, zakochała się w nim i zmusiła za pomocą *geis* do uciezki.

zmiany. Boginią lochą określano także Ceridwen, jedną z wielu celtyckich bogiń matek. Z późniejszych, średniowiecznych przekazów znamy ją w postaci antropomorficznej z białym dzikiem jako atrybutem. Musiało więc dojść do ewolucji sposobu jej przedstawiania – boginię zaczęto ukazywać w postaci kobiety z białym dzikiem.

W wierzeniach Celtów grupy północnej także mamy do czynienia z dzikami ewidentnie pochodzącymi z Zaświatów. W tych przypadkach jednak trudno ustalać ich pochodzenie, ponieważ nie znajdujemy wzmianek na temat ich narodzin czy związków z konkretnymi bogami. Prawdopodobnie dziki te uosabiały pewne siły natury, jak czerwone dziki, które wyszły na równinę Mag Mucrime (O'DALY, ed. and trad., 1975: 38–63) z jaskini Crúachain, a w miejscach, gdzie się pojawiły, przez siedem lat nie rosła trawa ani zboże. Zwierzęta te opisywano jako czerwone; prawdopodobnie miało to związek z ich magiczną siłą oraz faktem, że wiązano je z Zaświatami (Ross, 1967: 327). Najdokładniejszy ich opis znajdziemy w opowieści pt. *Cath Maige Mucrima* (CATH.MAIGE. 34–36), wchodzącej w skład cyklu królewskiego. Przedstawiono tam ich przybycie na ziemię oraz zniszczenia, które powodowały: „debaid co rráncatar Mag Mucríma hí Crích Óc mBethrae fri Aidne atúaid. ó Ath Chlíath dano sathúaid. Mag Mucríma díi. mucca gentliuchta dodechatar a húaim Cruachna. Dorus iffirn na Herend sin. Is esti dano tánic in t-ellén trehend ro fásaig Herind. Conidro marb Amairgene athair Conaill Cernaig. ar galaib oenfir ar bélaib Ulad uili. Is esti dano dodechatar ind énlathi chrúan coro chrinsat in Herind. nach ní taidlitis a n-anala. condaro marbsat Ul.aid dano asa táblib. Is esti iarum dodechatar na muccasa. Nach ní immatheg- tís co cend .uii. mbliadan ní ássad arbur na fér na duille trít. Bale i rrímtis ní antaís and acht no thegtis hi tuaith aile dia n-irmastá a rrím. Ni rímtis fo chomlín .i. ataat a trí and ar in fer. is mó a secht ar a araile Atát a noí and ol araile. Óenmuc déc. tri mucca déc. Attroithe a rrím fónn innasain. Farfémditís dano a nguín. ár dia ndibairgtis ní arthraigtis”¹⁰.

¹⁰ „Obecnie Mag Mucrima jest tak nazywana z powodu magicznych sów, które wyszły z jaskini Crúachain. Są to irlandzkie wrota do piekła. Z niej również wyszedł rój trzygłowych stworów, które pustoszyły Irlandię do czasu, gdy Amairgene, ojciec Conalla Cernacha, walcząc samotnie (?), pokonał je na oczach całego Ulsteru. Wyszły z niej także stada ptaków o szafranowej barwie. W całej Irlandii usychało wszystko, czego dotknął

Dziki takie w języku staroirlandzkim określano jako *mucca gentliuchta*¹¹ i nie bez powodu potocznie nazywano „dzikami z piekła rodem”. Jaskinia Crúachain, z której wyszły, była uznawana za bramę do piekła, dodatkowo zwierząt tych nie można było zabić; trafione, nie umierały, tylko znikały, a wszędzie tam, gdzie się pojawiły, zamierało życie.

Innym rodzajem magicznych dzików były zwierzęta mające moc uzdrawiania, co wiązało się najprawdopodobniej z przypisywanymi im kompetencjami związanymi z płodnością oraz odradzaniem się przyrody. Tego typu zwierzęciem był, wspominany już, dzik z Tuis (SQUIRE, 1987: 96), którego skóra przywracała zdrowie po odniesionych ranach i przebytych chorobach.

Jak widać na podstawie przytoczonych w tym podrozdziale przykładów, kult bóstw zoomorficznych był charakterystyczny dla wszystkich trzech grup celtyckich. Wprawdzie ze względu na specyfikę materiału badawczego niejednokrotnie trudno określić, z jakiego typu kultami mamy do czynienia. Niemniej siły natury, na początkowym etapie wierzeń, były utożsamiane ze zwierzętami przez prawie wszystkie ludy indoeuropejskie (KELLER, red., 1968: 9–29).

Po omówieniu kwestii związanych z kultem dzika, jako istoty uosabiającej siłę natury, należałoby wspomnieć o miejscach, w których oddawano mu cześć. Wielu autorów antycznych, pisząc o plemionach celtyckich, wspomina o świętych gajach czy obszarach specjalnie wyznaczonych na otwartej przestrzeni jako miejsca sprawowania kultu. O poświęconych terenach, na których plemiona celtyckie składały ofiary bogom, wspomina m.in. Cezar (CAES. Gall. VI, 17): „Huic, cum proelio dimicare constituerunt, ea, quae bello ceperit, plerumque devovent; cum superaverunt,

ich oddech. Działo się tak, dopóki ulsterczycy nie zabili ich za pomocą proc. Stamtąd wyszły także te świnie. Jakąkolwiek ziemię przemierzyły, przez siedem lat nie rosło na niej zboże, trawa ani liście. Gdziekolwiek zaczynano je liczyć, nie pozostawały tam, ale szły na inne tereny. Jeśli próby liczenia ich zakończyły się sukcesem, to uzyskana liczba nie zgadzała się, na przykład: »Tu są trzy z nich« – powiedział jeden człowiek. »Tu jest ich więcej, siedem« – powiedział drugi. »Tu jest ich dziewięć« – powiedział inny. »Jedenaście świń«, »trzynaście świń«. Tak to niemożliwością było policzenie ich. Nie można ich było także zabić, ponieważ gdy zostały trafione, znikały”.

¹¹ Staroirlandzkie określenie *mucca gentliuchta* oznaczało „magiczne dziki”.

animalia cepta immolent reliquasque res in unum locum conferunt. Multis in civitatibus harum rerum extractos cumulos locis consecratis conspiciari licet; neque saepe accidit, ut neglecta quispiam religione aut capta apud se occultare aut posita tollere auderet, gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est”.

Przytoczony fragment daje pewne wyobrażenie na temat okoliczności składania ofiar przez plemiona celtyckie. Cezar wspomina, że w tego typu miejscach Celtowie składali ofiary nie tylko ze zwierząt czy ludzi¹², ale także z części zdobyczy wojennej. Na podstawie tekstu zyskujemy również potwierdzenie istnienia tzw. świętych gajów, w których Celtowie składali ofiary. Autorzy antyczni dają nam także wgląd w rodzaje ofiar składanych przez plemiona celtyckie. Opis składanych ofiar, oprócz wzmianki w tekście Cezara, zamieszczają ponadto Lukan (LUCAN. I, 444–46), Strabon (STRABO IV, 4, 6), Diodor Sycylijski (DIOD.SYC. V, 31) czy wreszcie Florus (I, 39), wspominający o ofiarach z krwi ludzkiej. Dodatkowym potwierdzeniem wzmianek autorów antycznych są liczne znaleziska ofiar wotywnych pochodzące z bagnisk. Do najbardziej znanych należy ciało mężczyzny odkryte w Lindow w Anglii. Prawdopodobnie człowiek ten został złożony bogom w ofierze przebłagalnej, na co wskazuje zadanie mu tzw. potrójnej śmierci (STEAD, 1986). Znajdowano także liczne ofiary wotywno, jak te z Hjortspring w Danii czy La Tene w Szwajcarii, oraz pochodzące z jezior czy lasów¹³. Celtyckie święte miejsca określano nazwą *nemeton* (PIGGOT, 1978: 37–54), co oznaczało święty gaj lub polanę w lesie. O popularności i znaczeniu tych miejsc świadczy m.in. wzmianka Tacyta (Tac.*Germ.* 43) piszącego o gajach poświęconych

¹² O ofiarach z ludzi wspomina m.in. Cezar (CAES.*Gall.* VI, 16); zob. też LUCAN. I, 444–446; STRABO IV, 4, 6. Diodor Sycylijski (DIOD.SYC. V, 31) wspomina o ofiarach z ludzi składanych w celu przepowiadania przyszłości. Florus (I, 39) opisuje ofiary z krwi ludzkiej składane przez Skordysków. Autor pisze o nich jako o Trakach, ale jest to plemię celtyckie, które osiedliło się nad dolną Sawą na pograniczu Panonii.

¹³ Jeśli chodzi o znaleziska z jezior i rzek, to warto wymienić m.in. znaleziska z jeziora Neuchâtel w Szwajcarii, z rzeki Witham w Lincolnshire, z Flag Fen w Norfolk czy Liyn Cerrig Bach na Anglesey. Z terenów lesistych znamy m.in. znaleziska z Niederzier w Nadrenii, z Tayac w departamencie Gironde, Fenouillet w departamencie Haute-Garonne, z Ipswich w Suffolk czy Snettisham w Norfolk.

okrutnym obrzędem. Opis świętego gaju położonego w Galii zamieszcza Lukan (LUCAN. III, 399–425). W tym najobszerniejszym ze znanych nam tekstów antycznych przedstawiony został charakter celtyckich świętych gajów. Na podstawie tego przekazu dowiadujemy się, jaki rodzaj lasów wybierano do roli miejsc kultowych. Autor przedstawia także samo miejsce składania ofiar czy odprawiania modłów, zwracając uwagę na znajdujące się tam posągi bogów. Znaleziska archeologiczne potwierdziły, że posąжки wykonane z drewna miały niezbyt dokładne kształty. Podczas badań prowadzonych w pobliżu dawnych sanktuariów celtyckich odnaleziono bowiem liczne figurki bogów wykonane z drewna i odpowiadające opisowi tych z tekstu Lukana. W dalszej części *Bellum Civili* (LUCAN. III, 430) autor ten zwraca uwagę, iż zwykle w świętych gajach rosły dęby. Drzewa te były bardzo ważne w obrzędowości celtyckiej, a przy tym żółdzie stanowiły pożywienie dzików. Duża część kultów sprawowana była przez Celtów w pobliżu zbiorników wodnych, zarówno jezior, rzek, jak i bagnisk. Charakterystyczne jest, iż kult wody był związany z bóstwami chtonicznymi, do których możemy zaliczyć Boga Dzika w jego pierwotnej postaci (CUNLIFFE, 1997: 241–242).

Około IV wieku p.n.e. zaczęto budować sanktuaria celtyckie (THÉVNOT, 1968), wznoszono je z drewna na planie czworokąta lub koła. Wyróżniają się dwa typy sanktuariów: celtoliguryjski z południowej Galii oraz północneltycki na obszarach od Niemiec po Brytanię (CUNLIFFE, 1997: 245–246). Na terenach Galii przeważały sanktuaria wznoszone w obrębie prostokątnego *temenos*, wyznaczonego przez rów lub płot. Wspomniany rów lub jamy na terenie sanktuarium służyły jako miejsce składania ofiar; tak było m.in. w dobrze przebadanej budowli z Gournay-sur-Aronde (BURNAUX, 1988). Odnaleziono w niej m.in. szczątki młodych dzików i owiec, stanowiących ofiarę przebłagalną, składaną najprawdopodobniej jednemu z bóstw chtonicznych. Cechą charakterystyczną sanktuariów w Brytanii jest niewystępowanie na tych terenach przed I wiekiem budowli prostokątnych (GRIMEM, CLOSE-BROOKS, 1993: 303–360). Nawet w późniejszym okresie więcej budowano świątyń na planie koła.

Osobną kwestią pozostają, wspominane już, znaleziska z terenów Półwyspu Iberyjskiego (LÓPEZ MONTEGAUDO, 1983). Wskazują one na istnienie tam wysoko zorganizowanego kultu dzika w jego zwierzęcej postaci.

Na podstawie tych znalezisk trudno jest stwierdzić, czy chodziło o wierzenia i kultury związane z szeroko rozumianą płodnością i funkcją dzika jako opiekuna stad, czy też o kult zmarłych, na co mogłyby wskazywać znaleziska pochodzące z nekropoli. Znaczna część znalezisk pochodzi z rejonów Avila, prowincji Caceres, Zamorry, Toledo, Burgos, Segowü, Salamanki, Trás-os-Montes, Beira Alta oraz Ornese¹⁴. W większości są to granitowe posągi długości ok. 2 m i wysokości ok. 1 m. W przypadku dzików umieszczanych na cmentarzyskach zapewne chodziło o wierzenia związane z kultem zmarłych, w których dzik odgrywałby rolę przewodnika dusz. Prawdopodobne jest także, że część ofiar składanych w tych miejscach była przeznaczona na ofiarę przebłągalną dla bóstwa, które miało odprowadzić duszę zmarłego w Zaświaty. Znaczącą rolę posągów dzików i kultów z nimi związanych potwierdza ich późniejsze wykorzystanie przez Rzymian, którzy umieściwszy na posągach własne inskrypcje wotywnie, nadal traktowali je jako obiekty o przeznaczeniu sakralnym (LÓPEZ MONTEGAUDO, 1989: 125–138, cat. no. 11, 27, 126, 142, 152, 173, 177, 209, 227).

Antropomorfizacja dzika

Jean-Jacques Hatt uważa, że już około I wieku p.n.e. dzika, dotąd samodzielne bóstwo utożsamiane z płodnością, zaczęto kojarzyć z bogiem Teutatesem. Dzik zaczął także dzielić z Teutatesem funkcje opiekuńcze (HATT, 1980: 71). Być może doszło do takiego połączenia, ponieważ bóstwo w postaci dzika, nazywane imieniem Teutates, uległo antropomorfizacji, a zwierzę, w którego postaci było do tej pory czczone, zeszło do roli jego atrybutu. Istnieje też druga możliwość: mamy do czynienia z bogiem Teutatesem, który wchłonął o wiele starszego od siebie zoomorficznego

¹⁴ Avila (CABEZUDO, LÓPEZ VÁZQUEZ, SÁNCHEZ SASTRE, 1986; GOMEZ MORENO, 1983); Caceres (GONZALEZ CORDERO, ALVARADO, BARROSO, 1988: 19–33); Zamorra (SPARZA ARROYO, 1987; GOMEZ MORENO, 1927); Toledo (CEDILLO, 1959); Burgos, Segowia (COLMENARES, 1837; MOLINERO PEREZ, 1954); Salamanka (GOMEZ MORENO, 1967); Trás-os-Montes (SANTOS JÚNIOR, 1977: 5–18).

boga. Osobiście, biorąc pod uwagę materiał badawczy, opowiadałabym się za pierwszą możliwością. Wskazuje na to m.in. wspomniana już płaskorzeźba z Donon, na której widzimy Teutatesa pod postacią dzika walczącego z Taranisem – lwem, oraz posąg z Euffignaix, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę sposób jego interpretowania. Wyobrażenia te są pierwotnymi zwierzęcymi postaciami tych bogów, a nie ich atrybutami.

W okresie antropomorfizacji w miejsce czczonych do tej pory zwierząt totemicznych oraz sił przyrody przedstawianych w ich postaci pojawili się nowi bogowie, m.in. Moccus. Ślady kultu tego boga znajdujemy u Lingonów (BARTNIK, 2004b). W przypadku Moccusa już samo jego imię, zapisywane przez Celtów jako *moccus*, oznaczało dzika, co pozwala przypuszczać, że dawnemu Bogu Dzikowi nadano po prostu ludzką postać. Część celtologów uważa, że imiona bóstw oraz nazwy miejscowe zawierające człon *eburo* wiążą się z nazwą dzika, po galijsku brzmiącą *epro* (GĄSSOWSKI, 1987: 65). Jednakże bóg Moccus nie należał do najpopularniejszych bogów celtyckich, a dzik jako symbol pewnych kompetencji został przejęty jako atrybut przez szereg innych bogów i bogiń celtyckich. Trudno więc jednoznacznie twierdzić, że właśnie to bóstwo zajęło miejsce dawnego totemicznego Boga Dzika w wierzeniach plemion celtyckich grupy zachodniej.

Warto zwrócić uwagę na niektórych z bogów i niektóre z bogiń celtyckich przejmujących dzika jako atrybut, jako że to oni mogą stanowić pierwowzór dla późniejszego gallorzymskiego Merkurego Moccusa, łączącego w sobie kompetencje wielu bardzo różnorodnych bóstw. Ważny pozostaje w tym przypadku wspomniany już Teutates, nazywany bardzo często Bogiem Dzikim (BOTHEROYD, BOTHEROYD, 1992: 120), który najprawdopodobniej uległ antropomorfizacji, przekształcając wyobrażenie dzika w swój atrybut. Tym samym stał się Teutatesem znanym nam z przekazu Lukana (LUKAN, I, 445). Mógł także przekazać część swych cech bogu Merkurmu. Jest to prawdopodobne, jako że w *interpretatio romana* Teutates był łączony z Merkurym (REINACH, 1907).

W kontekście zachodzących antropomorfizacji należy zwrócić uwagę na Esusa, którego także kojarzono z dzikiem (ROSEN-PRZEWORSKA, 1971: 119–121). Ponadto, jako boski drwal był silnie związany ze świętymi dla Celtów drzewami. Dodatkowo za omawianiem tych bogów razem prze-

mawiają trudności z identyfikowaniem każdego z nich, jako że przekazy pisane na ich temat są nie do końca jasne. Problem wynika przede wszystkim z tego, że autorzy rzymscy stosują *interpretatio romana*, co nie pozwala na jednoznaczne skojarzenie imion bogów Rzymu z bóstwami celtyckimi. Najlepszym przykładem jest tekst Cezara (*CAES. Gall.* VI, 17): „Deum maxime Mercurium colunt. [...] Post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam”. U Lukana (*LUCAN.* I, 445–446) natomiast znajdziemy: „Teutates horrensque feris altaribus Esus | et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae”. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z imionami bogów rzymskich, w drugim – z imionami bóstw celtyckich. Jednoznaczne określenie, którzy z wymienionych w drugim przekazie bogowie celtyccy odpowiadają bogom rzymskich, nie jest możliwe. W przypadku przedstawień ikonograficznych często brakuje inskrypcji odnoszącej zabytek do konkretnego boga, co również utrudnia ich rozpoznanie.

Kult związany z bogiem Moccusem, szczególnie dobrze widoczny u Lingonów, jednoznacznie potwierdzić możemy dopiero dla okresu gallorzymskiego (*DRIOUX*, 1934: 77–78). Nie oznacza to, że we wcześniejszym okresie nie było kultu samego dzika lub bogów z nim związanych u innych plemion grupy zachodniej. Jak już wspominałam, kult Boga Dzika w jego zwierzęcej postaci był charakterystyczny dla grupy wschodnioceltyckiej, w której nie doszło do jego pełnej antropomorfizacji. Ze względu na niewielką ilość dowodów potwierdzających kult Moccusa musimy zakładać, że nie był to bardzo popularny kult, a jego wyznawców było raczej niewielu. Większą rolę w wierzeniach plemion celtyckich odgrywał dzik jako atrybut bogów bardziej popularnych niż Moccus, których imiona znamy z licznych inskrypcji oraz przedstawień figuralnych, jak Teutates i Esus (*DUVAL*, 1958–1959).

Znamienne jest, że przedstawienia dzika były niezwykle popularne na awersach i rewersach datowanych na I wiek p.n.e. monet wielu plemion grupy zachodniej¹⁵. Jednak ze względu na brak legendy na ich rewersie nie

¹⁵ Posiadamy liczne emisje plemion: Ambianów (*MON* II 545; *LT* 8495; *MON* XV 1230; 1205; 1217; *LT* 8460), Aulerków-Eburowików (*BN* 9199; *LT* 7037; 7021; 7032; *SCH/L* 843; *MON* XV 713–718; 719; 697; *LT* 7044; 7042), Baiokasów (*J.* 29; 48; 24; *LT* 6982; 6969; 6963; 6980; *J.* 25; 23), Karnutów (*LT* 6202; *MON* XV 599; 580–583; 579; 601), Leuków (*BN* 9059; *LT* 9044; 9180; 9190; *MON* XV 949–951), Petrokoriów (*LT* 4340), Santonów (*LT* 4326), Senonów (*LT* 7445) oraz Weliokasów (*LT* 7333; *MON* XV 1010; 1011–1012).

jestemy w stanie jednoznacznie stwierdzić, czy mamy do czynienia z dziekiem jako bogiem Moccusem czy też atrybutem Teutatesa (MORAWIECKI, 1986). Jest także prawdopodobne, że zamieszczone na monetach wyobrażenia dotyczyły zupełnie innych bóstw powiązanych z tym zwierzęciem. Fakt, że Moccus to antropomorfizacja dzika, a na monetach celtyckich umieszczono dodatkowe atrybuty oraz symbole wiążące się z poszczególnymi bogami, przemawia za tym, że mamy do czynienia z symbolami Teutatesa lub jakiegoś innego z popularniejszych bogów. Tym bardziej że Celtowie unikali ikonograficznego przedstawiania swoich bogów, tak więc ten czynnik nie może być brany pod uwagę przy próbie wyjaśnienia braku wizerunków ludzkich towarzyszących dzikowi na monetach celtyckich. Można zakładać, że na owych monetach przedstawiono atrybut boga, który był całkowicie czytelny dla emitującego je plemienia.

Można także przypuszczać, że fakt, iż grupa wyznawców Moccususa była stosunkowo niewielka, wykluczałaby uwiecznienie tego boga na monetach, tym bardziej że mamy do czynienia tylko z przedstawieniem zwierzęcia, a nie z postaci ludzkiej. Za taką interpretacją przemawia również okres wybicia owych monet Lingonów, przypadający na lata 80–50 p.n.e. W tym czasie nie można już mówić o kulcie bóstw w postaci zwierzęcej ani wierzeniach związanych ze zwierzętami totemicznymi. To samo stwierdzenie odnosi się także do emisji monet innych plemion; większość z tych monet pochodzi z I wieku p.n.e. Część z nich można datować na okres podboju Galii, z którego mamy przekazy pisane potwierdzające funkcjonowanie bogów celtyckich w postaci antropomorficznej. Odnosi się to przede wszystkim do przekazu stosującego *interpretatio romana* Cezara (CAES. Gall. VI, 17), który wymienia bogów celtyckich, nazywając ich imionami znanymi Rzymianom. Także Lukan (LUCAN. I, 444–446), piszący podobnie jak Cezar w I wieku p.n.e., wymienia antropomorficzne bóstwa Celtów, podając imiona Teutates, Taranis, Esus. Wspomniane teksty są tak ważne, ponieważ imiona podane przez autorów antycznych ewidentnie świadczą o tym, iż pisali oni o bóstwach w postaci ludzkiej. Można zakładać, że gdyby w grę wchodził jakiś inny rodzaj wierzeń bądź czczono by bogów w postaci zwierzęcej, Cezar oraz Lukan nie omieszkaliby o tym wspomnieć.

Ciekawe są liczne monety, na których dzika przedstawiano razem z koniem, często w towarzystwie znaków uważanych za symbole przeje-

ścia między światami. Możliwe jednak, że było przedstawienie Teutatesa dzika razem z Taranisem, będącym bogiem hipomorficznym. Przedstawienie Teutatesa w postaci zwierzęcej nie powinno jednak dziwić; w wielu mitach mógł przechodzić z jednego świata do drugiego.

Antropomorfizacja wymusiła również zmianę w sposobie przedstawiania dzika. Stał się on jedynie atrybutem i jako taki towarzyszył zwykle postaci ludzkiej. Spośród bóstw, dla których dzik stanowił atrybut, na wzmiankę zasługuje bogini Arduinna znana z inskrypcji (CIL XIII 7848; CIL VI 46) oraz brązowej figurki kobiety dosiadającej dzika. Określenie tej celtyckiej bogini jako „bogini dzików” byłoby olbrzymim zawężeniem jej kompetencji. Imię Arduinny związane jest z terenem Ardenów, bogini stanowi najprawdopodobniej inkarnację tych ziem i z tego powodu była postrzegana jako opiekunka wszystkiego, co na nich żyło. W ten sposób swoimi kompetencjami bardziej zbliżyła się do greckiej Artemidy lub rzymskiej Diany. Analizując kompetencje Arduinny związane z szeroko rozumianą płodnością, opieką nad dziką zwierzyną i lasami jako takimi, można by ją powiązać z popularnymi wśród Celtów boginiami matkami, ponieważ odpowiadała ona za życie i śmierć oraz za odradzanie się. Dzik towarzyszył bogini będącej inkarnacją ziem, którymi się opiekowała, jako symbol płodności oraz odradzania się przyrody, podkreślał jej kompetencje w tym zakresie.

Drugim, szerzej znanym antropomorficznym bogiem wiązany z dzikiem był Camulos. Kult tego ciekawego bóstwa miał szeroki zasięg terytorialny. Czcili je plemiona belgijskie, ale także było znane i popularne wśród Celtów grupy północnej. Poświęcone mu inskrypcje znaleziono również w Dacji, gdzie kult tego boga dotarł najprawdopodobniej razem z legionami rzymskimi. Przede wszystkim Camulos był typowym bogiem wojny, a dzik towarzyszył mu jako symbol odwagi, siły oraz zniszczenia. Na jego rolę w tej sferze wskazują m.in. brązowe figurki dzika. Pierwsza, pochodząca z oppidum w Joeuvres, uznawana jest za posążek przeznaczony do noszenia na hełmie. Druga, z Orange, wykazuje cechy emblematu wojskowego, będącego symbolem oddziału. Takie przeznaczenie figurki dodatkowo potwierdza relief pochodzący z murów w Narbonne oraz Łuk w Orange, na którym wśród zdobytych w walce z Celtami emblematów wojennych widoczne są także takie, które przedstawiają dzika.

Z terenów zajmowanych przez grupę zachodnioceltycką znamy kilku antropomorficznych bogów, powiązanych z dzikami. Kult tych bogów miał charakter lokalny. Do takich bóstw należała, znana na południu Francji, bogini Carcasso (ROSEN-PRZEWORSKA, 1971: 220). Przedstawiano ją zazwyczaj z większą liczbą prosiąt, co wskazywałoby na jej rolę jako opiekunki tych zwierząt, a jednocześnie na odpowiedzialność za kwestie związane z płodnością i rozmnażaniem. Mało znanym bogiem był także Baco, czczony w rejonie Chalon-sur-Saône (GREEN, 1992c: 141).

Ciekawym zabytkiem jest relief z Reischoffen, przedstawiający boga ubranego w celtycki płaszcz (sagum), trzymającego w ramionach prosię. To prawdopodobnie wizerunek kolejnego regionalnego bóstwa – Vogesusa, będącego personifikacją ducha opiekuńczego gór Wogezów lub rzymskiego boga Sylwana, którego czczono jako „dobrego pasterza świń”.

Wszyscy wspomniani bogowie i boginie byli antropomorficznymi bóstwami z dzikiem jako atrybutem, podkreślającym ich konkretne cechy. Część z nich, będąc jedynie regionalnymi bogami, w okresie po podboju Celtów przez Rzymian nie odegrała już większej roli w wierzeniach celtyckich. Jednak niektórzy bogowie wzięli udział w procesie powstawania gallorzyskich bogów związanych z dzikiem i w nowej postaci zyskali znaczną popularność.

