

TOMASZ GROMADKA
(UNIWERSYTET WARSZAWSKI)
ORCID: 0009-0003-3823-8188

PIWO, WINO I MIÓD SYMBOLAMI POMYŚLNOŚCI U LUDÓW WCZESNOŚREDNIOWIECZNEJ EUROPY – ZJAWISKO I JEGO PRZYCZYNY

Streszczenie. W literaturze dawnych Germanów, Słowian i Finów pojawia się dwojake podejście do alkoholu. Z jednej strony piętnowane jest często jego nadużywanie, z drugiej – i tak jest częściej – picie i alkoholowe uczty przedstawiane są jako symbol doczesnego szczęścia. Czy to w ubogiej chacie Piasta czy na dworze Heoroth picie jest symbolem radości i błogiej bez troski. Zakłócenie uczty stanowi z kolei symbol końca pomyślności i szczęścia, a ten, kto nie nawidzi uczty (np. *Beowulfowy Grendel*), musi być istotą upadłą, wrogą Bogu i ludziom. Znamiennie jest, że to właśnie alkohol, nie zaś jakaś inna przyjemność tego świata, jak jedzenie mięsa czy taniec. W artykule podjęto próbę odpowiedzi na pytanie o przyczynę tej symboliki. Odwołując się do mitologii germańskiej (mit o Kvasirze) i fińskiej (warzenie piwa przez Osmotar), autor stawia tezę o wierze w ponadnaturalny charakter procesu fermentacji. Do takiego przekonania skłaniało dawnych ludzi samoczynne pienienie się czy kipienie alkoholu w czasie fermentacji, w czym dostrzegano obecność sił nadprzyrodzonych (duchów czy bogów). Odróżniano więc alkohol od innych źródeł przyjemności (takich jak mięso) z powodu jego pochodzenia i ceniono jako szczególny dar świata duchów/bogów. Szczególna symbolika alkoholu przetrwała proces chrystianizacji, nawet jeśli zapomniano o jej źródłach.

Słowa kluczowe: mitologia germańska, mitologia słowiańska, Kalewala, szamanizm, piwo, miód pitny

Wstęp

Nie ulega wątpliwości, że niebagatelną rolę w życiu wspólnotowym wczesnośredniowiecznych ludów barbarzyńskiej¹ Europy (Słowian, Germanów, Finów itd.) odgrywały uczty. Dla ludzi tamtej epoki

¹ Pod pojęciem tym rozumiem te części Europy, do których nie dotarła lub gdzie nie przetrwała cywilizacja rzymska.

wspólnoty były ramą funkcjonowania, poza którą nie istniało życie, także wykluczonych zeń traktowano jak martwych². Apogeum życia społecznego stanowiła właśnie uczta, w czasie której pito napoje alkoholowe³.

Literatury ludów barbarzyńskich prezentują bardzo różne podejście do alkoholu i choć znajdują się tam utwory negatywnie doń nastawione, dominuje obraz pozytywny z jednoczesnym potępieniem braku umiaru⁴. Powszechnie podkreśla się dobre skutki picia z rozsądkiem. Fińska *Kalevala*, której pieśni bez wątpienia znano już w omawianej epoce, sławi walory pierwszego piwa, uwarzonego u zarania świata: „[...] był to trunek godziwy / Dobry dla odważnych mężów. / Do śmiechu nastrajał żony, / Dobrze usposabiał ludzi, / Mężnym użyć radości, / Głupich do bitki zagrzewał”⁵.

Niektóre utwory szły jeszcze dalej i – co pokażę w pierwszej części artykułu – w picu alkoholu w czasie uczt widziały symbol całego szczęścia i pomyślności człowieka. Odważna to symbolika i budząca pytania o swoją genezę. Dlaczego właśnie picie miodu, piwa czy wina, a nie któraś z innych uciech, zyskało rangę tak wielkiego symbolu? Nad problemem tym pochyłę się w drugiej części tekstu.

Piwo, wino i miód symbolami pomyślności i błogosławieństwa

Początkowe wersy *Beowulfa*⁶ opisują okres panowania mitycznego Scylda Scefinga, stanowiące złotą epokę: „Nieraz Scyld Scefing skruszył wrogów, / mężów z ław miodowych pospędzał / postrach Eorlów, podjęty w nę-dzy / jako znajda, w tym znalazł pociechę, / pod chmurami rósł, chwałę

² K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 431.

³ W.P. Ker, *Epic and Romance. Essays on Medieval Literature*, New York 1957, s. 12.

⁴ W odniesieniu do poezji staroangielskiej pisał o tym P. Battles, *Dying for a Drink: „Sleeping after the Feast”. Scenes in Beowulf, Andreas, and the Old English Poetic Tradition*, „Modern Philology” 2015, February, t. 112, nr 3, s. 435.

⁵ *Kalevala*, oprac. E. Lönnrot, Helsingissä 1849 [dalej: *Kalevala* (Lönnrot)], runo XX, w. 419–424, s. 139: *Kun oli hyvä-oloinen, / Hyvä juoma hurskahille: / Pani naiset nauru-suulle, / Miehet mielelle hyvälle, / Hurskahat iloitseman, / Hullut huppeloitseman*. Tłum. w tekście głównym za: *Kalevala*, tłum. J. Litwiniuk, Warszawa 1998 [dalej: *Kalevala* (Litwiniuk)], runo XX, w. 259–268.

⁶ Do klasyki badań nad *Beowulfem* należą: R.W. Chambers, *Beowulf. An Introduction to the Study of the Poem with a Discussion of the Stories of Offa and Finn*, uzup. C.L. Wrenn, Cambridge 1967; M.E. Goldsmith, *The Mode and Meaning of Beowulf*, London 2013; J.R.R. Tolkien, *Potwory i krytycy*, Poznań 2000; zob. także R.D. Fulk, R.E. Bjork, J.D. Niles, *Introduction*, [w:] *Klaeber's Beowulf and the Fight at Finnsburg*, oprac. F. Klaeber, London 2008. O literaturze germańskiej w ogólności, zob. W.P. Ker, *Epic and Romance. Essays on Medieval Literature*, New York 1957. Ten sam autor w sprawie literatury anglosaskiej, zob. W.P. Ker, *English Literature. Medieval*, London 1912, s. 20–55.

zdobywał, / aż za rozdrożem wielorybów / każdy sąsiad słuchać go musiał,
/ daninę dawać. Dobry to był król!”⁷. Znamienne jest, że Scyld pozbawiał wrogów nie twierdz, nie domów, nie żon, ale *ław miodowych*.

