

ANDRZEJ P. KOWALSKI

Uniwersytet Gdański

Wydział Historyczny

e-mail: a.p.kowalski@wp.pl

ORCID: 0000-0003-2009-2689

DOI: 10.34813/ptr4.2022.1

Z badań nad zakresem transcendencji głównych bóstw w religii germańskiej

From research on the scope of transcendence
of major deities in the Germanic religion

Abstract. The article attempts to define the scope of the transcendence of the main gods in the religion of ancient Germans. Testimony of G.J. Caesar and P.C. Tacitus differ on this point. Caesar describes the germanic gods as visible and material phenomena. Tacitus gives them the rank of mysterious, inaccessible creatures without a name or an image, giving signs read by means of fortune-telling. Various beings were denoted as gods in Germanic languages. *Aesir* are primordial images of ancestors or beings having a divine substance of life for the entire tribe. *Ragina* is a deity personifying decision and resolution. Like the *Tiwaz*, which came from the Indo-European era, it was related to judgments at war meetings. Odin and Thor, as gods of war, marginalized *Týr* / *Tiwaz*. Their functions show the process of the god's immanence, their indispensable presence for groups of warriors. This tendency is confirmed by the historic replacement of the old name of the heavenly supreme god *deiwoz* with a new – *guda*. *Guda* is a being that is called upon, whose presence is experienced. In the history of the religious life of the ancient Germans, there is a tendency to define gods as creatures who have a clear influence on the everyday problems of people engaged in war..

Keywords: Germanic religion, the problem of transcendence and immanence of germanic gods, historical changes to the description of germanic gods

Ważnym zagadnieniem religioznawczym jest kwestia charakteru głównych istot boskich. Problem ten można rozpatrywać analitycznie na skali ukazującej zakres transcendencji danego bóstwa. Stopniowalność taka jest umowna. Wynika z oceny, jakiej dokonuje badacz na podstawie przekazów mitologicznych, historycznych, literackich lub danych lingwistycznych. Bóstwa mogą uchodzić za odległe, ukryte, niedostępne, nieznane, pozostające poza możliwością oddziaływania na nie przez ludzi, albo mogą być uważane za będące w bliskim otoczeniu człowieka. Poza tym mogą być traktowane jako bezpostaciowe istoty o wysokim stopniu abstrakcji lub redukcji w sferze możliwej naoczności tudzież mogą stanowić realne uobecnienie całego zestawu empirycznie doświadczanych atrybutów i cech. Można też rozpatrywać szeroki zakres rozmaitych form uobecnienia bogów w praktykach zakładających efektywną komunikację, jaką ludzie starają się nawiązać z bytami sakralnymi. Repertuar tego rodzaju poczynąń jest bogaty. Widać w nich różne momenty bliskości bądź oddalenia bóstw dokumentowane w wyobrażeniach religijnych danej wspólnoty.

W niniejszym artykule zasygnalizowane kwestie zostaną rozpatrzone w odniesieniu do obrazu głównych bogów w religii starożytnych Germanów. Najpierw komentarzem zostaną opatrzone odnośne świadectwa starożytnych autorów, następnie dane lingwistyczne oraz powiązane z nimi przekazy mitologiczne mówiące o bogach germańskich, szczególnie o ich pierwotnych atrybutach i kompetencjach. Proponowane spojrzenie ma charakter retrogressywny i zmierza do ukazania przemian w wierzeniach dotyczących statusu naczelnych bóstw w tej tradycji religijnej.

Najstarsze wzmianki na temat relacji Germanów do ich bogów znajdujemy w *Wojnie galickiej* Gajusza Juliusza Cezara. Po pierwsze, podaje on, że Germanie wierzą tylko w tych bogów, których widzą i o których działaniu mogą się namacalnie przekonać. Są to słońce, ogień i księżyc (Cezar, 2003, s. 161). Po drugie, ludy te nie znają kapłanów na wzór galijskich druidów, natomiast kierują się orzeczeniami matek rodzin, które poprzez rzucanie losów orzekają o niepowodzeniu poczynąń zbrojnych podjętych przed nowiem księżyca (Cezar, 2003, s. 74). Z przekazu Cezara wyłania się obraz religii nieprzewidującej transcendencji bogów. Są oni konkretni, postrzegani, uobecniani fizycznie. Chociaż ich wola i postanowienia nie są powszechnie znane, to stają się uchwytnie w ramach praktyk wróżebnych. Strabon w *Geografii* mówi o wróżbitkach u Cymbrów, które odczytywały los plemienia z krwi i wnętrzości poświęcanych w ofierze jeńców (Strabo, 2001, s. 168–170).

