

SYMBOLIKA ORNAMENTÓW Z LITEWSKICH OKUĆ ROGÓW DO PICIA
Z OKRESU WĘDRÓWEK LUDÓW*
(PL. 2-9)

*Hrist i Mistinę chcę by mi róg miodu podały,
Skeggjöld i Skogul;
Hild i Thrud, Hlökk i Herfjötur,
Raudgrid i Radgrid i Reginleif
Przynoszą bohaterom piwo.¹*

Wprowadzenie

Na niektórych cmentarzyskach litewskich z okresu wędrówek ludów znajdują się, zazwyczaj w grobach męskich, pozostałości po rogach do picia. Wśród kilku typów okuć wyróżniają się zabytki wykonane z szerokiej srebrnej taśmy, bardzo bogato dekorowane motywami geometrycznymi oraz antropo- i zoomorficznymi w układzie strefowym² (ANDRZEJOWSKI 1991: 43-52; SIMNIŠKYTĖ 1998: 198-199). Prototypem egzemplarzy litewskich są bardzo podobne okucia rogów znajdujące się na Gotlandii, datowane na późny okres wpływów rzymskich. Przy czym zabytki gotlandzkie wykonywane były z brązu i dość ubogo zdobione. Istnieją sugestie, iż lukę chronologiczną jaką dzieli okucia z Gotlandii i z Litwy można wypełnić dwoma zabytkami z ziem mazurskich. Chodzi o tzw. „puszki” z Babięt i Mojtyń, zdobione w identyczny sposób jak omawiane okucia rogów. Mielibyśmy więc do czynienia z ciągłością stylistyki ornamentu i z chwilową zmianą funkcji zdobionego w ten sposób przedmiotu (BITNER-WRÓBLEWSKA 1991: 236-239). Powracając do zabytków litewskich, najwięcej takich okuć znanych jest z cmentarzyska szkieletowego z miejscowości Plinkaigalis, koło Kiejdan, datowanego od późnego okresu rzymskiego po fazę E. Odkryto tam 7 grobów, w których znajdowały się okucia rogów do picia. Cztery z nich, należące do interesującego nas typu K.6, wystąpiły w grobach nr 59, 61, 80, 332 (KAZAKIEVIČIUS 1987: 45-63; 1993: 126-130, 145, 147, 166-167). Oprócz nich znane są również okucia pochodzące z innych cmentarzysk: Kalniškiai, rej. Kelmės, Kukiai, rej.

Mažlikiai, Pašiliai, rej. Jurbarko (SIMNIŠKYTĖ 1998: 199), Pašušvys, rej. Kedainiai (KAZAKIEVIČIUS 1987: 57-60), Rubokai, rej. Šilutė (KAZAKIEVIČIUS 1987: 57-60; SIMNIŠKYTĖ 1998: 198-199).³ Wszystkie te groby były bogato wyposażone – oprócz rogów do picia w liczne militaria takie jak noże, w tym również bojowe, topory, siekiery tulejkowate oraz w ozdoby i części stroju: sprzączki do pasa, fibule kuszowate z długą nóżką, brązowe pierścionki i spirale, bursztynowy amulet, srebrny naszyjnik z uszkiem i haczykiem (cf. Fig. 5, 6, 8) (KAZAKIEVIČIUS 1987; 1993).

Opis zabytków

Kalniškiai, grób nr 140.

Na zachowanym fragmencie srebrnego okucia widać cztery zdobione pasy: 1 i 4 – zdobione ciągami ornamentu, który dla naszych potrzeb określimy jako „brama”, pasy 2 i 3 – ornament balustradowy (Fig. 1).

Kukiai

Srebrne okucie, zachowane fragmentarycznie. Poniżej krawędzi okucia znajduje się wąski pasek taśmy z przedstawieniami ptaków (Fig. 2).

Pašiliai, grób nr 1.

Srebrne okucie zachowane w kilku drobnych fragmentach, na których widać ornament balustradowy, ptaki, koncentryczne koła oraz ornament „bramy” (Fig. 3).

Pašušvys

Na zachowanym fragmencie okucia widać co najmniej osiem zdobionych pasów: 1 – wąski pasek oddzielający pozostałe od krawędzi okucia, zdobiony linią z punktów. Pozostałych siedem pasów zdobionych jest na przemian dwoma wersjami ornamentu balustradowego (Fig. 4).

Plinkaigalis, grób nr 59 (Fig. 5).

Okucie wykonane ze srebra, podzielone na sześć pasów, zdobionych i pustych. Pas 1 – brak ornamentu; 2 – ornament balustradowy; pas 3 – stylizowane postacie ptaków

* Niniejszy tekst jest rozszerzoną wersją referatu wygłoszonego na zajęciach dr A. Bitner-Wróblewskiej w IA UW w 1998 r. Chciałbym również podziękować w tym miejscu dr W. Wróblewskiemu za liczne uwagi, które pozwoliły uniknąć wielu błędów w prezentowanej wersji tekstu.

¹ Grimnismál (Grimnira pieśń), za ZAŁUSKA-STRÖMBERG (1986: 73).

² Typu K.6 wg J. ANDRZEJOWSKIEGO (1991: 43-52).

³ Oczywiście nie są to wszystkie znane okucia rogów tego typu. Przedstawione zostały tylko te najlepiej zilustrowane w literaturze. Pominęto okucie rogu z Taurapilis, rej. Utena (cf. KAZAKIEVIČIUS 1987: 58, fig. 14), wykonane z szerokiej taśmy, ale zdobione w zupełnie inny sposób. Wydaje się, że okucie to nie powinno być zaliczane do typu K.6.

(kaczki); pas 4 – brak ornamentu; pas 5 – ornament balustradowy; pas 6 – stylizowane postacie ludzkie (?), w kształcie litery „X”.

Plinkaigalis, grób nr 61.

Wykonane ze srebra i brązu okucie krawędzi rogu z tego grobu należy do największych dotychczas znanych – podzielone jest na trzynaście pasów, z których co czwarty nie jest zdobiony. Na pierwszą grupę trzech pasów zdobionych składa się pas z dwiema liniami kwadracików, pas z ornamentem balustradowym, pas z wyobrażeniem 37 galopujących, rogatych, zwierząt. Druga grupa – 1 pas zdobiony jest stylizowanymi postaciami ludzkimi (?) w kształcie litery „X”. 2 pas – widać na nim 46 stylizowanych kaczek, 3 pas – ponownie zdobiony jest stylizowanymi postaciami ludzkimi w kształcie litery „X”. Trzecia grupa – 1 pas zdobiony jest ornamentem balustradowym, 2 pas zdobiony jest liniami w kształcie odwróconej litery S, 3 pas – ornament balustradowy (**Fig. 6**).

Plinkaigalis, grób nr 80 (**Fig. 7**).

Srebrne okucie zakomponowane jest bardzo podobnie jak to z grobu nr 59. Pasy ornamentowane połączone są w dwie

identyczne grupy, oddzielone pojedynczymi, nie zdobionymi pasami. 1 i 2 grupa – pas z ornamentem w kształcie odwróconej litery „S” oraz pas z ornamentem balustradowym. **Plinkaigalis**, grób nr 322 (**Fig. 8**).