Wnuk Scylda, Hrothgar, również panował szczęśliwie – przynajmniej do pewnego momentu, dopóki nie pojawił się Grendel. Jak pisze poeta, „Hrothgar miał szczęście w bitwach, / wiodło mu się w wojnach, więc chętnie / słuchali go swoi, aż spory zebrali / z młodych zastęp. I powziął myśl, / że wzniesić rozkaże wielki gmach, / dom dla miodu [stang. medo-ærn], o jakim dotąd / nie słyszeli jeszcze ludzcy synowie. / [...] / Obietnicy dotrzymał, obfite dzielił / bogactwa na ucztach. [...]”⁸. W opisie panowania Hrothgara można rozróżnić dwa etapy. Pierwszy to zwycięstwa w bitwach, ale dopiero drugi – wzniesienie Heorotu, „domu dla miodu” – to szczyt szczęśliwości rządów Hrothgara.

Właśnie tam, w Heorocie, dworze Hrothgara, toczy się znaczna część akcji eposu. Jest to prawdziwa ostoja radości, szczęścia i spokoju. Ciepłe wnętrza dworu, gdzie śpiewa się pieśni, pije piwo i gdzie płonie ogień, poeta umiejętnie przeciwstawił światu na zewnątrz, pełnego ponurych odludzi i ciemności, z których przychodzą ataki potworów (nie licząc Beowulfa, ale on przybywa z innego dworu). Herbert G. Wright napisał, że „Grendel jest [...] spowity w ciemność, drażni go wzniesienie Heorotu, a poeta potęguje ogólne wrażenie mroku, nazywając go feond on helle (101) oraz deorc deapscua (160), który sinnihte heold mistige moras (161–162)”⁹. Na myśl przychodzi ewangeliczne sformułowanie „ciemności zewnętrzne”, oznaczające piekło.

⁷ Klaeber's *Beowulf and the Fight at Finnsburg*, oprac. F. Klaeber, wstęp R.D. Fulk, R.E. Bjork, J.D. Niles, London 2008 [dalej: *Beowulf*], w. 1–11, s. 6 – „Hwæt! wē Gār-Dena in geārdagum, / þēodcýninga þrym gefrūnon, / hū ðā æþelingas ellen fremedon. / Oft Scyld Scēfing sceaþena þrēatum, / monegum mægþum meodosetla oftēah, / ēgsode eorlas, syððan ærest wearð / fēasceaft funden. Hē þæs frōfre gebād: / wēox under wolcnum, weorðmyndum þāh, / oð þæt him æghwylc ymbsittendra / ofer hronrāde hýran scolde, / gomban gyldan. Þæt wæs gōd cyning”. Tłum. w tekście głównym za: *Beowulf. Epos walki tyleż średniowiecznej co i współczesnej*, tłum. R. Stiller, Kraków 2016 [dalej: Stiller], w. 1–11, s. 11.

⁸ *Beowulf*, w. 64–70, 80–81, s. 5–6 – „þā wæs Hrōðgāre herespēd gyfen, / wīges weorðmynd, þæt him his winemāgas / georne hyrdon, oð þæt sēo geogoð gewēox, / magodriht micel. Him on mōd bearn / þæt healreced hātan wolde, / medoærn micel men gewyrcean / þo[n]ne ylde bearn æfre gefrūnon. [...] / Hē bēot ne ālēh: bēagas dælde, / sinc æt symle”. Tłum. za: Stiller, w. 64–70, 80–81, s. 13–14.

⁹ H.G. Wright, *Good and Evil. Light and Darkness. Joy and Sorrow in Beowulf*, „The Review of English Studies” 1957, February, t. 8, nr 29, s. 4 – „Grendel is [...] enveloped in darkness, he is irritated by the erection of Heorot, and the poet heightens the general impression of blackness by calling him a feond on helle (101) and deorc deapscua (160) who sinnihte heold mistige moras (161–162)”.

Jeśli chodzi o motyw domostwa, gdzie można schronić się przed niebezpieczeństwami panującymi na zewnątrz, *Beowulf* wykazuje zbieżności z fragmentem *Dziejów Kościoła Anglów* Bedy Czcigodnego¹⁰, konkretnie – ze sławną mową o wróblu, włożoną w usta jednego z doradców króla Edwina, opisującą filozofię życia ludzkiego z pogańskiego – co Beda podkreśla – punktu widzenia. Tekst ten wart jest przywołania w całości:

Oto jak wygląda obecne życie ludzi na ziemi, królu, w porównaniu z czasem, który jest nam nieznany. Wydaj mi się, że można je porównać do szybkiego lotu wróbla przez pokój. Wyobraź sobie, że siedzisz zimą przy wieczerzy ze swą świtą, pośrodku płonie ogień i w izbie jest ciepło, ale na zewnątrz szaleje zimowa zawierucha z deszczem lub śniegiem. Wróbel, wlatując jedynymi drzwiami i wylatując drugimi, w tej krótkiej chwili, kiedy jest w środku, jest bezpieczny od burzy zimowej. Przebywszy ową małą przestrzeń, natychmiast znika ci z oczu, przechodząc z zimy na powrót w zimę. Tak i życie człowieka pojawia się na małą chwilę, ale nie jest nam znane, co będzie później ani co było wcześniej¹¹.

Anglosas – co warto zauważyć – porównuje życie ludzkie do uczty, choć przecież pobyt na ziemi obfituje w inne szczęśliwe elementy, jak małżeństwo, wychowywanie dzieci czy – zwłaszcza w przypadku ludzi średniowiecza – zwycięstwa w bitwach. Nie były one jednak godne wspomnienia.

Podobne skojarzenia znajdujemy w tekście dużo późniejszym, XIII-wiecznej *Sadze o Heidreku Mądrym*, a konkretnie w *Pieśni Hjalmara*, starszej od samej sagi i włączonej doń przy jej redagowaniu¹². Fragment ten to wypowiedź

¹⁰ W sprawie Bedy i jego *Historia ecclesiastica...*, patrz przede wszystkim: G.H. Brown, *The Venerable Bede. His Life and Writings*, Boston 1987; tenże, *A Companion to Bede*, Woodbridge–Rochester 2009; J.M. Wallace-Hadrill, *Bede's Ecclesiastical History of the English People. A Historical Commentary*, Oxford 1988.

