

# Łukasz Malinowski

---

## Odpowiedź na recenzję Jakuba Morawca

---

Przegląd Historyczny 102/2, 295-305

---

2011

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ŁUKASZ MALINOWSKI  
Uniwersytet Jagielloński  
Instytut Historii

## Odpowiedź na recenzję Jakuba Morawca

Jakub Morawiec napisał wnikliwe omówienie mojej książki „Berserkir i Úlfheðnar w historii, mitach i legendach” (Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2009)<sup>1</sup>. Wszystkie jego krytyczne uwagi są bardzo interesujące i wypada mi podziękować za życzliwość i trud, który włożył w napisanie recenzji. Jednak nie zgadzam się ze wszystkimi jego zarzutami.

Najpierw chciałbym odnieść się do polemiki recenzenta z moją hipotezą o istnieniu dwóch różnych grup wojowników potrafiących walczyć w szale bitewnym. Wbrew opinii Morawca, w swojej książce podkreślałem, że jest to hipoteza, o czym świadczy chociażby następujący fragment: „W źródłach możemy spotkać dwa określenia szalonego wojownika: *berserkr* oraz *úlfhéðinn*. Możliwe, że są to pojęcia oznaczające ten sam typ wojowników, co zdają się poświadczać islandzkie sagi, w których oba określenia często występują zamiennie. Wiele wskazuje jednak na to, że w początkowym, pogańskim okresie historii Skandynawii obu określeń używano do oznaczenia dwóch różnych grup” (op. rec., s. 31). Natomiast we wnioskach kończących podrozdział I. 3 wyraźnie stwierdzam, że choć moim zdaniem należy mówić o dwóch rodzajach szalonych wojowników, „to podobieństwa między nimi były tak duże, że trudno jednoznacznie je od siebie oddzielić” (s. 42). Polemika recenzenta jest jednak jak najbardziej zasadna. W nauce brak bowiem zgodności co do tego zagadnienia i wielu badaczy prezentuje podobne jak on stanowisko (o czym piszę w przyp. 43 na s. 31). Mimo to w dalszym ciągu bronie swojej hipotezy i uważam, że jest ona bardziej prawdopodobna.

Trudno podważyć logiczny wywód krytyki recenzenta. To prawda, że przekaz skalda Þórbjörna hornklofiego nie jest jednoznaczny, a niektóre sagi zdają się sugerować, iż *berserkir* i *úlfheðnar* to ten sam typ wojownika. Na obronę swojej hipotezy przytaczam jednak również argumenty, które Morawiec zdaje się pomijać. Mam na myśli przede wszystkim istnienie dwóch oddzielnych od siebie pojęć: *berserkir* i *úlfheðnar*. Potraktowanie tego drugiego jako poetyckiego określenia

---

<sup>1</sup> J. Morawiec, *O szalonych wojownikach i współczesnych historykach*, PH, t. CI, 2010, z. 1, s. 107–114.

berserków jest moim zdaniem uproszczeniem. Wszakże pojęcie *úlfheðinn* występuje nie tylko w poemacie skalda Þórbjörna, ale i w sagach islandzkich oraz w imionach średniowiecznych Islandczyków (s. 38, 46). Istnienie dwóch terminów sugeruje, że pierwotnie odnosiły się do różnych, choć podobnych do siebie, typów wojowników. Kolejny argument na istnienie dwu grup szalonych wojowników możemy otrzymać czerpiąc z etnologii. Dzięki interpretacji obu pojęć dowiadujemy się, że *berserkir* (*ber-serkr* „niedźwiedzie koszule”) w swojej totemicznej ideologii odnosili się do symboliki niedźwiedzia, natomiast *úlfheðnar* (*úlf-heðinn* „wilczy płaszcz”, „wilczoskóry”) — do wilka. Idąc tropem totemicznego związku szalonych wojowników z tymi zwierzętami, możemy łatwo scharakteryzować różnice pomiędzy nimi. Wilk to zwierze stadne, drapieżnik podziwiany za swoją zjadłość i odwagę. Świetnie nadawał się jako totemiczny patron dla młodych wojowników zorganizowanych w grupach na wzór watahy (*úlfheðnar*). Natomiast niedźwiedź postrzegany był jako samotnik, władca lasów i ich najgroźniejszy drapieżnik. Stąd wojownicy, którzy traktowali go jako swoje totemiczne zwierzę, byli samotnikami trzymającymi się z dala od reszty społeczeństwa (s. 32–35). I to właśnie różnice w symbolice między wilkiem i niedźwiedziem oraz totemiczny związek wojowników z tymi zwierzętami posłużyły mi za główny argument na rzecz hipotezy mówiącej o istnieniu dwóch różnych grup szalonych wojowników. Ponadto o występowaniu wojowników utożsamiających się z wilkami (takich jak *úlfheðnar*) mogą świadczyć popularne wśród niemal wszystkich Indoeuropejczyków wierzenia w wilkołactwo (s. 22–23, 92–101).