Interesujące jest to, że w przekazach obu tych autorów wróżbami zajmują się kobiety wiekowe, tzn. matki rodziny – *matres familiae* (u Cezara) i siwowłose kapłanki – *hiereiai poliotriches* (u Strabona). Fakt ten sugeruje pewien zakres

immanencji omawianej sfery zjawisk życia religijnego. Mantyka obliczona na wiadomości o czekających własną grupę wydarzeniach wydaje się typowa dla religii rodowej. Spełniana przez osoby starsze, z kręgu bliskich krewnych, dodatkowo wiąże te praktyki z wyobrazeniami przywołującymi na myśl przodków. Wróżki te mogły działać w poczuciu więzi ze stale obecnymi, bliskimi zmarłymi, którzy mogli ułatwić dotarcie do wiedzy o przyszłości i mieć wpływ na aktualne potrzeby wspólnoty.

Kolejną odsłonę religii germańskiej stanowią przekazy Tacyty. Autor ten niejednokrotnie poświadcza obecność praktyk mantycznych, zarówno z udziałem słynnych wieszczek, takich jak Albruna (Tacyt, 2008, s. 8) lub Weleda z plemienia Brukterów (Tacyt, 1957b, s. 223, 226, 257, 258), jak i wykonywanych przez kapłanów (Tacyt, 2008, s. 10). Wróżbitów, np. wśród Alemanów, wspominają późniejsze źródła (Agatiasz, 1975, II, 7, 9). Zauważalna jest postępująca specjalizacja i instytucjonalizacja w tym zakresie. Kapłani uważali siebie za sługi bogów – *ministros deorum* (Tacyt, 2008, s. 10). Chęć poznania woli bogów, wyznaczonego przez nich losu i przeznaczenia, można łączyć z ideą bóstwa zachowaną w tradycji nordyckiej. Germański termin *ragina* „postanowienie, wyrok” zyskał tam ogólne znaczenie „bogowie” (Cahen, 1921, s. 18–21; Kroonen, 2013, s. 401). W takim ujęciu bóstwa utożsamiane z dawcami znaków do interpretacji są w pewnym zakresie transcendentne. Komunikują swoją wolę, ale pośrednio. Wiedza o boskich wyrokach leży w gestii osób odpowiednio przygotowanych lub do tego wyznaczonych. Eli-tarność owej kompetencji przemawiałaby za transcendentnym charakterem tak pojmowanych bóstw.

Kolejna kwestia powiązana z zakresem transcendencji bóstw to brak ich naocznych przedstawień, unikanie ich uobecnienia w plastycznym wizerunku. Zdanie Tacyty, że Germanie nie przedstawiali bogów w postaci ludzkiej, nie stawiali im świątyń (Tacyt, 2008, s. 9), jest zgodne z poglądami starożytnych na temat aikonicznego kultu u ludów Barbaricum (Rives, 1999, s. 156). Wprawdzie pisze on o gajach poświęconych boginiom, np. Tanfanie (Tacyt 1957a, s. 97), Baduhennie (Tacyt 1957a, s. 258), Nerthus (Tacyt, 2008, s. 40) oraz Herkulesowi (Tacyt, 1957a, s. 123) i boskim bliźniętom zwanym Alcis (Tacyt, 2008, s. 43), ale stanowczo stwierdza brak wyobrażeń w postaci posągów (*nulla simulacra*). Nawet jeśli istniał przewożony na wozie posąg bogini Nerthus, to był on okryty zasłoną. Zobaczyć mógł go tylko kapłan, a posługujący podczas obrzędu niewolnicy byli potem traceni w toni jeziora (Tacyt, 2008, s. 40). Szczegóły te sugerują istnienie tabu wzbraniającego bezpośredniego kontaktu z boginią, tak jakby nie mógł istnieć powszechnie dostępny jej wizerunek.