Ornament srebrnego okucia podzielony jest na dziewięć pasów, na przemian zdobionych i pustych. Najwyższy „pusty” pas posiada u dołu linię z punktów, która w kompozycji przynależy do pasa drugiego – galopujące zwierzęta rogata; 4 pas – ornament balustradowy; 6 pas zdobiony przedstawieniami ptaków; 8 pas zdobiony ornamentem odwróconej litery „S”. Ostatni, dziewiąty pas posiada 3 linie z punktów, przy czym 2 górne przynależą kompozycyjnie jeszcze do pasa 8, a najniższa ozdabia krawędź okucia i można by ją uznać za samodzielny pas (**Fig. 9**).

Rubokai, grób nr 39.

Srebrne okucie podzielone jest na 5 pasów, przy czym najwyższy i najniższy są cieńsze od środkowych i są zdobione linią z punktów. 2 pas – ornament balustradowy; 3 pas – nie zdobiony; 4 pas – przedstawienia rogatych zwierząt (**Fig. 10**).

Tabela 1. Zestawienie zdobienia poszczególnych okuc rogow.

motyw/ okucie	Plinkaigali s nr 61	Plinkaigali s nr 332	Plinkaigali s nr 59	Pašiliai nr 1	Plinkaigali s nr 80	Rubokai nr 39	Kalniškiai nr 140	Pašušvys	Kukiai
X	+		+						
S	+	+			+				
Ptaki	+	+	+	+					+
Galopujące zwierzęta	+	+				+			
Ornament balustradowy	+	+	+	+	+	+	+	+	
„brama”				+			+		

Analiza

W dotychczasowej literaturze wyobrażenia na w/w okuciach rogow przyjmuje się za symbolizujące trójpodział świata (kosmosu) na sferę niebiańską, ziemską i świata podziemnego. Czasami przedstawiana jest tylko jedna z tych sfer na zasadzie *pars pro toto* (VAITKUNSKIENĖ 1995, p.103-104; NAKAITE 1991). Przyjmując w zasadzie taką ogólną interpretację postaram się ją rozwinąć, próbując odnaleźć znaczenie symboliczne poszczególnych motywów zdobniczych.

Upatrywanie w opisywanych przedstawieniach treści symbolicznych, a nie tylko elementów dekoracyj-

nych, jest uzasadnione z jednej strony charakterem przedmiotów jakie zdobią, a z drugiej częściową powtarzalnością takich samych przedstawień na różnych zabytkach (cf. **Tabela 1**). Podczas próby interpretacji tych przedstawień będę nawiązywał przede wszystkim do mitologii bałtyjskiej. Liczne porównania z wierzeniami skandynawskimi, słowiańskimi wydają się uzasadnione ze względu na wspólne, indoeuropejskie pochodzenie tych systemów mitologicznych (DUMEZIL 1977; GIEYSZTOR 1982: 12-24; SUCHOCKI 1991: 7). W przypadku korzystania z mitologii germańskiej zabieg ten podparty jest dodatkowo występowaniem interesujących nas typów okuc

również na Gotlandii, jak i faktem, iż zwyczaj używania rogów do picia w środowisku bałtyjskim został zapożyczony od Germanów (BITNER-WRÓBLEWSKA 1991: 236-7). Obecne będą również motywy z mitologii fińskiej. Wszystkie z wyżej opisanych zabytków są bardzo do siebie podobne i pochodzą niemal wyłącznie z terenów środkowej Litwy (cf. BITNER-WRÓBLEWSKA: 1991, fig. 8). Można więc przypuszczać, iż wykonane zostały przez tego samego złotnika, a na pewno w tym samym warsztacie. Omówione zostaną pojedyncze motywy zdobnicze, wspólne dla kilku zabytków a nie zestawy wyobrażeń.

Niemal na wszystkich zabytkach występuje tzw. ornament „balustradowy” (Fig. 11), występujący również na okuciach pochew mieczy z okresu wędrówek ludów z ziem pruskich (cf. URBAŃCZYK 1978: 113, 119-120). Najbardziej prawdopodobne jest, że pełnił on wyłącznie funkcję zdobniczą. Nawet jeżeli posiadał jakieś znaczenie, nie jesteśmy dzisiaj w stanie określić jego symboliki.

Motywy, który znajduje się na 2 okuciach, są silnie stylizowane postacie ludzkie w kształcie litery „X” (Fig. 12). Uniesione do góry „ręce” sugerują, że są to zapewne oranci, czyli symboliczne przedstawienie ludzi adorujących bóstwo. Innym możliwym wytłumaczeniem tego symbolu jest powiązanie go z motywem „tańczących wojowników” (Fig. 13), znanym z brązowych płytek umieszczanych na hełmach znalezionych w pochówkach łódziowych w Valsgårde w Szwecji i w Sutton Hoo w Anglii (DUCZKO 1996: fig. 15 b). Istnieje teoria zakładająca, iż pochówki łódziowe związane były z kultem bóstw płodności. Początkowo miała to być wspomniana przez Tacyta bogini Nerthus a następnie Frey (który był właścicielem magicznego statku Skiðbladnir⁴) i Freya (CRUMLIN-PEDERSEN 1995: 95-96; SCHJODT 1995: 22). Jednak wiązanie ze sobą tych dwóch motywów może być dyskusyjne, gdyż przedstawienia na płytkach z hełmów są bardzo rozbudowane (wojownicy mają ukazane twarze, broń, itp.) w odróżnieniu od symbolu – znaku „X” z okuc rogów do picia. Elementem, który łączy oba przedstawienia jest układ rąk i nóg owych postaci. Oczywiście obydwie z wyżej przedstawionych interpretacji motywu „X”, nie wykluczają się. Mielibyśmy w takim przypadku do czynienia z postaciami adorującymi bóstwo płodności. Ale to wyłącznie sugestia.

Na trzech okuciach rogu widnieje znak w kształcie odwróconej litery „S” (Fig. 14). Powszechnie uznaje się ten symbol za przedstawienie węża (TAUTAVIČIUS 1994: 109). Wąż w mitologii bał-

tyjskiej jest teofanią i symbolem Andaja, zwanego również Potrimpusem, boga magii, władcy ciemnego nieba. Bóstwo to ma charakter pozytywny. Potrimpus ofiarowuje szczęście, pomyślność, błogosławieństwo dla domu. Zwracano się do niego o zdrowie i obdarzenie płodnością, o siłę i mądrość. Miał w mocy los każdego człowieka. Andaj/Potrimpus mógł więc również zesłać śmierć, chorobę lub kalectwo. Kapłani Potrimpusa mieli mu rozlewać krew dziecka u stóp świętego dębu. Nie jest to sprzeczne z dobroczynno-opiekuńczym charakterem tego bóstwa. Niemowlę było ofiarowywane w myśl zasady „dajemy, byś ty dawać mógł” – regenerację i obieg płodnych mocy, sił witalnych i „trwanie”, czyli powrót tego, którego oddano: „I do dębu tego, pod którym wąż Potrimpusa spoczywał, przybywały kobiety błagając, aby ponownie zechciał je brzemiennymi uczynić”. Miał więc moc przywracania życia. Z pogranicza Litwy i Prus Wschodnich znane są XIX wieczne nagrobki, umieszczone głównie na grobach dzieci, z przedstawieniami węży, jaszczurek, żab. Wiara w magiczną siłę tych zwierząt kazała ludziom szukać opieki u „Pana nad wężami”. Wąż będący symbolem płodności, urodzaju, jest zwierzęciem nierozdzielnie związanym z wodą, która jest załącznikiem wszelkiego życia (SUCHOCKI 1991: 115-134). Znajduje to również odbicie w wierzeniach skandynawskich. W pochówku łódziowym z Oseberg, który jest interpretowany jako pochówek kapłanki bogini płodności Freyi, znaleziono gobelin przedstawiający jej procesję pogrzebową. Znajdują się tam liczne przedstawienia węży (INGSTAD 1995: 139-147). W mitologii skandynawskiej znajdujemy również węża Jörmungamda, zwanego również Midgardsormem – Wężem Świata, który żył w morzu opasując sobą cały świat (SZREJTER 1997: 172-173). Wydaje się więc, że owe odwrócone litery „S” mogą symbolizować akwaticzne bóstwo płodności. Znamienne, że jeszcze w XX w. wąż był traktowany na Litwie dość wyjątkowo. W opowiadaniu zanotowanym w 1958 r. przez Norbertasa Veliusa, wężę, które zabiły kilka zwierząt domowych nie zostają zabite. Dopiero przypadkowo przybyły do owego domu starzec, za pomocą magii odsyła wężę do lasu nie czyniąc im żadnej krzywdy (DWYER, KUPICINSKAITE 1998: 225).