¹¹ *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, oprac. i tłum. R.A.B. Mynors, Oxford 1969, lib. II, cap. XIII, s. 182–184 – „Talis, inquiens, mihi uidetur, rex, uita hominum praesens in terris, ad comparationem eius quod nobis incertum est temporis, quale cum te residente ad caenam cum ducibus ac ministris tuis tempore brumali, accenso quidem foco in medio et calido effecto cenaculo, furentibus autem foris per omnia turbinibus hiemalium pluuiarum uel niuium, adueniensque unus passerum domum citissime peruolauerit qui cum per unum ostium ingrediens, mox per aliud exierit. Ipso quidem tempore quo intus est, hiemis tempestate non tangitur, sed tamen parvissimo spatio serenitatis ad momentum excursu, mox de hieme in hiemem regrediens, tuis oculis elabitur. Ita haec vita hominum ad modicum apparet; quid autem sequatur, quidue praecesserit, prorsus ignoramus”. Tłum. w tekście głównym za: Beda Czcigodny, *Dzieje Kościoła Anglów*, tłum. i oprac. I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2020, s. 118.

¹² O pieśni tej pisali: A. Heusler, W. Ranisch, *Einleitungen*, [w:] *Eddica Minora. Dichtungen eddischer Art aus den Fornaldarsögur und anderen Prosawerken*, oprac. tenże, Dortmund 1908, s. XXXVII–XLII. Jej datacja jest sporna i trudna do ustalenia. Ch. Tolkien nie zabiera zdania w tej sprawie.

berserka Hjálmara, konającego po walce: „[...] now must I lie here / of life bereft / here on Sámsey / by the sword woundoprac. / Mead they are drinking, / adorned with gems / the throng of his folk / in my father's hall; / ale overmasters / many a warrior, / but the marks of the blade / torment me here”¹³.

Gdy życie Hjálmara ma się niebawem skończyć, wojownik z tęsknotą myśli o uczcie i picu piwa i miodu. Nie są to tęsknoty pijaka, lecz wyraz najgłębszego smutku, przedstawionego symbolicznie przy użyciu tych samych skojarzeń, które miał bohater kroniki Bedy.

Paul Battles badał słownictwo literatury staroangielskiej i doszedł do wniosku, że „[motywy] snu, ucztowania i śmierci/niebezpieczeństwa łączą się z sobą z wielką siłą”¹⁴, natomiast „[...] śmierć zostaje przyrównana do spożycia po uczcie”¹⁵. Koniec uczty kojarzy się z końcem życia, a sen po uczcie – ze snem śmierci. We wszystkich przywołanych źródłach uczta jest przeciwstawiana śmierci i klęsce. Jest ona symbolem życia, co więcej – życia pomyślnego, a w przypadku władców – pomyślnego panowania. Przypomnijmy wielkość Hrothgara i jego miodowego dworu oraz smutny koniec wrogów Scylda, których ten mityczny król „[...] z ław miodowych pospędział”¹⁶.

W literaturze krajów słowiańskich znajduje się opis dworu bliźniaczo podobnego do Heorothu – jest to Gallowy dwór Popiela. Podobieństwo to polega na obecności uczty, która odbywa się na obu dworach, symbolizując ich powodzenie i pomyślne rządy władców¹⁷. W obu przypadkach ucztę coś zakłóca. O ile w *Beowulfie* król Heorothu jest postacią pozytywną, którego szczęście burzą ataki sił ciemności (Grendel jest wprost nazwany *fēond on helle*, tzn. wrogiem z piekła¹⁸), o tyle w *Kronice polskiej* działania dwóch wędrowców są przejawem Boskiej sprawiedliwości, która karze niegodziwego księcia Popiela, łamiącego święte prawa gościnności¹⁹.

¹³ *The Saga of Heidrek the Wise together with The Battle of the Goths and the Huns*, tłum. i oprac. Ch. Tolkien, London–Dublin 2025, rozdz. 3, s. 8 – „[...] nu verð ek liggja / lifs andvani, / sverði undaðr / í Sámseyju. / Drekkja í hǫllu / húskarlar mjǫð / menjum gǫfgir / at míns fǫður; / mœðir marga; mungát fira, / en mik eggja spor / í eyju þjá”. Tłumaczenie na angielski: *tamże*, s. 8.

¹⁴ P. Battles, *Dying for a Drink...*, s. 456 – „[...] sleeping, feasting, and death/danger – powerfully attract one another”.

¹⁵ *Tamże* – „[...] death is likened to resting after a feast”.

¹⁶ *Beowulf*, w. 5–6, s. 3, tłum. za: Stiller,

¹⁷ *Galli Anonymi Cronica et Gesta Ducum sive Principium Polonorum*, ed. Carolus Maleczyński, Monumenta Poloniae Historica nova series, t. II, Cracoviae 1952, lib. I, cap. I–IV, s. 9–13. Jako komentarz zob. oczywiście J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popiele. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 2010.

¹⁸ *Beowulf*, w. 101, s. 6, tłum. za: Stiller, w. 101, s. 15.

¹⁹ J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popiele...*, s. 160.

Misja dwóch wędrowców jest początkiem władzy dynastii Piasta. Choć samo przejście rządów przez Siemowita dokonało się co najmniej kilka lat później, prawo do tego przewrotu młody Piastowiec otrzymał właśnie w czasie odwiedzin gości. Nie tylko postrzyżyny i wypowiedziane proroctwo, ale także nadprzyrodzone przeniesienie jedzenia i napojów z dworu Popiela do chaty Piasty mają wielkie znaczenie. Jest to moment symbolicznego transferu pomyślności i Bożego błogosławieństwa, które sprawią, że z rodu uboższego oracza wyrosną postaci takie, jak Bolesław Chrobry i przede wszystkim główny bohater Gallowej kroniki, Bolesław Krzywousty. Opowieść ta nawiązuje więc nie tylko do Ewangelii (chyba bardziej do *Magnificatu* niż Mt 15, 32–38), ale również wykazuje pokrewieństwo z omawianymi dotychczas fragmentami *Beowulfa*.

Picie alkoholu w czasie uczt stanowiło nie tylko symbol pomyślności, lecz także uświęcało szczególnie ważne wydarzenia. Pieczętowano nim zawarcie przyjaźni, małżeństwa lub zakończenie sporu. W micie o Kvasirze (do którego jeszcze wrócimy) to właśnie pierwsza fermentacja alkoholowa, dokonana w zmieszanej ślinie, uświęciła pojednanie boskich rodów Asów i Wanów²⁰.

Wróg picia – wróg człowieka

Chciałbym raz jeszcze powrócić do tekstu *Beowulfa* i pochylić się nad postacią jego głównego antagonisty – Grendla²¹. Jest to stwór o ciele – zdaje się – podobnym do ludzkiego, pochodzący od biblijnego Kaina²². Epos przedstawia Grendla nie tylko jako potwora, ale także jako istotę potępioną w sensie teologicznym i wroga Bogu, mimo że chodzi po ziemi i jest żywa, a przecież potępienie dotyczy tych, którzy umarli i trafili do piekła. Kluczem do wyjaśnienia sprzeczności są słowa Tolkiena, który pisał, że „[...] w myślach poety (i jemu współczesnych) ewidentnie panuje zamęt czy też mrok. Potwory te pozostają istotami fizycznymi, mają krew i mogą zostać zabite (za pomocą odpowiedniego miecza). A mimo to są opisywane w kategoriach

²⁰ Snorri Sturluson, *Edda. Skáldskaparmál*, cz. I, ed. A. Faulkes, London 1998, runo LVII–LVIII, s. 3–5.