Zarysowany tu aspekt transcendencji przebiega ze stwierdzenia Tacyty na temat bóstwa obecnego w gaju Semnonów. Nosi ono miano władcy wszyst-

kiego (*regnator omnium deus*), ale jego imienia Tacyt nie podaje (Tacyt, 2008, s. 39). Imiona bogów, jak utrzymuje rzymski autor, oznaczają tajemniczy byt, który dostrzegany jest przez Germanów w akcie okazywanej przez nich bogobojnej czci (Tacyt, 2008, s. 9). Na temat sformułowania *regnator omnium deus* przetoczyła się dyskusja. Większość filologów analizujących ten łaciński epitet uważa, że stosowany był on przez rzymskich pisarzy i poetów w odniesieniu do Jupitera, a zatem u Germanów dotyczył także naczelnego boga, np. Wōdana lub Tiwaza (Hommel, 1941). Raffaele Pettazzoni uznał, że Tacyt nie musiał mieć na myśli najwyższego boga Germanów, lecz traktował o bóstwie mającym pełnię władzy prawnej, o istocie mogącej oczyścić wszystkie przewinienia ludzi, uwolnić ich od ciążących na nich zarzutów i kar (Pettazzoni, 1954, s. 148–149). Dieter Timpe uważa, że nie chodziło o „odległego” boga władającego całym uniwersum, lecz o specyficzny *Lokalnumen*, o numinosum doświadczane w danym miejscu (Timpe, 1995). Opisana sytuacja ukazuje swoistą dialektykę: z jednej strony Tacyt mówi o bezimiennej istocie budzącej szczególny respekt, z drugiej – o obecności boga w konkretnym gaju, gdzie została umiejscowiona i zagnieżdżona jego moc.

Opisy Tacyta sugerujące obecność naczelnego bóstwa o znacznym zakresie transcendencji nie są konsekwentne, a jako przykład *interpretatio romana* ignorują fakty podawane przez niego samego oraz ustalenia historyków religii starożytnej. Materialne wizerunki antropomorficzne odkrywane przez archeologów, wykonane z kamienia lub drewna, nie musiały przedstawiać bogów (Behm-Blancke 1983, s. 381–385). René Derolez podkreślał, że ogólne i w pełni transcendentne pojmowanie istoty boga było możliwe dopiero po chrystianizacji. Politeizm w wierzeniach germańskich sprzyjał immanencji zjawisk religijnych. Nie jest prawdą, że Germanom obce były jakiekolwiek przedstawienia mające związek z rytuałami (Derolez, 1962, s. 61, 59). Wystarczy przywołać wzmiankę Tacyta o *efigies et signa* wynoszonych z gajów jako godła wojenne (Tacyt, 2008, s. 7).

Pytanie o naczelne bóstwo Germanów sprawia wiele trudności, ponieważ sformułowanie Tacyta *Deorum maxime Mercurium colunt* (Tacyt, 2008, s. 9) jest najpewniej cytatem z Cezara, który Merkurego uważał za boga najbardziej czczonego przez Galów (Cesar, 2003, s. 160). Bogu temu, Merkuremu, poświęcano ludzi, a Marsowi i Herkulesowi – zwierzęta (Rives, 1999, s. 157–159).

Biorąc pod uwagę najstarsze przekazy starożytne na temat praktyk religijnych Germanów, można zauważyć, że ich bogowie to przede wszystkim istoty, które: oznajmiają swoją wolę czytelną dzięki mantyce, przyjmują ofiary, zamieszkują dany okrąg kultowy, lecz w trakcie peregrynacji odwiedzają ekumenę danego plemienia (bogini Nerthus). Dwie początkowe charakterystyki zdają się odpowiadać germańskiej idei bóstwa zawartej w nazwach: pgm.

guda „istota, którą się wzywa”, „bóg”, por. goc. *gub* „bóg”, ang. *god*, niem. *Gott* (Kroonen, 2013, s. 193). Warto zaznaczyć, że początkowo nazwa ta funkcjonowała w rodzaju nijakim, a zatem dotyczyła nie tyle osobowego boga, ile bóstwa pojmowanego jako moc sprawcza, która jest adresatem określonych gestów. Bez wątpienia starożytni Germanie dokonali reformy religijnej, ponieważ nazwa *guda* zastąpiła starszą nazwę odziedziczoną po indoeuropejskich przodkach. Nie można wykluczyć, że odpowiada za to jakiś obcy wpływ, obejmujący także Słowian, a wyrażający próbę wprowadzenia obrzędów hymniczno-ofiarniczych, za czym przemawiałoby pokrewieństwo ważnych terminów religijnych, np. psł. *gověti* „nabożnie kontemplować”, pol. *gusta* „zaklęcia” pierwotnie „inkantacje magiczne”, które jak pgm. *guda* kontynuują ie. *ǵ^hweh-* „wzywać, wołać” (Rix et al., 2001, s. 181). Pomimo wskazanej w nazwie pierwotnej pgm. *guda* bezosobowości tej postaci, z czasem zyskała ona status bardziej immanentnej instancji, jako że można było się z nią komunikować podczas uroczystych wezwań lub rytów ofiarniczych. Dopiero pod wpływem chrześcijaństwa dawne słowo *guda* wykorzystano do nazwania osoby boskiej w rodzaju męskim (Hatto, 1946).