Na trzech okuciach przedstawione zostały galopujące zwierzęta rogate (Fig. 15). Na początek trzeba ustalić, jakie to mogą być zwierzęta. Kazakievičius (1987: 45-65) sugeruje, iż jest to jakaś zwierzyna płowa, np. jelen czy łos. Z dwóch powodów nie sposób się jednak zgodzić z takim twierdzeniem. Po pierwsze, jak pisze

⁴ Tylko w jednej sadze właścicielem Skiðbladnira jest Odyn. We wszystkich pozostałych sagach wymieniany jest Frey (SCHJODT 1995: 22).

sam Kazakievičius, okucia przyozdabiały rogi tura (*Bos primigenius*), a po drugie przedstawione zwierzęta nie posiadają rogów wielocłonowych, jakich można by się spodziewać po jeleniu czy łosiu. Wydaje się więc, że te stylizowane zwierzę, to wymarły już dzisiaj tur, bądź jakiś inny gatunek bydła (byk, wół).

W źródłach pisanych zachowała się informacja, jakoby krzyżacy oczekujący ataku floty gdańskiej na Królewiec w 1520 r., wezwali, za zgodą Wielkiego Mistrza, lokalnego kapłana zwanego Valtin Supplit i kazali mu odprawić obrzęd, który by odegnał nieprzyjacielską flotę. Wezwany kapłan złożył ofiarę z byka „bogu mórz” zwanemu Bardoayts i ku przerażeniu władz kościelnych odniósł sukces – flota koronna z nie wyjaśnionych przyczyn nie mogła przybić do brzegu (ten sam kapłan wzmiankowany jest w źródłach z lat 1530-31, kiedy zapobiega rozprzestrzenianiu się zarazy wśród rybaków nad Zalewem Kurońskim) (MIERZYŃSKI 1896: 131-152; SUCHOCKI 1991: 134-135). Bardoayts posiadał bar-dzo podobne cechy jak Potrimpus/Andaj i jest z nim utożsamiany. Miał tak samo moc tworzenia jak i niszczenia, zsyłania chorób i uzdrawiania.

Podobne właściwości i moc panowania nad magią miało wschodniosłowiańskie bóstwo uraniczno-chtownicze Veles/Wołos, zwane „bogiem bydła”, utożsamiane z siłą i władzą, które było panem a nie opiekunem bydła (GIEYSZTOR 1982: 111-121). *Powieść minionych lat* donosi, iż wojownicy ruscy „*klęli się na oręż swój i na Peruna, boga swojego, i na Wołosa, boga bydła*” uznając traktat Olega z Grekami z 907 r. (SIELECKI 1999: 25). Niezwykle istotny dla naszych rozważań jest fakt, że ci ruscy wojownicy najprawdopodobniej byli Skandynawami, o czym świadczą imiona postów, takie jak Karly, Inegeld, Farlof i inne,⁵ wysłanych przez Olega do pertraktacji z Grekami w 912 r. (SIELECKI 1999: 26). Również skandynawskie imiona przeważają wśród wymienionych postów Igora posłanych do Greków w 945 r. Ci jednak przysięgają tylko na Peruna (SIELECKI 1999: 38), natomiast w 971 r. Światosław wraz z bojarami i wszystką Rusią przysięgając pokój Cesarzowi Janowi I Tzimiskesowi powiadają: „*Jeśli zaś tego, cośmy powiedzieli, nie zachowamy, niech ja i ci, co są ze mną i pode mną, mamy klątwę od boga, w którego wierzymy – Peruna i Wołosa, boga bydła ...*” (SIELECKI 1999: 58). Niewątpliwie Wołos był bóstwem słowiańskimi nie germańskim, jednak jego popularność wśród zrusyfikowanych Skandynawów wydaje się być nieprzypadkowa. Nie znajdujemy co prawda w panteonie bogów germańskich „boga bydła”, natomiast w akcie stworzenia świata bierze udział

krowa, zwana Audumla. Powstała z kropli topiącego się lodowca, podobnie jak olbrzym Ymir, praojciec Oszronionych Olbrzymów, który karmił się jej mlekiem. Krowa ta, liząc lód wylizała z niego po trzech dniach ciało boga zwanego Buri, który był dziadkiem Odyna, Wilego i We. Ci trzej zabili olbrzymia Ymira, z kości którego zrobili góry, z krwi – morze okalające krąg ziemski, z czaszki – niebo, a z mózgu – chmury (ZAŁUSKA-STRÖMBERG 1986: X-XI). Można również przypuszczać, że obrzędy z udziałem bydła były praktykowane wśród Germanów. Być może pewnym świadectwem istnienia takich praktyk jest wątek z mitologii o zawodach boga Thora i olbrzymia Hymira, w złowieniu największej ryby:

*Sławetny Hymir za jednym zamachem
Wyciągnął wędką aż dwa wieloryby;
A na tylnej stewie krewniak Odina
Wëur (Thor) podstępnie wędkę szykował.*

*Obrońca ludów (Thor) – w przyszłości węża
(Midgardsorm) zgniecie sam –
Na wędkę wołowy łeb zahaczył;
Połknął przynętę wróg bogów zajadły,
Co w krąg opasuje ziemie wszystkie
(ZAŁUSKA-STRÖMBERG 1986: 104).*

Niestety Hymir przestraszywszy się zdobyczy Thora przeciął linkę wędkę i Midgardsorm odpłynął, aby powrócić dopiero w dzień Ragnarök'u jako smok. Wydaje się, że rodzaj użytej przez Thora przynęty był istotny, chodziło chyba o złapanie takiej a nie innej zdobyczy. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby jeden z ważniejszych mieszkańców Asgardu, który „...*podstępnie wędkę szykował*”, mógł sobie pozwolić na przypadek w tak istotnej dla niego próbie. Istniała by więc jakaś zależność pomiędzy wołem czy bykiem a Midgardsormem. Niewykluczone, że ten pierwszy był składany przez ludzi w ofierze Wężowi Świata i stąd by się wziął pomysł Thora na zwycięstwo. Niestety nie znane mi są – poświadczone źródłowo – obrzędy, w których składano by ofiarę z wołu lub byka z obszaru Skandynawii. Znajdujemy je natomiast wśród innych ludów, m. in. na Rusi, gdzie funkcję sprawowaną w czasach pogańskich przez Wołosa przejął w średniowieczu św. Mikołaj. Bardzo wymownym świadectwem tego jest funkcjonowanie od XIV do poł. XIX w. klasztoru w powiecie włodzimierskim, zwanego Wołosowo – Mikołajowskim. Poświadczane są obrzędy w trakcie których rozlewano krew byka przed ikoną świętego. Natomiast gdy bydło

⁵ W sprawie oryginalnego brzmienia skandynawskich imion występujących w *Powieści minionych lat* patrz SIELECKI 1999: 37, przypis 68, tam literatura.

było dziesiątkowane przez choroby, ślubowano „uczcić Wielkiego Mikołę” poświęcając mu nowonarodzonego byczka, zwanego „mikolcem”, którego hodowano wspólnym kosztem przez trzy lata, a następnie najlepszy kawałek mięsa ofiarowywano św. Mikołajowi w cerkwi. Resztę zjadali wszyscy gromadnie, urządzając tzw. *mikolszczyznę* (USPIEŃSKI 1985: 57-176; SUCHOCKI 1991: 134 sq.).