²¹ O pokrewieństwie Grendla z gigantami pisała R. Leśniakiewicz-Drzymała, *Mitologia Północy a chrześcijaństwo. Funkcjonowanie wybranych elementów przedchrześcijańskich mitów w średniowiecznej kulturze chrześcijańskiej w świetle źródeł anglosaskich i skandynawskich*, Kraków 2020, s. 281.

²² O naturze Grendla i jego pozycji w fabule eposu pisał przede wszystkim J.R.R. Tolkien, *Potwory i krytycy...* Polemizował z nim T.M. Gang, *Approaches to Beowulf*, „The Review of English Studies” 1952, t. III, New Series, nr 9, s. 1–12. Temat ten podjął również H.G. Wright, *Good and Evil...*, s. 1–11.

złych duchów”²³. Przyznać trzeba, że niezależnie od tego, kiedy dokładnie żył poeta, działo się to w okresie intelektualnej zapaści Europy Zachodniej. Dość powiedzieć, że od Boecjusza (zm. 524) do Jana Szkota Eriugeny (połowa IX w.) Zachód nie wydał żadnego wielkiego filozofa²⁴.

Wyprowadzenie rodowodu Grendla od Kaina nie jest przypadkowe. Kain po zabójstwie Abła został przeklęty przez Boga i stał się wyrzutkiem²⁵. Wulgata nazywa go *vagus et profugus*²⁶. Klątwa wygnania spadła na całe jego potomstwo, które już w Ks. Rodzaju ukazane jest jako spaczne złem o degeneracji moralnej rosnącej z pokolenia na pokolenie²⁷. *Beowulf* kontynuuje biblijną myśl, prowadząc ją dale i wywodząc od Kaina wszelkie złe istoty, wrogie ludziom: „Z niego się zrodziły wszelkie wyrodky, / olbrzymy i alfowie, oraz upiory / i owi giganci, co wojowali / długo z Panem, aż im odpłacił”²⁸.

Widoczne tu pomieszanie chrześcijaństwa z wierzeniami germańskimi to zjawisko szerokie. Kościół przejmował wiarę w istoty mitologiczne, uznając je za złe duchy²⁹. Taką właśnie istotą był Grendel.

Kluczowym w naszym wywodzie jest fragment *Beowulfa* mówiący o przyczynie ataków potwora – był on rozgniewany przez uczty w Heorocie: „Dręczyło to drapieżnego ducha / ciężko cierpiał, który żył w ciemności, / że słyszy co rano radosny zgiełk / huczny po gmachu, / gdzie dźwięk harfy / i piewcy pieśń czysta [...]”³⁰. Pisząc to, autor eposu z całą świadomością przeciwstawił Grendla wszelkiemu dobru – jest on nie tylko wrogiem Boga i – jako potępieniec – nienawidzi nieba oraz radości wiecznej, ale też jest wrogiem radości doczesnej – uczty i picia.

²³ J.R.R. Tolkien, *Komentarz towarzyszący przekładowi Beowulfa*, [w:] *Beowulf. Przekład i komentarz*, Warszawa 2015, s. 242.

²⁴ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 390–393, 402–409.

²⁵ *Biblia Sacra iuxta Vulgata Versionem*, oprac. R. Weber i in., uzup. R. Gryson, Stuttgart 2008, Genesis 4,1–16, s. 8–9.

²⁶ *Tamże*, Genesis 4,12, s. 9.

²⁷ *Tamże*, Genesis 4,7–24, s. 9.

²⁸ *Beowulf*, w. 110–114, s. 6–7 – „Ðanon untȳdras ealle onwōcon, / eotenas ond ylfe ond orcneas, / swylce gī(ga)ntas, þā wið Gode wunnon / lange þrāge; hē him ðæs lēan forgeald”. Tłum. za: Stiller, w. 111–114, s. 15.

²⁹ O egzorcyzmach przeciwko elfom, zob. R. Simek, *Elves and Exorcism. Runic and Other Lead Amulets in Medieval Popular Religion*, [w:] *Myths, Legends and Heroes*, oprac. D. Anlezark, Toronto 2011, s. 25–52. W Polsce problem analizowała m.in. R. Leśniakiewicz-Drzymała, *Mitologia Północy a chrześcijaństwo...*, s. 181–317.

³⁰ *Beowulf*, w. 86–90, s. 6 – „Ðā se ellengaest earfoðlice / þrāge gēpolode, sē þe in þȳstrum bād, / þæt hē dōgora gēhwām drēam gēhȳrde / hlūdne in healle. Þær wæs hearpan swēg, / swutol sang scopes”. Tłum. za: Stiller, w. 86–90, s. 14.

Mity o powstaniu alkoholu

Kluczem do zrozumienia symboliki alkoholu są mity. W pierwszej kolejności przywołam mit o Kvasirze i powstaniu miodu, zapisany przez Snorrego Sturlusona. Ograniczę się tu do przedstawienia zarysów jego fabuły i podkreślenia elementów ważnych dla wywodu³¹.

Po wojnie Wanów i Asów, dwóch boskich rodów, zawarto porozumienie przypieczętowane zmieszaniem śliny przedstawicieli zwaśnionych stron. Ze śliny tej powstał człowiek imieniem Kvasir, który znał odpowiedź na każde pytanie. Podróżując po świecie, zginął zamordowany przez karły, które następnie spuściły z niego krew. Krew tę ukraść Odyn i pod postacią ptaka zaniósł do Asgardu. Stanowi ona miód poezji – boski napój, którego Odyn udziela poetom i z którym przychodzi natchnienie. Trochę kropli tego miodu w czasie lotu z siedziby karłów do Asgardu spadło na ziemię, a ci, którzy je znaleźli i wypili, stali się wierszokletami, marnymi poetami.

Imię Kvasira etymologicznie wiąże się z duńskim i norweskim dialektalnym słowem *kvas*, oznaczającym *rozgniecione owoce, moszcz, zacier z tych owoców*³². Znaczenie to, a także sam proces powstania miodu (na bazie śliny) pozwalają stwierdzić, że mit ten jest próbą wyjaśnienia procesu fermentacji i właściwości alkoholu, takich jak wywoływanie natchnienia poetyckiego. Dumézil wykazał jego podobieństwo z opowieścią zawartą w indyjskiej Mahabharacie, wskazując jednocześnie na istniejące między nimi różnice, dotyczące m.in. powstania Kvasira i Upojenia³³. W przeciwieństwie do Kvasira jego indyjski „krewniak” nie powstał w wyniku fermentacji, co Dumézil tłumaczy słusznie różnicami kultur Islandii i Indii³⁴. Problem fermentacji łączy za to mit o Kvasirze z fińską *Kalevalą*, której znaczne fragmenty poświęcono piwu³⁵.