Ważną grupę istot boskich stanowili mityczni Asowie. W poematach edycznych występują jako boski ród początkowo skonfliktowany z Wanami. Zazwyczaj są utożsamiani z bogami w ogóle: stnd. *áss, óss* „bóg”, *æsir* „Asowie”. Nazwy pokrewne znane są także poza tradycją nordycką: stang. *ös* „bóg”, sw. *ans(i)-* „bóg”, stszw. *ās, ōs* „bóg” (Owen, 1981, s. 12). Etymologia ich imienia nie jest do końca uzgodniona. Konkurują ze sobą dwie hipotezy, z których każda implikuje podobny charakter idei boga utrwalony w tej nazwie.

Pierwsza hipoteza, sformułowana w XIX wieku przez Jacoba Grimma, łączy nazwę Asów ze słowami oznaczającymi w językach germańskich belkę, słup: stnd. *áss* „gruby pal”, norw. *ås* „belka”, sw. *ans-boum* „belka”, goc. *ans* „drewniana belka” (Grimm, 1844, s. 22–23). Podstawą byłoby pgm. *ansa-* „słup, belka” (Kroonen, 2013, s. 30). Najpełniej koncepcję tę omówił Alexander H. Krappe (1932). Rudolf Meringer z kolei sugerował, że mogło chodzić o belkę konstrukcyjną domostwa będącą zarazem rzeźbionym obrazem bóstwa, rodzajem posągu (Meringer, 1905, s. 159–160). W tradycji nordyckiej znany był zwyczaj, opisany w *Landnámabók*, polegający na wynoszeniu tego rodzaju zdobionych słupów podtrzymujących siedzisko tronowe. Filary, zwane *ǫndvegissúlur*, były zabierane w podróż i wyrzucane na brzegu morza, żeby wskazać miejsce dogodne do osiedlenia się (Wellendorf, 2010, s. 5–6). Szczególny szacunek okazywano słupom podtrzymującym konstrukcję dawnego domu lub paleniska. Były one przenoszone do nowej siedziby. Można to interpretować jako element wierzeń odnoszących się do plastycznie uobecnionych przodków lub patronów domowych (Meyer, 1938, s. 49). Ważna

jest tu wzmianka Jordanesa, który podał, że Goci swoich znacznych zmarłych naczelników nie traktują jak zwykłych ludzi, lecz jak półbogów, przy czym noszą oni interesujące nas miano Ansez (*non puros homines, sed semideos id es Ansis vocaverunt* – Iordanis, 1882, s. 76). W ramach omawianej hipotezy Asowie to bogowie pierwotnie obecni w otoczeniu człowieka, towarzyszący mu na co dzień, niewykazujący oznak transcendencji.

Druga hipoteza łączy wymienione słownictwo z odpowiednikami indoeuropejskimi, np. stind. *ásurah* „bóg”, „boski, pełen mocy”, awest. *ahura* „bog, pan”, het. *haššu* „król” (Bammesberger, 1996). Edgar C. Polomé swego czasu Asów, personifikowanych przez boga imieniem *ansuz*, identyfikował z najwyższym bogiem posługującym się magicznymi węzłami, co było atrybutem karzącego boskiego suwerena odpowiadającego kompetencjom „warunicznym” w schemacie Georges’a Dumézila (Polomé, 1953). Potem badacz ten zmienił pogląd i bóstwu *ansuz* przypisał atrybuty władzy i wojny, jednocześnie uznając go za istotę pełną mocy. Przesłanką było pokrewne słowo stind. *ásu-* „bezoso-bowa moc magiczna” (Gonda, 1960, s. 75), a także podstawa wspomnianej hetyckiej nazwy króla w postaci *haši-* „zrodzić, zapoczątkować” (Polomé, 1986, s. 290; Klokhorst, 2008, s. 293). Na planie językowym Germanie w nazwie Asów kontynuowałoby słowo ie. *h₂ems-u* „bóg, władca” w formie *ansu-* „bóg” (Kroonen, 2013, s. 30).

