

Michał Norbert Faszczka

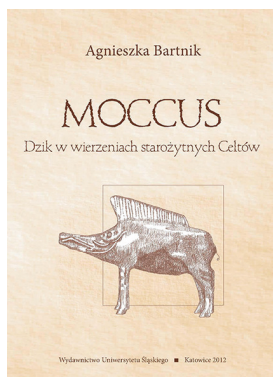
O dziku, czyli symbol celtyckiego świata pod lupą

Studia Europaea Gnesnensia 8, 285-292

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Michał Norbert Faszczka

(Warszawa)

O DZIKU, CZYLI SYMBOL CELTYCKIEGO ŚWIATA POD LUPĄ

Agnieszka Bartnik, *Moccus. Dzik w wierzeniach starożytnych Celtów*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, 172 s.

W 2012 r. nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach ukazała się monografia autorstwa Agnieszki Bartnik pt. „Moccus. Dzik w wierzeniach starożytnych Celtów”. Podjęty temat może wydawać się o tyle atrakcyjny, że dzik jest współcześnie zwierzęciem najsilniej utożsamianym z ludami galijskimi, w Polsce zaś wciąż brakuje publikacji traktujących na temat religii celtyckich, które uwzględniłyby najnowsze ustalenia naukowe w tej dziedzinie. Opublikowanie recenzowanej książki dawało zatem nadzieję na choćby częściowe wypełnienie tej luki.

Praca została podzielona na wstęp, cztery rozdziały oraz zakończenie, i dodatkowo wzbogacona trzema aneksami prezentującymi: dowody na istnienie kultu dzika na ziemiach Polski, krótkie opisy bóstw i postaci mitologicznych, jak również wykaz wybranych zabytków związanych z celtyckim kultem dzika. Bibliografia liczy 52 wydania źródłowe (przy czym do tej samej kategorii przyporządkowane zostały źródła literackie, korpusy inskrypcji, katalogi monet oraz, prawdopodobnie przez przypadek, dwa komentarze do tekstów antycznych) i 357 opracowań i artykułów naukowych w językach: polskim, angielskim, niemieckim, francuskim, hiszpańskim oraz włoskim¹. W większości dotyczą one zagadnień związanych z religią oraz mitologią, jakkolwiek znalazły się w niej również prace poświęcone antropologii kulturowej, kwestiom osadniczym czy syntezy dziejów ludów klasyfikowanych jako celtyckie.

Podczas charakteryzowania bazy źródłowej (s. 12–18) A. Bartnik całkowicie pominięła twórczość Strabona z Amasei oraz Gajusza Pliniusza Sekundusa Star-

¹Niestety, nie obyło się bez pomyłek. W bibliografii dwukrotnie została wymieniona książka Stuarta Piggota „The Druids”, tyle że w obu wydaniach (London 1968 i 1975). Podobnie, opracowanie autorstwa Ruth i Vincenta Megaw, *Celtic Art* (London 1989), pojawiło się po raz drugi, lecz z błędnymi inicjałami, jako dzieło J.V.S. Megaw, w rzeczywistości samodzielnego autora *Art of the European Iron Age* (Bath 1970) i współautora pierwszej z wymienionych pozycji.

szego, których dzieła, jak wynika to z dalszej części książki, stanowiły dla niej jedno z podstawowych źródeł poznania elementów religii galijskiej. Znacznie poważniejsze reperkusje implikuje jednak brak świadomości przemożnego wpływu Posejdoniosa z Apamei na innych twórców piszących o Celtach². W związku z tym, na łamach recenzowanego opracowania zabrakło nie tylko próby ustalenia skali wpływu greckiego badacza na wyobrażenia Diodora Sycylijszycy oraz Strabona, ale także Gajusza Juliusza Cezara oraz Pliniusza, co ma istotne znaczenie, ponieważ dwaj ostatni mieli bezpośrednią styczność z przedstawicielami ludów galijskich.