Pierwszą, która ważyła piwo, jest w *Kalevali* dziewczica Osmotar, przygotowująca wesele Ilmarinena. Po dodaniu większości składników i doprowadzeniu napoju do wrzenia, Osmotar stwierdza, że piwo nie sfermentowało i pyta: „Co tu takiego uczynić, / Jakiego jąc się sposobu, / Żeby piwo się

³¹ Snorri Sturluson, *Edda...*, runo LVII–LVIII, s. 3–5.

³² G. Dumézil, *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, Poznań 2024, s. 78; por. także A.M. Sturtevant, *Etymological Comments upon Certain Old Norse Proper Names in the Eddas*, „PMLA” 1952, t. 67, nr 7, s. 1149.

³³ G. Dumézil, *Bogowie Germanów...*, s. 77–83.

³⁴ *Tamże*, s. 81.

³⁵ Na temat *Kalevali* pisali *The Kalevala and the World's Traditional Epics*, red. L.O. Honko, Helsinki 2002; F.P. Magoun, *Introduction*, [w:] *Kalevala, or Poems of the Kaleva District*, tłum. F.P. Magoun, Boston 1985; J.Y. Pentikäinen, *Kalevala Mythology*, Bloomington 1999; W. von Tettau, *Ueber die epischen Dichtungen der finnischen Völker, besonders die Kalewala*, Erfurt 1873.

spieniło, / Żeby wzburzyła się brzczecka?”³⁶. Na pomoc Osmotar przychodzi inna panna, Kalevatar, która przywołuje zwierzęta. Najpierw wiewiórka przynosi świerkowe szyszki, ale nie wywołują one fermentacji. Następnie kuna przynosi pianę z pyska niedźwiedzia, co również nie daje oczekiwanego efektu³⁷. Dopiero pszczoła, która wykluła się z ziarnka grochu, rozgniecione go przez Osmotar, leci na samotną wysepkę na morzu i, znalazłszy tam dziewczę śpiącą na łące, zbiera z otaczających ją kwiatów nektar, po czym niesie go Osmotar³⁸. Jest on poszukiwanym składnikiem, który doprowadza do fermentacji: „Piwo pienieć się poczęło / Burzyć jął się napój młody / Na dnie nowego węborka, / Wewnątrz cebra brzozowego. / Pieniło się aż za ucha, / Ponad wręby wyszumiało, / Przelać się chciało na ziemię, / Wydobyć się na podłogę / [...] / Tak się piwo narodziło / Brzczecka dla synów Kalevy”³⁹.

Rozpocznijmy analizę od nieudanej próby uwarzenia piwa ze śliny niedźwiedzia. Przede wszystkim ślina zawiera enzymy, umożliwiające fermentację, nazwane w *Kalevali* – z biologicznego punktu widzenia niewłaściwie – drożdżami (fin. *hiiva*). Wiedza ta jest powszechna u ludów pierwotnych – do dziś w Ameryce Południowej wytwarza się różne odmiany kukurydzianego piwa o nazwie *chicha*, w którym drożdże jako czynnik fermentujący zastępuje ludzka ślina⁴⁰.

Wybór niedźwiedzia na „dawcę” śliny był nieprzypadkowy. Niedźwiedź stanowił bardzo ważne zwierzę w wierzeniach i kulturach ludów Eurazji

³⁶ *Kalevala* (Litwiniuk), runo XX, w. 185–188, s. 259.

³⁷ *Kalevala* (Lönnrot), runo XX, w. 293–310, s. 138 – „Jopa taisi näätä juosta, / Rinta kulta riehatellä, / Pian juoksi matkan pitkän, / Välehen välit samosi, / Joen poikki, toisen pitkin, / Kolmannen vähän vitahan / Kontion kivi-kololle, / Karhun louhi-kammiolle. / Siellä karhut tappelevat, / Kontiot kovin elävät / Rautaisella kalliolla, / Vuorella teräksisellä. / Valui vaahti karhun suusta, / Hiiva hirveän kiasta, / Käsin vaahtea valutti, / Kourin hiivoa kokosi, / Sen kantoi Kavon kätehen, / Hyvän immen hyppysihin”. Tłum. za *Kalevala* (Litwiniuk), runo XX, w. 293–310, s. 260–261: *Kuna biegać potrafiła, / Złotopierśna bezszelestnie, / Rychło długi szlak przebiegła, / Droga wiodła ją odległa / Przez rzekę jedną i drugą, / Przez trzecią powolniej nieco / Do kamiennej gawry misia, / Do skalnej jaskini zwierza, / Gdzie mocują się niedźwiedzie, / Gdzie spędzają życie w biedzie / Na skale całej w żelazie, / Na górze, co jest ze stali. / Piana ciekła misiom z pyska, / Drożdże potworom z paszczęki: / Łapkami zgarnęła pianę, / Drożdże garścią zagarnęła, / Zaniósła je do rąk Kapo. / W ręce dobremu dziewczęciu.*

³⁸ *Kalevala* (Lönnrot), runo XX, w. 321–380, s. 138–139.

³⁹ *Tamže*, runo XX, w. 384–391, 415–416 – „Siit’ otti olut hapata, / Siitä nousi nuori juoma / Puißen unen uurtoheassa, / Korvon koivuisen sisässä, / Kuohui korvien tasalle, / Ärjyi päällän äyrähien, / Tahtoi maahan tyyräellä, / Lattialle lasketella / [...] / Se oli oluen synty, / Kalevaisten kaljan alku”. Tłum. w tekście głównym: *Kalevala* (Litwiniuk), runo XX, w. 383–390, 415–416, s. 263.