Koncepcja zapoczątkowana pracami Polomégo zakłada funkcjonowanie henoteizmu i sakralizacji władców w religii germańskiej. Ekspozowany bywa zatem związek tej nazwy bogów z określeniami króla, pana, władcy jako tego, który dysponuje specyficzną mocą, zwłaszcza siłą rozrodczą sprzyjającą utrzymaniu liczebności podległego mu plemienia. Analogię do takich wyobrażeń zawiera germańska nazwa króla, np. ang. *king*, niem. *König*, a także pokrewne goc. *kuni* „ród, plemię”, czego podstawą jest ie. *ǵenh₁-* „rodzić” (Rix et al., 2001, s. 163). Nie można tu pominąć wzmianki Tacyty mówiącej o opiewaniu przez Germanów boga Tuistona mającego syna Mannusa. Mannus uchodził za protoplastę trzech germańskich odłamów plemiennych: Ingewonów, Herminonów i Istewonów (Tacyt, 2008, s. 2). Mityzacja genealogiczna utrzymywała przekonanie o obecności i cyrkulacji w grupach plemiennych instancji życia (krwi, duszy) przekazanej przez boskich przodków. Przodkowie ci byli więc nie tylko blisko ludzi, ale wręcz tkwili w ich transpokoleniowym „ciele społecznym”. W efekcie byli immanentnie powiązani z każdą sferą bytu swoich podopiecznych (Philippson, 1953, s. 12–15). O pewnej bliskości Asów woec ludzi zdaje się świadczyć ich „człowieczy” obraz nakreślony w strofach eddycznych, gdzie mowa o tym, że zbierają się oni na naradę, wytwarzają narzędzia, trudnią się obróbką złota (*Edda poetycka*, Wieszcza Wólwy, s. 7).

Pośród germańskich bogów zwierzchnich najwyższą pozycję zajmowali bogowie wojny. Jednym z nich był Odyn / Wōthanaz. W starożytnych źródłach kryje się zapewne pod imieniem Merkurego (Much, 1967, s. 171). Jego imię nie ma tak dobrych nawiązań w innych językach pokrewnych, żeby można było prześledzić jego indoeuropejską genezę. Inaczej jest w przypadku drugiego z nich, Týra / Tīwaza. Kryłby się on pod imieniem Marsa. Związany z tym bogiem ślad ogólnego określenia boskości u Germanów przetrwał w zbiorowej nazwie nordyckiej *tívar* „bogowie” (Much, 1898, s. 3; Zimmer, 2007). Identyfikacja ta opiera się średniowiecznych glosach zawierających nazwy dni tygodnia, np. stang. *ðæs tiwes – dæges nama wæs of martie iouis sunu* (Jente 1921, s. 86–89). Według Dumézila Wōthanaz uosabiał boga wojny wiodącego drużyny wojów, duchy zmarłych. Był wykonawcą gestów przemocy, a zarazem znawcą run, mistrzem poezji. Był bogiem działającym gwałtownie, osiagającym stan ekstazy. Przewodził wojownikom berserkom ogarniętym bitewnym szałem. Funkcjonalnie odpowiadałby kompetencjom wedyjskiego Waruny. Również Tīwaz już w starożytności pełnił wyspecjalizowaną funkcję boga wojny. Jednakże działał jako bóg kończący konflikty, dążący do zawarcia ugody. Przypomina to sposób działania wedyjskiego Mitry (Dumézil, 2006, s. 71–91). Ważną jego kompetencją była opieka nad zgromadzeniami i narami, zwłaszcza wojennymi. Wskazuje na to napis na kamieniu znalezionym w pobliżu muru Hadriana z III wieku, zaczynający się od słów *Deo Marti Thingso*. Zdaniem Jana de Vriesa znane były wśród Germanów posiedzenia (*thingi*) wojenne, gdzie – jak wierzono – bogowie rozsądzały, która ze zwaśnionych stron występuje w słusznej sprawie. To pozwalało uniknąć krwawego starcia (de Vries, 1970, s. 13–14). Poświadczony z innych miejsc Germanii *Mars Thingsus* uchodzi za uosobienie Tīwaza (Betz, 1952, s. 2496).