Wprawdzie w wierzeniach Celtów grupy północnej nie mamy do czynienia z antropomorfizacją boga czczonego wcześniej pod postacią dzika, tak jak na kontynencie miało to miejsce w przypadku Moccus; należy pamiętać, że nawet tam kult tego boga miał zasięg regionalny. W wierzeniach plemion z Wysp, podobnie jak u plemion kontynentalnych, możemy wyłonić całą grupę bogów i bogiń, którzy zastąpili pierwotnego Boga Dzika, a wspomniane zwierzę stało się atrybutem wzmacniającym i podkreślającym ich kompetencje. Jednak w przeciwieństwie do kontynentu, gdzie nawet bogini Arduinnie towarzyszył dzik płci męskiej, w wierzeniach Celtów z Wysp występuje grupa macior i loch, odgrywających tu istotną rolę.

Wspomniana już bogini Ceridwen, dawna celtycka Wielka Matka przedstawiana jako locha, z czasem stała się antropomorficzną boginią natchnienia, warzącą w kotle napój wiedzy. Zwierzę, pod postacią którego była do tej pory przedstawiana, zeszło do roli jej atrybutu. Przedstawiano go jako białą lochę i wierzono, że przynosi natchnienie poetom. Samą boginię uka-

zywano jako kobietę z nieodłącznym kociołkiem, w którym warzyła napój dający natchnienie twórcom. Inną boginią związaną z dzikiem była Brigit, córka boga Dagdy (OLMSTED, 1994: 354–361; GREEN, 1996: 195–202; zob. CIL XII 95, 118; CIL XIII 2638; RIB 627, 627, 1053, 1131, 2066; AE 1892.98, 1913.14; 1947.122). Kojarzono z nią dzika Orc Triatha, przez niektórych utożsamianego z Twrch Trwythem. Brigit była boginią o bardzo szerokich kompetencjach, m.in. prorokinią i opiekunką filiów¹⁶, dbała także o zbiory. W Klidare znajdował się poświęcony jej dąb. Biorąc pod uwagę sfery jej działania, nie dziwi, że towarzyszył jej dzik, w tym przypadku w jego niszczycielskim aspekcie, zsyłany jako kara za przewinienia. W samej bogini można także dopatrzeć się cech celtyckiej Matres – to ukazywałoby silniejszą więź z dzikiem z Zaświatami.

Dzik towarzyszył też znanemu i czczonemu także przez Celtów grupie zachodniej Camulosowi. Był to bóg wojny (ELLIS, 2004: 165), a kojarzony z nim dzik był postrzegany jako symbol reprezentujący siłę i odwagę. Prawdopodobnie z tym bogiem należy łączyć znaleziska militarne związane z dzikiem, takie jak chociażby tarcza wyłowiona z Witham czy dziki z Hounslow, które zgodnie z sugestią części badaczy zdobiły hełmy celtyckich wojowników. Na terenie Wysp największą czcią Camulos cieszył się wśród członków plemienia Trynowantów. Ich stolica nosiła nazwę Camulodunum (CAES.*Gall.* V, 20, 1; V, 21, 1; V, 22, 5; PLIN.*NH* II, 187; TAC.*Ann.* XII, 32; XIV, 31; PTOLEM.*Geogr.* II, 3, 22; CLARKE, CLARKE, 1971), co można tłumaczyć jako „miasto Camulusa”. Trynowanci wybijali liczne emisje monet z imieniem tego boga, w tym bardzo ciekawą monetę Cunobelina, na której rewersie widnieje dzik z drzewem; poniżej zamieszczono imię boga (VAN ARSDELL, 1989: nr 2105). Ze względu na popularność wspomnianego boga w okolicach Colchester należałoby się zastanowić, czy figurka z grobu w Lexden nie ma przypadkiem z nim związku. Tym bardziej że grób, w którym została odnaleziona, należał do wojownika. Pewnych związków z dzikiem można się doszukać także u boga Cocidiusa,

¹⁶ Mianem filiów lub fidelhów określa się poetów. Takim poetą mogła zostać jedynie osoba wykształcona, a tytuł był zazwyczaj dziedziczony w ramach rodziny. Objęcie tej roli wymagało długich studiów, w czasie których poeci uczyli się na pamięć wierszy, opowieści, objaśnień nazw miejscowości czy historycznych zdarzeń.

który został przedstawiony na kamiennej rzeźbie z włócznią oraz dzikiem (GREEN, 1992c: 100). Samo bóstwo w swej pierwotnej, celtyckiej formie było bogiem łowów. Związek jego imienia z kolorem czerwonym pozwala zakładać, że pełnił także funkcje boga wojny, a na pewno miał silne powiązania z Zaświatami, z którymi łączono tę barwę. O popularności Cociidusa świadczy duża liczba inskrypcji z jego imieniem¹⁷, a w późniejszym okresie jego przemiana w boga brytorzymskiego. Dziki o nadprzyrodzonych właściwościach były atrybutem Manannána (SPAAN, 1965: 176–195; VANDRYES, 1982: 238–254), syna boga morza Lira. Bóg ten (Manannán) posiadał magiczne świny, które zjedzone wieczorem rano ponownie się odradzały, a jedzącym je zapewniały młodość oraz zdrowie. Magiczne, nieśmiertelne dziki jako atrybut związane były także z Bodb Dergiem, synem boga Dagdy i królem Túatha Dé Danann. Bodb był bóstwem kojarzonym z Zaświatami, na co ewidentnie wskazuje jego przydomek oznaczający barwę czerwoną, która niezaprzeczalnie wiązała się z tą sferą wierzeń. Prawdopodobnie Bodb on bogiem równym Dagdzie, pośrednikiem między życiem a śmiercią przewodzącym uczcie zmarłych (ELIADE, 1994: 97).

Pewne związki z dzikami można było również zaobserwować w przypadku Rhiannon (GRUFFYDD, 1953), która w wierzeniach celtyckich była jedną z Wielkich Matek. Składane jej w czasie rytualnej uczty losos, gęsie jajo i wieprz stanowiły symbol odnowy i odrodzenia. Także w micie poświęconym Rhiannon, jej synowi oraz drugiemu mężowi Manawydanowi występował biały dzik. Wspomniane zwierzę, ze względu na swoją barwę, było bez wątpienia zwierzęciem lunarnym związanym z Zaświatami oraz boginiami matkami. Było także jednym z wielu w mitologii celtyckiej dzików przemieszczających się między światami.

W okresie antropomorfizacji bóstw celtyckich zaczęły powstawać liczne sanktuaria i świątynie, w których składano bogom ofiary. Charakterystyczne było wtedy zaprzestanie składania ofiar z ludzi – taką informację znajdujemy w przekazach autorów antycznych. Część z tych autorów o ofiarach składanych przez Celtów pisała w czasie przeszłym, jakby sugie-

¹⁷ RIB 985 o treści: „Deo | sancto | Cocidio | Annius | Victor | centur(io) | legioni[s] | E”, oraz liczne teksty wotywnie pochodzące z różnych terenów Brytanii. Zob. RIB 986; 987; 988; 989; 1577; 1583; 1633; 1872; 1885; 1955; 1956; 1961; 1963; 2020.

rując, iż w momencie powstawania dzieła podobne praktyki nie miały już miejsca. Jednym z autorów, w którego tekście znajdziemy informację tego typu, był Strabon (STRABO IV, 4, 5), wspominający o rzymskim zakazie odnoszącym się do tych praktyk (opisując sposoby składania przez druidów ofiar ludzkich, Strabon posłużył się czasem przeszłym). Kolejnym z autorów, tworzącym nieco później, bo w I wieku, był Pomponiusz Mela. Napisał on (MELA III, 2): „Manent vestigia feritatis iam abolitae, atque ut ab ultimis caedibus temperant”. Fragment ten jednoznacznie wskazuje, że w okresie powstawania cytowanej pracy Celtowie nie składali już ofiar z ludzi.

ROZDZIAŁ III

Gallorzymski i brytorzymski Bóg Dzik

W okresie intensywnych kontaktów z Rzymem, czyli już po podboju Galii przez Cezara, na terenach zamieszkiwanych przez plemiona celtyckie zaczęły zachodzić dwa przeciwstawne procesy. Pierwszy z nich – określany nazwą *interpretatio romana* – polegał na stopniowej romanizacji kultów i bóstw celtyckich. Proces ten szczególnie łatwo możemy wychwycić na podstawie inskrypcji wotywnych. Drugi – *interpretatio celtica* – to szczególnie ciekawy proces z punktu widzenia badaczy wierzeń celtyckich, ponieważ stopniowo zaczęła pojawiać się tendencja przeciwna do romanizacji. Bóstwa oryginalnie rzymskie lub grecko-rzymskie zaczęły przyjmować atrybuty bogów i bogiń celtyckich. Doprowadziło to do powstania nowej unikatowej grupy bóstw w niczym niepodobnych do ich rzymskich oryginałów (WATTS, 1998: 115).

Z terenu dzisiejszego Langres pochodzi inskrypcja (CIL XIII 5676) potwierdzająca istnienie boga Moccusa. W okresie gallorzymskim został on sprowadzony do roli atrybutu bądź jego imię stało się przydomkiem określającym boga rzymskiego. Brak dużej liczby tego typu napisów potwierdza, przytoczony przeze mnie już wcześniej, wniosek o marginalnym znaczeniu kultu boga Moccusa, niezależnie od tego, czy bóg ten występował jako relikw dawnego totemizmu czy jako zwykła antropomorfizacja zwierzęcego boga. Pamiętajmy jednak, że jako bóstwo o charakterze „czysto” celtyckim, którego imię Moccus jednocześnie zawiera słowo określające dawnego zoomorficznego Boga Dzika, to właśnie ta nazwa idealnie nadawała się jako przydomek boga rzymskiego. Z jednej strony gwarantowała swojskość obcemu bogu, a z drugiej jednoznacznie wskazywała na

jego funkcje, które przyswoił sobie w wyniku połączenia z dawnym, staro-celtyckim bogiem.

Należy tu zwrócić uwagę na dosyć specyficzne połączenie celtyckiego Boga Dzika, którego możemy zakwalifikować jako boga płodności oraz siły i odwagi, z bogiem Merkurem (BENOIT, 1959), mającym zupełnie odmienne funkcje. Można także wskazać związki dzika z Zaświatami, skąd przybywał specjalnie po to, by zwabić tam myśliwych (BOTHEROYD, BOTHEROYD, 1992: 120). Warto ewentualnie zastanowić się, czy w szerszym ujęciu Bóg Dzik nie spełniał funkcji przewodnika dusz, co sugeruje częste umieszczanie figurek dzików w grobach. Rzymski Merkury, będący bogiem handlu i dróg, nie miał nic wspólnego z płodnością czy stosunkowo szeroko pojmowanymi Zaświatami (JACZYŃSKA, 1990: 39). Pewną rolę mogą tu jednak odgrywać, sygnalizowane czasem, kwalifikacje Merkurego jako przewodnika dusz. Funkcję tę Merkury przejął od greckiego Hermesa, a można wychwycić ją w jednym z jego przydomków – Psychopompos (KERÉNYI, 1943: 45–74). Jako taki Merkury wiązałyby się kompetencyjnie z dzikiem jako zwierzęciem swobodnie przekraczającym barierę między światami. Jednocześnie celtycki bóg Dzik uzupełniałby, a zarazem rozszerzał funkcje Merkurego w tej materii. Charakterystyczne jest, że w wierzeniach rzymskich dzik nie stanowił atrybutu Merkurego. Trudno go także przypisać greckiemu Hermesowi (BROWN, 1947). Połączenie „Hermesa – Merkurego” z tym zwierzęciem było więc do pewnego stopnia specyfiką celtycką, wynikającą prawdopodobnie ze szczególnego nacisku na czczenie Merkurego, jako boga związanego z Zaświatami, pełniącego tam funkcję przewodnika dusz. Takie podejście jest tym bardziej wiarygodne, że już autorzy antyczni opisywali wiarę Celtów w reinkarnację (CAES. *Gall.* VI, 17; LUCAN. I, 455–458; DIOD. *Syc.* V, 28, 5; MELA III, 2; STRABO IV, 4, 4; VAL. *Max.* II, 6, 10), więc bóg prowadzący dusze w Zaświaty, gdzie zapadała decyzja co do ich dalszego losu, byłby dosyć ważny. Znamienne w tym przypadku były, specyficzne dla wierzeń celtyckich, związki Merkurego z boginią Rosmertą, postrzeganą jako wielka Bogini Matka, związaną z kręgami kultów chtonicznych¹. Celtowie czcili ją jako boginię odpowie-

¹ CIL XIII 5677: „Deo Mercurio et Rosmert(a)e Cantius Titi filius | ex vot(o)”. Por. CIL XIII 5939, 11263.

działną za płodność. Ukazywano ją w powłóczystej sukni z rogami obfitości, chociaż na niektórych przedstawieniach trzyma podwójny topór. Stosunkowo często Rosmercie towarzyszył także wąż. Wprawdzie zwierzę to jest także łączone z Merkurym, ale w wierzeniach celtyckich odgrywało wyjątkową rolę. Dla Celtów wąż nie tylko był symbolem płodności, odzwierciedlał również ważny w ich obrzędach cykl roczny. Symbolizował siły bezustannie odnawiające świat, łączył cechy bogini matki oraz boga stwórcy. Jako symbol przeciwieństw był jednocześnie osią, wokół której się łączyły. Popularność boga Merkurego w Galii potwierdzał już Gajusz Juliusz Cezar (*CAES. Gall.* VI, 17, 1). Istnieją także dwie interpretacje dotyczące boga kryjącego się pod imieniem Merkurego: jedna identyfikuje z nim Teutatesa, druga Esusa (JACZYŃSKA, 1990: 171). Dodatkową trudność interpretacyjną sprawia fakt, że dzik jest łączony z obydwoima bogami, należącymi do głównej trójcy celtyckiej (DUMEZIL, 1970). Połączenie go z Teutatesem wydaje się jednak bardziej naturalne, jako że wiele przemawia za faktem, iż w początkowej fazie wierzeń celtyckich Teutates był czczony po prostu jako dzik. Jeśli uznamy go za celtyckiego Merkurego, to dodanie mu przydomku „Moccus”, w znaczeniu „dzik”, nabierałoby sensu. Moccus, będący antropomorfizacją dzika, używałby swego imienia jako przymiotnika określającego już od dawna istniejący związek Teutatesa – Merkurego z dzikami. Połączenie rzymskiego Merkurego z dzikiem dodatkowo poszerzało kompetencje tego boga, tym bardziej że przyjmując przy okazji cechy niezwykle niejednoznacznego boga, jakim był Teutates, zyskiwał na wielowymiarowości. Zyskiwał także dodatkowe funkcje wiążące się z płodnością i dobrobytem. Stanowiły one część zarówno kultu antropomorficznego Teutatesa, jak i o wiele starszego kultu dzika. Istnieje także prawdopodobieństwo, że dzik ze względu na jej kompetencje był bezpośrednio związany z Rosmertą. Merkurym towarzyszył jako symbol jego kompetencji ze względu na „małżeństwo” z boginią.

Podobne do omówionego zjawisko zachodzi w przypadku celtyckiego boga Camulusa, czczonego zarówno przez Celtów kontynentalnych, jak i przez plemiona na Wyspach. Z okresu gallorzymskiego zachowały się liczne inskrypcje z kontynentu potwierdzające jego obecność w wierzeniach Celtów (ILS 4633; CIL VI 32574; CIL XIII 3980, 11818, 8701; ILTG 351). W przypadku tego celtyckiego boga wojny nie ma żadnych wąpli-

wości, ponieważ wszystkie źródła jednoznacznie wskazują, że został on połączony z bogiem Marsem w postaci gallorzymskiego Marsa Camulusa. Dzik stanowił atrybut tego boga. Na rolę dzika w wierzeniach związanych z wojną oraz w samych działaniach wojennych wskazują wspomniane już karnyksy, zazwyczaj zakończone łbami tych zwierząt. Ich rolę oraz popularność potwierdza m.in. znalezisko około 470 tych obiektów i ich fragmentów odkryte w 2004 roku w Burgundii. Cztery na pewno zakończone były łbami dzików. Przedstawione przykłady nie stanowią wyjątku. W podobny sposób postąpiono z rzymskim Apollinem, któremu dodano jako określnik imię Borvo, należące do niezbyt popularnego celtyckiego boga wód cieplicowych (TROISGROS, 1975). Połączenie to dodatkowo podkreślało funkcje Apolla jako boga uzdrowiciela. Podobnie czyniono z wieloma innymi rzymskimi bogami, którzy ulegli *interpretatio celtica*.

W ten oto sposób dzik, przechodząc liczne transformacje, najpierw uzyskał ludzką postać, potem stał się zwierzęcym atrybutem antropomorficznych bóstw, a z czasem stał się ostatecznie gallorzymskim bogiem Merkurym Moccusem czy Marsem Camulusem. Wielu pomniejszych bogów celtyckich wywodzących swoje korzenie od zwierząt totemicznych zostało zidentyfikowanych i połączonych z bogami rzymskimi. Utracili oni zwierzęcą postać na rzecz przedstawień antropomorficznych, wzorowanych na posągach rzymskich. Z czasem uzyskali także stałe, wyróżniające ich przydomki oraz atrybuty. Charakterystyczny dla wierzeń celtyckich był proces kumulacji funkcji oraz atrybutów poszczególnych bogów. Na tak dużą skalę takie zjawisko nie zachodziło u żadnego z ościennych ludów.

Bóg Dzik nie stracił swego pierwotnego charakteru na drodze powolnych przemian, jak to miało miejsce w wielu religiach politeistycznych. Zyskał natomiast nowe cechy oraz funkcje i w ten sposób poszerzył swoje kompetencje. W wyniku tego procesu gallorzymski Merkury Moccus zyskał wszystkie cechy dawnego Boga Dzika, wzbogacone o kompetencje antropomorficznego Moccusa, Teutatesa czy nawet Esusa, nie tracąc jednocześnie swych cech rzymskich. Podobnie działo się z Camulusem, który przyjmował spuściznę mitologiczną rzymskiego Marsa, wzbogacając ją jednocześnie o własne cechy.

Asymilacja cech rzymskich i celtyckich jest bardzo dobrze widoczna na posągach oraz płaskorzeźbach z tego okresu. Można zaobserwować

„płynne” połączenie cech i atrybutów celtyckich z rzymskimi. Charakterystyczne jest także to, że elementy rzymskie nie dominują nad celtyckimi, a uzupełniają je, tworząc zupełnie nową jakość zarówno w sztuce, jak i w wierzeniach. Obserwujemy znaczną grupę nowych bóstw łączących elementy obu tradycji (DEYTS, 1976; LA NÉZET-CÉLESTIN, VIVHERD, 2002). Zabytki łączą w sobie charakterystyczne cechy obu tych kultur – dlatego też nazywamy, ten okres gallorzymskim. Do ciekawych rzeźb łączących tradycje sztuki rzymskiej i celtyckiej należą m.in. brązowe posąжки Minerwy z Hacheston (SEELEY, 2004: 86–149) oraz Minerwy z Southbroom (LINDGREN, 1980: 91). Sam sposób przedstawienia postaci bogiń jest zgodny ze stylem Celtów. Sylwetka oraz rysy twarzy zostały ukazane w dosyć schematyczny sposób, widoczne są także tendencje do stylizacji. W figurkach widać znaczne wpływy rzymskie. Bogini została zaprezentowana w szacie charakterystycznej dla kobiety rzymskiej, przejęła także atrybuty rzymskiej Minerwy, a przy tym przy zachowano sposób ukazywania celtyckich bogiń matek. Podobnie było w przypadku przedstawień innych Matres. Bóstwa te, nie tracąc swego pierwotnego charakteru, nabierały cech rzymskich. Przedstawiano je zazwyczaj w strojach matron rzymskich, zachowując jednak unikatowe atrybuty celtyckie. Końcowym produktem przyjmowania wierzeń i sztuki rzymskiej przez Celtów było m.in. wytworzenie bogów Merkurego Moccus czy Marsa Camulusa oraz wielu innych, łączących w sobie cechy dwóch odrębnych kultur oraz systemów wierzeń.

Na terenie Wysp, podobnie jak to miało miejsce na kontynencie, wielu rdzennie celtyckich bogów uległo z czasem romanizacji, co doprowadziło do wytworzenia nowych brytorzymskich bóstw. W przeniesieniu tam wierzeń rzymskich znaczącą rolę odgrywały legiony stacjonujące w Brytanii. Za ich sprawę docierali tam także bogowie i kultury Celtów kontynentalnych, którzy wchodzili w skład jednostek pomocniczych.

Bogiem, który uległ romanizacji na Wyspach oraz na kontynencie, był Camulos. Należy zaznaczyć, że nie można rozróżnić, czy znany także z terenów Brytanii Mars Camulos² ewoluował do tej brytorzymskiej formy na miejscu czy też w tej formie dotarł na Wyspy razem z legionami. Wpraw-

² RIB 2166: „Deo Mar[ti] Camulo | [leg(io)] II [Au]g(usta) [...]...u(otum) s(oluit)”.

dzie potwierdzono kult boga Camulosa na Wyspach, przede wszystkim wśród Trynowantów, którzy wybijali nawet monety z jego imieniem (VAN ARSDELL, 1989: nr 2105), jednak nie możemy jednoznacznie stwierdzić, że Mars Camulos występował tu jako autonomiczny bóg, tym bardziej że w tym okresie znany poświęcone mu inskrypcje pochodzące z terenów plemiennych grupy zachodniej (ILS 4550; CIL XIII 8701).

Bóstwem nieznanym Celtom zachodnim, a czczonym na Wyspach, był wspominany już Cocidius. Jego kult obejmował kompetencje jako boga wojny, ale także w niektórych częściach Brytanii był czczony jako pan przyrody i polowania. W przypadku Cocidiusa nastąpiło wykształcenie się z jednego boga dwóch bóstw bryto-rzymskich. Spotykamy się bowiem z inskrypcjami odnoszącymi się do Marsa Cocidiusa (RIB 993, 1017, 2015, 2024; ZIÓŁKOWSKI, 1979: 95–110), co nie powinno szczególnie dziwić, jako że dochodziło do połączenia dwóch bóstw o podobnych kompetencjach; istnieją jednak także napisy odnoszące się do Silvana Cocidiusa³. Prawdopodobnie w przypadku tego utożsamienia „autorzy” wzięli pod uwagę kompetencje celtyckiego boga jako władcy przyrody oraz polowań i połączyli go z mającym podobne kompetencje bóstwem rzymskim. Akceptacja i przejęcie Sylwana w Brytanii nie powinno dziwić, jako że w Galii spotkał się on z równie szybkim przyjęciem w poczet czczonych bóstw, a część inskrypcji wotywnych mu poświęconych pochodzi od auxiliów, w skład których wchodziłi Celtowie kontynentalni⁴.

Kult bóstw gallorzzymskich odbywał się w wysoko zorganizowanej formie, o czym świadczą liczne świątynie mu poświęcone. W większości likwidacji uległy wówczas celtyckie nementony, co było związane z polityką rzymską mającą na celu było pozbycie się druidów (KENDRICK, 1927; CHADWICK, 1997), a wspomniane święte gaje często wiązały się właśnie z nimi (część gajów to miejsca, w których kandydaci na druidów pobierali nauki). Rolę dzikich ostępów, lasów, ukrytych w nich grot, jako miejsc w których druidzi nauczali swoich następców, potwierdzają liczne przekazy

³ RIB 1578: „Deo | Siluano | Cocidio | Q(uintus) Florius | Maternus | praef(ectus) coh(ortis) | I Tung(rorum) | u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)”.

⁴ RIB 798: „Deo Siluan[o] | coh(ors) II Ling[on(um)] | G(aius) Pompeius M(arci) [f(ilius)] Saturnin[us]”.

pisarzy greckich i rzymskich. Jednym z ciekawszych jest wzmianka rzymskiego geografę Pomponiusza Meli (MELA III, 2), który tak opisał te miejsca: „Docent multa nobilissimos gentis clam et diu, vicenis annis, aut in specu aut in abditis saltibus”. Autor jednoznacznie wskazuje na długi okres nauki oraz wspomina o „ukrytych lasach”, co można interpretować jako obszar nementonów, gdyż do tej roli wybierano zazwyczaj rejony puszczy porośnięte starym drzewostanem z przewagą dębów.

Jeden z najszerszych antycznych opisów takiego gaju zachował się w pracy Lukana (LUCAN. III, 399–425). Poeta wspomniał: „Iucus erat longo numquam uiolatus ab aeuo | obscurum cingens conexis aera ramis | et gelidas alte summotis solibus umbras. | hunc non rurucolae Panes nemorumque potentes | Siluani Nymphaeque tenent, sed barbara ritu | sacra deum; structae diris altaribus arae | omnisque humanis lustrata curoribus arbor. | siqua fidem meruit superos mirata uetustas, | illis et uolucres metuunt insistere ramis | et lustris recubare ferae; nec uentus in illas | incubuit siluas excussaue nubibus atris | fulgura: non ulli frondem praebentibus aerae | arboribus suus horror inest. tum plurima nigris | fontibus unda cadit, simulacraque maesta deorum | arte carent caesisque extant informia truncis. | ipse situs putrique facit iam robore pallor | attonitos; non uolgatis sacra figuris | numina sic metuunt: tantum terroribus addit, | quos timeant, non nosse, deos. iam fama ferebat | saepe causas motu terrae mugire cauerans, | et procumbentis iterum consurgere taxos, | et non ardentis fulgere incendia siluae, | roboraque amplexos circum fluxisse dracones. | non illum cultu populi proprio frequentant | sed cessere deis. medio cum Phoebus in axe est | aut caelum nox altra tenet, pauet ipse sacerdos | accessus dominumque timet diprendare luci”.

Autor przytoczonego fragmentu oprócz dokładnego i unikatowego w swoim charakterze opisu świętego gaju przekazał nam także informację dotyczącą polityki Rzymian w odniesieniu do nementonów⁵. Napisał (LUCAN. III, 426): „hanc iubet inmisso siluam procumbere ferro”. W tym

⁵ Zupełnie inną kwestią pozostaje wierność oraz wiarygodność opisu świętego gaju. Wszyscy autorzy rzymscy, którzy wspominali go w swoich pracach, przedstawiali dosyć podobny opis. Dodatkowo opis gaju w pracy Lukana pełnił konkretną funkcję. Niemniej ze względu na niewielką liczbę źródeł każdy tego typu opis jest niezwykle cenny.

krótkim zdaniu Lukan zawiera całą politykę Cezara w odniesieniu do celtyckich miejsc kultu. W podobny sposób postąpiono w Brytanii, gdzie w okresie panowania Nerona wycięto święty gaj druidów. Donosił o tym Tacyt (*Tac. Ann.* XIV, 30): „Praesidium posthac iampositum victis excisique luci saevis superstitionibus sacri”. Stopniowo w wyniku działań armii rzymskiej większość celtyckich miejsc kultu została zlikwidowana. Obrzędy oraz rytuały zaczęto przenosić do gallorzymskich świątyń, licznie powstających na terenach zamieszkiwanych przez plemiona celtyckie.