Kolejny zarzut recenzenta odnosi się do mojej hipotezy o tworzeniu bractw przez szalonych wojowników. Morawiec całkowicie odrzuca tę możliwość. Wiele jego spostrzeżeń jest słusznych, głównie tych odnoszących się do braku przekazów źródłowych jednoznacznie opisujących takie bractwa. Jego zdaniem wszelkie wzmianki o związkach między berserkami można wytłumaczyć zwykłym pokrewieństwem. Pozwolę sobie nie zgodzić się z tą opinią. Po pierwsze w tradycji islandzkiej zachowało się przekonanie o istnieniu mocno ze sobą związanych drużyn berserków, zwykle liczących po dwunastu członków. Najślawniejszym przykładem drużyny tego typu był oddział Angantyra, opisany w eddaicznej pieśni „Hyndluljóð” oraz w „Örvar-odds saga” i w „Hervarar saga ok Heiðreks”. Choć źródła te rzeczywiście sugerują, że jej członkami byli bracia, należy uznać, że byli oni połączeni przysięgą krwi. Związek taki prawo islandzkie traktowało na równi z pokrewieństwem biologicznym. Trudno sobie bowiem wyobrazić dwunastu braci będących w wieku na tyle zbliżonym do siebie, by mogli stworzyć drużynę (s. 44–45). W książce podałem znacznie więcej przykładów drużyn berserków składających się z dwunastu członków, takich jak berserkowie króla Athisa i króla Haralda Pięknowłosego, podałem też przykłady z „Sagi o Egilu” (drużyna Skalla-Grima), „Hrólfs saga Gautrekssonar” (drużyna króla Halfdana), „Göngu-Hrólfs saga” (drużyna króla Eryka) czy „Grettis saga” (drużyna Thorira Pięści i Ogmunda Złego) (s. 46–47, 48, 49, 84, 136, 154, 173). Nie jest więc prawdą, że wywód w tej materii

oparłem tylko na jednej pieśni i jednej sadze, jak zarzuca mi recenzent. W obliczu tak licznych przykładów drużyn berserków liczących po dwunastu członków, trudno zgodzić się z Morawcem, że lwia część berserków występujących w sagach była samotnikami. Tacy występowali, co podkreślałem w mojej książce (s. 32, 47), ale ten fakt nie przeczy hipotezie o istnieniu zorganizowanych bractw wojowników. Podtrzymuję więc swoje stanowisko, że berserkowie (zwłaszcza *úlfheðnar*) mogli tworzyć bractwa, natomiast niektórzy szaleni wojownicy (zwłaszcza ci, którzy utożsamiali się z niedźwiedziami) byli samotnikami (s. 32). Dowodów na to znów możemy szukać w etnologii. W społeczeństwach, w których praktykowano wierzenia totemiczne, bardzo często występowały grupy połączone ze sobą więzami braterstwa. Takie grupy tworzyli na gruncie indoeuropejskim m.in. Dakowie (s. 23). Tym bardziej wojownicy utożsamiający się z wilkami (*úlfheðnar*) powinni organizować się na wzór watahy, którą dowodził „samiec alfa”. Na tej podstawie przedstawiłem wiele sugestii dotyczących możliwego sposobu organizacji szalonych wojowników. Najważniejsze spośród nich to: zorganizowanie się wokół silnego przywódcy, poczucie solidarności grupowej zacieśnione przysięgą braterstwa oraz przyjmowanie odzwierzęcych imion (s. 43–48). Ten ostatni zwyczaj, szczególnie omawiany w cytowanej literaturze (s. 47), mógł symbolizować przystąpienie do „wilczej rodziny”, której nowy członek stawał się *de facto* krewnym pozostałych przedstawicieli grupy. Stąd sięgnąłem po przykłady opisów pokrewieństwa szalonych wojowników, dostrzegając w nich nie rzeczywiste więzy krwi, lecz zinstytucjonalizowane relacje między nimi (s. 44–45).