W odróżnieniu od Wōthanaza Tīwaz ma dobre indoeuropejskie koligacje nazewnicze. Problem pierwotnego statusu tego boga można rozpatrywać – jak propnował Dumézil – w ramach schematu dwóch typów osobowości bogów wojny, którzy u Germanów powielali schemat dwuaspektowej, „ustawodawczej” lub „wykonawczej”, funkcji indoeuropejskiego suwerena. Jednakże Tīwaz od początku jest patronem zatargów, konfliktów, ale występuje jako „jurysta”. Wydaje się, jak sugerował de Vries, że jest to efekt przesunięcia funkcjonalnego. Polegało ono na tym, że pradawny bóg zwierzchni został włączony do zadań polityczno-prawnych przez Germanów parających się głównie wojną. Wōthanaz symbolizował wojnę podstępą, prowadzoną z ukrycia i za pomocą oszczerpu – oręża miotanego zakładającego dystans. Byłyby to cechy bóstwa maskującego się. Tymczasem Tīwaz symbolizował jawność i rytualizm działań militarnych. Władał mieczem, zmagał się z antagonistą otwarcie i twarzą w twarz (de Vries, 1965, s. 156–161).

Maurice Cahen uważał, że Týr / Tīwaz przeszedł trzy etapy przemian: najpierw był bóstwem nieba, potem zmagani wojennych, a w okresie wikingim utracił dawną rangę na rzecz Odyńa i Thora. Odsunięty na margines, utrzymał w tradycji skandynawskiej pamięć patrona działań zbrojnych (Cahen, 1921, s. 12).

Z przedstawionych wyżej zależności wyłania się potrzeba nakreślenia prehistorii Tīwaza jako germańskiego spadkobiercy bóstwa naczelnego Indoeuropejczyków. Pomocne są tu świadectwa językowe wspierające ujęcie genetyczne. Otóż lingwiści odtwarzają pragermańskie odpowiedniki interesującego nas teonimu w postaci *Tīwa-*, *Tīwaz*, *Teiwaz* w znaczeniu „bóg”. Świadczą o tym następujące wyrazy: stang. *Tīw*, *Tīg*, swn. *Ziu*. Oznaczenie runy gockiej T jako *tyz / teiws* „bóg” (Krause, 1968, s. 64). Teonim jest obecny w nazwach wtorku, np. stang. *Tīwesdæg*, stfrank. *Tiesdei*, swn. *Ziestac*, alem. *Ziestag*. Formą wyjściową byłoby ie. *dei-wo-s* (Kroonen, 2013, s. 519). Analogie indoeuropejskie do tej grupy słów były przedmiotem licznych prezentacji i zestawień (Seebold, 1991). Niezależnie od tego, czy ie. *deiws* od zawsze oznaczał boga, czy miałby związek z formą *dyéw-s* oznaczającą jasne, niebo, dzień, to widzimy, że w odległej epoce był to bóg reprezentujący tzw. istotę najwyższą, czy nawet boga religii z zaznaczającymi się tendencjami do henoteizmu lub też monoteizmu. Dyskusyjna, lecz modelowa rekonstrukcja ukazuje tę postać jako boga odległego, niebiańskiego, o znacznym zakresie transcendencji.

Nie mniej stare są dane pokazujące używanie członu towarzyszącego w postaci słowa ie. *ph₂tēr* „ojciec”: stind. *Dyaus pitāh*, łac. *Iūpiter*, umbr. *Iu-pater*, grec. Ζεύς πατήρ, ilir. Δει - πάτρος. Istniał zatem teonim ie. *Dyéws ph₂tēr* „ojciec niebo” (Schlerath, 1998, s. 88). Byłby to wyraz socjomorfizmu kodyfikującego elementy panteonu, a zarazem potrzeby personifikacji bogów i przeskalowania ich natury w kierunku swoistej immanencji. Chodzi o to, że bóg z ojcowskimi przymiotami staje się istotą bliższą ludziom, patronującą rodzinie, klanowi, nawet jeśli jego patriarchalne prerogatywy zostały zarysowane niezbyt wyraźnie. Germański Tīwaz nie miał ojcowskiego przydomka, ponieważ leksykalnie utrzymał tylko stare określenie „boga”. Jednak w tradycji mitycznej odnotowany został jako zarządzający konfliktami, co mogłoby wskazywać na dziedzictwo niesprecyzowanej sędziowskiej funkcji ojca – władcy – króla z okresu, zanim przypadła mu rola boga wydającego postanowienia na wiecach wojennych. Inaczej mówiąc, jego imię etymologicznie odwołuje się do obrazu boga będącego istotą transcendentną, ale w okresie udokumentowanym źródłami Tīwaz postrzegany był jako bóg zarządzający konkretnymi sprawami w społeczności wojowników.