Nieuwzględnienie postaci Posejdoniosa skutkuje niekiedy błędnymi wnioskami, takimi jak np. stwierdzenie, iż obecność wątków dotyczących walk toczonych podczas uczt na łamach dzieł różnych autorów świadczy o przetrwaniu tego zwyczaju do I w. po Chr. (s. 52–53), mimo że jego źródłem była w rzeczywistości informacja o niepewnym statusie przekazana przez uczonego z Apamei, powielona przez jego następców. Analiza cezariańskich „*Commentarii de bello Gallico*” jednoznacznie dowodzi, że w I w. przed Chr. społeczności zachodnioceltyckie nie były już „społecznościami heroicznymi”, a zwyczaj pojedynkowania się w trakcie biesiad został najpóźniej zarzucony na przełomie II i I w. przed Chr.³

Jako inny przykład można wymienić przypisywanie dużego znaczenia ofiarom składanym z ludzi na podstawie tego, iż wspominali o nich autorzy tworzący od I w. przed Chr. do IV w. po Chr. (s. 113). Tymczasem po raz kolejny mamy do czynienia z kopiowaniem fragmentów dzieła Posejdoniosa, przypuszczenie zaś, że ów zwyczaj mógł być współczesny Ammianusowi Marcellinusowi, stoi w otwartej sprzeczności ze współczesną wiedzą na temat przemian religijnych zachodzących u schyłku antyku, jak również rozwoju kultów na terenie Galii w okresie cesarstwa⁴.

Pominięcie kluczowej kwestii, jaką jest niewątpliwie wpływ twórczości Posejdoniosa na późniejszych dziejopisarzy, skutkuje niewłaściwą datacją wielu zjawisk, lecz jeszcze dalej idące konsekwencje ma przyjęcie założenia o celtyckości Irlandii,

²Zob. I.G. Kidd, *Poseidonius, I–III*, Cambridge 1989–2004.

³J. Harmand, *Une composante scientifique du Corpus Caesarianum: le portrait de la Gaule dans le De Bello Gallico I–VII*, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I, 3, 1973, s. 523–524, 574–580; L. Rawlings, *Caesar’s Portrayal of Gauls as Warriors*, [w:] K. Welch, A. Powell (red.), *Julius Caesar as Artful Reporter: The War Commentaries as Political Instruments*, London 1998, s. 171–191.

⁴Spośród polskich badaczy kwestię wizerunku galijskiej religii u schyłku antyku w kontekście dominujących ówczesnie prądów religijnych i intelektualnych przedstawił: R. Wiśniewski, *Deep Woods and Vain Oracles: Druids, Pomponius Mela and Tacitus, Palamedes. A Journal of Ancient History* 2, 2007, s. 143–156; idem, *Si fama non fallit fidem... Druidzi w literaturze łacińskiej późnej starożytności, U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze VII*, 2008, s. 246–263.

a co za tym idzie: zaakceptowanie funkcjonującej od końca XVIII w. wizji, iż średniowieczne mity irlandzkie i walijskie stanowiły odbicie rzeczywistości starożytnych Celtów (s. 9, 12, 15). A. Bartnik nie wzięła jednak pod uwagę ustaleń naukowych Jamesa P. Mallory'ego⁵, pogłębionych następnie przez Johna Waddella⁶, dzięki którym udało się ostatecznie dowieść, że Irlandię zamieszkiwali nie Galowie, lecz Goidelowie (zgodnie z terminologią zaproponowaną przez Thomasa F. O'Rahilly'ego⁷)⁸, a wyspiarskie cykle mitologiczne stanowiły swoistą mieszankę motywów biblijnych, parafrazy dzieł antycznych autorów (głównie Cezara i Publiusza Korneliusza Tacyta) oraz lokalnych tradycji goidelskich, uzupełnionych elementami bieżącej rzeczywistości.

Powyższe krytyczne stanowisko, wbrew przeświadczeniu A. Bartnik (s. 9), współcześnie prezentuje większość celtologów, nie wyłączając Barry'ego Cunliffe'a,

⁵J.P. Mallory, *The Sword in the Ulster Cycle*, [w:] B.G. Scott (red.), *Studies on Early Ireland*, Belfast 1981, s. 99–114; idem, *The Origins of the Irish*, *The Journal of Irish Archeology* 2, 1984, s. 65–69; idem, *Two Perspectives on the Origins of the Irish*, *Emania* 9, 1991, s. 53–58; idem, *The World of Cú Chulainn: the Archeology of Táin bó Cúailnge*, [w:] idem (red.), *Aspects of the Táin*, Belfast 1992, s. 103–153.