⁴⁰ Analizie wpływu śliny na fermentację alkoholową od strony biologii i chemii poświęcony jest tekst A.L. Freire i in., *Bacteria Associated with Human Saliva Are Major Microbial Components of Ecuadorian Indigenous Beers* (*chicha*), „PeerJ” 2016, t. 28(4), s. 1–13.

i Ameryki Północnej, stojąc często na pograniczu świata ludzi i duchów. Kult ten wiązał się z jego ogromną siłą⁴¹ i mógł mieć nawet paleolityczną metrykę⁴². Niedźwiedzia uważano za wcielenie ducha lub za równego ludziom. W Karelii jeszcze w początkach XX w. „[...] powszechnie wierzone, że niedźwiedź był «krewnym człowieka»”⁴³. Jedzenie jego mięsa było w związku z tym albo objęte tabu, jak w Karelii⁴⁴, albo wiązało się z koniecznością przeprowadzenia rytualnych przeprosin, jak w Finlandii. Finowie po upolowaniu niedźwiedzia odbywali ucztę na jego cześć, nazywaną *peijajset*, która miała na celu przebłagać jego ducha. Ubranie odświętne ciało niedźwiedzia sadzano na tronie i śpiewano pieśni na jego cześć, a spośród zebranych kobiet wybierano mu małżonkę. Dopiero potem przystępowano do uczty, w czasie której mężczyźni mieli przywilej spożycia niedźwiedziego mózgu oraz picia piwa z jego czaszki, służącej za puchar⁴⁵. Pijąc, warczeli niczym niedźwiedzie⁴⁶. Wierzyli zapewne, że posiłek z mózgu i piwo pite z czaszki pozwalają im przejąć moc lub ducha zabitego zwierzęcia.

Nie tylko jedzenie mięsa, ale również wypowiedzianie nazwy niedźwiedzia stanowiło nadzwyczajną czynność. U wielu ludów indoeuropejskich nazwę tę objęto tabu⁴⁷. Praindoeuropejskie słowo, rekonstruowane w formie **h₂ftḱos*⁴⁸, przodkowie Germanów zastąpili słowem **berô* (dosł. brązo- wy)⁴⁹, Bałtów – **tlāk-* (niejasna etymologia), Celtów – **matus* (dosł. dobry)⁵⁰, Słowian – **medvĕdb* (dosł. jedzący miód)⁵¹ itd. Używanie tego typu eufemi-

⁴¹ B. Malinowski, *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. O zasadzie ekonomii myślenia*, Warszawa 1984, s. 191–193.

⁴² M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994, s. 497; M. Sarmela, *The Bear in the Finnish Environment. Discontinuity of Cultural Existence*, Helsinki 2006, s. 2. O kulcie niedźwiedzia zobacz też: W. Koppers, *Der Bärenkult in ethnologischer und prähistorischer Beleuchtung*, „Palaeobiologica” 1933, t. 5, s. 47–64; M. Patoureaux, *L'ours. Histoire d'un déchu*, Paris 2016, s. 14–55.

⁴³ M. Sarmela, *The Bear in the Finnish Environment...*, s. 15 – „[...] it was generally believed that the bear was «human kin»”.

⁴⁴ *Tamże*.

⁴⁵ *Tamże*, s. 3–14.

⁴⁶ M. Haavio, *Suomalainen mytologia*, Helsinki 1967, s. 15.

⁴⁷ *Encyclopedia of Indo-European Culture*, oprac. J.P. Mallory, Q.A. Douglas, London–Chicago 1997, s. 55; A. Waciewicz-Choroszy, *Taboo zoonyms. What do bear, lynx, and wolf have in common?*, „Beyond Philology” 2003, nr 20/4, s. 61–75.

⁴⁸ D. Piwowarczyk, *Rekonstrukcja praindoeuropejskiego systemu fonologicznego*, Kraków 2022, s. 58.

⁴⁹ G. Kroonen, **beran-* 2, [w:] *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden–Boston 2013, s. 59–60.

⁵⁰ R. Matasović, **mati-*, [w:] *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, Leiden 2009, s. 259.

⁵¹ R. Derksen, **medvĕdb*, [w:] *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*, Leiden–Boston 2008, s. 306.

zmów chroniło przed groźbą przywołania niedźwiedzia poprzez wypowiedzenie jego nazwy (imienia).

Wszystko wskazuje, że niedźwiedź stanowił istotę o ogromnej mocy i w tym kontekście jego ślina przekąźnik jego duchowej mocy. Sądzę jednak, że moc ta, związana z siłą, agresją i walką, nie była odpowiednia do uwarzenia piwa, które obrastało konotacjami dużo mniej wojowniczymi – łączono je z poezją, pojednaniem, wspólną ucztą, rodziną, wspólnotą itp. Z tego powodu ślina niedźwiedzia nie wywoła fermentacji. Dopiero gdy rzeczywiście trzeba było wchłonać siłę niedźwiedzia, wojownicy pili piwo z jego czaszki.

Użycie kwiatów do uwarzenia piwa w *Kalevali* może wiązać się z kolei z naturalną obecnością drożdży na płatkach lub w nektarze niektórych gatunków⁵². W odpowiednich warunkach drożdże takie wywołują fermentację alkoholową. Sam miałem okazję uwarzyć w domu niskoalkoholowy napój z kwiatów czarnego bzu, wykorzystując działanie drożdży obecnych na ich płatkach.

Nie są to zwykle kwiaty – nektar przyniosła pszczoła, która wykłuła się z grochu, a zebrała go na wyspie, gdzie rosły obok śpiącej dziewicy. Pochođenje nektaru z magicznej krainy oraz samo – również magiczne – pochodzenie pszczoły sugerują, że składnik ten posiadał właściwości nadnaturalne. Łączy to *Kalevalę* z mitem o Kvasirze, gdzie do powstania pierwszego alkoholu posłużyła ślina bogów. I fińscy, i germańscy mieszkańcy Skandynawii wierzyli w nadprzyrodzone źródła procesu fermentacji.

Uważam, że do pojawienia się takiego przeświadczenia doprowadziły dwie obserwacje: po pierwsze widziano skutki spożycia – wzrost radości oraz weny poetyckiej, po drugie obserwowano tajemniczy proces fermentacji, w czasie którego napój samoistnie się pieni i porusza (wzbiera itp.), na co zwraca uwagę *Kalevala*. Ludy pierwotne, nieświadome istnienia procesów chemicznych, uznawały to za obecność ducha lub przejaw boskiego działania. W tym kontekście pragnę przywołać tekst odległy chronologicznie i geograficznie od omawianej epoki, ale dobrze obrazujący obserwacje ludów pierwotnych, które – jak sądzę – były wspólne niezależnie od czasu i miejsca. Jest to sumeryjski hymn na cześć bogini Ninkasi:

You are the one who soaks the malt in a jar, / The waves rise, the waves fall.
/ Ninkasi, you are the one who soaks the malt in a jar, / The waves rise, the waves fall. / Coolness overcomes ... / Ninkasi, you are the one who spreads the cooked mash on large reed mats, / Coolness overcomes ... / You are the

⁵² C.M. Herrera i in., *Yeasts in Floral Nectar. A Quantitative Survey*, „Annals of Botany” 2009, t. 103, nr 9, s. 1415–1423.

one who holds with both hands the great sweetwort, / Brewing (it) with honey (and) wine. / Ninkasi, you are the one who holds with both hands the great sweetwort, / Brewing (it) with honey (and) wine. / [...] / [You ... the sweetwort to the vessel]. / Ninkasi, [...], / [You ...] the sweetwort to the vessel. / The fermenting vat, which makes a pleasant sound, / You place appropriately on (top of) a large collector vat. / Ninkasi, the fermenting vat, which makes a pleasant sound, / You place appropriately on (top of) a large collector vat. / You are the one who pours out the filtered beer of the collector vat, / It is (like) the onrush of the Tigris and the Euphrates. / Ninkasi, you are the one who pours out the filtered beer of the collector vat, / It is (like) the onrush of the Tigris and the Euphrates⁵³.