W dziejach religii Germanów następowały ważne przemiany dotyczące charakterystyki głównych bogów. Tīwaz mający metrykę indoeuropejską

szybko utracił transcendentne, aspekty domniemanego naczelnego bóstwa niebiańskiego. W jego funkcji nastąpiło przesunięcie kompetencji w kierunku immanencji polegającej na sprawowaniu władzy rozjemczej i wojennego arbitrażu. W wierzeniach germańskich wydawanie orzeczeń zostało skojarzone z ideą bóstwa poświadczonego słowem *ragina* uosabiającego postanowienie, wyrok losu. Skłonność do opanowania transcendencji rządzącej przeznaczeniem (predestynacyjnym lub losowym) doprowadziła do instytucjonalizacji mantyki w życiu religijnym Germanów (Simek, 2004). Dążenia mające skupić moce boskie wokół ludzkich spraw przejawiają się w charakterystyce boskiego rodu Asów, w ograniczonej deifikacji przewidywalnych w swoich poczynaniach władców, a szczególnie w upowszechnieniu nowej idei boga o nazwie *guda*, który przyjmuje ofiary oraz wysłuchuje wezwań i próśb.

Na podstawie dostępnych źródeł, np. relacji Cezara, można zaryzykować stwierdzenie, że w germańskim postrzeganiu bogów dominowało dążenie do uczynienia ich podmiotami interakcji zakładających niezbędną dostępność sfery boskiej dla wspólnoty obrzędowej. Z kolei obraz bogów jako istot transcendentnych przewija się jedynie w najstarszej warstwie przejętych wyobrażeń indoeuropejskich (suponowany niemal monoteistyczny kult niebiańskiego boga) i ewentualnie w niektórych uwagach zawartych w dziełach Tacyty (bezimiennosc, bezosobowość i aikoniczność niektórych bogów). Religijność starożytnych Germanów obliczona była na redukcję aspektów transcendencji ich głównych bogów.

Skróty językowe

alem. alemański, ang. angielski, awest. awestyjski, goc. gocki, grec. grecki, het. hetycki, ie. indoeuropejski, ilir. iliryski, niem. niemiecki, norw. norweski, pgm. pragermański, pol. polski, psł. prasłowiański, stang. staroangielski, stfrank. starofrankoński, stind. staroindyjski, stnd. staronordycki, stszw. staroszwedzki, sw. staro-wysoko-niemiecki, św. średnio-wysoko-niemiecki, umbr. umbryjski

Literatura

Wydania źródeł

- Agatiasz (1975). *Agathias. The Histories*, red. J.D. Frendo, Berlin: Walter de Gruyter.
Cezar G.J. (2003). *Wojna galicka. Corpus Caesarianum*. Tłum. i oprac. E. Konik, W. Nowosielska. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
Edda poetycka (1986). Tłum. A. Załuska-Strömberg. Wrocław: Ossolineum.
Iordanis (1882). *Getica. De origine actibusque Getarum*. W: *Romana et Getica* (s. 54–138). ed. Th. Mommsen. Berlin: Weidemann.

- Strabo (2001). *Strabo Geography*. Books 6-7. Ed. H.L. Jones. Cambridge: Harvard University Press.
- Tacyt P.C. (2008). *Publiusz Korneliusz Tacyt, Germania*. Tłum. T. Płóciennik. Wstęp i komentarz J. Kolendo. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Tacyt P.C. (1957a). Roczniki. W: *Dzieła*. T. I (s. 63–498). Tłum. S. Hammer. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Tacyt P.C. (1957b). Dzieje. W: *Dzieła*. T. II (s. 7–262). Tłum. S. Hammer. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.