Ofiary z byków i krów znajdujemy również w mitologii Tatarów łańskich, gdzie zwierzęta te były składane w ofierze bóstwu świata podziemnego Arlikowi,⁶ który miał być starcem o czarnych oczach i włosach, trzymającym w dłoniach węże i jeżdżącym na byku (DI NOLA 1987, wyd. pol. 1997: 32). Chroniczny charakter wspomnianego bóstwa, jak i jego atrybuty – byki i węże, silnie nawiązują do przedstawionych wyżej bóstw bałtyjskich – Potrimpusa/Andaja i Bardoaytsa. Jest to tym bardziej istotne, że obrzędy ofiarne z udziałem bydła poświadczane są wielokrotnie na Litwie. Najśłynniejszy przykład pochodzi z 15 sierpnia 1351 r., kiedy to Kiejstut z Litwinami, zobowiązawszy się przyjąć chrzest i zawrzeć pokój z Polską i Węgrami, w zamian za koronę, zwrot ziemi od Krzyżaków i obronę przed nimi poprzysiął to w następujący sposób: w polu (gdzieś na Wołyniu), przed namiotem Ludwika Węgierskiego, wobec wojska, przeprowadzono czerwonego wołu, powalono i przywiązano do dwóch pali; nożem „litewskim” ugodził Kiejstut byka w główną arterię; krew trysnęła obficie na znak dobrej wróżby; krwią tą on sam i reszta Litwinów mazali twarz i ręce, wołając po litewsku: „na rogatego wejrzyj nasz panie i na nas”. Wezwawszy tak uwagę bogów, kazał Kiejstut głowę byka odciąć i przeszedł trzy razy wraz z Litwinami pomiędzy głową a tułowiem – niech tak w ich krwi brodzą jeśli nie dotrzymają umowy (BRÜCKNER 1904, ed. z 1984: 82). Ten barwny opis ofiary dotyczy składania przysięgi, co zbliża go do zaklęcia się wojowników Ruskich na Peruna i Wołosa z *Powieści minionych lat*, jednak poświadczane są licznie ofiary, których celem była przede wszystkim adoracja bóstw (cf. BRÜCKNER 1904, wyd. z 1984: 46, 84-85, 105-106, 115, 117).

Na połowie omawianych okuc rogow, pojawia się motyw ptaka, zapewne kaczki lub gęsi (Fig. 16). Ptaki w mitologii i ikonografii bałtyjskiej prawie zawsze współwystępują z symboliką solarną, taką jak „wózki słoneczne” i swastyki (SUCHOCKI 1991, fig. 11, 35c) lub adorują kosmiczne drzewo życia (SUCHOCKI 1991: fig. 42d). Warto w tym miejscu zauważyć, że kaczki na okuciu z grobu nr 59 są bardzo silnie stylizowane i przypominają

symbol solarny – swastykę, do tego stopnia, iż gdyby nie były znane okucia, gdzie są to ewidentne ptaki, można by uznać ten motyw za samą swastykę. Tak więc można by je skojarzyć z bogiem nieba Dievs, Dievas, panem jasności. Skandynawski Odyn, mający we władaniu te same siły co bałtyjski Dievs, posiadał dwa czarne kruki – Huginna i Muninna (SZREJTER 1997: 158), przedstawione również na gobelinie z Oseberg (INGSTAD 1995: 142).

W mitologii fińskiej kaczka lub gęś pojawia się w tzw. *Eposie o sampo* i staje się istotnym czynnikiem przy stworzeniu kosmosu: podczas gdy Väinämöinen⁷ unosi się na pramorzcu, nadlatuje kaczka i szuka miejsca na założenie gniazda. Korzysta z wystającego z morza kolana Väinämöinena i wysiaduje na nim złote jajko. Jajko zostaje strącone z kolana i rozbija się w morzu. Z różnych części jaja powstaje słońce, księżyc, gwiazdy (HAAVIO 1979: 195).

Udział kaczki lub nura w stworzeniu ziemi odnajdujemy również w wierzeniach ludów syberyjskich. W różnych wersjach syberyjskiego mitu o powstaniu świata zawsze pojawia się wątek kaczki lub nura, które nurkując w praocenie wydobywają ziarnka mułu, piasku lub kamyki, z których powstaje ziemia⁸ (KOŚKO 1990: 28-36; SZYJEWSKI 1991: 108, 113). Przy czym nie dzieje się to samoistnie, lecz akt stworzenia świata z wyłowionego piasku czy mułu dokonywany jest przez kruka, który następnie zabija wieloryba, co jest pretekstem do urządzenia Święta Wieloryba⁹ (SZYJEWSKI 1991: 108-111). W litewskich podaniach ludowych kaczki widziane są jako istoty symbolizujące złe moce i sprzyjające wiedźmom i diabłom (DWYER, KUPICINSKAITE 1998: 204, 218). Trudno wyjaśnić dokładnie taką rozbieżność w pojmowaniu symboliki ptaków. Być może mamy do czynienia z podwójnym rozumieniem zwierzęcia, z jednej strony silnie powiązanego z najwyższymi bóstwami, a z drugiej traktowanego jako stworzenie nieczyste.¹⁰ Tak więc można uznać motyw ptaka za symbol boga lub bóstw jasności i nieba lub za przedstawienie sił odpowiedzialnych za stworzenie świata.

Na dwóch okuciach znajdujemy ornament „bramy” (Fig. 1.3). Analizując ten motyw, wydaje się, że trzeba go rozważać w całości, tj. jako cały ciąg identycznych przedstawień znajdujących się w danym pasie, a nie pojedynczy motyw, zwielokrotniony dla potrzeb kompozycji. Przedstawienie to można próbować skojarzyć z symbolicznymi wyobrażeniami skandynawskiej Valhali na kamieniach runicznych z przedstawieniami figuralnymi z Gotlandii. Według mitologii skandynawskiej Valhalla

⁶ Znanego też pod imionami Irlekan, Ilkan, Erlenkan.

⁷ Główny heros mitologii fińskiej (HAAVIO 1979: 194 sq.).

⁸ Mit nurkującego ptaka jest bardzo rozpowszechniony – chodzi o tzw. zanurzenie kosmogeniczne (ELIADE 1995, p. 11-13).

⁹ Być może złowienie przez Hymira dwóch wielorybów (cf. wyżej) ma jakiś związek z tymi wierzeniami.