Szukając dalszych wskazówek dotyczących sposobu organizacji bractw wojennych i chcąc udowodnić fakt ich istnienia, sięgnąłem również po „Jómsvikinga saga”. Całkowicie zgadzam się z recenzentem, że nic nie wskazuje na to, by którykolwiek z Jomswikingów był berserkim, jednak nigdzie w swojej książce tego nie sugerowałem, więc jego krytyka w tej materii jest bezzasadna. Niewątpliwie Morawiec słusznie zwrócił uwagę na to, że na autora sagi wpłynęła kultura rycerska Europy. Równocześnie trudno odmówić relacji o Jomswikingach korzeni sięgających rodzimej tradycji bractw bitewnych. Dwie zasady w sposobie ich organizacji niewątpliwie należą do rodzimej kultury: system podziału łupów i nakaz zemsty za śmierć członka bractwa. Pierwsza z nich obowiązywała zapewne od zarania zorganizowanych wypraw łupieskich. Nie inaczej było w okresie Wikingów; wojownicy zjednoczeni wokół wodza ustalali podział łupów zanim jeszcze wyruszyli na wyprawę. Natomiast nakaz zemsty za śmierć „brata krwi” jest tematem wielu sag islandzkich i niewątpliwie obowiązywał w tym kraju w średniowieczu. Według mnie obie zasady można uznać za uniwersalne dla wszystkich skandynawskich bractw krwi, w tym dla drużyn berserków.

W części poświęconej bractwom wspominam o bohaterach „Sagi o Egilu”. Jednak, wbrew opinii recenzenta, nie uznaję postaci dziada Egila, Kveldulfa, za przykład dowodzący istnienia bractw wojennych. Wyraźnie piszę że nie działał on w żadnym zorganizowanym bractwie, a jedynie, że miał wspólnotę majątko-

wą z innym berserkiem Berdlu–Karim (s. 49). Natomiast wspominam, że zarówno Egil, jak jego ojciec Skalla Grim, miał drużynę złożoną z dwunastu członków (s. 46). Fakt ten został opisany w sadze (rozdz. 25, 65) i — moim zdaniem — wpisuje się w islandzką tradycję mówiącą o istnieniu bractw bitewnych. Analiza stosunków ojca z synem w rodzinie Egila, przedstawiona przez recenzenta, jest bardzo ciekawa i trudno z nią polemizować, gdyż w zasadzie jest zgodna z moimi odczuciami i z tym, co napisałem w książce (s. 47, 121–126). Nie ulega bowiem wątpliwości, że saga ta opisuje berserków samotników (Egila, Kweldulfa i Skalla–Grima), żyjących na uboczu społeczeństwa, jak również i to, że niektórzy z nich mieli drużyny składające się z dwunastu członków.

Z krytyką spotkał się również rozdział poświęcony trybowi życia berserków. Punktem wyjścia tych rozważań jest relacja Tacyta dotycząca Chattów. Moim zdaniem informacje w niej zawarte są bardzo cenne i mogą posłużyć do zobrażenia trybu życia berserków, którzy mogli spełniać funkcję podobną do „wojowników w obrozach” Tacyta. Szczególną uwagę poświęciłem informacjom tego autora, zgodnie z którymi owi wojownicy nie mieli własnych domów i rodzin, lecz byli utrzymywani przez resztę społeczeństwa, i że prowadzili taki tryb życia aż do starości. Śladów potwierdzających prowadzenie podobnego trybu życia przez „szalonych wojowników” szukałem w sagach islandzkich. Przykładem potwierdzającym pierwszą informację był dla mnie popularny wizerunek berserka awanturnika, który nie miał własnego gospodarstwa, lecz wyzywał innych na pojedynki by zdobyć majątek (cytat z „Gisla sagi” na s. 80; potem kontynuacja tych rozważań na s. 157–162 z przywołaniem większej liczby źródeł). Natomiast przykładem potwierdzającym „przejście na emeryturę” szalonych wojowników był dla mnie fragment z „Sagi o Egilu” mówiący o berserkach: Kweldulfie i Berdlu–Karim, którzy na starość osiedli we własnych gospodarstwach. Nie potrafię więc zrozumieć zarzutu recenzenta, że nie wymieniam owych „śladów trybu życia berserków” skoro poświęcam temu kilka stron (80–81 i 157–162). Nie jest też prawdą, że rekonstruję tryb życia berserków tylko na podstawie islandzkich sag; po prostu pokazałem, które elementy z relacji Tacyta są obecne w tych sagach.

Morawiec zarzucił mi także brak zdecydowania i konsekwencji w ocenie związku berserków ze społeczeństwem. Jego zdaniem albo berserkowie egzystowali poza nawiasem społeczeństwa, albo byli integralną jego częścią żyjąc w otoczeniu władcy. Moim zdaniem oba poglądy wzajemnie się nie wykluczają. Monarchowie skandynawscy korzystali z usług berserków z powodu ich walorów militarnych, a także ze względu na ich — jak wierzono — bliskie związki z Odyem, co według Skandynawów miało przynosić szczęście (przychylność bogów) w bitwie. Podczas wojny byli więc cenionymi i podziwianymi herosami, głównie w kręgu wojowników. Zarazem w oczach prostych gospodarzy byli niechcianym elementem, zwłaszcza w okresie pokoju, ponieważ swoim awanturniczym zachowaniem często zaburzali reguły życia społecznego. Stąd szaleni wojownicy żyli na uboczu społeczeństwa, co nie przeszkadzało im być cennym nabytkiem dla władców.