Opracowania

- Bammesberger A. (1996). Gotisch *ansis* und urgermanisch **ans(u)-*, Beiträge zur Namenforschung. *Neue Funde*, 31, 231–240.
- Behm-Blancke G. (1983). Kult und Ideologie, W: B. Krüger (red.), *Die Germanen. Geschichte und Kultur der germanischen Stämme in Mitteleuropa*. T. I: *Von den Anfängen bis zum 2 Jahrhundert unserer Zeitrechnung* (s. 363–385). Berlin: Akademie-Verlag.
- Betz W. (1952). Die altgermanische Religion. W: W. Stammer (red.), *Deutsche Philologie im Aufriss*. T. 3 (s. 2467–2556). Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Cahen M. (1921). *Le mot «dieu» en vieux – scandinave*. Paris: Éduard Champion.
- Derolez R. (1962). *Les dieux et la religion des Germains*. Paris: Payot.
- Dumézil G. (2006). *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*. Tłum. A. Gronowska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Gonda J. (1960). Die Religionen Indiens. W: *Veda und älterer Hinduismus*. T. I. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Grimm J. (1844). *Deutsche Mythologie*. T. I. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung.
- Hatto A. (1946). The Name of God in Germanic. *The Modern Language Review*, 41, 67–68.
- Hommel H. (1941). Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus. *Archiv für Religionswissenschaft*, 37(1), 144–173.
- Jente R. (1921). *Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Kloekhorst A. (2008). *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*. Leiden – Boston: Brill.
- Krappe A.H. (1932). Ansez. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 56, 1–10.
- Krause W. (1968). *Handbuch des Gothischen*. München: C.H. Beck.
- Kroonen G. (2013). *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Leiden – Boston: Brill.
- Meringer R. (1905). Wörter und Sachen II. *Indogermanische Forschungen*, 17, 100–166.
- Meyer H. (1938). Menschengestaltige Ahnenpfähle aus germanischer und indogermanischer Frühzeit. *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanische Abteilung*, 58, 42–68.
- Much R. (1898). *Der Germanische Himmels-gott*. Halle: Max Niemeyer.

- Much R. (1967). *Die Germania des Tacitus*, red. H. Jankuhn, W. Lange. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Owen G.R. (1981). *Rites and Religions of the Anglo-Saxons*. Totowa, N.J.: David & Charles, London: Barnes & Noble Books.
- Pettazzoni R. (1954). *Regnator omnium deus*. W: *Essays on the History of Religions* (s. 136–150). Tłum. H.J. Rose. Leiden: Brill.
- Philippson E.A. (1953). *Die Genealogie der Götter in Germanischer Religion, Mythologie und Theologie*. Urbana: The University of Illinois Press.
- Polomé E.C. (1953). *L'étymologie du terme germanique *anzuz «dieu souverain»*. *Études Germaniques*, 8, 36–44.
- Polomé E.C. (1986). A Critical Examination of Germano-Indo-Aryan Isoglosses and their Significance for the Reconstruction of Indo-European Culture. W: W. Morgenroth (red.). *Sanskrit and World Culture* (s. 280–290). Berlin: Akademie-Verlag.
- Rives J.B. (1999). *Tacitus. Germania*. Oxford: Clarendon Press.
- Rix H. et al. (2001). *Lexikon der indogermanischen Verben*. Wiesbaden: Dr Ludwig Reichert Verlag.
- Schlerath B. (1998). Religion der Indogermanen. W: W. Meid (red.). *Sprachen und Kultur der Indogermanen* (s. 87–99). Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- Seebold E. (1991). Der Himmel, der Tag und die Götter bei den Indogermanen. *Historische Sprachforschung*, 104(1), 29–45.
- Simek R. (2004). Schicksalsglaube. W: R. Müller (red.). *Reallexikon der Germanische Altertumskunde*. T. 27 (s. 8–10). Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Timpe D. (1995). *Romano-Germanica. Gesammelte Studien zur Germania des Tacitus*. Stuttgart – Leipzig: B.G. Teubner.
- Vries J. de (1965). Sur certains glissement fonctionnels de divinités dans la religion germanique. W: *Kleine Schriften* (s. 151–161). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Vries J. de (1970). *Altgermanische Religionsgeschichte*. T. II. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Wellendorf J. (2010). The Interplay of Pagan and Christian Traditions in Icelandic Settlement Myths. *The Journal of English and Germanic Philology*, 109(1), 1–21.
- Zimmer S. (2007). Ziu-Týr. Sprachlich. W: R. Müller (red.). *Reallexikon der Germanische Altertumskunde*. T. 34 (s. 574–575). Berlin – New York: Walter de Gruyter.