⁶J. Waddell, *The Question of the Celticization of Ireland*, *Emania* 9, 1991, s. 5–16; idem, *The Celticization of the West: an Irish Perspective*, [w:] Ch. Chevillot, A. Coffyn (red.), *L'Age du Bronze Atlantique. Ses faciès, de l'Écosse l'Andalousie et leurs relations avec le bronze continental et la Méditerranée (10–14 sept 1990)*, Beynat-et-Cazenac 1991, s. 349–366; idem, *Continuity, Cult and Contest*, [w:] R. Schot, C. Newman, E. Bhreathnach (red.), *Landscapes of Cult and Kingship*, Dublin 2011, s. 192–212.

⁷T.F. O'Rahilly, *The Goidels and Their Predecessors*, *Proceedings of the British Academy* 21, 1936, s. 323–372.

⁸Powyższa konstatacja wynika z niemożności dopasowania stworzonego na przełomie XIX i XX w. teoretycznego konstruktów związanego z rozprzestrzenianiem się tzw. języków celtyckich z typem kultury materialnej reprezentowanej przez społeczności zamieszkujące w poszczególnych okresach Wyspy Brytyjskie. Problem ten od samego początku jawił się zwolennikom tezy o celtyckości Irlandii jako niezwykle trudny do rozwiązania (podsumowanie dyskusji: B. Raftery, *Pagan Celtic Ireland. The Enigma of the Iron Age*, London 1994, s. 224–228; J.C. Henderson, *The Atlantic Iron Age*, London–New York 2007, s. 10, 180–182), albowiem trzeba by wówczas przyjąć, że Celtowie przybyli na wyspę w neolicie (co jest oczywistym absurdem, skoro o wyodrębnieniu się Galów możemy mówić najwcześniej w późnej epoce brązu), względnie dokonana przez nich inwazja nie pozostawiła żadnych śladów, tak w postaci zniszczeń, jak i kultury materialnej reprezentowanej w późniejszych latach przez Goidelów. Grupa języków kornijskich, będących właściwymi językami celtyckimi, oddzieliła się zatem od grupy języków goidelskich na tyle dawno, że trudno mówić o przynależności do wspólnej kategorii. Zbliżone słownictwo jest natomiast zrozumiałe w kontekście silnych interakcji kulturowych zachodzących pomiędzy obiema cywilizacjami.

którego opracowanie znalazło się w zamieszczonej na końcu bibliografii⁹. Zawierają je również najnowsze syntezы dotyczące najwcześniejszej historii Irlandii, w których wizja najazdu celtyckiego została zastąpiona bardziej wyważoną teorią o promieniującym ze wschodu silnym oddziaływaniem kulturowym Galów, znajdujących się na wyższym poziomie rozwoju cywilizacyjnego¹⁰.

Ma to niezwykle istotne znaczenie dla treści książki, ponieważ każdorazowo należałoby wykazać, że dany element wierzeń goidelskich w rzeczywistości został zapożyczony od Celtów. W związku z tym, większość fragmentów odnoszących się do Wysp Brytyjskich wymaga zrewidowania, a hipotezy dotyczące pozostałych części Europy straciły jedno z głównych źródeł wykorzystanych do ich interpretacji.

W koncepcji przyjętej przez autorkę wielokrotnie można dostrzec echo powszechnego wśród dziewiętnastowiecznych antykwarystów przeświadczenia, że świat galijski był światem głęboko uduchowionym i pełnym wiary w tajemnicze, nieznanne moce¹¹. Z tego powodu szczególnie odczuwalne jest pominięcie przez nią przełomowej książki Ronalda Huttona, który na przykładzie pogańskich wierzeń ludności zamieszkującej Wyspy Brytyjskie w istotny sposób zracjonalizował sposób postrzegania celtyckiej religii¹².

Pomijając występujące w książce mniej znaczące błędy, takie jak pomylenie wyspiarskich Katuwellaunów z Katalaunami z regionu Chalons-sur-Marne (s. 41), przypisanie Cesarowi znajomości miasta Kamulodunum założonego ponad 100 lat po jego śmierci (s. 91), czy nazwanie Brytów Bretonami (s. 113), autorka zdaje się abstrahować od wpływu innych społeczności na kulturę celtycką, co wynika z braku refleksji nad antycznymi modelami migracyjnymi¹³. Jak dowiódł Reinhard Wenskus, samoidentyfikacja danego ludu była w istocie płynna i wiązała się z wzor-

⁹B. Cunliffe, *The Ancient Celts*, London 1997 (wyd. pol.: *Starożytni Celtowie*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2003).