Mówiąc inaczej — podczas wojny byli herosami i byli akceptowani jako integralna część społeczeństwa, natomiast w czasie pokoju żyli poza „normalną” organizacją społeczną (nie mieli własnych domów, nie wchodzili w trwałe interakcje z przedstawicielami innych grup), z reguły nie uczestniczyli też w zwyczajowym życiu społecznym. Zagadnieniu podwójnego wizerunku berserka, jako herosa i łotra, poświęciłem kilka stron w mojej książce (9, 78–89, 113, 118, 132, 152–163, 191).

W drugiej części mojej pracy umieściłem podrozdział poświęcony rytuałom praktykowanym przez berserków. Piszę m.in. o składaniu ofiar z ludzi, praktykowanych wśród antycznych Germanów i być może przez pogańskich Skandynawów. Następnie odnoszę się do tradycji islandzkiej (sagi z XIV w.) i podaję, że zachowały się w niej echa składania takich ofiar przez berserków, co nie może budzić wątpliwości. Jednak wbrew temu, co zarzuca mi recenzent, nie wysnułem na ich podstawie teorii o składaniu ludzi w ofierze przez berserków w czasach pogańskich; przeciwnie, piszę że sagi te „nie stanowią dostatecznego dowodu na praktykowanie tego typu ofiar z ludzi” (s. 118). Wysunąłem natomiast domysł (i wcale nie ukrywałem, że jest to moje przypuszczenie), iż w tej tradycji może tkwić ziarno prawdy i jeśli takie ofiary rzeczywiście miały miejsce w czasach pogańskich, mogli je również praktykować berserkowie. Ufam, że w pracy naukowej, obok umieszczenia hipotez i teorii, autor może przedstawić swoje domysły dotyczące danej kwestii, oczywiście pod warunkiem, że nie udają one faktów historycznych, a tego moim zdaniem udało mi się uniknąć. Nie bardzo rozumiem, dlaczego recenzent odbiera mi prawo do wysuwania własnych przypuszczeń tam, gdzie brak dostatecznych informacji źródłowych, i twierdzi, że są one źródłem słabości mojej pracy. Nigdy nie twierdziłem, że są one niepodważalne i zawsze podkreślałem, że wynikają z moich przemyśleń.

W mojej książce, w części poświęconej mitycznemu wizerunkowi berserków, wprowadziłem podział wojowników związanych z Odyne na trzy grupy: berserkowie, *einherjar* oraz faworyci Odyna (s. 119). Jak słusznie zauważył recenzent, sam podałem słabe strony takiego podziału, który może się wydawać nieco ogólny i sztuczny (s. 133–134). Nie zgodzę się jednak z Morawcem, że wprowadzenie go było błędem. Zdaniem recenzenta faworytów Odyna należało potraktować jako jedną z kategorii *einherjar*. Takie podejście pomija jednak jedno ważne rozróżnienie. *Einherjar* to „wybrańcy Odyna”, którzy zasiadali u jego boku w Walhalli. Są to więc martwi herosi. Trudno żywych wojowników, faworytów i czcicieli Odyna, zrównywać ze zmarłymi. Inna rzecz, że faworyci Odyna po śmierci zwykle stawali się *einherjar*. Obie te kategorie wojowników były do siebie zbliżone (s. 134), ale trudno ich ze sobą zrównywać w każdym przypadku. Np. nazwanie Starkadra jednym z *einherjar* wydaje mi się wielce niefortunne, gdyż choć powszechnie uważa się go za faworyta Odyna, jednak był bardziej łotrem niż herosem, a w źródłach brak jakiegokolwiek wzmianki, by po śmierci trafił do Walhalli i stał się jednym z *einherjar* (s. 129–132).

W tekście wspominałam, że faworytami Odyna byli Grettir Ásmundarson oraz Viga–Glum. Opinia ta jest powszechnie akceptowana w literaturze i brak tutaj miejsca na dłuższy wywód potwierdzający tę informację tym bardziej, że ma ona mało wspólnego z berserkami. Stąd nie koncentrowałam się na tych postaciach, wspominając je jedynie jako przykłady faworytów Odyna. Zgadzam się, że utożsamianie Gluma i Grettira z członkami rodu Volsungów jest, jak to ujął recenzent, „najdelikatniej rzecz ujmując nieporozumieniem”, ale nie wynika ono z mojej niewiedzy. Nie sugerowałam też tego w mojej pracy. Wyliczając przedstawicieli tej kategorii wojowników napisałam jedynie: „Do najbardziej znanych faworytów Odyna należeli: Grettir Ásmundarson, Viga–Glum, [oraz] przedstawiciele rodu Völsungów”. Przepraszam, jeśli niezręczność tego sformułowania wprowadziła kogoś w błąd.