Początkowo dzika czczono w świętych gajach, nad jeziorami czy rzekami, gdzie kultem otaczano jego zwierzęcą postać, uznając go za ucieleśnienie sił natury. Z czasem nastąpiła powolna antropomorfizacja dzika i kult przeniesiono do obiektów zamkniętych, budowanych między innymi z drewna na planie prostokąta lub czworoboku. W podobny sposób jak kult czy ofiary składane dzikowi ewolucji uległo także wyobrażenie tego bóstwa oraz jego kompetencje. Z jednej strony znacznie rozszerzono kompetencje Boga Dzika, z drugiej stały się one bardziej abstrakcyjne, a czasami nawet sprzeczne z sobą. Boga Dzika przestano przedstawiać w postaci zwierzęcej. Jego wyznawcy zaczęli oddawać cześć antropomorficznemu bóstwu, które przejęło kompetencje boga zoomorficznego. Z czasem, być może pod wpływem wierzeń rzymskich, antropomorficzny Bóg Dzik zaczął przyjmować atrybuty charakterystyczne dla tych bogów. Efektem tego stały się inskrypcje i posągi celtycko-rzymskich bóstw, łączących cechy swych poprzedników. Bóstwa te miały zupełnie nową jakość. Nie przypominały wcześniejszych bogów celtyckich, ale także nie poddały się romanizacji w podobny sposób jak kiedyś bogowie greccy. Mitologia i wierzenia celtyckie były na tyle odmienne, że nadawanie bóstwom celtyckim imion rzymskich nie zdałoby egzaminu. Od samego początku, gdy tylko Rzymianie zetknęli się z Celtami oraz ich wierzeniami, Rzymianie mieli problem z nazwaniem ich bóstw rzymskimi imionami. Wynikało to ze zbyt dużych różnic pomiędzy bóstwami oraz nieprzystawiania poszczególnych kompetencji.

Bóstwa greckie czy rzymskie były stosunkowo „proste” w swojej konstrukcji. Wyróżniano bogów oraz boginie opiekujące się poszczególnymi czynnościami czy zjawiskami, np. Ares był bogiem wojny, Afrodyta boginią miłości. Kompetencje poszczególnych bóstw były mocno ograniczone,

skupiały się na konkretnym aspekcie życia ludzkiego. W wierzeniach celtyckich kompetencje bogów są o wiele bardziej złożone i rozbudowane. Analiza funkcji i atrybutów bóstw celtyckich pozwala na stwierdzenie, że w ich przypadku, szczególnie w odniesieniu do bogiń, obowiązywała zasada dwubiegunowości kompetencji. Celtycka bogini śmierci nie była tylko i wyłącznie bóstwem odpowiedzialnym za tę sferę, ale jednocześnie boginią życia, płodności. Łączyła kompetencje dawczyni życia przekazującej jego impulsy z funkcjami bezlitosnej niszczycielki. Podobnie jest w przypadku większości bóstw celtyckich. Ich kompetencje wykluczają się i dopełniają zarazem. Prawdopodobnie jest to związane z tak ważną w wierzeniach Celtów cyklicznością. Plemiona celtyckie dużą rolę przypisywały m.in. obrzędom związanym z cyklem dorocznym, ponieważ uświęcał on odwieczny cykl przemian. W mitach celtyckich dominują wątki dotyczące ciągu zmian, których nie można uniknąć, jedna rzecz zmienia się w drugą, tak jak konsekwencją narodzin jest to, że umrzemy. Bóstwa celtyckie oraz przypisywane im kompetencje realizują ten tak ważny dla tego ludu schemat. Bóstwo będące dawcą impulsów życia, ich przekazicielem, ale jednocześnie tym, kto je odbiera, zsyła śmierć; jest bóstwem odrodzenia, ale i władcą Zaświatów – oto idealna realizacja tego schematu uczestniczenia celtyckiego w nieuniknionym cyklu przemian. Dlatego też bóstwa rzymskie, wchodząc do panteonu celtyckiego, „musiały” ulec *interpretatio celtica* i otrzymać nowe kompetencje. Bez tego nie pasowałyby do celtyckiego systemu wierzeń, w którym wprawdzie panteon nie był jednolity, jak ten w Grecji czy Rzymie, ale do pewnego stopnia spójny.

ROZDZIAŁ IV

Pochówki dzików oraz ich znaczenie

Grzebanie szczątków dzików obojga płci było wśród Celtów niezwykle popularne. W związku z tym należałoby się zastanowić nad celem tych pochówków. Zanim przejdę do omawiania konkretnych przykładów i analizy kontekstu tych działań, chciałabym zwrócić uwagę na kwestię przydatności oraz ograniczeń źródeł archeologicznych dla rozstrzygnięć dotyczących wierzeń. W tym przypadku jest to tym ważniejsze, że jedynym materiałem, jakim dysponujemy, są znaleziska grobowe. Ponieważ nie posiadamy dodatkowych materiałów w postaci przekazów narracyjnych, należy zaznaczyć trudność czy wręcz niemożliwość odtworzenia kultów związanych z pochówkami dzików¹. Mamy do czynienia z bardzo różnymi rodzajami wierzeń, więc trudne jest wychwycenie jakiejś zachodzącej w nich prawidłowości. Należy się więc zgodzić z badaczami stwierdzającymi niemożliwość rozpoznania stojącego za znaleziskami archeologicz-

¹ Posiadamy przekazy autorów greckich i rzymskich wspominających o ofiarach składanych przez Celtów. Jednak można odnieść wrażenie, że autorzy ci skupiają się przede wszystkim na wątku sensacyjnym tych praktyk, ponieważ bardzo chętnie rozpisują się o składaniu ofiar z ludzi oraz krwi. Badania archeologiczne wskazują raczej na incydentalność tego typu ofiar. Wydaje się, że ofiarę najwyższej rangi, czyli ofiarę człowieka, składano w sytuacjach bardzo wyjątkowych dla społeczności celtyckiej. Podobnie postępowali Rzymianie. W tekstach antycznych nie znajdziemy natomiast dokładniejszych opisów odnoszących się do rodzajów ofiar bądź praktyk związanych z grzebaniem zwierząt, co prawdopodobnie jest związane z tym, że Rzymianie nie posiadali wiedzy na ten temat lub nie budziło to ich zainteresowania, natomiast tekstami celtyckimi nie dysponujemy.

nymi świata idei religijnych czy zrozumienia ich sakralnych uzewnętrznień (STJERNQUIST, 1963: 8; GEDIGA, 1968: 92; 1977: 53; BECKER, 1970: 165; JANKUHN, 1967: 118). Jednakże ze względu na powszechność pochówków dzików u Celtów wszystkich trzech grup, koniecznością jest podjęcie próby przeanalizowania tego zjawiska, ponieważ bezsprzecznie mamy do czynienia z działaniem intencjonalnym niosącym z sobą jakiś przekaz.

Wiadomo, że zwierzęta lub ich fragmenty, np. skóra, kości, łapy, używane były do niezliczonych praktyk magicznych czy działań ofiarnych, a zatem występują także w rytuałach totemicznych i ceremoniach tych religii, których składnikiem jest zoolatria (WĘGRZYNOWICZ, 1982: 16; SOKOLOVA, 1972). Także w świecie celtyckim składanie ofiar ze zwierząt było czymś powszechnym i naturalnym. Formy ofiar oraz związanych z nimi rytuałów ulegały zmianie w czasie, w ścisły sposób wiążąc się z dominującymi w danym okresie wierzeniami. Ofiary składano w różnych celach: aby otrzymać przebaczenie lub pomoc, ewentualnie by przebłagać bóstwa. Część badaczy uważa, że w przypadku ofiar związanych ze sferą chtoniczną² mogło chodzić o umożliwienie kontaktu między człowiekiem a bóstwem (GREEN, 1992a: 95). W przypadku Celtów charakterystyczne jest także, że składanie ofiar nie ograniczało się jedynie do terenów, które moglibyśmy zidentyfikować jako miejsca kultu. Badania archeologiczne potwierdziły te praktyki także w miejscach życia codziennego. Liczne depozyty wotywnie ze szczątkami zwierząt odnajdywano w jamach, grobach oraz sanktuariach. Szczególnie ciekawe miejsca stanowią jamy, ponieważ odkrywano je nie tylko w obrębie terenów uznanych za święte. Oczywiście część z nich można interpretować jako miejsca, w których umieszczano odpady konsumpcyjne. Pozostałe wykazują jednak cechy intencjonalnego umieszczenia w nich daru ofiarnego.

Praktyki ofiarne oraz ich zasadność można tłumaczyć na wiele sposobów. Niezaprzeczalnie zwierzęta stanowiły bardzo ważny element codziennego życia Celtów i znalazło to swoje odzwierciedlenie w ich wierzeniach. Być może częściowo ofiary ze zwierząt były związane z wyobrażeniami

² Niektórzy badacze, m.in. Barry CUNLIFFE (1997), twierdzą, że ofiary składane w jamach są odpowiednikami ofiar, które na innych obszarach odkrywano w jeziorach. Obydwa rodzaje ofiar wyrażały tę samą treść znaczeniową, sięgając do Zaświatów.

dotyczącymi Zaświatów. Jest prawdopodobne, że tak jak inne ludy, Celtowie wierzyli, iż składając ofiary ze zwierząt, zapewniają pożywienie zmarłym³. Możliwe także, że zdecydowano się na ofiarę z konkretnego zwierzęcia ze względu na jego indywidualne cechy lub przymioty, które mu przypisywano – mielibyśmy tu do czynienia m.in. z ofiarami z dzików oraz innych zwierząt. Poświęcenie ich bogom albo umieszczenie w grobie człowieka miało w przekonaniu ludzi dokonujących ofiary dać konkretny efekt. Być może stanowiło przejaw stosowania magii. Należy także zastanowić się, czy w przypadku pochówków dzików mamy do czynienia z jakimś rodzajem ofiary, np. prześlągalnej, czy też chodziło o zupełnie inną sferę wierzeń, np. związaną z indywidualnymi cechami tego zwierzęcia.

Jeżeli przyjmiemy, że grzebanie dzików należy łączyć z czynnościami ofiarnymi, to – by zrozumieć ich rolę w wierzeniach Celtów – musimy zastanowić się, z jakim rodzajem wierzeń mamy do czynienia i jaką funkcję spełniała ofiara w życiu tych plemion. Szczególnie ważny jest tu fakt, iż w wielu przypadkach ofiarę składano z dzika; różnorodność gatunków zwierząt znajdujących na terenach sanktuariów, nekropoliach, w miejscach ofiarnych i nie tylko jednoznacznie wskazuje na intencjonalne poświęcanie konkretnych gatunków. Zatem wszystko wskazuje, że pochówki dzików także były celowe, a w związku z tym musiały mieć konkretne znaczenie dla Celtów.

Większość informacji, jakie posiadamy na temat składania przez plemiona celtyckie ofiar, dostarczają nam źródła archeologiczne oraz przekazy greckich i rzymskich autorów antycznych. W przypadku Celtów jednym z najstarszych wyobrażeń przedstawiających składanie ofiary ze zwierzęcia jest malunek naskalny z Val Camonica. Bogom ofiarowywano przedmioty cenne dla wyznawców. Były to więc zarówno zwierzęta, jak i przedmioty codziennego użytku. Przedmioty, przede wszystkim broń, często rytualnie

³ Biorąc pod uwagę taką możliwość, należy przeanalizować kwestię przekonań Celtów dotyczących Zaświatów. Wierzenia celtyckie w tej materii nie były szczególnie spójne. Liczne mity i opowieści pozwalają zauważyć, iż panowało przekonanie, że Zaświaty znajdują się „tu i teraz” za czymś w rodzaju zasłony, którą w określonych warunkach można przekroczyć. Tradycja irlandzka umieszcza je w sidhach. Równocześnie znajdziemy wzmianki o tzw. Wyspach Szczęśliwych, w tym Awalonie, na które miały być przewożeni zmarli. Zob. CAREY, 1982–1983.

niszczono. Być może zwierzęta zabijano w sposób rytualny, by zapewnić sobie obfitość zbiorów oraz odradzanie się przyrody. Zgodnie z przekonaniami Celtów, było to konieczne, by w Zaświatach zostały uwolnione „impulsy życiowe” wpływające na rozwój życia w naszym świecie. Miały one mieć także wpływ na osobę lub osoby uczestniczące w rytuale. Można zatem stwierdzić, że ofiara otwierała swoistego rodzaju kanał komunikacyjny między naszym światem a Zaświatami⁴. Akt ofiary stanowił więc nieodzowną część życia Celtów miał zapewniać ciągłość przemian wchodzących w skład cyklu rocznego.

Składanie w ofierze zwierząt mogło także mieć wiele innych przyczyn głęboko zakorzenionych w mitologii celtyckiej. Wiadomo, że Celtowie składali ofiary równie często jak inne ludy starożytne. Jednak większość informacji, jakie posiadamy na ten temat, pochodzi ze znalezisk archeologicznych lub przekazów autorów antycznych. Wspomniane źródła nie dają nam niestety pełnego obrazu wierzeń i rytuałów celtyckich. W przypadku źródeł archeologicznych dysponujemy jedynie materialnymi śladami działalności niepozwalającymi nam odtworzyć samego rytuału. Możemy jedynie interpretować znaleziska. Należy brać także pod uwagę fakt, że ze względu na specyfikę pewnych obrzędów, np. palenie ofiar, ślady po nich będą nie do wychycenia w materiale archeologicznym. Przekazy autorów antycznych niosą za sobą inne niebezpieczeństwo. Jedni opisywali ofiary składane przez Celtów ze względu na duże podobieństwo do obrzędów znanych przez Greków i Rzymian, inni ze względu na ich odmienność. Zasadniczą kwestią jest jednak cel propagandowy, w jakim te teksty powstały, oraz słaba znajomość wierzeń Celtów, co wpływało na znaczne wypaczenie przekazu. Jednym z pierwszych autorów poruszających ten temat był Cezar (*CAES. Gall.* VI, 16, 1–4), który wskazując

⁴ W wierzeniach i mitach celtyckich motyw wędrowki, przenikania bariery między światami stanowił bardzo ważny element. Położenie celtyckich Zaświatów umożliwiała pewnej grupie bogów i ludzi przenikanie przez zasłonę. Nie da się wykluczyć, że ofiary ze zwierząt składane w bardzo kluczowych dla ich wierzeń miejscach, np. w jeziorach, głębokich jamach, miały wspomóc osoby chcące przejść przez te wrota. Zgodnie z mitologią celtycką, głębokie jamy czy zbiorniki wodne stanowiły naturalne bramy do Zaświatów. Jest także charakterystyczne, że zwierzęta takie jak dziki oraz ptaki, których szczątki są odkrywane w takich miejscach, miały naturalną zdolność przenikania bariery.

na pobożność Celtów, daje nam bardzo ciekawy opis rytuału ofiarnego: „Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus, atque ob eam causam, qui sunt adfecti gravioribus morbis quique in proeliis periculisque versantur, aut pro victimis homines immolant aut se immolatueros vovent administrisque ad ea sacrificia druidibus utuntur, quod pro vita hominis, nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur, publiceque eiusdem Genesis habend instituta sacrificia. Alii immani magnitudine simulacra habend, quorum contexta viminibus membra vivis hominibus complent; quibus succensis circumventi flama exanimantur homines”.

Wódz rzymski prezentuje opis ofiary prześlągalnej. W tym przypadku ze względu na jej rangę zwierzę zostaje zastąpione ofiarą z człowieka. Ofiara z człowieka lub krwi ludzkiej była traktowana jako dar najwyzszej rangi; ofiary takie składano stosunkowo rzadko. Dokonywano ich jedynie w sytuacji najwyzszego zagrozenia (choćaż gdybyśmy wzięli pod uwagę jedynie przekazy autorów antycznych, moglibyśmy odnieść wrażenie, że były to powszechnie praktykowane rytuały). Oprócz przytoczonego fragmentu Cezara wzmianki dotyczące krwawych ofiar znajdziemy także u Lukana (LUCAN. I, 444–446), Cyclerona (Pro.Font. I, 38), Dionizjusza z Halikarnasu (ANT.ROM., I, 38), Justyna (XXVI, 2, 2) czy Swetoniusza (SUET.Claud. 25, 4) lub Florusa (I, 39), opisującego ofiary z krwi ludzkiej. O podobnych obyczajach w Brytanii wspominał Pliniusz (PLIN.NH XXX, 13), o rytualnym zabijaniu jeńców u Bretonów pisał Tacyt (TAC.Ann. XIV, 30), a w odniesieniu do Skordysków – Ammianus Marcellinus (AMM. XXVII, 4, 3). Wymienieni autorzy pisali w różnych czasach – od I wieku p.n.e. po wiek IV n.e. Wzmianki autorów antycznych wskazują na ważną rolę ofiar w życiu Celtów, nie dają jednak pełnego obrazu; skupiają się przede wszystkim na rytuałach, które dla „cywilizowanych” ludów były bulwersujące. Podkreślano także w ten sposób barbarzyństwo Celtów. W związku z tym należałoby się zastanowić nad rolą dzika w składaniu ofiar. Pisarze antyczni nie wspominają o takich rytuałach, co może wynikać z faktu, że nie były dla nich interesujące. Na popularność i znaczącą rolę tych ofiar w życiu plemion celtyckich wskazuje m.in. liczba szczątków dzików odkrywana w obrębie nekropolii oraz sanktuariów. Warto rozważyć, czy w przypadku wszystkich pochówków możemy mówić o ofierze

składanej w jakimś celu, czy też istnieje prawdopodobieństwo pojawienia się innych pobudek grzebania wspomnianych zwierząt (GRANT, 1989: 79–86; MENIEL, 1989: 78–87).

Ofiary stanowiły integralny składnik wszystkich religii, a wśród nich najwyższą rangę osiągała, wspomniana już, ofiara krwi. Ofiary składane przez Celtów, mimo wzmianek w tekstach wspomnianych autorów, dowodzą, że ich przedmiotem często był człowiek. Jednak nie należy przeceniać ilości ofiar tego typu; tak częste występowanie wzmianek o nich wynika m.in. z tego, że Rzymianie w ten właśnie sposób podkreślali barbarzyństwo innych ludów. Ogólnie rzecz biorąc, znacznie częściej przedmiotem ofiary było zwierzę, które mogło występować właśnie, jako ofiara zastępcza składana w miejsce ludzkiej⁵. Można przypuszczać, że w takim przypadku wybór padał na zwierzę szczególnie cenione w danej społeczności.

Celtowie wszystkich trzech grup grzebali zwierzęta na dwa różne sposoby. Część to stosunkowo nieliczne pochówki dzików w osobnych grobach, drugi rodzaj to chowanie szczątków zwierząt jako część wyposażenia grobu człowieka. W podobny sposób grzebano także zwierzęta innych gatunków. Wśród znalezisk archeologicznych obecne są m.in. szczątki owiec, bydła oraz ptaków. Być może charakter oraz cel tych pochówek był związany z jakimiś magiczno-religijnymi działaniami.

Przeważają pochówki młodych dzików. W większości mamy do czynienia z umieszczeniem w grobie jedynie części zwierzęcia, a w przypadku interesujących nas dzików i świń – przede wszystkim ich udźców lub łbów. Obecność czaszek zwraca uwagę na szczególnie wyeksponowany u Celtów kult głowy (ROSS, 1967: 61–127). Udźce natomiast można by wiązać z tzw. kęsem bohatera, wielokrotnie przytaczanym w opowieściach celtyckich (FLEDBRICENDS; GANTZ, 1987: 179–187) oraz wspomnianym także przez autorów antycznych (ATHENAEUS IV, 40; DIOD.SYC. V, 28). Ewentualnie należy się zastanowić, czy nie mamy do czynienia z pozostałościami po rytualnym bankiecie. W mitologii celtyckiej znajdują się opisy odbywających się w Zaświatach uczt bogów. W ich trakcie spożywano mięso

⁵ FRAZER, 1971: 352; KRÄMER, 1966: 66. Por. SZYJEWSKI, 2001: 446. M.in. Szyjewski twierdzi, że w społeczeństwach rolniczych ofiara ze świni pełniła funkcję zakładniczą, będąc rytualnym ekwiwalentem rytualnego zabójstwa dziewicy.

nieśmiertelnych dzików; zjedzone zwierzęta następnego dnia znowu były żywe. Być może w trakcie pewnych świąt lub nawet pogrzebów naśladowano bankiet bogów. Tłumaczyłoby to grzebanie jedynie części zwierzęcia. Fragmenty umieszczone w jamie lub w grobie razem ze zmarłym mogły być przeznaczone jako dar dla bogów. Resztę zwierzęcia spożywano w trakcie uroczystości.

Samodzielne pochówki dzików w okresie żelaza były raczej sporadyczne, a większość licznych znalezisk tego typu pochodzi ze znacznie wcześniejszych okresów neolitu i wczesnej epoki brązu. Wśród pochówków zwierzęcych najbardziej wyrazistym jest pochówek dzika z Sopron-Bécsidomb na Węgrzech, w którym oprócz szkieletu zwierzęcia znaleziono dwa naczynia i misę (omphalos) oraz nożyce żelazne i mały nożyk (MÁRTON, 1933–1934: 145). Jest to jeden z niewielu grobów zwierzęcych wyposażony w sposób charakterystyczny dla pochówków ludzkich. Jednak ze względu na rolę dzika w wierzeniach i obrzędowości celtyckiej można zakładać, iż nożyce w nim umieszczone miały charakter przedmiotu kultowego. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że było to zwierzę, na które składano przysięgi, co łączyło się ze ścięciem ze łba zwierzęcia kępki sierści. Wprawdzie przekazy pisane dotyczące tego obrzędu znamy przede wszystkim z tekstów odnoszących się do Greków (HOMER. *Ill.* III, 262–269; PAUZAN 1968, 118), jednak nie ma żadnych przesłanek wykluczających takie praktyki wśród Celtów. Ewentualnie możemy mieć do czynienia z przejawem zoolatrii. Zwierzę uznane przez lokalną społeczność za wcielenie bóstwa po swojej śmierci zasługiwało na odpowiedni pochówek, jego grób wyposażono wówczas podobnie jak ludzki.

Znaleziska grobów dzików znane są także z terenów Celtów grupy zachodniej, np.: pięć grobów ze szczątkami dzików z Tartigny (GREEN, 1992a: 107, 117), pochówek dzików bez trzech nóg z Mont Troté (MENIEL, 1987: 357–361) i Rouliers w Ardenach (GREEN, 1992a: 107, 117; MENIEL, 1987: 357–361) albo szkielety dwóch dzików z Arras. Jednak bardzo często szczątkom świni lub dzika towarzyszy inne zwierzę, np. w znanym z Try k. Kraghade Vendsyssel w Danii pochówku owcy z dzikiem czy bardzo podobnego grobu odkrytego w Gournay-sur-Aronde. W przypadku szczątków owiec i dzików znajdujących w jednym grobie należałoby się zastanowić, czy nie stanowiły one odniesienia do tego samego

bóstwa. W najstarszych wierzeniach celtyckich baran uosabiał siłę płodności, z którą związany był także dzik (BOTHEROYD, BOTHEROYD, 1992: 33). Jean-Jacques Hatt dowodzi, że w początkowej fazie kultury lateńskiej bóg baran był tożsamy z Teutatesem występującym w tej postaci od Galii po Bałkany aż do III wieku p.n.e., kiedy to został zastąpiony przez dzika. Możemy więc przypuszczać, że zamieszkujące owe obszary ludy nie zapomniały o wcześniejszych wierzeniach, stąd łączenie tych dwóch zwierząt w pochówkach. Znane są także znaleziska samodzielnych grobów dzików pochodzące z terenów Brytanii, m.in. pochówek młodego dzika z Chelmsford (GREEN, 1988: 181), czy groby młodych dzików z Chinnor (GRANT, 1984: 221–228) i South Cadbury. Odnotowano także bardzo ciekawe, niewystępujące na kontynencie, przypadki grzebania świń w towarzystwie ptaków; przykładem znaleziska z Hockwold (hrabstwo Norfolk) oraz Winkelbury (WAIT, 1985: 122–153), gdzie znaleziono w jednym grobie dzika i kruka. Niezwykle ciekawym na tle wspomnianych już pochówków jest także grób z Twywell, w którym znaleziono dwa dziki i psa.

Zastanawiając się nad interpretacją samodzielnych pochówków dzików trzeba założyć, że ich występowanie w obrębie cmentarzysk wskazuje na związek z tym obrzędem oraz towarzyszącymi mu rytuałami. Można się pokusić o taką interpretację, wiedząc, że cmentarze służyły za miejsce ostatniego spoczynku, a jednocześnie miejsce wypełniania przez żyjących ich obowiązków wobec zmarłych (WĘGRZYNOWICZ, 1982: 173). Tym celom służyły przedmioty pozostawiane w obrębie nekropoli. Pochówki interesujących nas zwierząt także musiały być z nimi w jakiś sposób związane. Istotna wydaje się próba wyjaśnienia powodów, dla których na cmentarzach zdarzały się samodzielne pochówki dzików. Bardzo często równocześnie funkcjonowały tam groby mieszane oraz odbywały się wspólne pochówki świń z ptakami lub psami czy owcami. Powtarzalność tego typu znalezisk wskazuje na ich intencjonalność. Ich specyficzny charakter nie pozwala także na uznanie ich za odpadki pokonsumpcyjne. Natomiast ze względu na ich stosunkowo niewielką liczbę trudno zakładać, że w grę wchodziła zoolatria. W takim przypadku powinniśmy mieć do czynienia ze znacznie większą liczbą takich pochówków w obrębie nekropoli, ponieważ jeżeli dana społeczność uznawała zwierzę o konkretnych cechach za bóstwo i czciła je pod postacią np. dzika, to po każdorazowej śmierci

„bóstwa” powinno ono być grzebane z odpowiednią oprawą, a jego miejsce zajmowałoby następne wcielenie bóstwa⁶.

Możliwe, że pewną rolę odgrywały tu związki dzików z Zaświatami. Pogrzebane zwierzę spełniałoby rolę kogoś w rodzaju przewodnika prowadzącego duszę do świata zmarłych. Stąd osobny grób, często wyposażony podobnie jak ludzki. Tłumaczyłoby to także obecność jednego lub dwóch takich grobów w obrębie cmentarzyska. Jeżeli zwierzę ze względu na swoje zdolności miało pełnić funkcję przewodnika dla zmarłych pochodzących z konkretnego plemienia, to nie było potrzeby grzebania większej ich liczby. Ważne jest także to, że umieszczone w grobach przedmioty nie wskazują na intencję zaspokajania, przez pogrzebane zwierzęta potrzeb ludzkich w Zaświatach. Jasne jest zatem, że nie znajdowały się tam, by zapewnić człowiekowi pożywienie lub służyć mu w jakiś inny sposób. Być może przedmioty znajdujące się w grobie stanowiły swoisty dar dla zwierzęcia, mający go pozytywnie usposobić do ludzi, których przewodnikiem miało się stać. Taką interpretację potwierdzają umieszczane w grobach razem z dzikami ptaki, które w wierzeniach celtyckich jednoznacznie wiązano z Zaświatami. Uznawano je bowiem za posłańców, poruszających się nie tylko po ziemi, ale także między niebem a ziemią i wodami, uznawanymi za siedziby dusz zmarłych.