¹⁰S.J. Connolly (red.), *The Oxford Companion to Irish History*, Oxford 2004; D. Ó Cróinín (red.), *A New History of Ireland, I. Prehistoric and Early Ireland*, Oxford 2005. Spośród polskich badaczy kwestię tę poruszył do tej pory jedynie: A. Ziółkowski, *Etnogeneza Keltów — jak głęboko można się cofnąć?*, [w:] M. Salomon, J. Strzelczyk (red.), *Wędrownka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, Kraków 2010, s. 103–122.

¹¹Zob. S. Piggott, *Ancient Britain and the Antiquarian Imagination*, London 1989.

¹²R. Hutton, *The Pagan Religions of the Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*, Oxford 1991.

¹³W języku polskim istnieje na ten temat wyczerpujący artykuł: J. Kolendo, *Mity etnogenetyczne w starożytności a kształtowanie się pojęć autochtonizmu i allochtonizmu*, [w:] M. Salomon, J. Strzelczyk (red.), *Wędrownka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, Kraków 2010, s. 9–28.

cami narzuconymi przez przedstawicieli arystokracji¹⁴. Wszystko to powoduje, że świat celtycki był tak naprawdę światem zdominowanym przez Celtów, jednakże na niektórych obszarach mogli oni stanowić co najwyżej warstwę zwierzchnią, co ułatwiało przetrwanie lokalnych tradycji, mających istotny wpływ na zróżnicowanie religii ludów uznawanych za galijskie.

Nieuwzględnienie ustaleń dotyczących kierunku migracji celtyckich uniemożliwiło przeprowadzenie pogłębionych studiów komparatystycznych. Przykładowo, współcześnie nie ulega już wątpliwości, że w IV–III w. przed Chr. odłam Wolków przemieścił się z Bałkanów na tereny południowej Francji, po czym udał się na północ, dając początek grupie plemion zwanych przez Rzymian Belgami¹⁵. Zgodnie z tym, co twierdził Cezar (Caes., Bell. Gall., V 13), ok. 100 r. przed Chr. zasiedliły one południe Brytanii. Stwarza to możliwość odnalezienia klucza interpretacyjnego do wielu artefaktów odnajdywanych zarówno w regionie dunajskim, jak i na zachodnich rubieżach świata celtyckiego. Szkoda, że autorka nie skorzystała z tej możliwości.

Przyjęcie przez A. Bartnik opisanych powyżej założeń sprawiło, że treść dwóch pierwszych rozdziałów („Dzik i jego symbolika w tradycji celtyckiej” oraz „Ewolucja wizerunku Boga Dzika w wierzeniach Celtów”) w wielu fragmentach po prostu nie oddaje aktualnego stanu badań.

Uwagę zwracają daleko posunięte starania autorki zmierzające do nadania przedstawieniom celtyckim funkcji magiczno-religijnych. I tak, A. Bartnik dostrzeżęga wprawdzie, iż symbolika dzika mogła być związana z przysłowiową siłą i agresją tego zwierzęcia, ale jednocześnie twierdzi, że jego kły były symbolem fallicznym (s. 54), względnie kojarzyły się Galom z księżycem (s. 129), zaś jego nastroszona szczecina była w istocie promieniami słonecznymi (s. 51, 57, 73).

Być może popularnonaukowa formuła książki sprawiła, że zabrakło w niej gruntownego wyjaśnienia podstaw owych kontrowersyjnych interpretacji, jednakże wydaje się, że należałoby wyjaśnić czytelnikowi, dlaczego posiadający ewidentnie militarne konotacje dzik (który był powszechnie przedstawiany na hełmach, tarczach, znakach bojowych oraz karnyksach) nagle stał się symbolem solarnym

¹⁴R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Köln–Graz 1961.