Morawiec podał również w wątpliwość opisany przeze mnie związek rodziny Egila z Odynem i potraktowanie niektórych jej przedstawicieli jako faworytów jednookiego boga (s. 121–126). Co ciekawe, sam przyznaje, że taki związek istniał, ale wynikał jedynie z faktu, że Egil był skaldem, a patronem tychże był Odyn. Związek skaldów z Odynem nie budzi wątpliwości i idąc tym tropem należałoby również stwierdzić, że z Odynem związani byli także Kveldulf oraz Skalla–Grim, którzy też byli skaldami. Nie rozumiem więc, czemu recenzent wątpi w związek Kveldulfa i Skalla–Grima z Odynem. Na ten związek wskazuje zresztą wiele innych cech przedstawicieli tej linii, np. to, że zmieniali kształt, znali się na magii (Egil), czy żyli wedle heroicznych zasad postępowania. Wbrew temu, co zarzuca mi recenzent, z książki jak najbardziej można się dowiedzieć, że związek między przedstawicielami rodu Egila a Odynem wynikał m.in. z tego, że byli oni skaldami (s. 124). Natomiast opinia, że Egila, Kveldulfa i Skalla–Grima można zaliczyć do szalonych wojowników, jest dość powszechnie akceptowana w literaturze przedmiotu (s. 121).

Zgadzam się natomiast z recenzentem, że fakt wygania rodziny Egila z Norwegii nie może być głównym argumentem potwierdzającym ich społeczną alienację zwłaszcza w sytuacji, gdy większość sag rodowych zaczyna się od wygania założycieli islandzkich rodów z Norwegii. Jednak Morawiec mylnie zarzuca mi, że na tym argumentie opieram całą teorię o skonfliktowanej ze społeczeństwem postawie rodziny Egila. Informację na ten temat zamieszczam jedynie w przypisie 293 jako przykład konfliktu rodu z władzami Norwegii, co jest niepodważalne. Natomiast w samej sadze wyraźnie widać, że zarówno podczas pobytu w Norwegii, jak na Islandii, Kweldulf, Skalla–Grim i Egil trzymali się zwykle z dala od życia społecznego. Nie mogę się też zgodzić, że Grim i Egil usilnie starali się być ważnymi osobistościami w społeczeństwie. To prawda, że zwłaszcza Egil w niektórych częściach sagi jawi się jako obrońca społeczeństwa (np. kiedy broni lokalną społeczność przed berserkim Ljotem Bładym), ale jego wszelkie działania są skrajnie egoistyczne. Poza tym często występuje jako wróg właścicieli ziemskich (np. w scenie pojedynku z Atlim kiedy *de facto* gra rolę złego berserka). Recenzent

ma rację twierdząc, że Thorolfowie są w sadze opisani jako bohaterowie, którzy zdobyli sławę i majątek. Jednak interpretacja, że Egil i Grim usilnie dążyli do tego, by upodobnić się do swych braci (będącymi ich *super ego?*), ale nie wiedzieć czemu nie udawało im się to, wydaje mi się tylko indywidualną oceną recenzenta, wykorzystującą wiedzę nowoczesnej psychoanalizy.

Dziwię się też, że Morawiec wątpi w patronat Odyna nad berserkami. Związek ten jest powszechnie akceptowany w literaturze przedmiotu i — szczerze mówiąc — nie spotkałem się nigdy z opinią, która by go podważała. Same źródła są zresztą co do tego jednoznaczne. Odyn był bezwątpienia patronem nie tylko poetyckiego transu, ale również wszelkich stanów ekstazy, takich jak *berserksgangr*. Świadczy o tym chociażby jego najpopularniejsze imię: *Óðinn* (od *óðr* — szalony, wściekły), oraz imię jego germańskiego odpowiednika: Wodan (od *wut* — szal) (s. 110).