Odnalezienie w materiale grobowym kruka, zwierzęcia związanego z bóstwami wojny, może podkreślać kompetencje pogrzebanego w nim dzika związane ze sferą wojenną (ROSS, 1967: 242–256; GREEN, 1992c: 142–144; GREEN, 1992a: 88, 211–212). Istnieje także możliwość, iż wspomniane zwierzęta grzebano na cmentarzach w roli strażników i opiekunów. W przypadku Celtów zamieszkujących Półwysep Iberyjski (BLECH, SANZ GAMO, 2000: 148–161, tabl. 5–9) sugeruje się, że dzik pełnił funkcję opiekuna miejscowej ludności i ich zwierząt hodowlanych. Ponadto

⁶ Za analogię może tu posłużyć byk Apis w Egipcie. Bóstwo było czczone pod postacią byka, w którego się wcielało, tak więc mamy do czynienia z klasycznym przypadkiem zoolatrii. Po śmierci „boga”, kierując się ścisłymi wytycznymi zawartymi w świętych tekstach, wybierano nowe wcielenie Apisa. Charakterystyczne jest natomiast, że mamy do czynienia z pochówkami byków obejmującymi wiele sztuk. W związku z tym w przypadku odkrycia jednego lub maksymalnie pięciu grobów w jednym miejscu trudno mówić o kulcie związanym z zoolatrią.

kamienne posągi dzików i wieprzy znajdowały się także na cmentarzach w roli stel grobowych; wskazuje to na powiązanie wspomnianego zwierzęcia z obrzędami pogrzebowymi i kultem zmarłych. Na szczególną uwagę zasługują w tym przypadku, pochodzące z tamtych terenów, kamienne posągi (GESCHWENDT, 1938: 46–59, 331–336; LÓPEZ MONTEGAUDO, 1982: 3–30) określane mianem „Verracos” lub „Berroes”, odnalezione w dorzeczu rzeki Duero oraz w środkowej części rzeki Tag, a także w północnej Portugalii (JÚDICE GAMITO, 2004: 593), gdzie potwierdzony został kult dzika. Rzeźby te wykonane zostały z bloków granitu. W większości mają rozmiary 1–2 m; część z nich przedstawia wieprze. Odkrycie rzeźb w miejscach lokalnych kultów lub na cmentarzach wskazuje na ich sakralny charakter. Umieszczenie ich w nekropoliach zdaje się zaś potwierdzać ich symbolikę i rolę jako przewodników bądź opiekunów dusz zmarłych.

Pojawiały się także sugestie, że na cmentarzach chowano ulubione zwierzęta, które padły ze starości (HAHNE, 1929; GABAŁÓWNA, 1956: 19). Jednak teza ta nie wytrzymuje krytyki w odniesieniu do badanego tu zagadnienia z dwóch zasadniczych powodów. Pierwszym z nich jest fakt, że mamy tu do czynienia z dzikami, czyli zwierzętami dzikimi z definicji, niehodowanymi przez człowieka. Drugim – odkryto przede wszystkim pochówki młodych osobników, tak więc zostały zabite celowo.

Większość badaczy opowiada się za istnieniem samodzielnych pochówków zwierzęcych jako wyrazu kultu związanego z nimi⁷. Jest to całkiem prawdopodobne, jeśli weźmiemy pod uwagę rolę dzika w wierzeniach celtyckich. Nie rozwiązuje to jednak problemu jednoczesnego występowania kości tych samych gatunków zwierząt wśród odpadów konsumpcyjnych. Wprawdzie możemy to zrzucić na karb powierzchniowej tylko znajomości

⁷ Część autorów odrzuca ewentualne wpływy totemizmu lub zoolatrii ze względu na fakt częstego łączenia w ramach jednego pochówku szczątków różnych zwierząt. Zob. WĘGRZYNOWICZ, 1982: 175. Zwracano także uwagę na rodzaje kultów zwierzęcych w których mieściłoby się uroczyste zabicie, a zwierzę stawałoby się przedmiotem czci na czas trwania ceremonii. Zob. FRAZER, 1971: 156. Za istnieniem kultu zwierząt – jak piszą Prinke oraz Malinowski – przemawia pełna tożsamość obrządku pogrzebowego z tym przyjętym dla ludzi, co dowodzi antropomorfizacji zwierząt. Zob. PRINKE, 1973: 177; MALINOWSKI, 1976: 19.

wierzeń celtyckich, co spowodowane jest charakterem materiałów źródłowych, jakimi dysponujemy. Jednak i to nie rozwiązuje ostatecznie problemu, z którym mamy do czynienia.

W związku z pochówkami dzików pojawiały się także sugestie, iż chodziło o zapewnienie substytutu człowieka (BEHRENS, 1964: 103; DĄBROWSKI, 1970a: 389), szczególnie w przypadku, gdy z różnych powodów wspomnianych zwłok nie było. Ewentualnie działania takie mogły mieć związek z praktykami magicznymi. W przypadku magii oraz zabiegów magicznych mamy do czynienia z dwoma zasadami: podobieństwa⁸ oraz prawem kontaktu⁹. Stąd najprawdopodobniej występowanie pochówków innych zwierząt niż dziki czy wieprze. Można to tłumaczyć koniecznością dobrania odpowiedniego zwierzęcia w zależności od efektów, jakie chciało się osiągnąć. Rola dzików jako zwierząt ofiarnych zastępujących ofiarę z człowieka pozwala przypuszczać, że mamy do czynienia z taką właśnie zastępczą ofiarą lub ewentualnie rodzajem magii skierowanej przeciwko konkretnej osobie, np. wrogowi danej społeczności. W związku z tym może nieco inaczej należałoby podchodzić do wspomnianego już w tym rozdziale pochówku dzika z Sopron-Beczidomb. Jak zauważono, wyposażenie tego grobu jest bardzo podobne do wyposażenia grobów ludzkich, prawdopodobnie więc chodziło o jak największe upodobnienie go do potencjalnej ofiary. Być może zgodnie z założeniami magii, okaleczenie lub zniszczenie wizerunku spowoduje taki sam efekt u ofiary, czyli w tym przypadku śmierć.

Istnieje jeszcze inna możliwość, wprowadzie stosunkowo mało prawdopodobna, jednak ze względu na popularność tych wierzeń u Celtów należy o tym wspomnieć, mianowicie metamorfoza (BARTNIK, 2005: 6–12). W mitologii celtyckiej, szczególnie w przypadku Celtów wyspiarskich, występowała duża liczba wieprzy i dzików, które kiedyś były ludźmi, a następnie przemieniły się lub zostały przemienione w te właśnie wie-

⁸ Zasada podobieństwa opiera się na przekonaniu, że za pomocą magii można wywołać upragniony skutek poprzez naśladowanie go. Czary oparte na podobieństwie określa się jako magię homeopatyczną lub naśladowczą.

⁹ Druga zasada mówi, że rzeczy, które kiedyś pozostawały w styczności z sobą, dalej działają na siebie, nawet gdy ich kontakt fizyczny został zerwany.

rzęta¹⁰. Podobne mity dotyczyły także przemiany w inne zwierzęta lub ptaki. Należy zatem przyjąć, że wspomniany już pochówek mógł być związany z tymi wierzeniami. Jeśli miejscowa społeczność uważała, że pogrzebane zwierzę było kiedyś człowiekiem, grzebano je jak każdego innego członka tej społeczności.

Warto także zastanowić się, czy istniała różnica w charakterze i przeznaczeniu samodzielnych pochówków zwierzęcych, o których pisałam przed chwilą, i zwierzęco-ludzkich, często występujących w obrębie jednego cmentarzyska (SULIMIRSKI, 1957–1959: 352; BEHRENS, 1964: 59; MALINOWSKI, 1976: 19). Pochówki zawierające zwłoki ludzkie oraz szczątki świń lub dzików znamy m.in. w takich miejscach, jak Felsöciköle, Somme-Bionne, Palarikowie, Bajč-Vlkanovie (AMBROS, 1957: 293–306; BENADIK, VLČEK, AMBROS, 1957; BENADIK, 1960: 393–451; WILLVONSEDER, 1939: 252), Velká Maňa na Słowacji czy North Grinston. Z nowszych znalezisk na uwagę zasługują groby z Wetwang Slack w Yorkshire, w których oprócz szczątków ludzkich oraz bogatego wyposażenia odkryto także kości świadczące o pogrzebaniu interesujących nas zwierząt razem z człowiekiem.

Pochówki zwierzęco-ludzkie mogły być podyktowane jakimś rodzajem praktyk magicznych. W odniesieniu do Celtów powinniśmy zwrócić uwagę na te wierzenia związane z dzikiem, które oscyływały wokół uczt, na których jedzono magiczne świny. W tym kontekście pozostaje do rozstrzygnięcia kwestia *curad-mír*. Kości dzika umieszczone w grobie człowieka mogły być pozostałością po pogrzebanym razem z nim „kęsie bohatera”. Nie można odrzucać tej interpretacji ze względu na potwierdzony wykopaliskami archeologicznymi fakt częstej obecności szynki wspomnianych zwierząt w grobach wojowników. Symbolika wiązała się nie tylko z odwagą. Przyznanie wspomnianej porcji wyznaczało status społeczny, mięsa tego nie przyznawano każdemu. Zdaje się to potwierdzać stela przedstawiająca kapłana Erawisków oraz wspomniany już grób kurhanowy tego plemienia z Felsöciköle. Być może obecność świń w tego typu pochówkach miała po prostu na celu wyposażenie zmarłego w pożywienie na jego drogę

¹⁰ Uważano m.in., że Twrch Trwyth był księciem zamienionym za karę w dzika; przemienieni w to zwierzę zostali także Gwydion i jego brat; także dzik z Ben Gulben był pierwotnie człowiekiem; również Derbrenn wychowywała dzieci zamienione w te zwierzęta.

w Zaświaty oraz pokazanie zamożności, jako że posiadanie świń zapewniało dostatek.

Oprócz wspomnianych przed chwilą pochówków istnieje jeszcze spora grupa grobów, w których znajdujemy niewielką procentowo domieszkę kości dzików lub świń. Znaleziono je na terenach wszystkich trzech grup celtyckich i są najprawdopodobniej odzwierciedleniem kulturowanej w tamtych czasach tradycji lub zwyczaju wyposażania zmarłych na ich drogę w Zaświaty w przedmioty codziennego użytku i pokarm¹¹. Wieprzowina jako jedna z ulubionych potraw celtyckich w naturalny sposób stała się częścią takiego wyposażenia.

¹¹ Zob. pochówki z Angle Ditch, Dorset; Aure, Ardeny; Bathampton Down, Somerset; Beckfoed, Worcester; Blaise Castle, Bristol; Boučany, Słowacja; Cacote, Northumberland; Chartres, Francja; Coygan Camp, Caernavon; Danebury, Wessex; Eldon's Seat, Dorset; Hod Hill, Dorset itd.

Zakończenie

Dzik należał do grupy zwierząt otaczanych kultem przez wszystkich Indoeuropejczyków. Celtowie stanowili lud zdecydowanie wyróżniający się na tle pozostałych, w tym także najbliższych sąsiadów. Występujące odmienności są tym ciekawsze, że plemiona celtyckie zajmowały nie tylko rozległe tereny w Europie, ale także osiedlały się w Azji Mniejszej. Nie można zaprzeczyć, iż ludy autochtoniczne, które napotykali na zasiedlanych przez siebie ziemiach, a także bezpośredni sąsiedzi niejednokrotnie mieli ogromny wpływ m.in. właśnie na celtycką sztukę czy wierzenia. Tak zdecydowana odmienność kwestii związanych z dzikiem budzi duże zainteresowanie, ponieważ wskazuje na niezwykle przywiązanie Celtów do rodzimych wierzeń. Jest to tym ciekawsze, że w wielu innych sferach Celtowie bez oporów przyjmowali i akceptowali wpływy oraz wzory ludów ościennych, np. Etrusków, Scytów, Greków czy Rzymian.

Wśród plemion celtyckich kultury, zwyczaje oraz wierzenia dotyczące dzika miały zdecydowanie ogólnoceltycki charakter, co było dla nich raczej nietypowe. Większość kultów miała bowiem charakter czysto lokalny, była sprawowana przez niewielką liczbę plemion. W tym przypadku mimo lokalnego zróżnicowania wierzeń widoczne były wspólne ich założenia. Po zapoznaniu się z przekazami pisanymi, znaleziskami archeologicznymi oraz numizmatami widoczne stało się, że dla wszystkich Celtów istotna była kwestia płci zwierzęcia. Determinowała ona sferę wierzeń, z jakimi go łączono.

Dziki były wiązane przez plemiona celtyckie z zupełnie inną sferą wierzeń niż lochy, mające w przekonaniu Celtów odmienne kompetencje. Wierzono, że płci męskiej były przede wszystkim zwierzęta pochodzące

z Zaświatów. Zsyłano je jako karę. Przyjmowały postać dzika pustoszącego świat śmiertelników. Przykładem zwierząt pełniących w mitach taką funkcję były dobrze znany Twrch Trwyth oraz Orc Triath. W wierzeniach celtyckich lochy były ukazanymi pod tą postacią pierwotnymi boginiami matkami. W ich kompetencjach leżało zarówno dawanie życia, jak i przynoszenie śmierci. Znakomity przykład stanowiły znane z sag boginie Henwen oraz Ceridwen, przedstawiana z nieodłącznym kotłem, w którym warzyła napój dający natchnienie. Charakterystyczne jest także, że odgrywające znaczącą rolę w sferze kultów kotły w wierzeniach celtyckich związane były z żywiołem wody należącym do sfery lunarnej.

Kolejną kwestią charakterystyczną dla Celtów było kojarzenie dzika ze sferą lunarną. Dzik należy do wąskiej grupy zwierząt, które mogą przyjmować charakter oraz atrybuty zarówno solarne, jak i lunarne. W przypadku większości ludów starożytnych zwierzę to jest ewidentnie solarne, powiązane z męskimi bóstwami słońca lub wojny. Łączą go z nimi cechy i atrybuty solarne, a nastroszona szczecina symbolizuje promienie słoneczne. Jest to widoczne m.in. w przypadku germańskiego Gullinburstiego, który dodatkowo przedstawiany był jako zwierzę o złotym umaszczeniu. Także w Grecji i Rzymie dzik ze swymi solarnymi atrybutami był wiązany z Aressem, Marsem oraz Apollonem, bogiem słońca.

Dzik w wierzeniach Celtów pozostał lunarny, a kultury z nim związane wywodziły się z kręgów pierwotnych lunarno-chtowniczych bogiń matek traktowanych jako najstarsze z bóstw. Należy zauważyć, że w przypadku pozostałych ludów antycznych, pierwotne Wielkie Matki z czasem traciły na znaczeniu na rzecz bogów męskich, którzy zajęli ich miejsce i stanęli na czele panteonów. Dawne boginie zostały zepchnięte do roli małżonek bądź niewiele znaczących bóstw urodzaju czy przyrody.

Czynnikiem zwracającym uwagę na odmienność Celtów było m.in. oparcie stosowanego przez nich kalendarza na cyklach księżycowych oraz niezwykła, szczególnie w porównaniu ze zwyczajami ludów ościennych, pozycja społeczna kobiet. Nie ulega bowiem wątpliwości, że wśród ludów europejskich kobiety celtyckie cieszyły się stosunkowo dużą samodzielnością i przysługiwały im znaczne prawa. Była to najprawdopodobniej pozostałość po prymacie bóstw żeńskich nad męskimi, co przekładało się na pozycję kobiety.

Jest bardzo prawdopodobne, że silnie ugruntowane wierzenia związane ze sferą lunarną były wtórne. Być może przejęto je od którejś z grup miejscowej ludności rolniczej, napotkanej w trakcie zasiedlania nowych terenów w VI wieku p.n.e. Wszystko wskazuje na to, że te należące do sfery lunarno-chtonicznej wierzenia były na tyle silne, dobrze ugruntowane i akceptowane przez plemiona celtyckie, że „uniemożliwiły” wytworzenie się kultów solarnych. Potwierdza to chociażby skład panteonu celtyckiego. W niczym nie przypomina on dobrze nam znanych greckiego i rzymskiego czy germańskiego.

Sztuczna, „nieceltycka” wydaje się także wymieniona przez Lukana główna trójca bóstw celtyckich: Taranis, Teutates i Esus. Sprawia wrażenie specjalnie stworzonej na wzór rzymskiej triady bóstw. Nie można wykluczyć, że rzymski poeta „stworzył” ją na potrzeby rzymskiego odbiorcy jego dzieła. Wiemy także, że tzw. *interpretatio romana* bóstw celtyckich dokonywał już Cezar. Wymienieni przez Cezara w *Bellum Gallicum* bogowie nie należeli do szczególnie popularnych wśród Celtów. Znaczną część inskrypcji, na których umieszczono ich imię, pochodzi z czasów znacznie późniejszych; Cezar wymienia bogów celtyckich razem z bóstwami rzymskimi.

W przypadku bóstw celtyckich praktycznie niemożliwe jest ułożenie jednej hierarchii obowiązującej w wierzeniach wszystkich plemion. Wynika to m.in. z istnienia dużej grupy bóstw tylko plemiennych, które na terenach zajmowanych przez ich wyznawców miały wysoką pozycję, a poza nimi były prawie zupełnie nieznanne. Znaczącą rolę odgrywały także boginie, zarówno te o charakterze lokalnym, jak i te czczone przez wszystkich Celtów. W związku z tym wręcz znamienne staje się pomijanie przez autorów antycznych bóstw żeńskich, które w wierzeniach celtyckich odgrywały pierwszoplanową rolę, a u Greków i Rzymian straciły swą pozycję.

Właśnie ze względu na pozycję i rolę celtyckich bóstw żeńskich dzik był wiązany ze sferą chtoniczno-lunarną, jako symbol płodności. Wynikało to z niezwykle silnej pozycji dawnych bogiń matek, które chociaż przeszły pewne przemiany, w wierzeniach Celtów nie zatraciły swoich pierwotnych kompetencji. Nadal przypisywano im rolę dawczyń życia, uosabiających władzę, a jednocześnie zsyłających śmierć. Ugruntowana pozycja bóstw żeńskich powodowała, że nowe solarne bóstwa męskie zyskiwały swoją pozycję w panteonie poprzez „małżeństwo” z Matres, bez których

nie mogliby sprawować władzy. Odzwierciedleniem tych wierzeń i przekonań była znana z mitów wyspiarskich tzw. Zwierzchność symbolizowana przez królową Irlandii, która stanowiła alegoryczne wcielenie irlandzkiej ziemi. To ona wybierała męża, który dopiero poprzez małżeństwo z nią stawał się prawowitym władcą, rządzącym w jej imieniu. W efekcie utrzymywana była niezwykle silna pozycja w panteonie celtyckim bóstw żeńskich. Związek z nimi był jedyną drogą do zalegalizowania nowych kultów oraz bogów. Ze względu na pozycję bóstw żeńskich łączony z nimi od najdawniejszych czasów dzik w wierzeniach celtyckich pozostał zwierzęciem związanym ze sferą lunarną. Nie przyjął nowych atrybutów. Nawet gdy zaczęto go umieszczać w funkcji atrybutu bogów wojny, i tak nie utracił swych powiązań ze sferą lunarno-chtoniczną.

Kolejnym elementem wyróżniającym i jednocześnie podkreślającym wyjątkowość dzika w wierzeniach Celtów były pochówki tych zwierząt oraz liczne przedstawiające je figurki i płaskorzeźby. W przypadku innych Indoeuropejczyków nie znamy podobnego traktowania dzików. Tylko u Celtów mamy do czynienia z tzw. kęsem bohatera, na który składał się udziec dzika; kęs taki stanowił ważne wyróżnienie. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, iż był do pewnego stopnia wyznacznikiem pozycji społecznej, stąd umieszczanie udźca tego zwierzęcia w grobach niektórych wojowników.

Charakterystyczne dla Celtów było także umieszczanie kamiennych posągów dzików w nekropoliach. Szczególną popularnością cieszyło się to wśród plemion celtyckich zamieszkujących Półwysep Iberyjski. Zatem wyłącznie dla Celtów typowe było łączenie tych zwierząt ze śmiercią i z Zaświatami, zwłaszcza jako przewodników oraz opiekunów dusz przekraczających barierę światów.

W przypadku Celtów jednoznacznie udało się udowodnić dawną metrykę wierzeń związanych z dzikiem. Analizując poszczególne materiały, można jednoznacznie wykazać istnienie najstarszej sfery wierzeń związanych z dzikiem jako uosobieniem sił natury. Ze względu na przypisywane temu zwierzęciu cechy czczono go, w jego zwierzęcej postaci, jako emanację sił kierujących życiem, odradzaniem się, płodnością, a także śmiercią. Rycie przez te zwierzęta ziemi wiązano z zapładniającymi ją siłami, dzięki którym wydawała plony.

Z czasem celtycki Bóg Dzik uległ antropomorfizacji i przyjął ludzką formę; otrzymał wówczas swą dotychczasową zwierzęcą postać jako atrybut. Ze względu na charakter materiału badawczego trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy mamy w tym przypadku do czynienia z ujęciem dawnego boga zwierzęcia w nowej postaci, w tym przypadku ludzkiej. Istnieje także możliwość, że gdy nastąpił etap, w którym Celtowie byli gotowi do otoczenia kultem bogów w ludzkiej postaci, nowemu antropomorficznemu bogu nadano cechy dawnego bóstwa zwierzęcego. Otaczany kultem dzik stał się po prostu atrybutem nowego boga.

W przypadku innych Indoeuropejczyków, szczególnie sąsiadujących z Celtami Greków i Rzymian, nie możemy mówić o podobnych procesach, jako że w ich wierzeniach i mitologii dzik odgrywał rolę atrybutu związanego z konkretnym bóstwem i tylko z nim funkcjonował. W kultach celtyckich możemy natomiast stwierdzić, że dzik był „wolnym”, samodzielnym bóstwem i w swej zwierzęcej postaci stanowił emanację sił natury. Dopiero później, w związku z ewolucją tych wierzeń, uzyskał antropomorficzną postać boga bądź bogini. Niejednokrotnie dzięki temu zyskiwał nowy zakres kompetencji i atrybutów. Uległy one jeszcze większemu rozszerzeniu po podboju Galii przez Rzymian, gdy na tym obszarze zaczęły się rozwijać wierzenia oraz kultury gallorzymskie.

Doskonały przykład odmienności Celtów stanowił znany wszystkim ludom antycznym mit o „polowaniu na wielkiego dzika”. Został on osnuty wokół wspólnego archetypu. Jednak i w tym wypadku mit celtycki wyróżniał się na tle pozostałych ze względu na postać występujących w nim dżików oraz strukturę znaczeniową przekazu.

W najbardziej znanym greckim micie o polowaniu na dzika kaledońskiego jest mowa o zwierzęciu zesłanym przez mszczącą się Artemidę. W tym kontekście bogini ta, szczególnie jako Artemida Taurydzka, przypomina celtyckie boginie matki zsyłające na ludzi nadprzyrodzone dziki jako karę. W tym micie główną rolę odgrywały postacie myśliwych. Na pierwszy plan zostały wysunięte ich losy i tragedie, sam dzik oraz polowanie są tłem, na którym rozgrywa się historia głównych bohaterów.

W micie Celtów, u których odpowiednikiem polowania na dzika kaledońskiego były łowy na dzika z Ben Gulben, głównymi bohaterami byli Diarmuid oraz właśnie dzik. Zwierzę to nie odgrywało tu roli drugopla-

nowej, było głównym uczestnikiem dramatu, nadprzyrodzonym dzikiem, z którym musiał się zmierzyć Diarmuid. Diarmuid i dzik byli braćmi, symbolami światła i ciemności, sił ścierających się z sobą w odwiecznej walce. Razem reprezentowali *constans* – równowagę. Śmierć jednego z nich zakłócała porządek świata. Historia życia obydwu prowadziła do momentu polowania, w czasie którego musi dojść do ostatecznego starcia.

Podobnie przedstawiała się kwestia drugiego celtyckiego „polowania na wielkiego dzika”, w którym główne role odgrywali Kulhwch i Twrch Trwyth. Charakterystyczne wyłącznie dla Celtów jest to, że ich dziki, pomimo ewolucji wierzeń, nie straciły swych pierwotnych cech. Nadal były reprezentantami groźnych, mrocznych sił natury, często stanowiły symbol sił ciemności związanych z Zaświatami oraz zamieraniem natury i nadchodzeniem zimy.

Najmniej rozwinięte wierzenia związane z dzikiem funkcjonowały wśród plemion należących do grupy wschodnioceltyckiej. Wprawdzie z terenów przez nie zajmowanych pochodzi wiele figurek przedstawiających te zwierzęta, pojawiają się także numizmaty z ich wizerunkami, nic jednak nie wskazuje na ewolucję tych wyobrażeń i wytworzenie antropomorficznego boga, którego atrybutem byłby dzik. Wierzenia tej grupy zatrzymały się na etapie kultu sił przyrody, przedstawianych właśnie pod postacią dzika. W późniejszych okresach było natomiast widoczne przenikanie z terenów grupy zachodniej elementów wierzeń związanych z bogami antropomorficznymi. Częściowo przyczyniły się do tego także przesunięcia następujące wśród samych Celtów wschodnich ulegających wpływom ludów ościennych. Nie posiadamy znalezisk związanych z dzikiem, które potwierdziłyby rozwinięcie się wśród plemion grupy wschodniej innych form kultu i wierzeń związanych z tym zwierzęciem, jako że sugestie o przenikaniu na tereny wschodnie kultów związanych z boginią Arduinną nie wytrzymały krytyki.

W przypadku grup zachodniej i północnej sytuacja wygląda nieco inaczej. Po okresie dominacji kultów związanych z siłami przyrody nastąpiła antropomorfizacja pierwotnych bóstw. W jej wyniku wykształcili się liczni bogowie i boginie, łączący w sobie dawne cechy Boga Dzika, który teraz w swej zwierzęcej postaci stał się ich atrybutem.

Podczas badań materiału źródłowego udało mi się wychwycić trzy grupy wierzeń związanych z dzikiem, wspólnych dla wszystkich plemion

celtyckich, niezależnie od zajmowanych przez nich terenów. Do pierwszej należą szeroko pojęte kultury płodności związane z pierwotnymi, ale mającymi nadal niezwykle silną pozycję w wierzeniach celtyckich, boginiami matkami, w których dziki odgrywały rolę symbolu płodności oraz odradzania. Takie połączenie dzika z kultami lunarnymi było związane m.in. z kształtem ich kłów kojarzonych z księżycem. Dobrze widoczne, powolne znikanie księżyca oraz powracanie do pierwotnego kształtu sprawiło, że to ciało niebieskie stało się symbolem rytmów życia. Ponieważ kultury związane z płodnością wiązały się z chthonizmem, a więc z Zaświatami, dzik zajął w nich miejsce u boku Matres, symbolizując jej potęgę. Prawdopodobnie kręcone ogonki na licznych celtyckich przedstawieniach dzików były elementem podkreślającym lunarną proveniencję tych zwierząt. Spirale Celtowie uważali za symbol ewidentnie lunarny, zawierający także konotacje erotyczne, co przywodzi na myśl kompetencje dzika odnoszące się do sfery płodności. Sfery oddziaływań tych zwierząt związane z odradzaniem się zdają się potwierdzać, znane z mitów celtyckich, nieśmiertelne, powracające do życia dziki bogów celtyckich pochodzących zazwyczaj z Zaświatów.