¹⁰ W ten sposób traktowano kruka (cf. SZYJEWSKI 1991).

miała być budynkiem, który miał mieć więcej drzwi niż jakikolwiek inny dom na świecie:

*Pięć set drzwi i jeszcze czterdzieści –
Myszę – jest w Walhalli;
Z każdych drzwi osiem setek wojów
Wyrusza do walki z wilkiem*
(ZAŁUSKA-STRÖMBERG 1986: 71)

Tak dużo drzwi było potrzebnych aby w chwili nadejścia Ragnarök'u wszyscy uczciwcy i ćwiczący walkę u Odyna zmarli wojownicy mogli bez przeszkód udać się na bitwę. Na kamieniach z Gotlandii Valhalla przedstawiana jest jako budynek z 3 drzwiami (**Fig. 17**), gdyż tylko na tyle pozwalała kompozycja (ELLMERS 1995: 168). W przypadku okuć rogow do picia artysta mógł przedstawić całą serię „bram” symbolizujących ówczesny raj. Istnieje jeszcze jedna możliwość interpretacji tego motywu. Być może mamy do czynienia z symbolicznym przedstawieniem tzw. *seiðhjaltr*, tj. podwyższeniem przeznaczonym dla wieszczki odprawiających obrzęd *seiðr*, polegający z jednej strony na zaklinaniu, a z drugiej na wróżbie (cf. SŁUPECKI 1998: 90-102). Na tkaninie z Bayeux przedstawione jest prawdopodobnie *seiðhjaltr*, właśnie w formie bramy ze smoczymi głowami. Istotnym jest fakt, iż obrzęd *seiðr* poświęcony jest nie tylko dla Skandynawów, ale i dla Bałtów – w *Göngu-Hrólfs saga ów* obrzęd opisany jest jako odprawiany przez 12 czarownic z Warmii (SŁUPECKI 1998: 94-95). Podobny motyw znajdujemy w dziele *Kitāb*, autorstwa Ibn Fadlāna, gdzie prowadzona na śmierć niewolnica zmarłego Rusa, tj. skandynawskiego wikinga, zostaje trzykrotnie podniesiona nad zbudowaną uprzednio bramą i gdzie widzi „...mego ojca i moją matkę [...], siedzących wszystkich moich bliskich, którzy zmarli [...], mego pana siedzącego w rajskim ogrodzie, ogród jest piękny i zielony...” (KMIETOWICZ, LEWICKI 1984: 12). Konstrukcja nad którą podnoszona była niewolnica często interpretowana jest jako brama odgradzająca świat żywych i umarłych, a w szerszym rozumieniu jako oddzielająca świat rzeczywisty od sił nadprzyrodzonych (boskich) – stąd też jej zastosowanie przy wróżeniu i zaklinaniu podczas *seiðr*.

Czy zastosowany na okuciach rogow ornament symbolizował germańską Valhallę, czy bramę będącą przejściem pomiędzy widzialnym a niewidzialnym, tego nie sposób rozstrzygnąć. Wydaje się jednak, że niezależnie od przyjętej interpretacji mamy do czynienia z przedstawieniem, które symbolizuje kontakt człowieka z siłami nadprzyrodzonymi (uczta u boku bogów w Valhalli, przejście do świata pozaziemskiego) po jego śmierci. Takie interpretacje są oczywiście „pobożnym życzeniem”, gdyż w odróżnieniu od wyżej omawianych motywów ptaków czy galopujących zwierząt, mamy do czynienia z mocno stylizowanym przedstawieniem, które równie dobrze mogło mieć wyłącznie charakter dekoracyjny.

Zakończenie

Przyjmując poprawność interpretacji motywów zdobniczych, trzeba stwierdzić, że mamy do czynienia z symboliką bóstw o charakterze chthoniczno-akwaticzno-uranicznym, którymi z jednej strony są bałtyjscy Dievs/Dievas i Potrimpus/Andaj. Bóstwa te należą do najwyższej hierarchii bogów w panteonie bałtyjskim, mają we władaniu magię, los człowieka, jego życie i śmierć, są równocześnie bóstwami płodności i urodzaju. Z drugiej strony symbolika bardzo wyraźnie nawiązuje do wierzeń skandynawskich, co nie powinno dziwić, zważywszy pochodzenie tego typu okuć jak i szerokie kontakty jakie w okresie wędrówek ludów łączyły ziemie bałtyjskie ze Skandynawią (cf. BITNER-WRÓBLEWSKA 1991: 225-241).

Na koniec wypada się zastanowić jakie znaczenie mogły mieć rogi o takiej symbolice dla wojowników, którym złożono je grobu. Pewne wy tłumaczenie tej kwestii może dać przegląd niektórych skandynawskich i bałtyjskich źródeł ikonograficznych. Na części ze wspomnianych już wyżej kamieni runicznych z wyobrazeniami figuralnymi z Gotlandii przedstawiony jest wojownik jadący na ośmionogim koniu Odyna, Sleipnirze, z rogiem w ręku, zmierzający do Valhalli (**Fig. 17**). Dawniej widziano w tym przedstawieniu samego Odyna, zmierzającego do Asg_rdu z miodem poetyckiej inspiracji. Jednak o wiele bardziej prawdopodobna jest możliwość, że chodzi o zmarłego wojownika, któremu Odyn „pożyczył” swego wierzchowca na ostatnią drogę. Róg do picia potrzebny był na nieustającą ucztę jaka się odbywała w Valhalli. Potwierdzają to inwentarze pochówków łodziowych z okresu Vendel, gdzie często oprócz militariów znajdowane są naczynia bankietowe (ELLMERS 1995: 165 -171). Przedstawienia rogow do picia znajdujemy również na kamiennych rzeźbach, tzw. „babach” znajdujących na obszarach od Europy Zachodniej po stopy nadczarnomorskie i datowanych od neolitu po XIV w. (**Fig. 18**) (BŁAŻEJEWSKA 1994: 73-74). Te granitowe posągi przedstawiają w większości uzbrojonych mężczyzn. Próbuje się je tłumaczyć jako wyobrażenia bohaterów, którzy zginęli poza swoją rodzinną ziemią (OKULICZ-KOZARYN 1997: 334-5, fig. 169). Należy więc sądzić, że rogi do picia stanowiły, poza bronią czy ozdobami takimi jak srebrny naszyjnik, pierścionki czy fibule z długą nóżką wyznacznik statusu społecznego, ale zarezerwowany wyłącznie dla elity wojowników (w świecie mitycznym dla herosów) z władzą i siłą witalną (VAITKUNSKIENĖ 1995, p. 103-104). Omawiane rogi do picia miały nie tylko spełniać funkcję reprezentacyjną, symbolu bogactwa i władzy, ale miały też pomóc zmarłym w ich życiu po śmierci. Nie można oczywiście sądzić, iż wybierali się do germańskiej Valhalli, ale symbolika zawarta na okuciach wskazuje, że wierzono, iż po śmierci człowiek spotyka się z najwyższymi bóstwami.

SYMBOLIC MEANING OF THE ORNAMENTS ON LITHUANIAN DRINKING HORNS' BINDINGS
FROM THE MIGRATION PERIOD

SUMMARY

From the territory of Lithuania from the migration period come richly decorated silver mouth bindings of drinking horns with zoomorphic and geometric representations. Those bindings are found in richly equipped graves of warriors (Fig. 1-10). Very similar bindings can also be found on Gotland and are dated to the late Roman period. In this article an attempt has been made to find a connection between those ornamental motives and pagan beliefs of the peoples of northern Europe. The beliefs of Scandinavians and Slavs are known from early Medieval written sources, and the beliefs of Balts and Finnish peoples from late Medieval sources and ethnographical data. Representations of water birds, snakes, and horny animals on the bindings of drinking horns are symbolic allusion to deities of chthonic-aquatic-uranic character, which are Baltic Dievs/Dievas and Potrimpus/Andaj and Slavic Veles/Volos. Those deities belong to the highest hierarchy, have magical powers, determine the fate of man, are masters of man's life and death. They are also responsible for fertility and plenitude. The symbolic meaning of the representations

evidently draws from Scandinavian beliefs, which is not surprising, taking into account the origin of such bindings and the widespread mutual contacts between Baltic territory and Scandinavia in the period of the migration of peoples. The representations of animals (birds especially) are also tied to Finnish and paleosiberian cosmogonic myths.