Morawiec zgadza się, że Odyn był patronem wielu skandynawskich władców. Zarzuca mi równocześnie, że temu patronatowi nadaję zbyt duże znaczenie, a za przykład podaje postać Haralda Pięknowiącego. To prawda że ród Ynglingów próbował akcentować swoje więzi z Frejem, jest to wiedza powszechnie znana i akceptowana. Wątek ten umyślnie pominąłem, gdyż rozdział ten dotyczył związków władców norweskich z Odynem a nie z Frejem. Recenzent zarzuca mi również, że w niemal każdym przypadku heroicznej postawy widzę związek z berserkami. W rzeczywistości zarzut ten odnosić się może tylko do jednego opisanego przeze mnie przypadku, tj. do postaci Haralda Pięknowiącego. Jego związki z Odynem są dość powszechnie akceptowane w literaturze przedmiotu. Nie ulega też wątpliwości, że część tradycji islandzkiej przedstawiała go jako faworyta Odyna, a Snorri Sturluson w poświęconej mu sadze napisał, że król podczas bitwy walczył w szale (s. 127). W książce zasugerowałem, że stan ten mógł być podobny do szału, w którym walczyli berserkowie, którymi zresztą król chętnie się otaczał. Nigdy nie twierdziłem jednak, że Harald był berserkim, zatem zarzut Morawca jest przesadzony. W książce wspominałem też, że w tradycji skandynawskiej (poezji skaldecyjnej) Eryk Krwawy Topór i Haakon Dobry byli uznawani za faworytów Odyna, czy też może bardziej za *einherjar* (s. 127–128). Jednak nigdzie nie sugerowałem, że któryś z nich był berserkim, co zdaje się zarzucać mi recenzent. Ma on jednak rację, że Haakon Dobry był wychowany w wierze chrześcijańskiej, o czym zresztą piszę na s.164–165, a po powrocie do Norwegii został apostatą. Nie zmienia to jednak faktu, że w oczach swych poddanych mógł uchodzić za faworyta Odyna, o czym świadczy poemat ułożony na jego cześć oraz pogański pochówek (s. 165). Recenzent ma rację, że jarlowie z Haðir oraz Olaf Skotkonung szukali nawiązań do pochodzenia z rodu Asów. Jak sam jednak zauważył, nie ma sugestii, by którykolwiek z nich był związany z berserkami. Stąd w ogóle o nich nie pisałem.

Najpoważniejsze zarzuty recenzenta wobec mojej książki dotyczą niedociągnięć metodologicznych. Recenzent imputuje mi brak krytycyzmu wobec źródeł. W moim odczuciu osąd ten jest błędny. I tak, nie wiedzieć czemu, Morawiec



zarzuca mi, że pierwszy rozdział dotyczący szalonych wojowników w IX–X w. opieram tylko na jednej pieśni skaldycznej („Haraldskvæði”), na jednym wierszu eddaicznym, („Hyndluljóð”) oraz sagach z XIII i XIV w. W rzeczywistości część tę w znacznej mierze oparłem na przekazach: Leona Diakona, Konstantyna Porfirogenety, Ksenofonta, Herodota, Prokopiusza, Strabona, Plutarcha, Juliusza Cezara, Tacyta, Grzegorza z Tours, Pawła Diakona, Adama z Bremy, Thietmara, Ibn Fadlana, Saxo Grammaticusa, „Íslendingabók”, „Landnámabók”, sagach królewskich („Heimskringla”, saga Oddra Snorrasona o Olafie Tryggvasonie), tekstach prawnych („Grágás”), poezji anglosaskiej („Beowulf”, „The Battle of Aldon”), kilku poematach skaldycznych i eddaicznych, źródłach archeologicznych i ikonograficznych, analizach etnologicznych i językoznawczych (onomastycznych). Natomiast sagi z XIII i XIV w. służyły mi niemal wyłącznie do pokazania, jak pewne rzeczy funkcjonowały w tradycji islandzkiej. Sagi te były traktowane co najwyżej jako potwierdzenie pewnych hipotez, a nie ich główne źródło.

W książce wspominam również o poemacie Viga Styrra, tradycyjnie datowanym na rok 983. Recenzent słusznie zwrócił uwagę, że tekst ten może być nieco młodszy. Mija się jednak z prawdą jego zarzut, że w pracy nie korzystałem z poematu „Harbardsljóð” (robię to na s. 132–133). Natomiast faktycznie nie sięgnąłem po jedną z *lausavísur* Grettira Asmundarsona (strofa 64 w „Grettis saga”). Nie zrobiłem tego, ponieważ poza stwierdzeniem, że Grettir walczył z berserkami, nie ma tam żadnej informacji na temat szalonych wojowników. Na marginesie dodam, że „Grettis saga” została spisana w XIV w. (choć poezja w niej zawarta z pewnością jest starsza) i należy do późniejszych sag rodowych. Zarzut braku wykorzystania tego późnego tekstu brzmi trochę dziwnie wobec tak skondensowanej krytyki korzystania przeze mnie z późnych źródeł (w tym zapewne starszego poematu Viga–Styrra).