Drugą grupę stanowią wierzenia i kultury związane z szeroko pojętą wojskowością. Dzik sprawował w nich funkcję emblematu wojowników. Symbolizował męstwo, odwagę, siłę destrukcji. Należy jednak uznać, że u Celtów dzik miał charakter „wtórny”. Nie chodzi tu o rolę dzika, jako że odgrywał on ją w wierzeniach wszystkich ludów indoeuropejskich, ale o płęć bóstwa. W wierzeniach celtyckich funkcję bóstw wojny spełniały przede wszystkim boginie. Bardzo silnie zaznaczały się u nich pozostałości ich kompetencji jako bogiń matek. W przypadku bogów wojny przedstawianych z dzikiem można zauważyć ich wcześniejsze, bardzo silne związki z kultami oscylującymi wokół lasów oraz polowań, ewentualnie opieki nad zwierzętami, zarówno dzikimi, jak i hodowanymi przez człowieka. Funkcje tych bogów związane z wojną były najprawdopodobniej znacznie późniejsze i wynikały z rozszerzenia ich kompetencji pod wpływem tradycji grecko-rzymskiego kręgu kulturowego. Nie spotykamy w nim bowiem typowych, w znaczeniu celtyckim, bogiń wojny. Atena/Minerwa ze względu na jej pozostałe kompetencje nie mogła tu stanowić analogii dla Morrigan, Badb czy Machy, których sfera działań ewidentnie obejmowała

pole bitwy oraz walkę, a ich cechy czyniące je jednymi z celtyckich bogiń matek należały do sfer związanych ze śmiercią i zniszczeniem. W związku z czym nowo ukształtowani celtyccy bogowie wojny, podobnie jak ich greckie i rzymskie odpowiedniki, których imiona często dołączano w inskrypcjach do ich rodzimych celtyckich, otrzymali dzika jako atrybut.

Trzecią grupę wierzeń oraz obrzędów właściwych wyłącznie Celtom był najlepiej uchwytny u przedstawicieli grupy północnoceeltyckiej udział dzika w odtwarzaniu cyklu rocznego. Jeżeli przyjrzymy się mitologii celtyckiej, to zauważymy, że poszczególne mity odtwarzają pewien stały wzór, na który składały się zachodzące cyklicznie śmierć i ponowne odrodzenie. Dzik, jako zwierzę związane z płodnością oraz Zaświatami, stanowił w tych mitach symbol ciemnej, zimnej pory roku. Zabicie tego zwierzęcia w rytuale, jakim było polowanie, symbolizowało śmierć tej pory, w przekonaniu Celtów konieczną do ponownego odrodzenia się przyrody. Widać tu najbardziej pierwotne wierzenia związane z cechami zwierzęcia kojarzonego z emanacją sił natury, które poprzez jego zabicie zostawały ujarzmione i gwarantowały ponowne odrodzenie przyrody.

Także symbolika towarzysząca zazwyczaj dzikom nawiązywała do sfery lunarnej. Były to przede wszystkim spirale, koła podzielone na cztery części (co wskazywało na podział roku), oraz krzyże i znak \times , będące symbolami przejścia między światami. Należy pamiętać, że zgodnie z przekonaniem Celtów, nasz świat i Zaświaty przenikały się, a dziki zawsze mogły bez przeszkód przechodzić z jednego do drugiego. Magiczne zwierzęta pochodzące z Zaświatów pojawiały się w naszym świecie z różnych przyczyn: mogły być karą, ostrzeżeniem lub mieć za zadanie zwabienie śmiertelnika w Zaświaty.

Rolę tych zwierząt podkreślała także pozycja społeczna świniopasów, którzy wywodzili się z najwyższych warstw społecznych, oraz fakt, że podarowanie szynki tego właśnie zwierzęcia było uznawane za największe wyróżnienie.

Życie Celtów cały czas balansowało pomiędzy *sacrum* a *profanum*. Obydwa pojęcia rozdzielała znacznie cieńsza granica niż obecnie. Rola dzików w życiu codziennym sprowadzała się do zapewnienia spokoju i dostatku plemieniu. Równocześnie ze względu na dzikość zwierzęta te symbolizowały cechy podziwiane, a jednocześnie niezbędne wojownikom. Także płodność loch oraz kształt kłów dzików (kojarzony z księżycem mającym

„moc odradzania się”), którymi ciągle ryły Matkę Ziemię, powodował, że dziki wiązano z kultami tej sfery. Fakt, że dziki żywiły się żołędziami, czyli owocami świętego drzewa Celtów, oraz truflami, które – jak wierzono – miały wyrastać w miejscu uderzenia pioruna, powodował, iż dzika łączono ze sferą *sacrum*.

Dziki to zwierzęta zarazem zwykłe, codzienne, jak i święte, symbolizujące siły ciągle jeszcze obce człowiekowi. Dziki można uznać za najważniejsze, odgrywające rolę we wszystkich aspektach życia Celtów zwierzęta. Mimo iż wszyscy Indoeuropejczycy uznawali dzika za zwierzę święte, to w przypadku Celtów mamy do czynienia z zupełnie odmiennymi i wyjątkowymi na tym tle wierzeniami, sięgającymi początków kształtowania się plemion celtyckich.

Aneks

Kult dzika i jego przejawy na ziemiach polskich

Na terenach ziem polskich zachowały się dwa miejsca, które możemy łączyć z kultem dzika. Pierwsze z nich wskazano w przekazie Korneliusza Tacyta, wspominającego o Estiach (KOWALENKA, LABUDA, LEHR-SPŁAWIŃSKI, red., 1961: 8–9)¹ czczących Boginię Matkę. Jej symbolem był dzik, noszony jako amulet i chroniący w czasie walki (TAC.*Germ.* 45, 3). Autor stwierdzał: „matrem deum venerantur. insigne superstitionis formas aprorum gest ant: id pro armis hominumque tutela securum deae cultorem etiam inter hostes praestat”. Wprawdzie niektórzy współcześni badacze identyfikują Estiów z Celtami (GREEN, 1988: 171; FOSTER, 1977b: 5; BARFORD, 1990: 89–93), jednak jest to trudne do udowodnienia, tym bardziej że w świetle obecnego stanu badań lud ten bywa uznawany za plemię bałtyjskie lub fińskie. Wysłunięto również przypuszczenie, że nazwa „Estiowie” nie odnosiła się do konkretnego plemienia czy ludu, lecz określała mieszkańców wschodniego wybrzeża Bałtyku (NOWAKOWSKI, 1991). Obecnie coraz bardziej popularne jest identyfikowanie Estiów z kulturą Dollkeim-Kovrowo, zwaną także sambijsko-natangijską, wchodzącą w skład kręgu kultur zachodniobałtyjskich. W trakcie badań stwierdzono, że nigdy nie było tam osadnictwa germańskiego, a na podstawie ciągłości osadniczej od okresu brązu po czasy historyczne przyjmuje się, że nazwa ta dotyczy Bałtów i nadbałtyckich Finów osiadłych na ziemiach leżących na wschód od Wisły po Zatokę Fińską. Pojawiają

¹ O Aesti, Haisti, Aestland wspominali Cassiodor i Jordanes.

się także sugestie, że „Aesti” Tacyta nie byli reprezentantami zachodniej grupy Bałtów, ale jakąś grupą ostańcową, potomkami osadników od epoki brązu trzymających się wybrzeża (OKULICZ, 1976: 142 i nast.).

Drugie miejsce potencjalnego kultu dzika związane jest ze słynącą z kultu pogańskiego Ślężą, zwaną także Sobótką. Jednakże, aby w ogóle móc mówić o ewentualnym występowaniu jakichkolwiek form kultu dzika na terenie ziem polskich, należy rozpatrzyć kwestię pochodzenia oraz datowania posągu „dzika” odnalezionego na Masywie Ślęży. Zdania badaczy dotyczące tej kwestii są mocno podzielone. Wiadomo, że posąg wykonany z miejscowego granitu został odkryty przez Göttrieda Heinricha Burgharta w 1733 roku (KORTA, 1988: 99). Badania Ślęży rozpoczęte przez polskich badaczy w 1949 roku pozwoliły na wyróżnienie na górze centralnego miejsca kultu, otoczonego wałem kamiennym, z którym związana była tzw. brama. Drugi krąg, prawdopodobnie niepełny, otaczał teren, na którym stały posągi, w tym interesujący nas szczególnie posąg dzika. Takie jego umiejscowienie potwierdza odnalezienie w jego pobliżu dużej liczby przedmiotów z brązu oraz skorup, które z dużym prawdopodobieństwem możemy określić jako dary wotywnie. Interpretacja jest tym bardziej prawdopodobna, że podobne zachowania obserwujemy w innych celtyckich miejscach kultu. Dobry przykład stanowi tu Fontaines-Salées w Galii czy Duchcov w Czechach. Także umieszczenie ośrodka kultu religijnego na szczycie góry znajduje analogie na terenach zajmowanych niegdyś przez Celtów. Ślęża, w powiązaniu z górą Radunią oraz górą Kościuszki, tworzy kompleks nawiązujący znaczeniem do symboliki świętej w wierzeniach celtyckich liczby trzy. Z podobnym kompleksem mamy do czynienia m.in. w Paryżu-Lutecji, gdzie w jego skład wchodziły Mont Parnasse, Mont Rouge oraz Mont Souris.

Według prof. Heleny Cehak-Hołubowiczowej, początki Ślęży sięgają najprawdopodobniej połowy ostatniego tysiąclecia p.n.e. Ze znalezisk archeologicznych oraz przekazu Thietmara wiadomo także, że ośrodek pogański usytuowany na tej górze funkcjonował jeszcze w początku XI wieku. Kompleks ślężański był w swym założeniu obcy ludności prasłowiańskiej, zarówno pod względem konstrukcji, jak i funkcjonalności. Miał natomiast swoje odpowiedniki na terenach celtyckich. Ze względu na tematykę pracy interesują nas przede wszystkim wspomniane już rzeźby kamienne, określone przez niektórych badaczy jako „dziki” (ROSEN-PRZEWORSKA, 1961: 5; WOŹNIAK, 2004: 143). Inni uważają, że posągi przedstawiają „niedźwiedzia” (SOBIESZAŃSKI, 1945: 864; MAŁECZYŃSKI, 1950: 8; KORTA, 1988: 99–104). Za tą drugą możliwością opowiadała się Helena CEHAK-HOŁUBOWICZOWA (1968: 73–74) uważająca, że cechy plastyczne obu figur, tj. spadzisty zad, ogon i łapy, odpowiadają niedźwiedzim,

a nie świńskim. Dokonywano także porównań obu rzeźb, zwracając uwagę na wspomniany już ogon, który miał być charakterystyczny dla niedźwiedzia (LUSTIG, 1926: 87).

Pierwszy posąg obecnie jest eksponowany w pozycji siedzącej. Wynika to z uszkodzenia nóg, które w dodatku są ze sobą złączone. Zniszczona jest także głowa zwierzęcia. Na monumentalność posągu wskazują wymiary: 1,7 m długości, 1 m wysokości i 0,6 m szerokości. Ze względu na jego znaczne uszkodzenie trudno jednoznacznie określić jakie zwierzę przedstawia.

Druga rzeźba, znajdująca się w lesie powyżej wsi Strzegominy przy drodze prowadzącej na szczyt Ślęży, jest podobna do poprzedniej. Wykonano ją z tego samego materiału, identyczną techniką. Jest jednak zdecydowanie lepiej zachowana. Mierzy 1,47 m długości, 1 m wysokości oraz $0,45 \times 0,57$ m szerokości. Znamienne jest jednak, że już w czasach odkrycia miejscowa ludność obydwą posągi wiązała z dzikami (SEMKOWICZ, 1929: 30, 32).

Początkowo istniała tendencja łączenia wszystkich zabytków kamiennych ze sztuką romańską (LUSTIG, 1926: 176–182; KORTA, 1988: 122–132). Część badaczy opowiadała się jednak za ich przedhistorycznym pochodzeniem (UHTENWOLDT, 1938: 74; HOŁUBOWICZ, HOŁUBOWICZ, 1952: 128). Ostatecznie Friedrich Geschwendt (GESCHWENDT, 1938; DOMAŃSKI, 1999–2000: 61–74) wykazał, że część posągów, m.in. posągów „dzika”, należy wiązać z czasami zamieszkiwania okolic Ślęży przez Celtów. Wspomniany autor jako pierwszy wskazał także na analogiczne do „dzika” posągi odnajdywane na Półwyspie Iberyjskim. Różnicowanie poglądów na temat pochodzenia zabytków z terenu Masywu Ślęży wynika z trudności badawczych, wynikających przede wszystkim z unikatowości tych znalezisk. Podobne do figur dzików ze Ślęży posągi występowały masowo w okresie od VI/V wieku p.n.e. do II/III wieku n.e. w Europie Zachodniej. Największa ich liczba pochodzi z terenów Półwyspu Iberyjskiego (ÁLVAREZ-SANCHIS, 1993: 157–168; BLECH, SANZ GAMO, 2000: 148–161, tabl. 5–9). Wiadomo także, że „skośne krzyże”, które są widoczne na dziku oraz innych rzeźbach ze Ślęży, stanowią cechę wtórną (WOŹNIAK, 2004: 138) i mogą być dowodem „chryścianizacji” posągu. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że także w przypadku posągów z terenów dzisiejszej Hiszpanii doszło do ich „zawłaszczenia” najpierw przez Rzymian, a później przez chrześcijan. Na nich również wtórnie umieszczono symbole.

Obecnie już nie ma wątpliwości, że rzeźba dzika znana ze Ślęży uległa przemieszczeniu. Pierwotnie prawdopodobnie znajdowała się u wschodnich podnóży jej masywu, co dowodzi, że należy ją wiązać z miejscem kultu w północnym paśmie Ślęży. Ze źródeł pisanych dotyczących pogańskiej religii Słowian

(ŁOWMIAŃSKI, 1979: 202) wiadomo, że czcili oni siły natury, a w ich kulcie nie stosowano kamiennych przedstawień bóstw. Można więc wykluczyć związek tego posągu dzika z ich wierzeniami, tym bardziej że w mitologii słowiańskiej nie znajdziemy wielu odniesień do bóstw związanych z dzikami. W podobny sposób można wykluczyć przekaz Tacyty (*TAC.Germ.* 43, 4) jako dotyczący świętego gaju, który mógłby istnieć na Sobótce². Autor stwierdził: „nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium”. Wspomniany przez niego gaj jest pozbawiony posągów, natomiast m.in. z opisu gaju przedstawionego przez Lukana (*LUCAN.* III, 399–425) wiemy, że znajdowały się w nim wyobrażenia bóstw. Nie mamy jednak jednoznacznych dowodów potwierdzających obecność przedstawień bóstw w każdym celtyckim świętym gaju, więc ich brak nie wyklucza istnienia sanktuarium. Być może obecność posągów lub ich brak w świętym miejscu był związany z konkretnym kultem jaki praktykowano na danym terenie. Można zakładać, że obrzędy związane z kultem sił natury nie wymagały spersonifikowanych wyobrażeń.

Kluczowe jest tu określenie typu zwierząt przedstawionych na posągach. Za twierdzeniem, że są to dziki przemawia m.in. fakt olbrzymiego znaczenia dzików w wierzeniach oraz mitologii celtyckiej (*BIRKHAN*, 1997: 715 i nast.; 1999: 35; *WOŹNIAK*, 2004: 143). Nie można tego powiedzieć o niedźwiedziach, które w kultach Celtów występują raczej marginalnie³. Oprócz bogini Artio w mitologii celtyckiej nie znajdziemy poważniejszych odwołań do tego zwierzęcia. Już bardziej prawdopodobne, biorąc pod uwagę analogię z Półwyspu Iberyjskiego, jest to, że posągi przedstawiają barany, które odgrywały znaczącą rolę w wierzeniach celtyckich.

Oprócz wspomnianych już posągów z Półwyspu Iberyjskiego znane są także kamienne rzeźby z Armagh w Irlandii oraz figura świni z Birrenwark w Szkocji. Jednak pierwsze nie stanowią analogii do figur ślężańskich ze względu na swoje zbyt małe rozmiary, a posąg z terenów Szkocji ze względu na swoje brytorzymskie pochodzenie. Jednoznacznie wskazują na pozycję tych zwierząt w wierzeniach celtyckich. Figury występujące w środkowozachodniej Hiszpanii oraz północnej Portugalii (*JÚDICE GAMITO*, 2004) są bardzo podobne do ślężańskich, ale znacznie lepiej wykonane. Mimo wszystko wskazują na podobne założenia. Faktu tego

² *TAC.Germ.* 43; na temat ewentualnych związków Ślęzy ze „świętym gajem” zob. *WOŹNIAK*, 2004: 132.

³ Pojawiają się wzmianki na temat związanej z niedźwiedziami bogini Artio, także grecka nazwa tego zwierzęcia ἡ ἀρκτος objaśnia imię bogini; znany jest również ołtarz znajdujący się w Muzeum w Bernie. Umieszczono na nim boginę, do której łeb wyciąga niedźwiedzica. Obie postaci znajdują się na cokole, na którym widnieje inskrypcja „DEAE ARTIONI LICINIA SABINILLA”.

nie można jednak uznać za istnienie wspólnego źródła „pojawienia” się kultowych rzeźb zwierząt w obu tych rejonach.

Trudno mówić o kulcie dzika w odniesieniu do ziem polskich. Z dwóch ewentualnych przykładów tego kultu pierwszy w ogóle nie odnosi się do Celtów, jako że Estiowie nie byli Celtami (choć sugerują to autorzy niektórych prac zagranicznych). Natomiast odnalezienia kamiennej rzeźby „dzika” na Ślęży nie można jednoznacznie interpretować jako przejawu szerzej zorganizowanego kultu, tym bardziej że występują tam także rzeźby innego typu, a samo miejsce wskazuje na długi okres używania go w celach kultowych.

Bóstwa i postacie mitologiczne

- Ameirgen, Amairgen** – zwany Guilngel (Białe Kolano). Był wybitnym poetą znanym z sag irlandzkich. Według *Lebor Gabála Érenn*, odegrał znaczącą rolę w czasie ostatniej inwazji na Irlandię.
- Arduinna** – bogini celtycka czczona przez plemiona zamieszkujące tereny dzisiejszej Belgii oraz Luksemburga. Bogini była inkarnacją tych terenów, a także opiekunką wszystkiego, co rośnie i żyje na tych ziemiach. Figurka z Ardenów przedstawia boginię dosiadającą dzika.
- Baco** – bóg czczony w rejonie Chalon-sur-Saône.
- Banba** – eponimiczna bogini będąca ucieleśnieniem Irlandii razem z Fodlą i Eriu.
- Biała Locha** – zob. Ceridwen.
- Brigit** – irlandzka bogini, córka Dagdy. Występowała w trzech wcieleniach. Uważano ją za poetkę, prorokinię oraz opiekunkę fidelhów. Jej siostry noszące to samo imię opiekowały się lekarzami, kowalami oraz pozostałymi rzemieślnikami. Otaczała opieką rolników, zwierzęta, a także pomagała kobietom przy porodach, co wskazuje na jej funkcję jako Bogini Matki.
- Bodb Derg** – jeden z synów Dagdy, król Túatha Dé Danann. Jeden z władców związanych z Zaświatami, był właścicielem nieśmiertelnych dzików, które zjedzone w czasie uczty, następnego dnia wracały do życia.
- Camulos** – pierwotnie celtycki bóg lasów i polowań, w okresie gallorzymskim połączony z rzymskim bogiem Marsem. Jako Mars Camulos był czczony w roli bóstwa wojny w Brytanii oraz na kontynencie.
- Carcasso** – lokalna bogini celtycka czczona w Carcassone w południowej Francji. Przedstawiano ją z dużą ilością warchlaków.
- Ceridwen** – zwana także Białą Lochą, była uważana za opiekunkę bardów. W kotle przygotowywała „napój inspiracji i wszelkiej wiedzy”, który chciała podarować swojemu słynącemu z brzydoty synowi Morwanowi.
- Cocidius** – celtycki bóg czczony w Brytanii jako bóstwo wojny, a przez niektóre plemiona jako bóg polowań. W okresie gallorzymskim połączony z Marsem.
- Conchobar mac Nessa** – król Ulsteru i jedna z centralnych postaci opowieści wchodzących w skład cyklu ulsterskiego.
- Cú Chulainn** – jeden z największych herosów Irlandii. Bohater wielu sag celtyckich m.in. *Fled Bricrend* dotyczącej rywalizacji o *curad-mir*.
- Curad-mir** – tzw. kęs bohatera lub porcja herosa. Zwyczaj polegający na obdarowywaniu najdzielniejszego z wojowników kawałkiem szynki dzika.

- Dagda** – jeden z władców Túatha Dé Danann, najpotężniejszy czarodziej i poeta, bóg druidów.
- Diarmuid** – Diarmuid ua Duibhne. Heros znany z wielu opowieści celtyckich. Jego życie było związane z dzikiem z Ben Gulben. Zgodnie z wierzeniami Celtów, był on przyrodnim bratem zwierzęcia i dlatego nałożono na niego *geis* zabraniające polowania na dziki.
- Dzik z Ben Gulben** – nadprzyrodzony dzik znany z mitologii celtyckiej. Zgodnie z wierzeniami, miał być przyrodnim bratem Diarmuida ua Duibhne.
- Dzik z Tuais** – magiczne zwierzę, którego skóra miała mieć zdolność uzdrawiania.
- Epona** – celtycka Bogini Matka posiadająca liczne kompetencje. Przez Rzymian czczona jako opiekunka koni.
- Esus** – bóg celtycki przez Lukana wymieniany jako jeden z trzech najważniejszych galijskich bogów, któremu składano krwawe ofiary.
- Fianna** – oddziały chłopców którzy przechodzili inicjację. XIX-wieczna tradycja uczyniła z nich „hufce” władców Irlandii. Najbardziej znaną grupą, która weszła do sag celtyckich, była fianna Fionna mac Cumhailla.
- Fionn mac Cumhaill** – centralna postać tzw. cyklu fenińskiego stanowiącego zbiór opowieści dotyczących Fionna oraz jego towarzyszy określanych jako fianna.
- Folkwang** – pałac bogini Frei w Asgardzie.
- Frey** – w mitologii germańskiej bóg światła słonecznego, płodności i urodzaju. Bliźniaczy brat Frei, właściciel magicznego dzika Gullinburstiego.
- Freya** – w mitologii germańskiej bogini płodności i miłości, bliźniacza siostra boga Freya. Posiadała magicznego dzika Hildeswina.
- Grainne** – córka króla Cormaca, poślubiona Fionnowi. Nawiązała romans z Diarmuidem ua Duibhne, z którym uciekła od męża. Przede wszystkim znana z opowieści pt. *Tóraigheacht Dhiarmada agus Gráinne* [*Prześladowanie Diarmuida i Greine*].
- Gullinbursti** – „Złota Szczecinka”. W mitologii germańskiej dzik służący Freyowi jako wierzchowiec.
- Henwen** – znana z mitów walijskich maciora siejąca śmierć i zniszczenie.
- Hildiswin** – w mitologii germańskiej magiczny dzik będący własnością bogini Frei.
- Kulhwch** – jego imię oznaczało „Świński Wybieg”. Starał się o rękę Olweny, córki olbrzyma Ysbaddadana.
- Lir** – w sagach irlandzkich praktycznie nie występuje. Słowo oznacza „morze” i zazwyczaj pojawia się jako przydomek odojcowski.

- Lug** – bóg czczony przez wszystkich Celtów. Jego imię oznaczało „Jasny”, „Świecący”. Według sag irlandzkich, był pół-Fomorem, pół-Túatha Dé Dannan.
- Manannán mac Lir** – syn Lira. Przygotowywał ucztę, która chroniła bogów przed starością. Podawał mięso magicznych dzików. Zwierzęta zjedzone wieczorem, rano ponownie nadawały się na rzeź. Uznawany także za boga morza. W Walii nazywano go Manawyddanem.
- Matres** – celtyckie Boginie Matki. Pełniły one wielorakie funkcje, były opiekunkami przyrody, zwierząt, płodności, ale także boginiami śmierci i zniszczenia.
- Moccus** – celtycki zoomorficzny Bóg Dzik. W okresie gallorzymskim czczony pod postacią Merkurego Moccusa.
- Olwena** – córka Ysbaddadena, o jej rękę zabiegał Kullhwch, który – by zyskać zgodę na małżeństwo – musiał wykonać 39 zadań zleconych mu przez ojca dziewczyny.
- Orc Triath** – dzik będący własnością bogini Brigit.
- Pryderi** – w Walii syn Rhiannon i Pwylla. W czasie polowania został zwabiony w Zaświaty przez jelenia. Uwolnił go dopiero Manawyddan.
- Rhiannon** – bogini, której imię oznacza Wielką Królową. Podobnie jak Epona, była związana z końmi, wykazuje także cechy przypisywane celtyckim Boginiom Matkom.
- Rigani** – prawdopodobnie kontynentalny odpowiednik znanych z Wysp Bogiń Matek, takich jak Brigit czy Rhiannon. Według Dumezila, była królową niebios, boginią wojny oraz opiekunką żywych i umarłych rozdzielającą bogactwa ziemi.
- Rosmerta** – wielka Bogini Matka z rogiem obfitości. W Galii była towarzyszką Merkurego.
- Slidrugtanni** – w mitologii germańskiej nieśmiertelny dzik, którego mięso jadali bogowie. Zabity powracał do życia.
- Sylwan** – rzymski bóg lasów. W okresie gallorzymskim utożsamiano go z wieloma bóstwami celtyckimi, które przejęły jego atrybuty.
- Taranis** – celtycki bóg wymieniany przez Lukana jako jedno z głównych bóstw panteonu. Bóg opiekujący się wojownikami. Prawdopodobnie pierwotnie bóg burz, któremu później przypisano dalsze funkcje.
- Teutates** – według Lukana, obok Esusa i Taranisa jedno z głównych bóstw celtyckich, którym składano ofiary z ludzi. Początkowo prawdopodobnie opiekun plemienia zarówno w czasie pokoju, jak i wojny. Z czasem pod wpływem bóstw rzymskich jego kompetencje uległy poszerzeniu.
- Torc Triath** – zob. Orc Triath.
- Túatha Dé Danann** – plemię Bogini Danu. Przedostatnie z plemion, które zgodnie z „Lebor Gabála Érenn” dokonało inwazji na Irlandie.

- Twrch Trwyth** – magiczny dzik, który między uszami nosił grzebień i brzytwę. Dostarczenie tych przedmiotów było jednym z zadań, jakie musiał wykonać Kulhwch, starając się o rękę Olweny.
- Vogesus** – personifikacja ducha opiekuńczego gór Wogezów.
- Walkirie** – w mitologii germańskiej zbieraczki dusz wojowników poległych w bitwie. Znosiły ich do Walhalli.
- Wieprz Bojowy** – zob. Gullinbursti.
- Ysbaddaden** – Ysbaddaden Penkawr, ojciec Olweny. Zgodnie z przepowiednią, z chwilą wyjścia córki za mąż czekała go śmierć.