Images of drinking horns are found on the runic stones with figural representations from Gotland. On many of them there is a warrior with a horn in his hand, on a horse, going to Valhalla (Fig. 17). The images of drinking horns are also present on stone sculptures, the so called "babas", found in the area of western Europe and dated from neolith to 14th century (Fig. 18). Those granite statues in the majority present armed men. They are sometimes interpreted as images of war heroes, who died far from their motherland. Most probably drinking horns, like weapons and jewelry, signified social status and were exclusive to warriors. The discussed drinking horns not only had a representative function, were a symbol of wealth and power, but also were to help the dead in their afterlife.

Literatura

THE SHIP AS SYMBOL

The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia. Papers from an International Research Seminar at the Danisch National Museum, Copenhagen, 5th-7th may 1994, O. Crumlin-Pedersen, B. Munch Thye eds, Copenhagen.

ANDRZEJOWSKI J.

1991 *Okucia rogów do picia z młodszego okresu przedrzymskiego i okresu wpływów rzymskich w Europie środkowej i północnej (Próba klasyfikacji i analizy chronologiczno-terytorialnej)*, MSiW 6, p. 7-120.

BITNER-WRÓBLEWSKA A.

1991 *Between Scania and Samland. From Studies of Stylistic Links in the Baltic Basin during the Early Migration Period*, Fornvännen, vol. 86, p. 225-241.

BŁAŻEJEWSKA A.

1994 *Kamienna rzeźba figuralna z czasów przedkrzyżackich w Prusach. Stan, możliwości i perspektywy badań*, in: *Sztuka Prus XIII-XVIII wieku, Studia Borussico-Baltica Torunensia Historiae Artium*, M. Woźniak ed., vol. 1, p. 71-88.

BRÜCKNER A.

1904 *Starożytna Litwa. Ludy i Bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Warszawa. (ed. II z 1984, Olsztyn)

CRUMLIN-PEDERSEN O.

1995 *Boat-burials at Slusegard and the interpretation of the boat-graves custom*, in: *The Ship as Symbol*, p. 87-100.

- DUCZKO W.
1996 *Uppsalabogarna som symboler och arkeologiska kallor*, in: Arkeologi och Miljogeologi i Gamla Uppsala. Studier och rapporter. W. Duczko ed., vol. 2, Uppsala.
- DUMEZIL G.
1977 *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris.
- DWYER A., KUPICINSKAITE D. V.
1998 *Lithuanian Mythological Tales*, Vilnius.
- ELIADE M.
1995 Historia wierzeń i idei religijnych, vol. III, Od Mahometa do wieku reform, Warszawa.
- ELLMERS D.
1995 *Valhalla nad the Gotland picture stones*, in: The Ship as Symbol, p. 165-171
- GIEYSZTOR A.
1982 *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- HAAVIO M.
1979 *Mitologia fińska*, Warszawa.
- INGSTAD A. S.
1995 *The interpretation of the Oseberg-find*, in: The Ship as Symbol, p. 139-148.
- KAZAKIEVIČIUS V.
1987 *Motifs of Animal Decorative Pattern on Bindings of the 5th-6th Century Drinking Horns from Plinkaigalis burial ground (Lithuania)*, Finskt Museum, vol. 96, p. 45-63.
1993 *Plinkaigalis kapinynas*, Lietuvos Archeologija 10, (Vilnius).
- KMIETOWICZ A., F., LEWICKI T. (ed. & trad.)
1984 *Ibn Fadlān, „Kitāb”. Na podstawie Rękopisu meszbedzkiego, Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny*, vol. 3, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- KOŚKO M. M.
1990 *Mitologia ludów Syberii*, Warszawa.
- MIERZYŃSKI A.
1896 *Źródła do mytologii litewskiej*, vol. 2, Warszawa.
- NAKAITĖ L.
1991 *Žalvariniai senolių laiškai*, Vilnius.
- DI NOLA A. M.
1987 *Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli dalla antichità ai nostri giorni*, Roma. (ed. pol. 1997 *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowroziej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, Kraków).
- OKULICZ-KOZARYN Ł.
1997 *Dzieje Prusów*, Wrocław.
- PIEKARCZYK S.
1979 *Mitologia germańska*, Warszawa.
- SIELECKI F. (ed. & trad.)
1999 Powieść minionych lat [„Biblioteka Narodowa”, seria II, nr 244], Wrocław–Warszawa–Kraków.
- SCHJODT J. P.
1995 *The Ship in old Norse Mythology and Religion*, in: The Ship as Symbol, p. 20-24.
- SIMNIŠKYTĖ A.
1998 *Geriamieji ragai Lietuvoje*, Lietuvos Archeologija 15, (Vilnius), p. 185-245.
- SŁUPECKI L. P.
1998 *Wyrocnie i wróżby pogańskich Skandynawów*, Warszawa.
- SUCHOCKI J.
1991 *Mitologia bałtyjska*, Warszawa.
- SZREJTER A.
1997 *Mitologia germańska. Opowieści o bogach mroźnej północy*, Warszawa.

SZYJEWSKI A.

1991 *Symbolika kruka: między mitem a rzeczywistością*, Kraków.

TAUTAVIČIUS A.

1994 *Plemiona Bałtów w V-XIII w.*, in: *Starożytności Litwy. Katalog wystawy Muzeum Narodowego Litwy z Wilna*, Warszawa, p. 33-44.

URBAŃCZYK P.

1978 *Geneza wczesnośredniowiecznych metalowych pochew broni białej ze stanowisk kultury pruskiej*, *Przegląd Arch.* 26, p. 107-145.

USPIEŃSKI B. A.

1985 *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin.

VIAITKUNSKIENĖ L.

1995 The formation of the warrior élite during the Middle Iron Age in Lithuania, in: Kozakievičius V., Raymond S. eds, *Archaeologia Baltica*, p. 94-106.

ZAŁUSKA-STRÖMBERG A. (ed.& trad.)

1986 *Edda poetycka* [„Biblioteka Narodowa”, seria II, nr 214], Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.