Wydaje się, że krytyka wykorzystywania późnych źródeł (z XIII i XIV w.) do badań pogańskiej części okresu wikingów wynika z pewnych różnic metodologicznych. Z recenzji wynika, że Morawiec jest skrajnym zwolennikiem wykorzystywania myślenia indukcyjnego w procesie badawczym i krytykiem podejścia dedukcyjnego. W moim jednak odczuciu, myślenie dedukcyjne jest równoprawne z indukcją, a co więcej jest jedyną możliwą drogą postępowania w przypadku badania problemów słabo naświetlonych w źródłach. Przykładem może być chociażby krytykowany przez recenzenta problem istnienia bractw bitewnych. Stosując myślenie indukcyjne, opierające się na analizie poszczególnych źródeł skandynawskich i konstruowaniu na tej podstawie ogólnej hipotezy, trudno stwierdzić z całkowitą pewnością ich istnienie — mamy za mało wiarygodnych tekstów, które jednoznacznie by tego dowodziły. Natomiast stosując dedukcję możemy zaczerpnąć od etnologów hipotezę o istnieniu takich bractw wśród społeczeństw totemicznych i próbować szukać jej potwierdzenia w dostępnych nam źródłach skandynawskich. Moim zdaniem możemy znaleźć takie potwierdzenia i próbować zarysować funkcjonowanie omawianych grup na podstawie symboliki wilka i niedźwiedzia

w kulturze nordyckiej. Efektem podejścia dedukcyjnego jest też w znacznej mierze rozdział poświęcony miejscu berserków w społeczeństwie. Wykorzystałem w nim koncepcję Georgesa Dumézila o podziale społeczeństwa na trzy grupy i przedstawiłem jej zastosowanie w odniesieniu do berserków, szukając jej potwierdzenia w dostępnych źródłach skandynawskich (s. 81–85).

Recenzent wyraził też pogląd, że o słabości źródeł skandynawskich — poezji i sag — świadczy to, że zawarte w nich informacje o berserkach są bardzo schematyczne. Moim zdaniem jest zupełnie odwrotnie — schematyzm jest zaletą tych źródeł. Gdyby każda relacja o berserkach wyglądała inaczej, ich wartość źródłowa byłaby znikoma, gdyż można by było przypisać je wyobraźni autorów. Jednak kiedy mamy informacje powtarzające się, np. dotyczące niewrażliwości berserków na ogień, ich roli w społeczeństwie czy umiejętności wpadania w szal bitewny, możemy być pewni, że nie są one indywidualnymi wymysłami autorów. I nie jest ważne, czy bohater X faktycznie pokonał berserka Y, ale to, że zrobił to w sposób opisany także w innych źródłach. W takim przypadku mamy tylko dwa rozwiązania — albo źródłem tego schematu jest konkretna saga a inne teksty ją powielają, albo schemat ten odnosi się do rzeczywistych wierzeń dotyczących berserków i został zachowany w zbiorowej świadomości Islandczyków. W moim odczuciu w wielu przypadkach dotyczących berserków mamy do czynienia z tą drugą opcją. Dowodem może być chociażby wiara w niewrażliwość berserków na ogień i broń. Można ją łatwo wytłumaczyć na gruncie psychologicznym — zadawanie sobie fizycznych okaleczeń czy poparzeń było znanym i często praktykowanym w różnych kulturach środkiem pomagającym wpaść w trans i użytecznym w nauce znoszenia bólu. Sposób ten prawdopodobnie wykorzystywali również berserkowie, a w zbiorowej świadomości Skandynawów pozostała informacja, że byli oni „odporni” na ogień i żelazo (a raczej na spowodowany przez nie ból) (s. 75–76, 178–183).

Wielu historyków i etnologów dostrzega zalety analizy strukturalnej mitów i legend. Jak dowiódł Claude Lévi-Strauss, dzięki takiej analizie możemy dostrzec nie tylko wiele idei i wierzeń, lecz także kulturowych mechanizmów rządzących społeczeństwem, ukrytych za strukturą opowieści. Na przykład etnologzy wykorzystują przesady i legendy chłopów polskich z XIX w. by zrekonstruować niektóre idee pogańskich Słowian (np. słynne „Drzewo Życia” Tomickich). Nie widzę więc przeszkód, by także w badaniach skandynawistycznych wykorzystywać analizę strukturalną sag do rekonstrukcji pogańskich wierzeń i obyczajów.

Niewątpliwie recenzent ma rację pisząc, że sagi są źródłami skomplikowanymi, a na ich powstanie miało wpływ wiele czynników. Ostatnio głośno podnosi się wpływ źródeł łacińskich oraz piętno chrześcijańskiego światopoglądu autorów ich pisemnych wersji na ich treść. Jednak moim zdaniem recenzent przesadza twierdząc, że nie uwzględniłem specyfiki tych źródeł. Co ciekawe, w jednym miejscu Morawiec zarzuca mi, że niepotrzebnie we wstępie przeanalizowałem problemy badawcze wynikające z korzystania z sag, a w innym krytykuje to, że nie uwzględniłem ich specyfiki. Natomiast zarzut, że moja analiza źródłoznawczej wartości