Wykaz wybranych zabytków związanych z kultem dzika

Figurki brązowe

1. **Ardeny**, Belgia. Figurka przedstawiająca kobietę dosiadającą dzika. Posążek częściowo zniszczony, brakuje głowy, ale ubiór pozwala domniemywać, że mamy do czynienia z kobietą. Ze względu na pochodzenie posążka uznano, że przedstawia on boginię Arduinnę. Była otoczona szczególną czcią przez plemiona zamieszkujące dzisiejsze Ardeny. GREEN, 1989: 27; BOTHROYD, BOTHROYD, 1992: 23.
2. **Balzars**, Liechtenstein. Grupa znalezisk, na które składają się figurki wojownika, dzika oraz jelenia. Przedmioty odnaleziono w miejscu kultu, figurka dzika datowana na III–I wiek p.n.e. Posążek dzika jest przymocowany do podstawki. Zwierzę ma duże uszy oraz sterczącą szczecinę. TÖRBRÜGGE, 1968: 206; MEGAW, 1970: 129; GREEN, 1989: 135; 1992a: 46; *Die Religion*, 2002: 99.
3. **Báta**, Węgry. Figurka dzika o wymiarach 10,9 × 7,8 cm, datowana na II wiek p.n.e. Posążek dobrze zachowany. Wyraźnie zaznaczony ogon, brak kłów, niewielkie uszy. Mocno zaznaczona szczecina zdecydowanie odcinająca się od grzbietu. HUNYADY, 1942–1944: taf. XXXVIII; SZABÓ, 1971: fig. 24; MOSCATI, ed., 1991: 447, 455.
4. **Cahors**, Francja. Figurka o wymiarach 10,1 × 14,1 cm przedstawia dzika z trzema rogami, odnaleziona została w świątyni Herkulesa. Zwierzę znajduje się w pozycji gotowej do ataku. Figurka dzika ma wyrzeźbione oczy oraz niewielkie uszy, między którymi można zauważyć trzy rogi. REINACH, 1898: 748; DAYET, 1954: 331–335; BENOIT, 1969: pl. VIII; GREEN, 1989: 179–180; 1992a: fig. 8.14.
5. **Dublin**, Irlandia. (A) Figurka o wymiarach 8,2 × 5,3 cm przedstawiająca dzika o krótkiej szczecinie i z małymi uszami. Prawa noga złamana. (B) Figurka o wymiarach 8,2 × 5,3 cm przedstawiająca lochę z krótką szczeciną i bez kłów. ARMSTRONG, 1923: 29; FOSTER, 1977b: pl. XII, XIII a–b.
6. **Gaer Fawr**, Anglia. Posążek dzika o wymiarach 6,3 × 3,5 cm odnaleziony w czasie prac w ogrodzie przejr. Mytona. Figurka źle zachowana, dzik ze słabo zaznaczoną szczeciną, niewielkim wiszącym ogonem. Brak kłów. BARNWELL, 1971: 163–167; MONTGOMERY, 1911: 46; FOSTER, 1977b: pl. IV b–c; fig. 8 g–l; GREEN, 1989: fig. 4–19.

7. **Gower Peninsula**, Szkocja. Figurka dzika o wymiarach $5,6 \times 2,5$ cm. Posązek zachowany w dobrym stanie przedstawia zwierzę bez kłów z nieproporcjonalnymi uszami. Okoliczności odkrycia nieznane. GRAY, BULLEID, 1953: 224; *Report of the Visitors of the Ashmolean Museum*, 1936: 16; FOSTER, 1977b: pl. IVa, fig. 8 a–f.
8. **Grind Gerend**, Węgry. Brązowa figurka dzika z wyraźnie zaznaczoną szczecina. Dobrze zachowana. Prawdopodobnie błędnie zidentyfikowana figurka z Licani w Rumunii. GAŚSOWSKI, 1979: 68, rys. 5.
9. **Hounslow**, Anglia. (A) Figurka dzika o wymiarach $4,6 \times 3,0$ cm. Figurka w dobrym stanie zachowania odkryta w czasie prac polowych w 1864 roku. Posązek wolnostojący. Obecnie w British Museum (64.5-1.9). FRANKS, 1864: 90; FOSTER, 1977b: pl. IIIa, fig. 5. (B) Wolnostojąca figurka dzika o wymiarach $7,8 \times 4,5$ cm, odkryta w 1964 roku. Posiada wyraźnie zaznaczony ogon oraz stosunkowo duże okrągłe uszy. Obecnie w British Museum (64.5-1.8). POWELL, 1958: 35; FOSTER, 1977b: pl. IIIb, fig. 5; GREEN, 1992a: fig. 5.12; CUNLIFFE, 1997: pl. VI. (C) Figurka dzika o wymiarach $7,0 \times 5,0$ cm, odkryta w 1964 roku. Stan zachowania dobry, złamana lewa noga i ogon. Większą część ryja/lba pokrywa korozja. Obecnie w British Museum (64.5-2.17). FOSTER, 1977b: pl. IIIc, fig. 6 a–e.
10. **Jouvers**, Francja. Figurka datowana na I wiek p.n.e. Prawdopodobnie przeznaczona do noszenia na hełmie. Cała sylwetka zwierzęcia jest lekko pochylona do przodu, co szczególnie dobrze widoczne jest w odniesieniu do lba ewidentnie skierowanego w dół. Przy ryju/lbie brak kłów, uszy blisko siebie pochylone do przodu. Obecnie w Musée J. Déchelette de Roanne. DÉCHELETTE, 1927: 815, fig. 568; MOSCATI, ed., 1991: 426.
11. **Lexden**, Anglia. Figurka dzika o wymiarach $8,5 \times 7,0$ cm, wchodząca w skład znaleziska grobowego. Posązek odkryty przez Lavera razem z brązowym bykiem, stołem, ołtarzem, zapinką, srebrnym medalionem Augusta z 17 roku p.n.e. oraz amforą. Figurka w stylu rzymskim. Zachowana w złym stanie – złamane wszystkie nogi. Brak kłów przy pysku, łeb lekko przekręcony w bok. Zaznaczona szczecina na karku, niewielkie uszy, pysk otwarty. Obecnie w Colchester and Essex Museum. LAVER, 1927: 241–254, fig. 4; FOSTER, 1977b: pl. II, fig. 3,4; FOSTER, 1986; GREEN, 1992a: fig. 7.2.
12. **Lucani**, Rumunia. Figurka datowana na II–I wiek p.n.e. Posązek bez kłów, z wyraźnie zaznaczonymi racicami. Długość 10,5 cm. DAICOVICIU, 1960: 234, fig. 55,1; RENARD, 1966: 1367–1372; GREEN, 1989: 140–141, fig. 60; 1992c: fig. 2.2.
13. **Mérida**, Hiszpania. Wóz kultowy z brązu. Długość 25 cm. Przedstawiono na nim scenę polowania. W przedniej części wozu widoczna jest figurka dzika

- w biegu. Tuż za nim umieszczono psa myśliwskiego z uniesionym ogonem. Pies goni uciekającego dzika. Scenę dopełnia mężczyzna dosiadający konia, uzbrojony we włócznię. Obecnie zabytek znajduje się w St. Germain-en-Laye, Musée des Antiquités we Francji. ROSS, 1967: 322, fig. 181; MEGAW, 1970: pl. 37; DILLON, CHADWICK, 1973: pl 5.
14. **Mezek**, Bułgaria. Posążek dzika datowany na III wiek p.n.e. Figurka dobrze zachowana. Przedstawia zwierzę pozbawione kłów, z niewielkimi uszami oraz lekko zakrzywionym ogonkiem. Obecnie znajduje się w Narodnija Archeologičeski Muzej w Sofii. JACOBSTHAL, 1944: pl. 260; MOSCATI, ed., 1991: 506.
 15. **Neuvy-en-Sullias**, Francja. (A) Posąg dzika naturalnej wielkości. Wysokość 58 cm. Zwierzę stoi na prostokątnej podstawie, ma wydłużony ryj bez kłów, nastroszoną szczecinę. Obecnie posąg znajduje się w Musée Archéologique, Orléans. GREEN, 1989: 140, fig. 59; 1992c: fig. 5.9. (B) Figurka dzika z uniesionym łbem. Wysokość 27 cm. Zwierzę nie posiada kłów, ogona oraz szczeciny. (C) Figura dzika o wymiarach $25 \times 9 \times 53$ cm. Zwierzę przedstawione w ruchu. Pysk otwarty, ale pozbawiony kłów. Stercząca szczecina na grzbiecie. FILIP, 1962: 160.
 16. **Orange**, Francja. Brązowa figurka dzika. Na szczecinie znajduje się geometryczny wzór. Zwierzę posiada niewielki ogon oraz małe uszy. Brak kłów. Posążek umieszczono na podstawce zakładanej na drąg. Prawdopodobnie przeznaczona do noszenia jako symbol oddziały celtyckiego. GĄSSOWSKI, 1987: 68.
 17. **Praga-Sárka**, Czechy. Figurka datowana na II–I wiek p.n.e. Długość 11,6 cm. Przedstawia raczej chudego dzika bez kłów, z nieproporcjonalnie długimi biegami i małymi uszami. Szczecina na grzbiecie nastroszona. Obecnie posążek znajduje się w Muzeum Narodowym w Pradze. POULÍK, FORMAN, 1956: fig. 136; ROSEN-PRZEWORSKA, 1971: fig. 48; MOSCATI, ed., 1991: 448.
 18. **Salzburg-Reinberg**, Niemcy. Figurka dzika datowana na II–I wiek p.n.e. Zwierzę nie posiada kłów, oczy lekko wymodelowane wystają na boki. Dzik ma niewielkie uszy, z tyłu zaznaczony ogon. Szczecina na grzbiecie podkreślona, wycięto w niej trzy trójkąty, co powoduje, iż wygląda na znacznie lżejszą. Posążek obecnie znajduje się w Salzburg Museum Carolino Augusteum. FILIP 1960: 64, fig. 14; MOSCATI, ed., 1991: 447, 455.
 19. **Tábor**, Czechy. Figurka dzika datowana na II–I wiek p.n.e. Dobry stan zachowania. Posążek posiada uszkodzoną szczecinę, w której były wycięte okrągłe otwory. Przedstawione zwierzę ma nieproporcjonalną budowę ciała. Na przednim biegu umieszczono symbol S. Obecnie figurka znajduje się w Okresni Museum, Tábor. FILIP, 1960: 64, fig. 14; MOSCATI, ed., 1991: 438.

20. **Wodingdean**, Anglia. Figurka dzika o wymiarach 3,3 × 2,4 cm, datowana na III wiek p.n.e. Odkryta w 1905 roku w czasie kopania żwiru. Dobry stan zachowania. TOMS, 1907: 271; FOSTER, 1977b: pl. V, fig. 6 f-l.
21. **Zgradje**, Jugosławia. Brązowa figurka dzika z wyraźnie zaznaczoną szczeciną. Prawdopodobnie przeznaczona do noszenia na hełmie. ROSEN-PRZEWORSKA, 1976: 124.

Posągi i ołtarze kamienne

1. **Euffignaux**, Francja. Kamienny posąg o wysokości 28 cm odkryty w 1922 roku w szybie razem z kośćmi. Przedstawia postać męską z torquesem na szyi oraz dzikiem na torsie. Na lewym boku umieszczono oko. Obecnie posąg znajduje się w Musée des Antiquités Nationales, St.-Germain-en-Laye. POWELL, 1958: 163; MOSCATI, ed., 1991: 341; CUNLIFFE, 1997: rys. 62.
2. **Hiszpania**. Liczne granitowe posągi dzików o zróżnicowanych wymiarach. Posągi odkryto m.in. w: Alcaudete de la Jara, Toledo; Alcolea de Tajo, Toledo; Aldea del Rey Niño, Ávila; Almofala, Beira Alta; Arco del Alcázar, Ávila; Arévalo; Assunção, Santa Lucia; Baños de Montemayor, Cáceres; Barquilla, Salamanca; Barraco; Bembibre, Orense; Bernuy Salinero; Botija, Cáceres; Braganca, Trás-os-Montes; Cabanas de Baixo, Trás-os-Montes; Calzada de Oropesa, Toledo; Campo de Golf, Ávila; Candeleda; Cardeñosa, Avila; Carrascalejo de la Jara, Cáceres; Casar de Talavera, Toledo; Castelo Mendo, Beira Alta; Castrelo do Val, Orense; Chamartin de la Sierra, Ávila; Ciudad Rodrigo, Salamanca; Coca, Segovia; Coelho, Trás-os-Montes; Coria, Cáceres; Duas Igrejas, Trás-os-Montes; El Oso, Ávila; Failde, Trás-os-Montes; Florderry Vello, Orense; Fornos, Trás-os-Montes; Freixo de Espada-á-Cinta, Trás-os-Montes; Fuenlabrada, Salamanca; Fuenteguinaldo, Salamanca; Gallegos de Argañan, Salamanca; Gallegos de Miranda; Gálvez, Toledo; Jaraiz de la Vera, Cáceres; La Redonda, Salamanca; Larrodrigo, Salamanca; Las Herencias, Toledo; Lazarillo de Tormes, Salamanka; Ledesma, Salamanca; Ligares, Trás-os-Montes; Los Cogotas, Ávila; Lucillos, Toledo; Lumbrales, Salamanca; Madrigalejo, Cáceres; Masueco, Salamanca; Medihilla; Mesa de Miranda, Ávila; Mingorria, Ávila; Monleon, Salamanca; Montehermoso, Cáceres; Moral de Sagayo, Zamora; Muñgaliendo; Murça de Panoias, Trás-os-Montes; Narrillos de San Leonardo, Ávila; Oropesa, Toledo; Padierno, Minhe; Papatrigo; Parada de Infanções, Trás-os-Montes; Parades da Beira, Beira Alta; Parador Nacional, Ávila; Peñaparda, Salamanca; Plasencio, Cáceres; Riofrío, Ávila; Robliza de Cojos, Salamanca; Sande, Minho; San Felices los Gallegos, Salamanca; San Juan de la Neva; San Manede, Zamora; San

Martín de Pusa; San Miguel de Serrezuela; Santibañez de Bejar, Salamanca; San Vicente, Avila; Santa Maria del Arroyo, Ávila; Santo Domingo de los Pasadas; Segura de Toro, Cáceres; Solosancho, Ávila; St. Miguel da Mota; Talavera la Nueva; Talavera de la Reina, Toledo; Talavera la Vieja, Cáceres; Tordajos, Burgos; Tornadizos, Ávila; Torralba de Oropesa, Toledo; Torrecilla de la Jara, Toledo; Torre de Dona Chama, Trás-os-Montes; Torquemada, Cáceres; Totanes, Toledo; Valdelacasa de Tajo, Cáceres; Vicolozano, Ávila; Trás-os-Montes; Villalazán, Zamora; Villanueva del Campillo, Ávila; Villar de Pedroso, Cáceres; Villatoro, Avila. ALVAREZ-SANCHÍS, 1993, 2003; GRACIA JIMÉNEZ, 1986, 1987; VALLS, MORERA, 1981; GREGORIO, 1947, 1950; RAMÓN Y FERNÁNDEZ OXEA, 1950; LÓPEZ MONTEAGAUDO, 1983, 1989; VASCO RODRIGUES, 1958; SILVA, 1988; CABEZUDO, LOPEZ VAZQUEZ, SANCHEZ SÁSTRE, 1986; FITA, 1906, 1913; RODRIGUEZ-ALMEIDA, 1981; BALLESTEROS, 1896; CARRAMOLINO, 1872; QUDARADO, 1884; RADA Y DELGADO, 1883; RIVETT-CARNAC, 1902; PARIS, 1936; MORÁN, 1926; MALUQUER DE MORES, 1956; FERNANDEZ FÚNSTER, 1946; TABOADA, 1948; LÓPEZ CUEVILLAS, 1951; MÉLIDA, 1924; LOPO, 1895; TAVARES, 1895; VASCONSELOS, 1913; ALVES, 1918; CÓRREA, 1924; SANTOS JUNIOR, 1975; CABRÉ, 1930; JIMÉNEZ DE GREGORIO, 1950; CEDILLO, 1959; LANTIER, 1918; MALUQUER de MOTES, 1956; VALLS, 1965; PÉREZ, 1954; BOSCH GIMPERA, AGAUDO BLEYE, 1955; SOMORROSTRO, 1820; SCHULTEN, 1928; LOZOYA, 1931; BERMÚDEZ, 1832.

3. **Picote**, Trás-os-Montes. Duży granitowy posąg dzika o wymiarach 147 × 50 cm. SANTOS JUNIOR, 1963: 395–396; 1975: 424–438; WOŹNIAK, 1970: 68; LÓPEZ MONTEAGAUDO, 1983: 551–552, no. 196; 1989: 115, no. 256.

Kotły

1. **Brá**, Dania. Kocioł celtycki zachowany we fragmentach. Dzik znajdował się na jednym z fragmentów, na którym widoczne są dwa dziki z zaznaczonymi kłami oraz umieszczony między nimi triksel. ROSEN-PRZEWORSKA, 1976: 126.
2. **Gundestrup**, Dania. Kocioł o wysokości 42 cm oraz 69 cm średnicy. Srebrny, połączany kocioł odkryty w 1891 roku w torfowisku w Himmerland. Wykonany z 97% srebra, ozdobiony motywami zwierzęcymi i roślinnymi. Zrekonstruowany na podstawie części odkrytych w 1892 roku przez S. Müllera. **Płyta A** – przedstawiono na niej figurę boga trzymającego dwie postacie ludzkie składające mu ofiarę z dzika. Poniżej ukazany został potwór czyhający na wojownika, który przyniósł mniejszego dzika. **Płyta E** – z lewej strony płyty scena przed-

stawiająca postać, najprawdopodobniej boga topiącego postać ludzką w kotle. Reszta podzielona w poziomie na dwie części, powyżej jeźdźcy, poniżej wojownicy galijscy. Od prawej strony: trzy postacie grające na karnyksach, wojownik z hełmem ozdobionym figurką dzika z najeżoną szczecinią. Obecnie kocioł znajduje się w Copenhagen, Nationalmuseet. REINACH, 1894: 456–458; DERXEL, 1915: 1–36; ARBMAN, 1948: 109–116; KLINDT-JENSEN, 1950; REINECKE, 1950: 361–372; HAWKES, SMITH, 1957: 131–198; GROSSE, 1963; KIMMING, 1965; NYLEN, 1967: 133–173; OLMSTED, 1976; BÉMONT, 1979: 69–99; SANDER-JORGENSEN, 1984; BENNER LARSEN, 1985: 561–574; BERGQUIST, TAYLOR, 1987: 10–24; GREEN, 1989: fig. 1; HACHMANN, 1990: 568–903; KAUL, 1995: 1–38; CUNLIFFE, 1997: pl. XIV.

Naczynia codziennego użytku

1. **Matzhausen**, Niemcy. Wczesnolateńska faszka gliniana o wysokości 23,8 cm. Datowana na IV wiek p.n.e. Na naczyniu przedstawiono zwierzęta, m.in. dwa dziki, dwa jelenie, dwie gęsi. Prawdopodobnie są to zwierzęta odmiennej płci, np. dzik i maciora. Odnaleziona w rodzinnym grobie, w którym znajdowały się szczątki mężczyzny, kobiety i dziecka. KERSTEN, 1933: 96–174; ROSEN-PRZEWORSKA, 1976: 96; MEGAW, MEGAW, 1989: 93–100; MOSCATI, ed., 1991: 149, 291; GREEN, 1992: fig. 3.3.

Fragmenty uzbrojenia

1. **Böttstein**, Szwajcaria. Podwójny odcisk stempla z przedstawieniem dzika na mieczu. DRACK, 1954/1955: 193–235; DĄBROWSKI, 1970b: 221.
2. **Deskford**, Szkocja. Brązowy łeb dzika o długości 21,5 cm. Prawdopodobnie stanowił fragment karnyksu. Odkryty w 1816 roku podczas prac polowych. Obecnie znajduje się w National Museum of Antiquities of Scotland. ANDERSON, 1883: 118; PIGGOT, 1959: 19–32; GREEN, 1992: fig. 4.20.
3. **Felsötöbörzsök**, Węgry. Miecz celtycki ze stemplami w kształcie dzika oraz maski. PETRES, 1967: 35–42; DĄBROWSKI, 1970b: 227; ROSEN-PRZEWORSKA, 1976: 126.
4. **Witham**, Anglia. Brązowa tarcza wyłowiona z rzeki Witham, oryginalnie zawierała brązowego dzika z bardzo wydłużonymi biegami, figurka dzika zagięła, ale na tarczy nadal widoczne są ślady w miejscu, gdzie był mocowany. Posążek datowany jest na II wiek p.n.e. ROSS, 1967: 311, fig. 178; GREEN, 1992: fig. 4.18.

Płaskorzeźby i reliefy

1. **Bölcske**, Węgry. Płyta grobowa plemienia Erawisków z wyobrażeniem mężczyzny, prawdopodobnie kapłana, niosącego półmisek z łbem dzika. GRABSCH, 1963; ROSEN-PRZEWORSKA, 1976: 99, 127.
2. **Donon**, Francja. Relief pochodzący z celtyckiego sanktuarium, przedstawiający Taranisa w postaci lwa i Teutatesa jako dzika walczących z sobą. HATT, 1965: 65–67; GREEN, 1989: 100.
3. **Narbonne**, Francja. Relief z murów obronnych Narbonne. Płaskorzeźba przedstawia figurkę dzika przeznaczoną do noszenia przed oddziałem, umieszczoną pomiędzy dwoma celtyckimi tarczami. DUVAL, 1952: fig. 2.

Bibliografia

Źródła

- ARNULFUS AURELIANENSIS: *Glosule super Lucanum*. Ed. B.M. MARTI. Rome 1958 (**SCHOL.Arn.**).
- ATHENAEUS: *Dinosophistarum*. Ed. G. KAIBEL. Stuttgart 1985 (**ATHENAEUS**).
- CAESARIS C. IULII: *Commentarii de bello Gallico*. Erkl. F. KRAMER, W. DITTENBERGER. Berlin 1961 (**CAES.Gall.**).
- Callimachus*. Ed. R. PFEIFFER. Vol. 1–2. Oxford 1953 (**KALLIM.HymndoArt.**).
- CASTELIN K.: *Keltische Münzen. Katalog der Sammlung im Schweizerischen Landesmuseum, St fa*. Zürich 1978 (**SLM**).
- Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*. London 1873–1927 (**BMC**).
- CICERO: *Pro Fonteio*. Ed. F. SCH LL. Leipzig 1931 (**Pro.Font.**).
- CICERO: *Pro Milone. In Pisonem. Pro Scauro. Pro Fonteio. Pro Rabirio Postumo. Pro Marcello. Pro Ligario. Pro Rege Deiotaro*. Tr. N.H. WATTS. Harvard 1931 (**Cic.Pro.Font.**).
- CLAUDIUS AELIAN: *Varia historia*. Ed. M.R. DILTS. Leipzig 1974 (**ELIAN**).
- CORNELIUS TACITUS: *Germaniae*. In: IDEM: *Historiae et libri minors*. Ed. C. HALM. Lipsiae 1847 (**Tac.Germ.**).
- Corpus Inscriptionum Latinarum*. Vol. 5: *Inscriptiones Galliae Cisalpine*. Ed. Th. MONNSEN. Berlin 1959 (**CIL V**).
- Corpus Inscriptionum Latinarum*. Vol. 6: *Inscriptiones urbis Romae Latinae*. Col. G. HENZEN, I.B. de ROSSI, E. BORMANN, Ch. HUELSEN, M. BANG. Berlin 1959 (**CIL VI**).

- Corpus Inscriptionum Latinarum*. Vol. 7: *Inscriptiones Britanniae Latinae*. Ed. E. HÜEBNER. Berlin 1873 (CIL VII).
- Corpus Inscriptionum Latinarum*. Vol. 12: *Inscriptiones Galliae Narbonensis*. Ed. O. HIRSCHFELD. Berlin 1962 (CIL XII).
- Corpus Inscriptionum Latinarum*. Vol. 13: *Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae*. Eds. O. HIRSCHFELD, C. ZANGMEISTER. Berlin 1899–1933 (CIL XIII).
- CRAWFORD M.H.: *Roman Republican Coinage*. London 1974 (RRC).
- Diodori Bibliotheca Historica*. Eds. F. VOGEL, K.T. FISHER. Stuttgart 1964–1969 (DIOD.SYC.).
- DIONYSIUS HALICARNASSUS: *Roman Antiquities*. Harvard 1937 (ANT. ROM.).
- DONOP G.C.W. VON: *Les médailles gallo-gaéliques: description de la trouvaille de l'île d'Jersey*. Hannover 1838 (J.).
- FLAVII ARRIANI: *Cynageitica*. In: IDEM: *Quae extant Omnia*. Eds. A.G. ROOS, G. WRIGHT. Leipzig 1972 (ARR.Cyn.).
- Fled Brisciu*. Ed. G. HENDERSON. Dublin 1899.
- GAIUS SUETONIUS TRANQUILLUS: *Lives of the Caesars*. Trans. J.C. ROLFE. Vol. 1. Harvard 1997 (SUET.Claud.).
- GOUET S., PRIEUR M., SCHMITT L.: *Monnaies XV*. Paris 2000 (MON XV).
- GOUET S., PRIEUR M., SCHMITT L.: *La Tour II*. Paris 2001 (LT).
- Heschi Aleksandrini Lexicon*. Eds. J. ALBERTI, M. SCHMIDT, R. MENGE. Amsterdam 1965.
- The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure, and Origins*. Ed. M.L. JONS. Oxford 1985.
- HOMER: *Iliad*. Tr. A.T. MURRAY. Vol. 1. Harvard 1924 (HOMER.III.).
- Inscriptiones Latinae Selectae*. Ed. H. DESSAU. Berolini 1984 (ILS).
- LIVY: *History of Rome*. Trad. B.O. FOSTER. Cambridge 1926.
- LEBOR G.É.: *Book of the Taking of Ireland*. Ed. and trans. R.A.S. MACALISTER. Dublin 1938–1956.
- LUCANI M. ANNEI: *Belli civilis libri decem*. Ed. A.E. HOUSMAN. Oxford 1950 (LUCAN.).
- M. JUNIANI JUSTINI: *Epitoma Historiarum Philipicarum Pompei Trogi. Accendum Prologi in Pompeium Trogum post Franciscum Rhuel iterum*. Ed. O. SEEL. Stugdartaiae 1972.
- The Mabinogion*. Trans. G. JONS, T. JONS. London 1993.
- Marcellini Ammiani Rerum gestarum libri qui supersunt*. Ed. W. SEYFARTH. Vol. 1: *Libri XIV–XXV*. Leipzig 1975 (AMM.).