Szczególnie zwraca uwagę porównanie fermentacji do wylewów Tygrysu i Eufratu. Pienienie się piwa w czasie jego warzenia podobne jest do spienionych wód wzburzonych rzek, które niewątpliwie przypisywano boskiej aktywności. Co ciekawe, podobne skojarzenie występuje w literaturze skandynawskiej. Sturla Þórðarson (zm. 1284), bratanek wielkiego Snorrego Sturlusona, opisał działanie alkoholu (wina lub piwa) słowami: *heilivágr til hjarta fell* (pol. kojąca fala spada na serce – tłum. TG), gdzie *heilivágr* (pol. kojąca fala) to kenning alkoholu⁵⁴.

Podsumowanie

Elementem łączącym *Eddę*, *Kalewałę*, a także odległy chronologicznie i geograficznie hymn do bogini Ninkasi jest przekonanie o ponadludzkiej (pochodzącej od bogów lub duchów) mocy zstępującej do napoju, który ulega fermentacji. Sumeryjski hymn jednoznacznie widzi w burzeniu się napoju przejaw boskiego działania. Świadomość nadprzyrodzonej mocy zawartej w alkoholu powodowała, że – jak napisał norweski archeolog Oddgeir

⁵³ M. Cyvil, *A Hymn to the Beer Goddess and a Drinking Song*, w. 25–48, [w:] *Studies presented to A. Leo Oppenheim*, Chicago 1964, w. 25–48, s. 69–70 – „sún dug-a a gar-ra-zu / i-zi zi-zi-dam i-zi gá-gá-dam / dnin-ka-si sún dug-a a gar-ra-zu / i-zi zi-zi-dam i-zi gá-gá-dam / titab gikid-maḥ-a bara-ga-zu / šà-šed AN dab-ba-a / dnin-ka-si titab gikid-maḥ-a bara-ga-zu / šà-šed AN dab-ba-a / kašdida-ga1 šu-tab-ba gál-la-zu / lál geštin téš-ba sur-ra-a / dnin-ka-si kašdida-gal šu-tab-ba gál-la-zu / lál geštin téš-ba sur-ra-a / [NÍG ...] / [kašdida dug-šè mi-ni-in-x-x] / [d]nin-ka-si NÍG x [...] / kašdida dug-šè [m]i-ni-in-x-x / dugníg-dúr-bùr-e gúnun-di-dam / lahtan-maḥ-a mi-ni-in-si-sá-àm / dnin-ka-si dugníg-dúr-bùr-e gúnun-di-dam / lahtan-maḥ-a mi-ni-in-si-sá-àm / kaš-si-im-duglahtan-na dé-a-zu / ididigna idburanun-na sag si-ga-àm / dnin-ka-si kaš-si-im-duglahtan-na dé-a-zu / ididigna idburanun-na sag si-ga-àm”. Opuszczenia w tekście, oznaczone kwadratowymi nawiasami i kropkami za edycją oryginału, wynikają z ubytków tabliczek. Angielskie tłum. w głównym tekście: *tamże*, s. 73.

⁵⁴ Sturla Þórðarson, *Hákonarkviða 28*, oprac. K.E. Gade, Turnhout 2009, [w:] *Poetry from the Kings' Sagas*, t. II, *From c. 1035 to c. 1300. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*, oprac. tenże, Turnhout 2009, s. 720.

Hoftun – w Skandynawii „[...] nie tylko piwo, ale również jego warzenie było aktem świętym, który odbywał się zgodnie z rytualnymi nakazami i wymagał, oprócz surowca i czysto niezbędnej obróbki, również świętych składników w formie słów i czynów” [tłum. TG]⁵⁵.

Do pojawienia się tej świadomości doprowadziła nie tylko obserwacja tajemniczych i niezrozumiałych dla ówczesnego człowieka procesów chemicznych (wywołujących pienienie), ale również pozytywne skutki spożycia rozsądnych ilości alkoholu, który stawał się „kojącą falą spadającą na serce”, parafrazując, przytaczany już tekst Þórðarsona⁵⁶, a poza tym wzmacniał wenę poetycką. Ludy barbarzyńskiej Europy – Germanie, Słowianie czy Finowie – długo zachowali przeświadczenie o tym nadnaturalnym pochodzeniu alkoholu i dlatego to właśnie jego – a nie żaden inny napój czy pokarm – uznawały za symbol wszelkich radości tego świata i błogosławieństwa Nieba.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Beda Czcigodny, *Dzieje Kościoła Anglów*, tłum. i oprac. I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2020.
- Bede's Ecclesiastical History of the English People*, oprac. i tłum. R.A.B. Mynors, Oxford 1969.
- Beowulf. Epos walki tyleż średniowiecznej co i współczesnej*, tłum. R. Stiller, Kraków 2016.
- Biblia Sacra iuxta Vulgata Versionem*, oprac. R. Weber i in., uzup. R. Gryson, Stuttgart 2008.
- Cyvil, *A Hymn to the Beer Goddess and a Drinking Song*, [w:] *Studies presented to A. Leo Oppenheim*, Chicago 1964.
- Galli Anonymi *Cronica et Gesta Ducum sive Principium Polonorum*, ed. Carolus Maleczyński, *Monumenta Poloniae Historica nova series*, t. II, Cracoviae 1952.
- Kalevala*, oprac. E. Lönnrot, Helsingissä 1849.
- Kalevala*, tłum. J. Litwiniuk, Warszawa 1998.
- Klaeber's Beowulf and the Fight at Finnsburg*, oprac. F. Klaeber, wstęp R.D. Fulk, R.E. Bjork, J.D. Niles, London 2008.
- The Saga of Heidrek the Wise together with The Battle of the Goths and the Huns*, tłum. i oprac. Ch. Tolkien, London–Dublin 2025.
- Snorri Sturluson, *Edda, Skáldskaparmál*, cz. I, ed. A. Faulkes, London 1998.