sag nie jest zgodna z obecnym trendem w literaturze przedmiotu, jest tylko opinią recenzenta nie popartą żadnymi argumentami, trudno więc z nią polemizować. Generalnie zgodzę się jednak z Morawcem, że przywoływanie sag z XIII i XIV w. przy opisywaniu dziejów stuleci IX i X może budzić kontrowersje. Warto jednak zaznaczyć, że w wielu przypadkach są to jedyne źródła. W moim odczuciu badacz powinien korzystać z każdego dostępnego przekazu i próbować konstruować hipotezy nawet mimo ubóstwa źródeł pisanych, i nawet wtedy, gdy są to hipotezy, których prawdziwości nie da się dowieść w stu procentach. Jednak jeszcze raz podkreślam, że w części pierwszej wykorzystuję sagi by potwierdzić pewne hipotezy, a nie budować na ich podstawie teorie. Ufam, że takie podejście jest jak najbardziej poprawne metodologicznie.

Uwzględniając powyższe uwagi nie mogę się zgodzić z tezą recenzenta, że powinienem zrezygnować z opisywania większości tematów w części pierwszej. Historyk powinien dążyć do odtworzenia przeszłych dziejów nawet wtedy, gdy musi opierać się na nie do końca wiarygodnych przekazach. Może bowiem sięgać do metod i osiągnięć innych nauk (etnologii, archeologii, toksykologii, psychologii) przy odtwarzaniu życia średniowiecznych Skandynawów. Rezygnacja i stwierdzenie niemożności poznania pewnych wycinków dziejów człowieka nie wydaje mi się właściwą postawą.

Morawiec podważył również celowość podziału mojej pracy na trzy części: historia, mity, legendy. O słabości i zaletach takiej konstrukcji pisałem w książce (s. 8–10). Pokrótkie przypomnę, że głównym celem takiego układu tekstu było zapewnienie mu przejrzystości i pokazanie, że pewne historyczne elementy mogły zmienić się w mit, a potem w legendę. Równocześnie zazaczyłem, że podział ten jest przykładem podejścia współczesnego badacza i nie odzwierciedla rzeczywistego światopoglądu średniowiecznych Skandynawów. Miał przy tym również odzwierciedlać rodzaj źródeł, na których się opierałem — dotyczy to głównie części trzeciej, poświęconej roli berserków w sagach heroicznym (legendarnym). Generalnie zgadzam się z recenzentem, że oddzielenie warstwy mitologicznej i legendarnej jest zadaniem bardzo trudnym, a być może niewykonalnym. Późniejsze przemyślenia skłaniają mnie do przyznania, że w niektórych kwestiach faktycznie mogłem posunąć się za daleko, opisując proces przemiany berserków „historycznych” w mitycznych i legendarnych. Ponadto recenzent bardzo słusznie wytknął mi błędy ze „zmianą płci” dwójki autorek. Za błąd ten winien jestem przeprosiny zarówno autorkom, jak czytelnikom.

Morawiec słusznie zwrócił mi uwagę, że część cytowanych przeze mnie tekstów, pochodzących z portalu internetowego *snerpa.is* nie jest zapisana w oryginalnym języku staronordyckim. Nie są to jednak również przekłady na język islandzki, lecz edycje wykorzystujące pisownię współczesnego języka islandzkiego. Oprócz pisowni niektórych wyrazów nie różnią się więc od oryginału. Przyznaję też rację recenzentowi, że praca zyskałaby na wartości, gdyby teksty źródłowe cytowane były z klasycznych, książkowych wydań źródłowych („Íslenzk fornrit”

i „Fornaldarsögur Norðrlanda”). Cytowanie wydań internetowych, które zresztą cechują się bardzo wysoką jakością, ma jednak jedną bardzo ważną zaletę — pozwala szerszemu gronu czytelników sięgnąć po oryginały sag, których edycje książkowe są w Polsce niedostępne.

Podsumowując, jeszcze raz chciałbym podziękować Jakubowi Morawcowi za trud włożony w recenzję. Zawiera ona liczne interesujące spostrzeżenia i choć z nie wszystkimi się zgadzam, nie można im odmówić błyskotliwości i zasadności. Moja praca, jak każda książka historyczna, zawiera obraz przeszłości silnie ukształtowany przez sposób myślenia autora. Książka ta nie jest również wolna od moich przypuszczeń, z których część, jak słusznie zauważył recenzent, nasuwała mi intuicja badawcza. Jednak nie traktuję tego jako wady ponieważ wierzę, że intuicja, obok zdolności prowadzenia logicznego wywodu, jest bardzo istotna dla każdego historyka. Wierzę również, że o sile badań historycznych stanowi ich różnorodność, a w nauce jest miejsce na wiele rozpraw reprezentujących skrajnie odmienne poglądy na ten sam temat, jako że świat nauki powinien być miejscem swobodnej wymiany opinii. Ważne, by nikt nie uzurpował sobie prawa do jedynej możliwej interpretacji dawnych dziejów człowieka i jego kultury.