¹⁵H. Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique*, Paris 1932, s. 119–120; D. Ó hÓgáin, *Celtowie. Dzieje*, przeł. M. Zwoliński, Warszawa 2009, s. 10; M. Szabó, *Guerres celtiques avant et apres Delphes. Contribution a une periode critique du monde celtique*, [w:] J.J. Charpy (red.), *L'Europe celtique du Ve au IIIe siècle avant J.-C.: contacts, échanges, mouvements de population*, Sceaux Cedex 1995, s. 50.

związanym z płodnością. Zamiast tego zostały zaprezentowane hipotezy oparte na ogólnych konstrukcjach teoretycznych, przeradzające się niekiedy w myślenie życzeniowe, tak jak w przypadku łączenia goidelskiego mitu o Culhwchu i Olwen ze sceną polowania na dzika uwiecznioną na wschodnioceltyckiej monecie. Elementem, który ma rzekomo przesądzać o ich związku, jest bowiem... ranny dzik (s. 42).

Wątpliwości dotyczą również znaczenia dekoracyjnych kotłów, w tym najstarszego kotła z Gundestrup. Powiązanie ich z naczyniami występującymi w goidelskiej mitologii (m.in. z kotłem Dagdy) doprowadziło autorkę do przekonania, że przywracanie wojownikom życia poprzez danie im do spożycia uwarzonego w nich mięsa świadczyło o zwyczaju rytualnego spożywania dziczyzny, a co więcej: potwierdzało postrzeganie dzika jako symbolu płodności (s. 51). W tym kontekście należałoby zadać pytanie, co, poza dość nieprecyzyjnie wyrażoną formą (kocioł), łączyło przedmiot wykonany prawdopodobnie przez Skorodysków z irlandzkimi mitami, jak również na czym opiera się przeświadczenie autorki o przyrządzaniu w nich mięsa dzika, mającego symbolizować odrodzenie się sił natury.

Podjęcie zagadnień związanych ze sferą militarną skutkowało kolejnymi dyskusyjnymi wnioskami. Sposób ukazania występującego w ulsterskim cyklu mitologicznym bohatera CúChulainna był dla autorki przesłanką do sformułowania teorii o obecności berserkerów w armiach galijskich, o czym nie wspomniał żaden z antycznych autorów (s. 59–60). Mieli się oni wprowadzać w szal bojowy poprzez wypicie napoju zawierającego... ślinę dzika (s. 62). Autorka nie wyjaśniła jednak, skąd pochodzi przytoczona powyżej informacja oraz w jaki sposób miano pozyskiwać ślinę zwierzęcia. W świetle wiadomości na temat wojskowości celtyckiej w III–I w. przed Chr. powyższe domniemanie trzeba niestety uznać za twór wyobraźni autorki.

W przypadku stempli wybijanych na klingach mieczy, będących znakami identyfikacyjnymi płatnerzy bądź właścicieli broni (czemu obszerny artykuł poświęcił spośród polskich badaczy Przemysław Dulęba¹⁶), autorka, jakkolwiek zdaje sobie sprawę z istnienia tego zwyczaju (s. 35–36), uznała — chyba jednak bezpodstawnie — że wizerunki dzików na klingach były totemami zwierzęcymi, ułatwiającymi wojownikom przejście do świata zmarłych (s. 26, 35–36).

Z kolei dowodem na religijny kult łbów upolowanych dzików miał być szczególny rodzaj szacunku, jakim otaczano ludzkie głowy. A. Bartnik nie pokusiła się

¹⁶P. Dulęba, *Celtic Long Swords with Punchmarks, Barbaricum, Swiatowit Supplement Series B 8*, 2009, s. 53–76. Por. K. Dąbrowski, *Uwagi o mieczach późnolateńskich z odciskami stempli*, *Archeologia Polski* 16, 1970, s. 219–232.

jednak o szersze rozwinięcie tej myśli i nie wiadomo, w jaki sposób wymienione przez nią przykłady kolekcjonowania przez Celtów trofeów wojennych miałyby się bezpośrednio odnosić do zwierząt (s. 30–31).

Według autorki wiara w wędrówkę dusz wynikała najprawdopodobniej z przejęcia przez Galów promieniującej z regionu śródziemnomorskiego doktryny pitagorejskiej (s. 34) i mogła się wiązać z przeświadczeniem o istnieniu reinkarnacji (polegającej także na odrodzeniu się w ciele zwierzęcym), przy czym podstawą tego wniosku stały się goidelskie mity (s. 35). Kwestie te zostały już wyjaśnione w sposób dalece odmienny, m.in. w pracach, które figurują w bibliografii¹⁷.