⁵⁵ O. Hoftun, *Norrøn Tro og Kult ifølge Arkeologiske Kilder*, Oslo 2001, s. 257 – „Ikke bare ølet, men også bryggingen av det har vært en hellig handling som fulgte rituelle pabud og krevde sine hellige ingredienser i form av ord og handlinger i tillegg til rastoffet og den rent nødvendige bearbeidingen”.

⁵⁶ Sturla Þórðarson, *Hákonarkviða 28...*, s. 720.

Sturla Þórðarson, *Hákonarkviða 28*, oprac. K.E. Gade, Turnhout 2009, [w:] *Poetry from the Kings' Sagas*, t. II, *From c. 1035 to c. 1300. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*, oprac. K.E. Gade, Turnhout 2009, s. 720.

Literatura

- Banaszkiewicz J., *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 2010.
- Battles P., *Dying for a Drink: „Sleeping after the Feast”. Scenes in Beowulf, Andreas, and the Old English Poetic Tradition*, „Modern Philology” 2015, February, t. 112, nr 3, s. 435–457.
- Brown G.H., *A Companion to Bede*, Woodbridge–Rochester 2009.
- Brown G.H., *The Venerable Bede. His Life and Writings*, Boston 1987.
- Chambers R.W., *Beowulf. An Introduction to the Study of the Poem with a Discussion of the Stories of Offa and Finn*, uzup. C.L. Wrenn, Cambridge 1967.
- Derksen R., **medvǣðb*, [w:] *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*, Leiden–Boston 2008.
- Dumézil G., *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, Poznań 2024.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994.
- Encyclopedia of Indo-European Culture*, oprac. J.P. Mallory, Q.A. Douglas, London–Chicago 1997.
- Freire A.L., Zapata S., Mosquera J., Mejia M.L., Trueba G., *Bacteria Associated with Human Saliva Are Major Microbial Components of Ecuadorian Indigenous Beers (chicha)*, „PeerJ” 2016, t. 28(4), s. 1–13.
- Gang T.M., *Approaches to Beowulf*, „The Review of English Studies” 1952, t. III, New Series, nr 9, s. 1–12.
- Haavio M., *Suomalainen mytologia*, Helsinki 1967.
- Herrera C.M., de Vega C., Canto A., Pozo M.I., *Yeasts in Floral Nectar. A Quantitative Survey*, „Annals of Botany” 2009, t. 103, nr 9, s. 1415–1423.
- Heusler A., Ranisch W., *Einleitungen*, [w:] *Eddica Minora. Dichtungen eddischer Art aus den Fornaldarsögur und anderen Prosawerken*, oprac. A. Heusler, W. Ranisch, Dortmund 1908.
- Hoftun O., *Norrøn Tro og Kult ifølge Arkeologiske Kilder*, Oslo 2001.
- The Kalevala and the World's Traditional Epics*, red. L.O. Honko, Helsinki 2002.
- Ker W.P., *English Literature. Medieval*, London 1912.
- Ker W.P., *Epic and Romance. Essays on Medieval Literature*, New York 1957.
- Koppers W., *Der Bärenkult in ethnologischer und prähistorischer Beleuchtung*, „Palaeobiologica” 1933, t. 5, s. 47–64.
- Kroonen G., **beran- 2*, [w:] *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden–Boston 2013.
- Leśniakiewicz-Drzymała R., *Mitologia Północy a chrześcijaństwo. Funkcjonowanie wybranych elementów przedchrześcijańskich mitów w średniowiecznej kulturze chrześcijańskiej w świetle źródeł anglosaskich i skandynawskich*, Kraków 2020.
- Magoun F.P., *Introduction*, [w:] *Kalevala, or Poems of the Kaleva District*, tłum. F.P. Magoun, Boston 1985.
- Malinowski B., *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. O zasadzie ekonomii myślenia*, Warszawa 1984.

- Matasović R., *mati-, [w:] *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, Leiden 2009.
- Modzelewski K., *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.
- Pentikäinen J.Y., *Kalevala Mythology*, Bloomington 1999.
- Piwowarczyk D., *Rekonstrukcja praindoeuropejskiego systemu fonologicznego*, Kraków 2022.
- Sarmela M., *The Bear in the Finnish Environment. Discontinuity of Cultural Existence*, Helsinki 2006.
- Simek R., *Elves and Exorcism. Runic and Other Lead Amulets in Medieval Popular Religion*, [w:] *Myths, Legends and Heroes*, oprac. D. Anlezark, Toronto 2011.
- Sturtevant A.M., *Etymological Comments upon Certain Old Norse Proper Names in the Eddas*, „PMLA” 1952, t. 67, nr 7, s. 1145–1162.
- Sveinsson E.Ól., *The Age of the Sturlungs. Icelandic Civilization in the Thirteenth Century* Ithaca 1953.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
- Tettau von W., *Ueber die epischen Dichtungen der finnischen Völker, besonders die Kalewala*, Erfurt 1873.
- Tolkien J.R.R., *Komentarz towarzyszący przekładowi Beowulfa*, [w:] *Beowulf. Przekład i komentarz*, Warszawa 2015.
- Tolkien J.R.R., *Potwory i krytycy*, Poznań 2000.
- Waciewicz-Chorosz A., *Taboo zoonyms. What do bear, lynx, and wolf have in common?*, „Beyond Philology” 2023, nr 20/4, s. 61–75.
- Wallace-Hadrill J.M., *Bede's Ecclesiastical History of the English People. A Historical Commentary*, Oxford 1988.
- Wright H.G., *Good and Evil. Light and Darkness. Joy and Sorrow in Beowulf*, „The Review of English Studies” 1957, February, t. 8, nr 29, s. 1–11.

Tomasz Gromadka

BEER, WINE, AND MEAD AS SYMBOLS OF WELLBEING AMONG THE PEOPLES OF EARLY MEDIEVAL EUROPE – PHENOMENON AND ITS CAUSES

The article examines the symbolic role of alcohol in the literature of ancient Germanic, Slavic, and Finnish peoples. While excessive drinking was sometimes criticized, alcohol was more often portrayed as a symbol of wellbeing and earthly felicity. Feasting scenes represented harmony and divine favor, while their disruption signaled decline and misfortune. Unlike other pleasures, alcohol held special meaning due to its perceived supernatural origin. Myths such as the Germanic story of Kvasir and the Finnish tale of Osmotar suggest a belief in the otherworldly nature of fermentation, whose spontaneous bubbling was seen as the work of spirits or gods. As a result, alcohol was valued as a unique gift from the divine. This symbolic dimension persisted through Christianization, even after its mythological roots were forgotten.

Keywords: Germanic mythology, Slavic mythology, Kalevala, shamanism, beer, mead