- MAXIMUS VALERIUS: *Sammlung merkwürdiger Reden und Thaben*. Ed. D.F. HOFFMAN. Bd. 1–4. Stuttgart 1828–1829 (VAL.MAX.).
- MELA POMPONIUS: *De Chorographia libros tres*. Ed. C. FRICK. Stuttgart 1968 (MELA).
- O'RAHILLY C.: *Táin Bó Cúnge. Recension I*. Dublin 1976 (TÁIN. 1976).
- PAUZANIASZ: *Wędrówki po Helladzie*. Ks. V, VI i IV. Przeł. J. NIEMIRSKA-PIL-SZCZYŃSKA. Wrocław 1968 (PAUZAN 1968)
- PLINY: *Natural History*. Trans. W.H.S. JONES. Vol. 8. Harvard 1963 (PLIN. NH).
- PRIEUR M., SCHMITT L., 1997: *Monnaies II*. Paris (MON II).
- Roman Imperial Coinage*. Eds. H. MATTINGLY, E.A. SYDENHAM. Vol. 2. Londres 1926 (RIC II).
- The Roman Inscriptions of Britain*. Eds. R.G. COLLINGWOOD, R.P. WRIGHT. Vol. 1. Oxford 1965 (RIB).
- SCHEERS S.: *Catalogue des monnaies Celtiques du Musée des Beaux-Arts de Lyon*. Louvain 1996 (SCH/L).
- STOKES W.: *The Battle of Mag Mucrime*. „Revue Celtique” 1892, vol. 13, s. 426–474 (CATH.MAIGE.).
- STRABO: *Geographica*. Ed. A. MEINEKE. Lipsiae 1921 (STRABO).
- Sylloge Nummorum Graecorum. The Royal Danish National Museum Copenhagen*. Vol. 1–8. [Copenhagen 1942–1996] (SNG.Cop.).
- Sylloge Nummorum Graecorum*. Vol. 6. Cambridge 1972 (SNG VI).
- Sylloge Nummorum Graecorum: British Museum*. Vol. 9. Part 1: *The Black Sea*. London 1993 (SNG.Bm).
- TACITUS: *Annals*. Trans. J. JACKSON. Harvard 1937 (TAC.Ann.).
- Toruiğeacht Dhiarmada agus Ghraine*. Ed. Sh. NESSA NI. „Irish Texts Society” 1987, series 48.
- TRIOEDD Y. P.: *The Welsh Triads*. Trans. and ed. R. BROMWICH. Cardiff 1978.
- WUILLEUMIER P.: *Inscriptions latines des Trois Gaules*. Paris 1963 (ILTG).

Opracowania

- ALDHOUSE-GREEN M., 2004: *The Gods of the Celts*. Gloucestershire.
- ALLEN D.F., 1980: *The coins of the Ancient Celts*. Edinburgh.

- ALLEN D.F., 1995: *Catalog of the Celtic Coins in the British Museum. With supplementary material from the other British collections III. Bronze coins of Gaul*. Londres.
- ALVAREZ-SANCHIS J.R. DE, 1993: *En busca del verraco peridío. Aportaciones e la escultura zoomorfa de la edad del hierro ne la Meseta*. „Complutum”, vol. 4, s. 157–168.
- ALVAREZ-SANCHIS J.R. DE, 2003: *La Edad del Hierro en la Meseta Occidental*. „Madrider Mitteilungen”, vol. 44, s. 346–386.
- ALVES F.M., 1918: *Arqueologia transmontana*. „Arq.Port.”, vol. 23.
- AMBROS C., 1957: *Das tierische Inventar ans latenezeitlichen Gräbern der Südwestslowakei*. In: *Keltské pohrebiská na juhozápadonóm Slovensku*. Bratislava.
- AMY R., et al., 1962: *L'Arc d'Orange*. „Gallia”, vol. 15, s. 162.
- ANDERSON J., 1983: *Scotland in Pagan Times. The Iron Age*. Edinburgh.
- ANWYL E., 1906: *Celtic Religion in Pre-Christian Times*. London.
- ARBMAN H., 1948: *Gundestrupkittlet ett galliskt arbete?* „Tor”, vol. 20, s. 109–116.
- Aspects de la religion celtique et gallo-romaine dans le nord-est de la Gaule à la lumière des découvertes récentes*. Saint-Dié 1989.
- AUBERT M., 1966: *La cathédrale de Chartres*. Paris.
- BAIN G., 1973: *Celtic Art: The Methods of Construction*. Dover.
- BALLESTEROS E., 1896: *Estudio Histórico de Avila y su territorio*. Avila.
- BAMFORD Ch., 1983: *Ecology and Holiness: The Heritage of Celtic Christianity. Epiphany*. „A Journal of Faith and Insight”, vol. 3, s. 66–78.
- BARFORD P., 1990: *Celts in Central Europe and beyond*. „Archaeologia Polona”, vol. 29, s. 79–98.
- BARNARD S., 1985: *The Matres of Roman Britain*. „Archaeological Journal”, vol. 142, s. 37–43.
- BARNWELL E.L., 1971: *Bronze Boar*. „Archeologia Cambernensis. The Journal of the Cambrian Archaeological Association”, vol. 11, s. 163–167.
- BARTNIK A., 2004a: *Jak dzik stał się Merkurym. Ewolucja wizerunku oraz funkcji „Boga-Dzika” w wierzeniach plemienia Lingonów*. „Pisma Humanistyczne”, T. 6, s. 143–149.
- BARTNIK A., 2004b: *Miejsce kultów agrarnych w wierzeniach plemion Eduów, Lingonów i Senonów*. „Studenckie Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, T. 6, s. 53–57.
- BARTNIK A., 2005: *Funkcja metamorfoz w wierzeniach celtyckich*. „Classica Catoviciensia. Scripta Minora”, T. 9, s. 6–12.

- BARTNIK A., 2008: *Palingeneza, reinkarnacja, metempsychoza, wędrówka dusz. Celtowie a doktryna Pitagorasa*. „Podteksty. Czasopismo kulturalno-naukowe”, T. 3.
- BEAN S., 2000: *The coinage of Atrebatas and Regni*. Oxford.
- BECKER O.J., 1970: *Zur Frage der eisentlichen Moorgefässe in Dänemark*. In: *Vor-deschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa-Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen vom 14 bis 16 Oktober 1968*. Ed. H. JAKHUN. Göttingen.
- BEHRENS H., 1964: *Die neolithisch-frühmetallzeitlichen Tierskelett funde der Alten Welt*. Berlin.
- BELLINGHAM D., 1990: *Introduction to Celtic Mythology*. London.
- BÉMONT Ch., 1979: *Bassin de Gundestrup: remarques sur les décors végétaux*. „Etu-des Celtiques”, vol. 16, s. 69–99.
- BENADIK B., 1960: *Keltské pohrebisko v Bajči-Velkanove*. „Slovenská Archeologia”, vol. 8.
- BENADIK B., VLČEK E., AMBROS C., 1957: *Keltické pohrebiska na juhozapadanem Slovensku*. „Archeologia Slovaca Fontes”, vol. 1, s. 204–289.
- BENNER LARSEN E., 1985: *The Gundestrup Cauldron. Identification of Tool Traces*. „Iskos”, vol. 5, s. 561–574.
- BENOIT F., 1954: *Mars et Mercure. Nouvelles recherches sur l'interpretation gauloise des divinites romaines*. Aix-en-Provence.
- BENOIT F., 1969: *Art et dieux de la Gaule*. Paris.
- BERGQUIST A.K., TAYLOR T.F., 1983: *Thrace and Gundestrup Reconsidered*. In: *Proceedings of the Seventh International Congress of Celtic Studies*. Ed. D. ELLIS EVANS. Oxford.
- BERGQUIST A.K., TAYLOR T.F., 1987: *The origin of the Gundestrup Cauldron*. „Antiquity”, vol. 61, s. 10–24.
- BEVAN E., 1986: *Representation of Animals in Sanctuaries of Artemis and Other Olympian Diities*. „British Archaeological Reports” [London].
- BIRKHAN H., 1997: *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*. Wien.
- BIRKHAN H., 1999: *Kelten-Bilder ihre Kultur*. Wien.
- BLECH M., SANZ GAMO R., 2000: *Die Skulpturen der Iberischen Nekropole Les Capuchinos (Caudete, Albacete)*. „Madriider Mitteilungen”, vol. 41, s. 148–161, il. 5–9.
- BOARDMAN J., 1998: *Early Greek Vase Painting, 11th–6th centuries B.C*. New York.
- BONWICK J., 1894: *Irish Druids and Old Irish Religion*. London.
- BOSCH GIMPERA P., AGAUDO BLEYE P., 1955: *La conquista de Espana por Roma (218 a 19 a. de J.C)*. In: *Historia de España. Ramón Menéndez Pidal II*. Madrid.

- BOTHEROYD S., BOTHEROYD P., 1992: *Lexikon der keltischen Mythologie*. München.
- BOUCHER S., 1976: *Recherches sur les bronzes figurés de Gaule pré-romaine et romaine*. Rome.
- BOYLE A., 2004: *The Ferrybridge chariot burial*. „Current Archaeology”, vol. 191, s. 481–485.
- BROWICH R., EVANS S., 1992: *Culhwch ac Olwen: an edition and study of the oldest Arthurian tale*. Cardiff.
- BROWN N.O., 1947: *Hermes the Thiej: the evolution of the myth*. Wisconsin.
- BRUCE-MITFORD R.L.S., 1974: *Aspects of Anglo-Saxon Archaeology*. London.
- BRUNAU J.-L., 1988: *The Celtic Gauls: Gods, Rites and Sanctuaries*. London.
- BURSTOW G.P., HOLLEYMAN G.A., 1958: *Excavations at Mountham Court*. „Archaeological Newsletter”, vol. 6, no. 10.
- BUTTNER C., 1982: *Scéla Mucce Meic Mathó: A Reappraisal*. „Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium”, vol. 2, s. 6–73.
- CABEZUDO P.A., LÓPEZ VÁZQUEZ M., SÁNCHEZ SASTRE J., 1986: *Catálogo de la escultura zoomorfa protohistórica y romana de tradición indígena de la provincia de Avila*. Avila.
- CABRÉ AGUILÓ J., 1930: *Excavaciones en Las Cogotas*. Madrid.
- CALLEJO SERRANO C., 1970: *Nuevo repertorio epigráfico del la provincia Cáceres*. „Archivo Español de Arqueología”, vol. 43, s. 132–168.
- CARNEY J., 1955: *Studies in Irish Literature and History*. Dublin.
- Le Carnyx, 1993: *Le Carnyx et la Lyre. Archéologie musicale en Gaule celtique et romaine*. Eds. C. HOMO-LECHNER, Ch. VANDRIES. Besaçon.
- CARRAMOLINO J.M., 1872: *Historia de Ávila, su provincia y obsipado*. Madrid.
- CASTELIN K., 1962: *Zur Chronologie des keltischen Münzwesens in Mitteleuropa*. „Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte”, Jg. 12, s. 199–207.
- CASTELIN K., 1965: *Goldprägung der Kelten in den Bömmischen Ländern*. Graz.
- CASTELIN K., 1978 et 1983: *Keltische Münzen. Katalog der Sammlung in Schweizerischen Landenmünzen Zürich*. Zürich.
- CEÁN BERMÚDEZ J.A., 1832: *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España*. Madrid.
- CEDILLO J.L. de A. conde de, 1959: *Catálogo Monumental de la provincia de Toledo*. Toledo.
- CEHAK-HOŁUBOWICZOWA H., 1967: *Badania nad wierzeniami religijnymi w starożytności i we wczesnym średniowieczu na terenie Śląska*. W: *Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach*. Red. K. STRUG. Wstęp W. HENSEL. Kielce, s. 69–80.

- CHADWICK N.K., 1958: *The Story of Mac Dathó's Pig*. „Scottish Gaelic Studies”, vol. 8, s. 130–145.
- CHADWICK N.K., 1997: *The Druids*. Cardiff.
- CHARLES-EDWARDS T.M., 1970: *The Date of the Four Branches of the Mabnogi*. „Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion”, s. 263–298.
- CHARRIÈRE G., 1966: *Le taureau aux trois grues et le bestiaire du héros celtique*. „Revue de l'Histoire des Religions”, vol. 69, s. 155.
- CLAVEL-LÉVEQUE M., 1972: *Le syncrétisme gallo-romain. Structures et Finalités*. In: *Praelectiones Patavinae*. Ed. F. SARTORI. Roma.
- COLMENARES D., 1837: *Historia de Segowia*. Segowia.
- COLOMBET A., LEBEL P., 1953: *Mythologie gallo-romaine*. „Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est”, vol. 4, n° 2, s. 108–130.
- COLPE C., 1970: *Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in ur- und parahistorischen Epochen*. In: *Vordeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa-Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen vom 14 bis 16 Oktober 1968*. Hrsg. H. JAKUHN. Göttingen.
- CREIGHTON J., 2000: *Coins and Power in Late Iron Age Britain*. Cambridge.
- CUNLIFFE B., 1997: *The Ancient Celts*. London.
- CZARNOWSKI S., 1930: *Le sanglier mythique des Gaulois et des Bretons insulaires*. In: *Actes du V-e Congrès International d'Histoire des Religions à Lund*. Lund, s. 231–233.
- CZARNOWSKI S., 1956: *Dziela*. Oprac. N. ASSORODOBRAJ, S. OSSOWSKI. T. 3: *Studia z dziejów kultury celtyckiej. Studia z dziejów religii*. Warszawa.
- DAYET M., 1954: *Le sanglier à trois cornes du Cabinet des Médailles*. „Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est”, vol. 5, s. 331–335.
- DĄBROWSKI K., 1970a: *Cmentarzysko z okresu późnolateńskiego w Zagórzynie, pow. Kalisz*. „Sprawozdania Archeologiczne”, T. 22, s. 331–397.
- DĄBROWSKI K., 1970b: *Uwagi o mieczach późnolateńskich z odciskami stempli*. „Archeologia Polski”, T. 16, s. 219–232.
- DÈCHELLETE J., 1927: *Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*. [Vol.] 4: *L'Archéologie celtique ou protohistorique. Second âge du fer ou époque de La Tène*. Paris.
- DELESTRÉE L.-P., TACHE M., 2000: *Nouvel atlas des monnaies gauloises, I. de la Siene au Rhin*. Saint-Germain-en-Laye.
- DELMARRE X., 2003: *Dictionnaire de la langue gauloise*. Paris.
- DEMBSKI G., 1998: *Münzen der Kelten*. Wien.

- DEYTS S., 1976: *Sculptures gallo-romaines mythologiques et religieuses*, Dijon, Musée archéologique. Paris.
- DILLON M., 1946: *Cycles of the King*. Oxford.
- DOMAŃSKI G., 1999–2000: *Celtowie na Śląży*. „Acta Archeologica Carpatica”, T. 35, s. 61–74.
- DONES J.-P., 1916: *Des animaux dans la mythologie*. Lyon.
- DOTTIN G., 1904: *La religion des Celtes*. Paris.
- DOTTIN G., 1916: *Ancient peoples l'Europe*. Paris.
- DOTTIN G., 1920: *La langue gauloise, grammaire, textes et glossaire*. Paris.
- DRAK W., 1954/1955: *Ein Mittellatèneschwert mit drei Goldmarken von Böttstein (Aargau)*. „Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte”, Bd. 15, Nr. 4, s. 193–235.
- DRDA P., RYBOVÁ A., 1995: *Les Celtes de Bohême*. Paris.
- DREXEL F., 1915: *Über den Silberkessel von Gundestrup*. „Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts”, Jg. 30, s. 1–36.
- DRIOUX G.L., 1934: *Cultes indignes des Lingones. Essai sur les traditions religieuses d'une gallo-romaine avant le triumphe du christianisme*. Paris–Langres.
- DUMEZIL G., 1924: *Le Festin d'immortalité: Etude de Mythologie Comparée Indo-Européenne*. Paris.
- DUMEZIL G., 1966: *La religion romaine archaïque*. Paris.
- DUVAL P.-M., 1952: *La vie quotidienne en Gaule pedant la paix romaine*. Paris.
- DUVAL P.-M., 1958–1959: *Teutates, Esus, Taranis*. „Etudes Celtiques”, vol. 8, s. 41–58.
- ELDER E.H., 1962: *Celts, Druids and Cudlee*. London.
- ELIADE M., 1959: *The Sacred and the Profane: Ten Nature of Religion*. London.
- ELIADE M., 1961: *Images and Symbols: Studies in Religions Symbolism*. London.
- ELIADE M., 1966: *Traktat o historii religii*. Warszawa.
- ELIADE M., 1978: *A History of Religious Ideas*. Vol. 1: *From the Stone Age to the Elusium Mysteries*. Chicago.
- ELIADE M., 2000: *Traktat o historii religii*. Przeł J.W. KOWALSKI. Warszawa.
- ELLIS P.B., 1994: *The Druids*. London.
- ELLIS P.B., 1995: *Celtic Woman. Woman in Celtic society and literature*. London.
- ELLIS P.B., 1999: *Chronicles of the Celts*. London.
- ELLIS P.B., 2004: *The Celts. A History*. New York.
- ELLIS-DAVIDSON H.R., 1972: *Gods and Mythes of Northern Europe*. Baltimore.
- ELLIS-DAVIDSON H.R., 1988: *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandianavian and Celtic Religions*. Manchester.

- ESPÉRANDIEU E., 1925: *Le recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule Romaine*. Paris.
- EVEN A., 1953: *Histoire du covhon Mac Da Tho*. „Ogam”, vol. 5, s. 7–9.
- FELL C.I., 1936: *The Husbandary Hill-Fort, Northants*. „Archaeological Journal”, vol. 93, s. 57–100.
- FERNANDEZ FUNSTER L., 1946: *La citania de Santa Tecla en La Guardia (Pontevendra)*. „AespA”, vol. 19.
- FERNANDEZ Y OXEA J.R., 1950: *Nuevas esculturas zoomorfas prehistóricas en Extramadura*. „Ampurias”, vol. 12.
- FILIP J., 1956: *Keltové ve střední Evropě*. Praha.
- FILIP J., 1960: *Keltská civilizace a její dědictví*. Praha.
- FILIP J., 1962: *Celtic Civilisation and Its Heritage*. Prague.
- FILIP J., 1976: *Keltische Kulturplätze und Heiligtümer in Böhmen*. In: *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa-Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen vom 14 bis 16 Oktober 1968*. Hrsg. H. JAKHUN. Göttingen.
- FINLAY J., 1973: *Celtic Art*. London.
- FITA F., 1906: *Las esculturas del Cerro de los Santos – Cuestión de autenticidad por José Ramón Mélida*. „Boletín de la Real Academia de la Historia”, vol. 46.
- FITA F., 1906: *Nuevas inscripciones ibéricas descubiertas en la provincia de Ávila*. „Boletín de la Real Academia de la Historia”, vol. 63, s. 350–363.
- FORDHAM M.G., 1901–1904: *A small bronze object found near Guilden Morden, Cambs*. „Proceedings of the Cambridge Antiquarian Society”, vol. 10.
- FOSTER J., 1977a: *A Boar Figurine from Guilden Morden, Cambs*. „Medieval Archaeology”, vol. 21, s. 166–167.
- FOSTER J., 1977b: *Bronze Boar Figurines in Iron Age and Roman Britain*. [„British Archaeological Reports”. Vol. 39]. Oxford.
- FOSTER J., 1986: *The Lexden Tumulus. A Re-Appraisal of an iron Age Burial from Colchester, Essex*. „British Archaeological Reports”, vol. 165.
- FOX C., 1958: *Pattern and Purpose: A Survey of Early Celtic Art in Britain*. Cardiff.
- FRANKS A.W., 1864: *Account of additions to the British Museum in 1864*. „Proceedings of the Society of the Antiquaries of London”, vol. 3, s. 90.
- FRASER J.G., 1910: *Totemism and Exogamy*. London.
- FRASER J.G., 1971: *Złota gałąź*. Tłum. H. KRZECZKOWSKI. Przedmowa J. LUTYŃSKI. T. 1. Wyd. 4. Warszawa.
- FRICK R., 1999: *Die Musikinstrumente der antiken Kelten*. „Harpa”, vol. 30.

- GABAŁÓWNA L., 1956: *Późnolateńskie groby psów z Łęczycy, Dzierzbietowa Strzelc i Zgłowiączki*. W: *Na dziesięciolecie łódzkiego ośrodka archeologicznego*. Ed. K. JAŹDŹEWSKI. Wrocław, s. 15–27.
- GANTZ J., 1981: *Early Irish Myth and Sagas*. New York.
- GANTZ J., 1987: *The Tale of Macc Da Thó's Pig*. *Early Irish Myth and Sagas*. Harmondsworth, s. 179–187.
- GÄUMAN A., 2000: *Potinnünzen der Kelten*. Bern.
- GĄSOWSKI J., 1979: *Mitologia Celtów*. Warszawa.
- GEDIGA B., 1968: *Głos w dyskusji*. W: *Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach*. Red. K. STRUG. Wstęp W. HENSEL. Kielce.
- GEDIGA B., 1977: *Archeologia, etnologia, religioznawstwo*. „Euhemer”, T. 3, s. 53–55.
- GESCHWENDT F., 1938: *Neue Untersuchungen an Steinaltertümern des Silinggebiets*. In: *Die Hohe Strasse I. Schlesische Jahrbücher für deutsche Art und Kunst im Ostraum. Band I*. Ed. G. VON BARTEL. Breslau, s. 4–59, 331–336.
- GOMEZ MORENO M., 1927: *Catálogo Monumental de España. Provincia de Zamora*. Madrid.
- GOMEZ MORENO M., 1967: *Catálogo Monumental de España. Provincia de Salamanca*. Madrid.
- GOMEZ MORENO M., 1983: *Catálogo Monumental de España. Provincia de Avila*. Madrid.
- GONZALEZ CORDERO A., ALVARADO M., BARROSO F., 1988: *Esculturas zoomorfas de la provincia de Cáceres*. „Anas”, vol. 1, s. 19–33.
- GRAĆIA JIMENAZ S. 1986: *Un nuevo verraco aparecido en Botija (Cáceres)*. In: *Primeras Jornadas sobre Manifestaciones religiosas en Lusitania (Marzo 1984)*. Cáceres.
- GRAĆIA JIMENAZ S. 1987: *Nuevae esculturas zoomorfas aparecidas en la provincia de Cáceres*. „Caudernos de Grado Mrdio »«El Brocense»”, vol. 5.
- GRANT A., 1984: *Animal husbandary in Wessex and the Thames Valley*. In: *Aspects of the Iron Age in Central Southern Britain*. Eds. B. CUNLIFFE, D. MILES. London.
- GRANT A., 1989: *Animals and ritual in Early Britain: the visible and invisible*. In: *L'Animal dans les pratiques religieuses: les manifestations Materielles*. Ed. J.-D. VIGNE. Paris, s. 79–86.
- GRAVES R., 1955: *The Greek Myths*. London.
- GREEN M.J., 1988: *The Gods of the Celts*. Gloucester.
- GREEN M.J., 1989: *Symbol and Image in Celtic Religious Art*. London & New York.

- GREEN M.J., 1991: *Triplism and plurality: intensity and symbolism in Celtic religious expression*. In: *Sacred and profane: proceedings of a Conference on Archaeology Oxford 1989*. Eds. P. GARWOOD et al. Oxford, s. 100–108.
- GREEN M.J., 1992a: *Animals in Celtic Life and Myth*. London & New York.
- GREEN M.J., 1992b: *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. New York.
- GREEN M.J., 1992c: *Symbol and Image in Celtic Religious Art*. London & New York.
- GREEN M.J., 1996: *Celtic Goddess: Warriors, Vergins and Mothers*. New York.
- GREEN M.J., 2004: *Mitologia celtycka*. Warszawa.
- GREENWELL W., 1906: *Early Iron Age Burials in Yorkshire*. „*Archaeologia*”, vol. 60, s. 251–324.
- GRICOURT J., 1954: *Epona-Rhiannon-Macha*. „*Ogam*”, vol. 6, s. 25–40.
- GRIMEM W.F., CLOSE-BROOKS J., 1993: *The Excavation of Caesar's Camp, Heathrow, Harmondsworth, Middlesex, 1944*. „*P.P.S.*”, vol. 59, s. 303–360.
- GROS P., 1986: *Une hypothese sur l'Arc d'Orange*. „*Gallia*”, vol. 44, s. 191–201.
- GROSSE R., 1963: *Der Silberkessel von Gundestrup, ein Ratsel Keltische Kunst*. Dornach.
- GRUEL K., 1989: *La Monnaie chez les Gaulois*. Paris.
- GRUFFYDD W.J., 1953: *Rhiannon*. Cardiff.
- HACHMANN R., 1990: *Gundesturp-Studien*. „*Bericht der Römisch-Germanischen Kommission*”, Jg. 71, Nr. 2, s. 568–903.
- HAHNE H., 1929: *Totenhre in alten Norten*. Jena.
- HAMP E.P., 1986: *Culhwch the swine*. „*Zeitschrift für Celtische Philologie*”, vol. 41, s. 257–258.
- HARRISON F., 1986: *Celtic musics: characteristics and chronology*. In: *Geschichte und Kultur der Kelten*. Hrsg. K.H. SCHMIDT. Haidelberg, s. 252–263.
- HATT J.-J., 1965: *Essai sur l'évolution de la religion gauloise*. „*Revue des Etudes Anciennes*”, vol. 67, s. 80–125.
- HATT J.-J., 1980: *Eine Interpretation der Bilder und Szenen auf dem Silberkessel von Gundestrup*. In: *Die Kelten in Mitteleuropa Salzburger Landesausstellung 1 Mai–30 Sept. 1980 in Kelten museum Hallain Stereich*. Ed. L. PAULI. Salzburg.
- HATT J.-j., 1989: *Mythes et dieux de la Gaule*. [Vol. 1]: *Les Grandes Divinités masculines* Paris.
- HAWKES C.F.C., SMITH M.A., 1957: *On Some buckets and Cauldrons of the Bronze and Early Iron Ages*. „*Ant.*”, vol. 37, s. 131–198.
- HEINZ S., 2002: *Symbol of the Celts*. Darmstadt.
- HENRY F., 1940: *Irish Art in the Early Christian Period*. Methuen.
- HILL J.D., 2002: *Wetwang chariot Burial*. „*Current Archaeology*”, vol. 178, s. 410–412.