Według autorki druidzi byli stanem kapłańskim, choć autorzy, którzy zostali przez nią przywołani, twierdzili coś zupełnie przeciwnego (s. 53–54). Wynika to bezpośrednio z podziału nakreślonego przez Posejdoniosa, a powtórnego przez Strabona oraz Diodora, według których funkcje kapłańskie sprawowali nie *druides/δρῦῖδαι*, lecz *vates/ὄυάτεις* (Strab., IV 4, 4; Diod., V 31).

Łączenie z celtyckim życiem religijnym irlandzkich filidhów (s. 57)¹⁸ także nie znajduje oparcia w faktach ze względu na ograniczony zasięg ich działalności, obejmujący krąg kultury goidelskiej. Podobnie wywód poświęcony drzewom kojarzonym z druidami jest bliski poglądom propagowanym przez nie zawsze traktowanego poważnie w środowisku naukowym zadeklarowanego celtofila Petera B. Ellisa¹⁹, natomiast sugeruje niezajomość treści opracowań stricte naukowych.

Zwraca niekiedy uwagę także pewna niekonsekwencja, jak np. wówczas, gdy autorka pisze, iż w VI w. przed Chr. panteon celtyckich bóstw był już w pełni ukształtowany (s. 25), by w przypisie zamieszczonym na tej samej stronie zgodnie z prawdą stwierdzić, że taki punkt widzenia nie znajduje oparcia w zachowanych źródłach i materiale archeologicznym, tym bardziej że wobec powyższej okoliczności trudno opracować spójny model dla jakiegokolwiek obszaru, który mógłby stać się punktem odniesienia dla pozostałych.

Dwa kolejne rozdziały zawierają krótkie omówienie wyobrażeń Boga Dzika odnajdywanych w Galii oraz Brytanii, jak również pochówków dzików, wraz z próbą przedstawienia najbardziej przekonujących teorii na temat ich sensu. W tym kontekście dodatkowego znaczenia nabiera pierwszy aneks, dzięki któremu można

¹⁷Kwestia ta była kilkakrotnie podejmowana w różnych miejscach na łamach: T.D. Kendrick, *The Druids: A Study in Keltic Prehistory*, London 1927; N.K. Chadwick, *The Druids*, Cardiff 1966.

¹⁸Zwanych niekiedy przez autorkę filiami (s. 91).

¹⁹P.B. Ellis, *The Druids*, London 1994 (wydanie polskie: *Druidzi*, przeł. P. Stelmaszczyk, Warszawa 1998).

skonfrontować ustalenia polskich badaczy z interpretacjami odnoszącymi się do innych części Europy.

Na zakończenie należałoby wyrazić zdziwienie faktem, iż autorka nie pokusiła się w książce przeznaczonej także dla czytelników-niespecjalistów o zamieszczenie tłumaczeń cytatów greckich oraz łacińskich, włączając do opracowania wyłącznie translacje fragmentów dzieł sporządzonych w języku staroirlandzkim.

Reasumując, podjęte przez A. Bartnik starania, by w sposób możliwie pełny przedstawić znaczenie dzika w kulturze celtyckiej okazały się niewystarczające. Wiele nieopartych wiarygodnymi argumentami teorii może wywołać u czytelnika zdziwienie, w przypadku zaś osób nieposiadających szerszej wiedzy na temat cywilizacji galijskiej — także błędne wyobrażenie na temat tej kultury. Szczególnie dotkliwą wadą publikacji jest pominięcie ustaleń J.P. Mallory'ego, co spowodowało, że zachodnioceltyckie artefakty częstokroć były zestawiane z przedmiotami powstałymi w kręgu kultury goidelskiej. Ten sam zarzut można postawić wobec sposobu potraktowania przez autorkę antycznych przekazów źródłowych.

Podstawowym mankamentem książki jest oparcie się przez autorkę na wytworzonej na przełomie XVIII i XIX w. romantycznej wizji świata celtyckiego, obecnej w większości publikacji jeszcze pół wieku temu, która została bezwzględnie obalona w wyniku postępu badań prowadzonych nad społecznościami galijskimi. Zaprezentowany w książce historyczny rozwój pojmowania dzika przez Celtów wymaga przez to reinterpretacji, zgodnie z tym, co wiemy współcześnie na temat migracji oraz warunków kształtowania się średniowiecznej literatury wyspiarskiej.