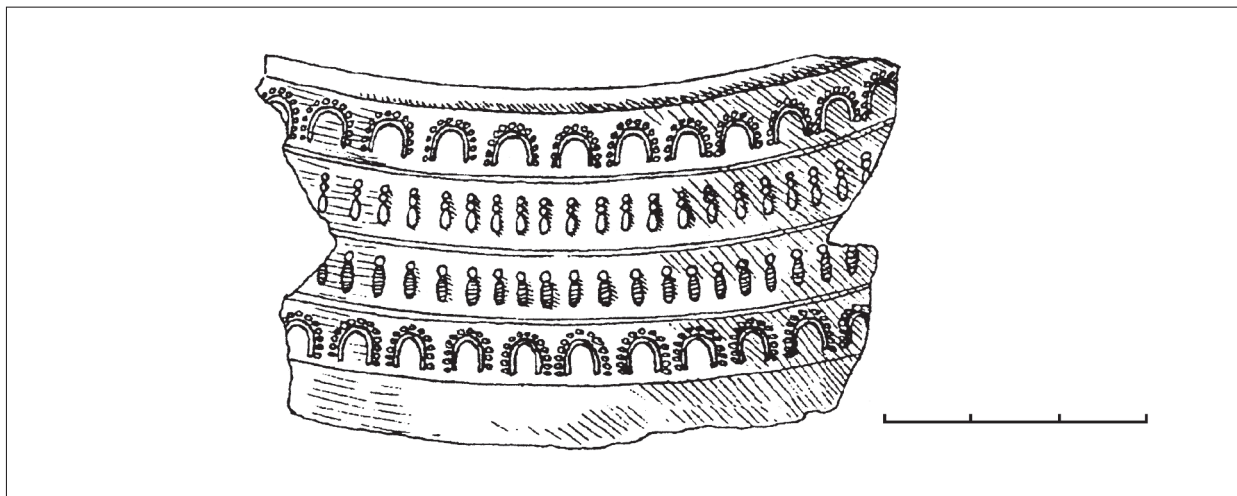


Fig. 1. Okucie rogu z Kalniškiai (SIMNIŠKYTĖ 1998).

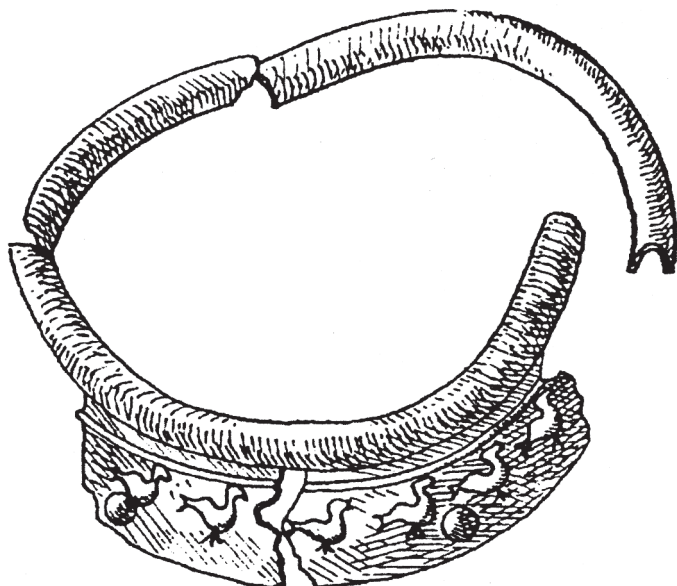


Fig. 2. Okucie rogu z Kukiai (SIMNIŠKYTĖ 1998).

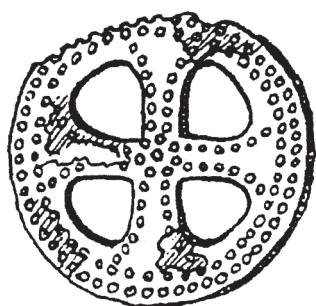
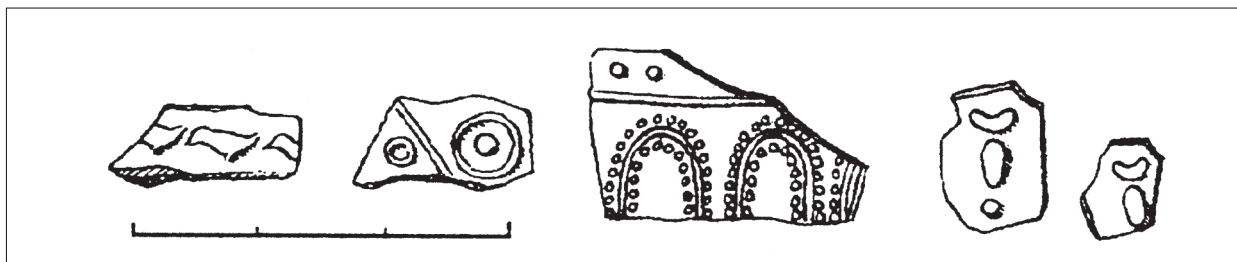


Fig. 3. Okucie rogu z Pašiliai (SIMNIŠKYTĖ 1998).



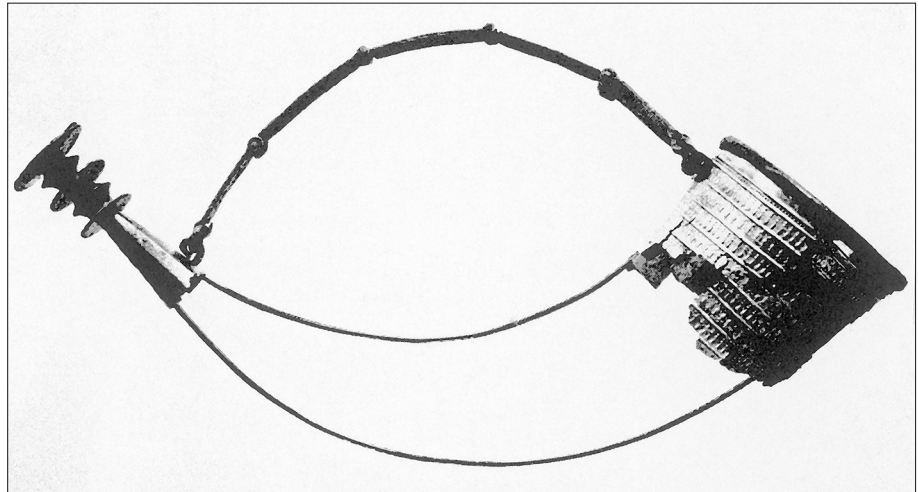


Fig. 4. Okucie rogu z Pašušvys
(KAZAKIEVIČIUS
1987).