- HOŁUBOWICZ H., HOŁUBOWICZ W., 1952: *Z badań Ślęży w 1949 r.* „Studia Wczesnośredniowieczne”, T. 1, s. 122–124.
- HOWE E.G., 1989: *The Mind of the Druid*. London.
- Ó HÓGÁIN D., 1988: *Fionn mac Cumhaill. Images of the Celtic Hero*. Dublin.
- HUNYADY I., 1942–1944: *Die Kelten in Karpatenbecken*. Vol. 2. Budapest.
- IDZIAK M., 2009: *Legion XX Valeria Vitrix, Inforteditions*. Zabrze.
- An Inventory of the Ancient Monuments in Wales and Monmouthshire*. [Vol. 1]: *County of Montgomery*. London 1911.
- JACKSON S., 1973: *Celtis & Others Stone Head*. Bradford.
- JACOBSTHAL P., 1944: *Early Celtic Art*. Oxford.
- JACZYŃSKA M., 1990: *Religie świata rzymskiego*. Warszawa.
- JANKUHN H., 1967: *Archaeologische Beobachtungen zu Tier- und Menschenopfern bei den Germanen in der römischen Kaiserzeit*. „Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I, Philologisch-Historische Klasse 6”.
- JIMÉNEZ DE GREGORIO F., 1947: *Hallazgos arqueológicos en la Jara (I)*. „Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo”, no. 61, s. 1–15.
- JIMÉNEZ DE GREGORIO F., 1950: *Hallazgos arqueológicos en la Jara (III)*. „Archivo Español de Arqueología”, vol. 23, s. 105–107.
- JÚDICE GAMITO T., 2004: *The Celts in Portugal*. „Journal of Interdisciplinary Celtic Studies”, vol. 6.
- KAUL F., 1995: *The Gundesturp Cauldron Reconsidered*. „Acta Archaeologica”, vol. 66, s. 1–38.
- KELLER J., red., 1968: *Zarys dziejów religii*. Warszawa.
- KENDRICK T.D., 1927: *The Druids: A Study in Keltic Prehistory*. London.
- KERÉNYI K., 1943: *Hermes der Seelenführer. Das Mythologem vom männlichen Lebensurprung*. Zurich, s. 45–74.
- KERSTEN W., 1933: *Der Beginn der Latènzelt in Nordostbayern*. „Prähistorische Zeitschrift”, vol. 14, s. 96–174.
- KIMMING W., 1965: *Zur Interpretation der Opferszene auf den Gundestrup-Kessel*. „Fundberichte aus Schwaben”, N.S. XVII, s. 135–143.
- KLINDT-JENSEN O., 1950: *Foreign Influences in Denmark's Early Iron Age*. „Acta Archaeologica”, vol. 20, s. 1–229.
- KLINDT-JENSEN O., 1953: *Bronzekedelen fra Brá, Universitetsforlaget*. Aarhus.
- KLINDT-JENSEN O., 1961: *Gundestrupkedelen*. Copenhagen.
- KORTA W., 1988: *Tajemnice Góry Ślęży*. Katowice.
- KOWALENKA W., LABUDA G., LEHR-SPEŁAWIŃSKI T., red., 1961: *Słownik starożytności słowiańskich*. Wrocław–Warszawa–Kraków, s. 8–9.

- KRÄMER W., 1966: *Prähistorische Brandopferplätze*. „*Helvetia Antiqua*”, s. 111–122.
- KRAPPE A.H., 1938: *La genèse des mythes*. Paris.
- LAING L.R., LAING J., 1992: *Art of the Celts*. New York.
- LAMBERT P.-Y., 2003: *La langue gauloise*. Paris.
- LAMBRECHTS P., 1960: *Epona et les Matres*. „*Antiquite Classique*”, vol. 19, s. 103–112.
- LANTIER R., 1918: *Inventaire des monuments sculptés pre-chrétiens de la Péninsule ibérique*. Bordeaux.
- LAVER P.G., 1927: *The excavation of a Tumulus at Lexden, Colchester*. „*Archaeologia Journal*”, no. 76.
- LEAHY A.H., 1905: *MacDathó's Boar. Heroic Romance of Ireland*. Vol. 1. London.
- LEITE DE VASCONCELOS J., 1913: *Religiões da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal*. Vol. 3. Lisboa.
- LENGYEL L., 1969: *Le secret des Celtes*. Paris.
- LETHBRIDGE T.C., 1954: *Burial of an iron age warrior at Sanilwell*. „*Proceedings of the Cambridge Antiquarian Society*”, vol. 47, s. 25–47.
- LINCKENHELD E., 1947: *Le Sanctuarie de Donon*. „*Cahiers d'Archéologie et d'Histoire d'Alsace*”, vol. 38, s. 67–110.
- LINDGREN C., 1980: *Classical art forms and Celtic mutations: figural art in Roman Britain*. New York.
- LINDUFF K.M., 1979: *Epona: a Celt among the Romans*. „*Latomus*”, s. 817–837.
- LIPONSKI W., 1995: *Narodziny cywilizacji Wysp Brytyjskich*. Poznań.
- LOPEZ CUEVILLAS F., 1951: *Esculturas zoomorfos y antropomorfos de la cultura de los castros*. „*CEG*”, vol. 19.
- LOPEZ DE AYALA-ALVAREZ DE TOLEDO CONDE DE CEDILLO J., 1959: *Catálogo Monumental de la provincia de Toledo*. Toledo.
- LÓPEZ MONTEAGAUDO G., 1982: *Las Esculturas zoomorfos „celticas” y sus paralelos polacos*. „*Archivo Español de Arqueología*”, vol. 55, s. 3–30.
- LÓPEZ MONTEAGAUDO G., 1983: *Expansión de los „verracos” y características de su cultura*. Madrid.
- LÓPEZ MONTEAGAUDO G., 1989: *Esculturas zoomorfos celtas de la penisula Iberica*. Madrid.
- LOZOYA M. de, 1931: *Historia del arte hispánico*. Vol. 1. Barcelona.
- LUSTIG G., 1926: *Zur Frage der Zobstenaltertümer*. „*Schelsische Monatshefte*”, vol. 2.
- ŁOWMIAŃSKI H., 1979: *Początki Polski*. T. 1. Warszawa.
- MACCULLOCH A., 1911: *The religion of the ancient Celts*. Edinburgh.

- MACCULLOCH J.A., 1918: *Celtic Mythology*. Boston.
- MACKILLOP J., 1985: *Fionn mac Cumhaill: Celtic Myth and English Literature*. Syracuse.
- MACNEIL J., 1957: *Religia Celtów*. W: *Religie świata*. Red. E. DĄBROWSKI. Warszawa.
- MAETZKE G., 1986: *Źródła archeologiczne jako odwzorowanie procesu społeczno-kulturowego*. W: *Teoria i praktyka badań archeologicznych*. Red. W. HENSEL, G. DONATO, S. TABACZYŃSKI. Wrocław, s. 246–302.
- MAGNEN R., 1955: *Epona, déesse gauloise des chevaux, protectrice des cavaliers*. Bordeaux.
- MAIER B., 1997: *Dictionary of Celtic Religion and Culture*. Ed. B. MAIER. Woodbridge.
- MALAQUER DE MOTES J., 1956: *Carta Arqueológica de Salamanca*. Salamanca.
- MALCOVATI E., 1940: *M. Anno Lucano*. Milano.
- MALECZYŃSKI K., 1950: *Zagadnienie góry Ślęży-Sobótki*. W: „Materiały Wczesnośredniowieczne”. T. 2. Warszawa, s. 2–21.
- MALINOWSKI B., 1990: *Mit, magia, religia*. Warszawa.
- MALINOWSKI T., 1975: *Wielkopolska u schyłku starożytności*. Poznań.
- MARKALE J., 1976: *Women of the Celts*. London.
- MARKALE J., 1985: *Les Celtes et la civilisation celtique: mythe et histoire*. Paris.
- MARTIN VALLS R., ABASOLO J.A., 1969: *Notas de arqueología burgalesa*. „Notas de Arqueología Burgalesa. Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología”, vol. 34–35, s. 329–333.
- MÁRTON L.V., 1933–1934: *Das Fundinventar Frühlatènegräber. Dolgozatok 9–10*. Szeged.
- MATOS DA SILVA M. de F., 1988: *Subsídios para o Estudo da Arte Castreja. A cultura dos Berrões: ensaio de Síntese*. „Revista de Ciências Históricas”, vol. 3, s. 57–93.
- MEEK D.E., 1990: *The death of Dairmaid in Scottish and Irish Tradition*. „Celtica”, vol. 21, s. 335–361.
- MEGAW J.V.S., 1970: *Art of European Iron Age: A study of the elusive image*. New York.
- MEGAW J.V.S., 1989: *Celtic Art*. London.
- MEGAW R., MEGAW V., 1989: *Celtic Art*. London.
- MEGAW R., MEGAW V., 2001: *Celtic Art from its Begining to the Book of Kells*. London.
- MENIEL P., 1987: *Les Restes animaux des Necropoles du Mont Troté et des Rouliers*. In: *Les Celtes en Champagne: Les Ardennes au second âge du fer: Le Mont Troté, les Rouliers*. Ed. J.-G. ROZEY. Charleville, s. 357–361.

- MENIEL P., 1989: *Les animaux dans les pratiques religieuses des Gaulois*. In: *L'Animal dans les pratiques religieuses: les manifestations matérielles*. Ed. J.-D. VIGNE. Paris, s. 87–87.
- MOLINERO PEREZ A., 1954: *De la Segovia Arqueológica*. Segovia.
- MOORE L., 1946–1948: *Roman Suffolk*. „Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology and Natural History”, vol. 24, s. 166–168.
- MOAN BARDON C., 1926: *Prehistoria de Salamanca*. „O Instituto”, vol. 73.
- MORAWIECKI L., 1986: *Mennictwo celtyckie*. Kraków.
- NASH D., 1987: *Coinage in the Celtic World*. London.
- NI SHÉAGHDHA N., 1987: *Toruigheacht Dhiarmada agus Ghraine*. Ed. N. NI SHÉAGHDHA. [„Irish Texts Society. Series 48]. Dublin.
- LA NÉZET-CÉLESTIN M., VIVHERD G., 2002: *Vieu en Valromey et sa région à l'époque gallo-romaine, fouilles et découvertes archéologiques*. Amberieu-en-Bugeu.
- NEUMANN E., 1955: *The Great Mother*. New York.
- NOWAKOWSKI W., 1991: *Kulturowy krąg zachodniobałtyjski w okresie wpływów rzymskich. Kwestia definicji i podziałów wewnętrznych*. W: *Archeologia Bałtyjska Materiały z konferencji, Olsztyn, 24–25 kwietnia 1988 roku*. Olsztyn.
- NYLEN E., 1967: *Gundestrupkilten och den thrakista konsten*. „Tor”, vol. 12, s. 133–173.
- OKULICZ J., 1976: *Dyskusyjne problemy w pradziejach obszaru zachodniobałtyckiego*. „Acta Baltico-Slavica”, T. 6.
- OLMSTED G.S., 1979: *The Gundestrup Cauldron*. „Latomus”, vol. 162.
- OLMSED G.S., 1976: *The Gundestrup version of Táin Bó Cailnge*. „Ant.”, vol. 50, s. 95–103.
- OLMSTED G.S., 1992: *The Gaulish Calendar. A reconstruction from the bronze fragments from Coligny [...]*. Bonn.
- OLMSTED G.S., 2001: *A Definitive Reconstructed Text of the Coligny Calendar*. „Journal of Indo-European Studies Monograph”, no. 39. Washington.
- PAULI L., bearb., 1980: *Die Kelten in Mitteleuropa*. Salzburg 1980.
- PARIS P., 1936: *Promenades archéologiques en Espagne. Le Musée Archéologique National de Madrid*. Paris.
- PETOIA E., 2004: *Wampiry i Wilkołaki. Źródła, historia, legendy, od antyku do współczesności*. Kraków.
- PETRES E.F., 1967: *Zum Problem der gestempelten La Tène-zeitlichen Schwerter*. „Alba Regia. Annales Musei Stephani-Regis”, vol. 8–9, s. 35–42.
- PIEKARCZYK S., 1979: *Mitologia germańska*. Warszawa.

- PIGGOT S., 1959: *The carnyx in early inro age Britain*. „Antiquaries Journal”, vol. 39, s. 19–31.
- PIGGOT S., 1968: *The Druids*. London.
- PIGGOT S., 1975: *Druids*. London.
- POWELL T.G.E., 1958: *The Celts*. London 1958.
- PRINKE A., 1973: *Pochówki ludzkie i zwierzęce z cmentarzyska kultury pomorskiej w Kucharach, pow. Pleszew*. „Fontes Archaeologici Posnanienses”, vol. 24.
- QUADRADO J.M., 1884: *Salamanca, Avila y Segovia. España, sus monumentos y sus Artes, su Naturaleza e Historia*. Barcelona.
- QUINN E., 1983: *The Dictionary of the Irish Language*. Dublin.
- RADA Y DELGADO E., 1883: *Catálogo del Museo Arqueológico Nacional*. Madrid.
- RAMÓN MÉLIDA J., 1924: *Provincia Cáceres*. Cáceres.
- RAMON Y FERNANDEZ OXEA J., 1950: *Nuevas esculturas zoomorfas prehistóricas en Extremadura*. „Ampurias”, vol. 12, s. 55–78.
- RAYAN M., 1999: *The Early Medieval Celts*. In: *The Celts*. Ed. S. MOSCATI. New York.
- REES A., REES B., 1961: *Celtic Heritage: ancient tradition in Ireland and Wales*. London.
- REINACH S., 1894: *A propos du vase de Gundestrup*. „L'Anthropologie” vol. 5, s. 456–458.
- REINACH S., 1898: *Encore Épona*. „Revue Archéologique”, vol. 33, s. 187–200.
- REINACH S., 1907: *Mercure tricéphale*. „Cultes”, vol. 3.
- REINECKE P., 1884: *Autremont und Gundestrup*. „Praehistorische Zeitschrift”, vol. 34–35, s. 361–372.
- RENARD M., 1966: *Dieu au sanglier di Musée National d'Antiquités de Bucarest*. In: *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*. Ed. R. CHEVALLIET. Vol. 3. Paris.
- Report of the Visitors of the Ashmolean Museum*. Oxford 1936.
- RIVETT-CARNAC J., 1902: *Informe a la Real Academia de la Historia*. Noticias. „BRAH”, vol. 40.
- RODRIGUEZ-ALMEIDA E., 1981: *Avila romana*. Avila.
- ROLLESTON T.W., 1990: *Celtic Myths and Legends*. New York.
- ROSEN-PRZEWORSKA J., 1961: *Les sculptures de Słęża et le problème celtique en Pologne*. Warszawa.
- ROSEN-PRZEWORSKA J., 1968: *Religia Traków*. W: *Zarys dziejów religii*. Red. J. KELLER. Warszawa.
- ROSEN-PRZEWORSKA J., 1971: *Religie Celtów*. Warszawa.
- ROSEN-PRZEWORSKA J., 1976: *Ikonografia wschodnioceltycka*. Warszawa.

- ROSS A., 1959: *The Human Head in Insular Pagan Celtic Religion*. „Proceedings of the Society of Antiquaries Scotland”, vol. 91, s. 10–43.
- ROSS A., 1967: *Pagan Celtic Britain: Studies in Iconography and Tradition*. London.
- ROSS A., 1986a: *Druids, Gods & Heroes from Celtic Mythology*. London.
- ROSS A., 1986b: *The Pagan Celts*. Totowa.
- LE ROUX F., 1955: *Des chaudrons celtiques à l'arbre d'Esus. Lucain et les Scholies Bernoises*. „Ogam”, vol. 7, s. 33–58.
- LE ROUX F., 1961: *Les Druides*. Rennes.
- SADOWSKA E., 1984: *Druidzi w świetle przekazów autorów starożytnych*. „Meadler”, T. 7–8, s. 305–331.
- SÁNCHEZ MORENO E., 2000: *Vetones. Historia y Arqueología de un pueblo prerromano*. Madrid.
- SANDER-JORGENSEN ROWLETT E., ROWLETT R.M., 1884: *Gundestrup and Titelberg*. „Hikuin”, vol. 10, s. 145–156.
- SANTOS JÚNIOR J.R. dos, 1963: *Berrõzinhos do castro de santa Lucia*. In: *A Pedro Bosch-Gimpera en el septuagésimo aniversario de su nacimiento*. Mexico.
- SANTOS JUNIOR J.R. DOS, 1975: *A Cultura dos Berrões no Noroeste de Portugal*. „Trab. Antrop. Etnol”, vol. 22.
- SANTOS JÚNIOR J.R. dos, 1977: *Novos elementos da remota zoolatria em Trás-os-Montes*. „Trabalhos de Antropologia e Etnologia”, vol. 23, s. 5–18.
- SCHEERS S., 1975: *Les monnaies gauloises de la Collection A. Danicourt à Péronne (Somme)*. Bruxelles.
- SCHEERS S., 1977: *Traité de Numismatique celtique. La Gaule Belgique*. Louvain.
- SCHEERS S., 1996: *Catalogue des monnaies Celtiques du Musée des Beaux-Arts de Luon*. Louvain.
- SCHLETTE F., 1979: *Kelten zwischen Alesia und Pergamon*. Leipzig–Jena–Berlin.
- SCHOPPA H., 1958: *Ein Keltischer Steinpfeiler von Hirzenheim, Dillkreis*. „Germania”, vol. 36.
- SCHRÖTTER F., ed., 1970: *Wörterbuch der Münzkunde*. Berlin.
- SCHULTEN A., 1928: *Campamentos romanos en España*. „Investigación y Progreso”, vol. 5, s. 34–36.
- SEELEY F., 2004: *The small finds*. In: T. BLAGG, J. PLOUVIER, A. TESTER: *Excavations at a large Romano-British settlements at Hacheston, Suffolk in 1973–4*. „East Anglican Archeological Report”, vol. 106, s. 86–149.
- SEMKOWICZ W., 1929: *Zabytki romańskie na górze Sobótce*. „Przegląd Historii Sztuki”, T. 1, s. 30, 32.
- SJOESTEDT L., DILLON M., 1994: *Gods and Heroes of the Celts*. Berkeley.

- SOBIESZAŃSKI F.M., 1945: *Badania archeologiczne o stanie sztuki i przemysle na ziemiach Słowian przed chrześcijaństwem*. „Przegląd Naukowy”, T. 4.
- SOKOLOVA Z.P., 1972: *Kult životnych v religijach*. Moskwa.
- SOMORROSTRO A.G., DE, 1820: *El Aqueducto y otras Antigüedades de Segovia*. Madrid.
- SPAAN D.B., 1965: *The Place of Mannanán mac Lir in Irish Mythology*. „Foklore”, vol. 76, s. 176–195.
- SPARZA ARROYO A., 1987: *Los castros de la Edad del Sierro en el Noroeste de Zamora*. Zamora.
- SPROCKHOFF E., 1955: *Central European Urnfield Culture and Celtic La Tène*. „Proceedings of the Prehistoric Society”, s. 257–281.
- SQUIRE Ch., 1987: *Celtic Myth and Legend*. Newcastle.
- STEAD I.M., 1986: *Lindow Man: The Body in the Bog*. London.
- STEINER F.B., 1956: *Tabu*. Harmonsword.
- STJERNQUIST B., 1963: *Präliminarien zu einer Untersuchung von Opferfunden*. Lund.
- SULIMIRSKI T., 1957–1959: *Polska przedhistoryczna*. Londyn.
- SWAIN S.C.R., 1988: *A Note on Iliad 9.524-99: The Story of Meleager*. „The Classical Quarterly”, vol. 38, s. 271–276.
- SZABÓ M., 1992: *Les Celtes de l'est*. Paris.
- SZREJTER A., 1997: *Mitologia germańska*. Warszawa.
- SZYJEWSKI A., 2001: *Etnologia religii*. Kraków.
- TABOADA CHIVITE J., 1948: *Esculturas de verracos en Galicia*. „Archivo Español de Arqueología” vol. 72, s. 291–294.
- TAVARES J.A., 1895: *Arqueologia do Distrito de Baragança*. „Arq..Port” vol. 1.
- TEMES CH.M., ZINER H., eds., 2002: *Gods of the Celts*. Luxemburg.
- THÉVNOT E., 1968: *Divinités et sanctuaries de la Gaule*. Paris.
- THOMAS G., 1984: *Magna Mater and Attis*. „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II”, vol. 17, s. 1500–1535.
- THOMAS E.B., VÉRTES L., 1956: *Archäologische Funde in Ungarn*. Budapest.
- TOMS H.S., 1907: *Celtic boar from Woodingdean*. „Proceedings of the Society of the Antiquaries of London”, vol. 21, s. 489–490.
- TOULSON S., 1993: *The Celtic Year*. Dorset.
- TÖRBRÜGGE W., 1968: *Prehistoric European Art*. Abrams.
- TROISGROS H., 1975: *Borvo et Damona*. Bourbon-les-Bains.
- UHTENWOLDT H., 1938: *Der Peterstein an Siling und die schlesischen Torkapellen*. In: *Die Hohe Strasse I. Schlesische Jahrbücher für deutsche Art und Kunst im Ostraum. Band I*. Ed. G. VON BARTEL Breslau.

- USSANI V., 1903: *Sul valore storico del poema Lucano*. Roma.
- VAALLS R.M., 1965: *Investigaciones arqueológicas en Ciudad Rodrigo*. „Zephyrus”, vol. 16.
- VAALLS R.M., MORERA M.J.F., 1981: *Un verraco con inscripción latina en Larrodrigo (Salamanca)*. „Numantia”, vol. 1, s. 196–197.
- VAN ARSDELL R.D., 1986: *The silver coinage of Commius*. „Spink Numismatic Circular”, vol. 84, s. 330.
- VAN ARSDELL R.D., 1987: *The silver coinage of Commius – a new variety*. „Spink Numismatic Circular”, vol. 85, s. 42.
- VAN ARSDELL R.D., 1989: *Celtic Coinage of Britain*. London.
- VANDRYES J., 1982: *Manannán mac Lir*. „Études Celtiques”, vol. 6, s. 238–254.
- VASCO RODRIGUES O., 1958: *O Culto da Ganaderia a sul do Douro Portugês*. „Guimarães”, vol. 68.
- DE VRIES J., 1935: *Altgermanische Religionsgeschichte*. Vol. 1–2. Berlin–Leipzig.
- WAIT G., 1985: *Ritual and Religion in Iron Age Britain*. „British Archaeological Reports”, vol. 149, s. 122–153.
- WATTS D., 1998: *Religion in late Roman Britain*. London.
- WĘGRZYNOWICZ T., 1982: *Szczątki zwierzęce jako wyraz wierzeń w czasach całkowalenia zwłok*. Warszawa.
- WHEELER R.E.M., 1928: *A Romano-Celtic Temple near Harlow, Essex*. „Antiquaries Journal”, vol. 8, s. 330–326.
- WILLVONSEDER K., 1939: *Das Latène-Gräberfeld von Brunn an der Schneebergbahn in Niederdonau*. „Praehistorische Zeitschrift”, vol. 28–29.
- WINDISCH E., 1880: *Die Geschichte vom Schweine des MacDathó*. Leipzig.
- DE WITT N. J., 1938: *The Druids and Romanisation*. „Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, vol. 69, s. 319–332.
- WOŹNIAK Z., 1970: *Osadnictwo celtyckie w Polsce*. Wrocław–Warszawa–Kraków.
- WOŹNIAK Z., 1974: *Wschodnie pogranicze kultury lateńskiej*. Wrocław.
- WOŹNIAK Z., 2004: *Problem istnienia celtyckiego nementonu na Ślęży*. „Przegląd Archeologiczny”, T. 52, s. 131–183.
- ZAVARONI A., 2007: *On the structure and terminology of the Gaulish calendar*. Oxford.

Agnieszka Bartnik

Moccus A boar in Celt beliefs

Summary

Celt tribes had a developed system of beliefs. Animals played an important role in Celt cults. A boar was one of the most important animals. Initially, it was worshipped as a manifestation of the forces of nature. Only later, did they begin to worship anthropomorphic gods, a boar being one of their attributes. Celts admired strength, aggression, and fertility of this animal. For that reason they worshipped it as an attribute of a war god. The pictures of a boar were readily placed on weapons, among others, on swords and shields. The figures presenting a boar were a popular decoration of the helmets of Celt warriors.

Celts worshipped a boar as a lunar animal. They also believed in its connections to the spirit world. The sagas and Celt stories include numerous supernatural and magic boars coming from the spirit world. The monuments of these animals were placed in necropolies probably to make them perform the function of a psychopomp.

Some tribes worshipped a boar because of its connections with fertility cults and the so called annual cycle. The very animals accompanied many gods and goddesses, as well as played a role of sacrificial animals. The cases of boar burials similar to human burials are also known.

Unquestionably, boars, irrespective of gender, were one of the most important animals in Celt beliefs and traditions.

Agnieszka Bartnik

Moccus Das Wildschwein im keltischen Volksglauben

Zusammenfassung

Keltische Stämme hatten ein ausgebautes Volksglaubenssystem. Eine wichtige Rolle spielten dabei Tiere, von denen eines der wichtigsten das Wildschwein war. Zunächst war der Eber als eine Verkörperung der Naturkräfte verehrt, dann wurden anthropomorphe Gottheiten verehrt, deren Attribut auch Eber war. Die Kelten waren von Kraft, Aggression und Fruchtbarkeit des Tieres gefesselt, deshalb war der Eber von ihnen als ein Attribut der Kriegsgötter verehrt. Ebers Bilder wurden gern an der Waffe, u.a.: an Schwertern und Schutzschilden platziert und Ebers Figürchen dienten oft zur Verzierung der Helme von keltischen Kriegerern.

Die Kelten hatten das Wildschwein als ein Mondtier angebetet und glaubten an seine Verbindungen zum Jenseits. In keltischen Sagen und Geschichten erschienen zahlreiche übernatürliche, magische, aus dem Jenseits stammende Eber. Ihre Statuen wurden auf den Friedhöfen wahrscheinlich als Psychopompoi (Seelengeleiter) aufgestellt.

Manche Stämme verehrten Wildschweine wegen deren Beziehungen zu Fruchtbarkeitskulten und zum sog. alljährlichen Zyklus. Diese Tiere begleiteten viele Götter und Göttinnen und dienten als Opfertiere. Es sind solche Fälle bekannt, dass Wildschweine ähnlich wie Menschen begraben wurden.

Abgesehen vom Geschlecht gehörten Wildschweine zweifellos zu den wichtigsten Tieren im keltischen Volksglauben und Brauch.

Na okładce brązowa figurka dzika z Neuvy-en-Sullias we Francji
Rysunek na podstawie dokumentacji: Barbara Konopka

Redaktor: Magdalena Starzyk
Projektant okładki: Małgorzata Pleśniar
Redaktor techniczny: Małgorzata Pleśniar
Korektor: Mirosława Żłobińska
Skład i łamanie: Bogusław Chruściński

Copyright © 2012 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2033-5

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 10,75. Ark. wyd. 9,5
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 12 zł (+VAT)

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

„[...] Wtedy Cú Chulainn uległ wielkiej deformacji, tak że stał się przerażający, wielokształtny, dziwny i nie do poznania. Całe jego ciało zadrżało jak drzewo w wartkim nurcie lub sitowie w strumieniu. Każda kończyna, każdy staw, każdy koniec i każdy jego członek od stóp do głów. Dokonał szaleńczego wyczynu – kontorsji ze swoim ciałem wewnątrz skóry. Jego stopy, golenie i kolana odwróciły się do tyłu. Jego pięty, łydki oraz zadek przesunęły się do przodu. Ściągną jego łydek przeszły na przód jego goleni, a każdy duży okrągły węzeł był wielki jak pięść wojownika. Ściągną jego głowy naciągnęły się do jego karku i każde wielkie, niezmiernie, rozległe, niedające się obliczyć jak okrągła kula, tak wielka jak głowa miesięcznego dziecka. Potem jego twarz stała się czerwoną jamą. Wessał jedno ze swoich oczu w głąb czaszki tak głęboko, że dziki żuraw z trudem sięgnąłby go, by wyciągnąć z boku jego czaszki, tak by wróciło na jego policzek. [...] Jego usta zostały przekręcone przerażająco [...]”

(Táin, 2243–2278, tłumaczenie
Agnieszka Bartnik)

Cena 12 zł
(+ VAT)

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2033-5