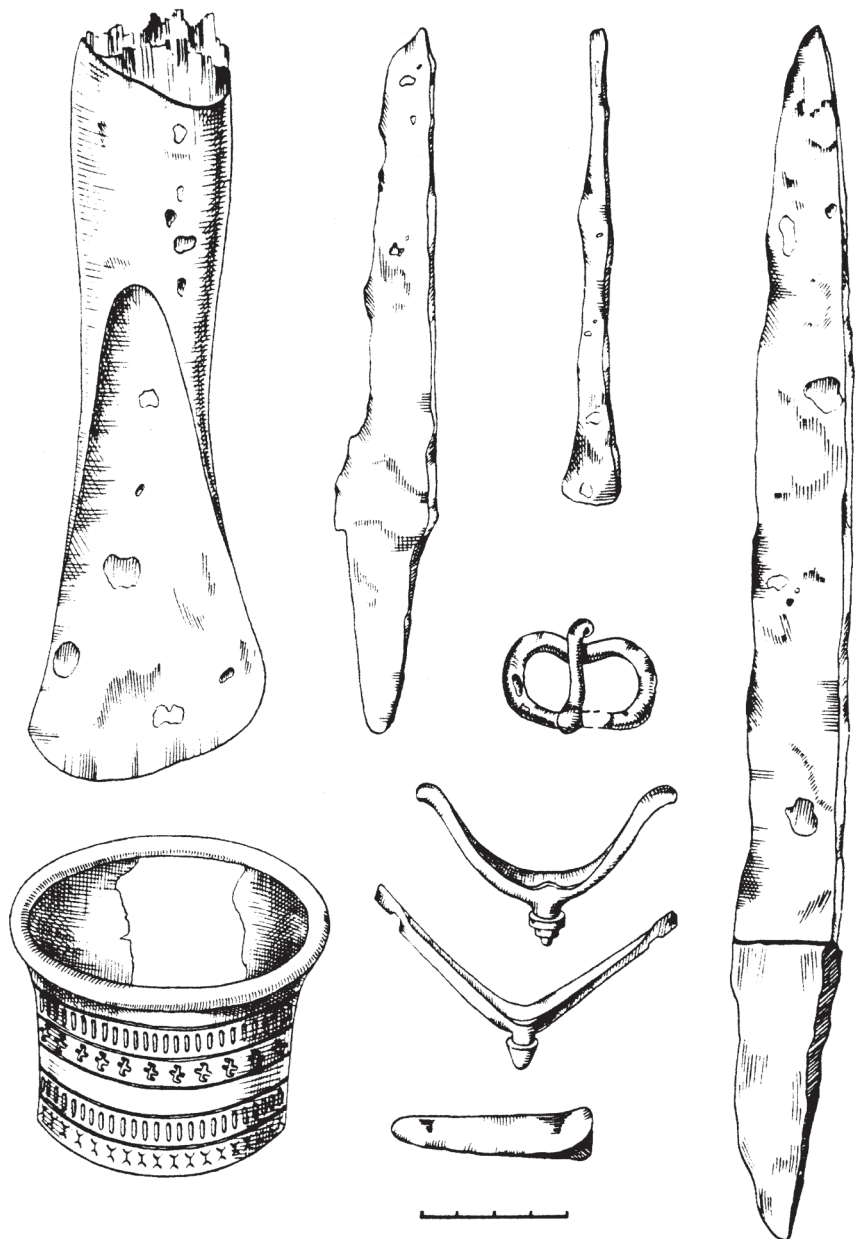


Fig. 5. Wyposażenie grobu nr 59
w Plinkaigalis (KAZAKIE-
VIČIUS 1987).

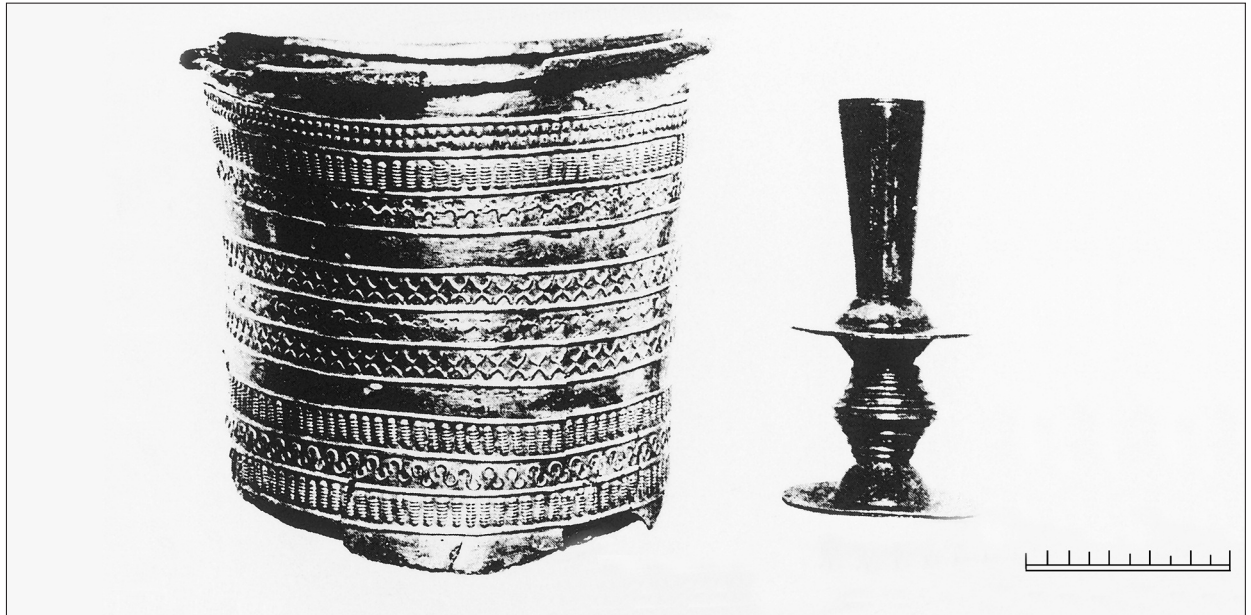


Fig. 6. Okucie rogu z grobu nr 61 w Plinkaigalis (KAZAKIEVIČIUS 1987).

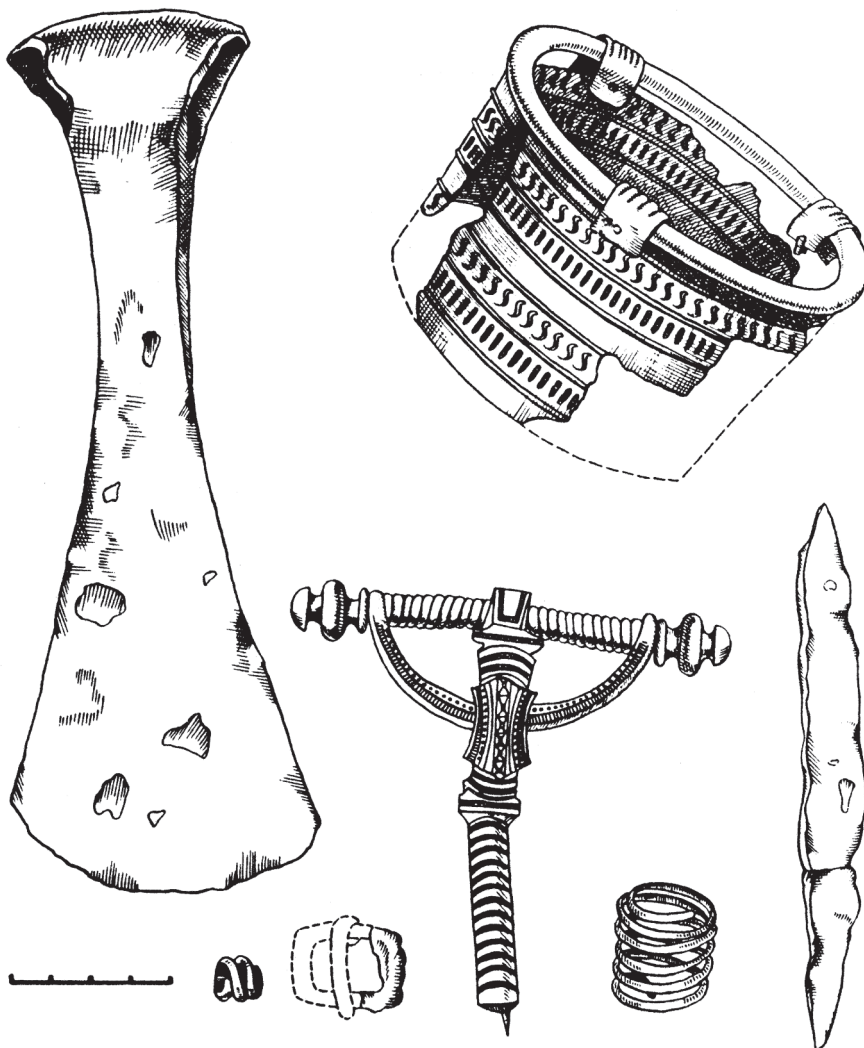


Fig. 7. Wyposażenie grobu nr 80 w Plinkaigalis (KAZAKIEVIČIUS 1987).

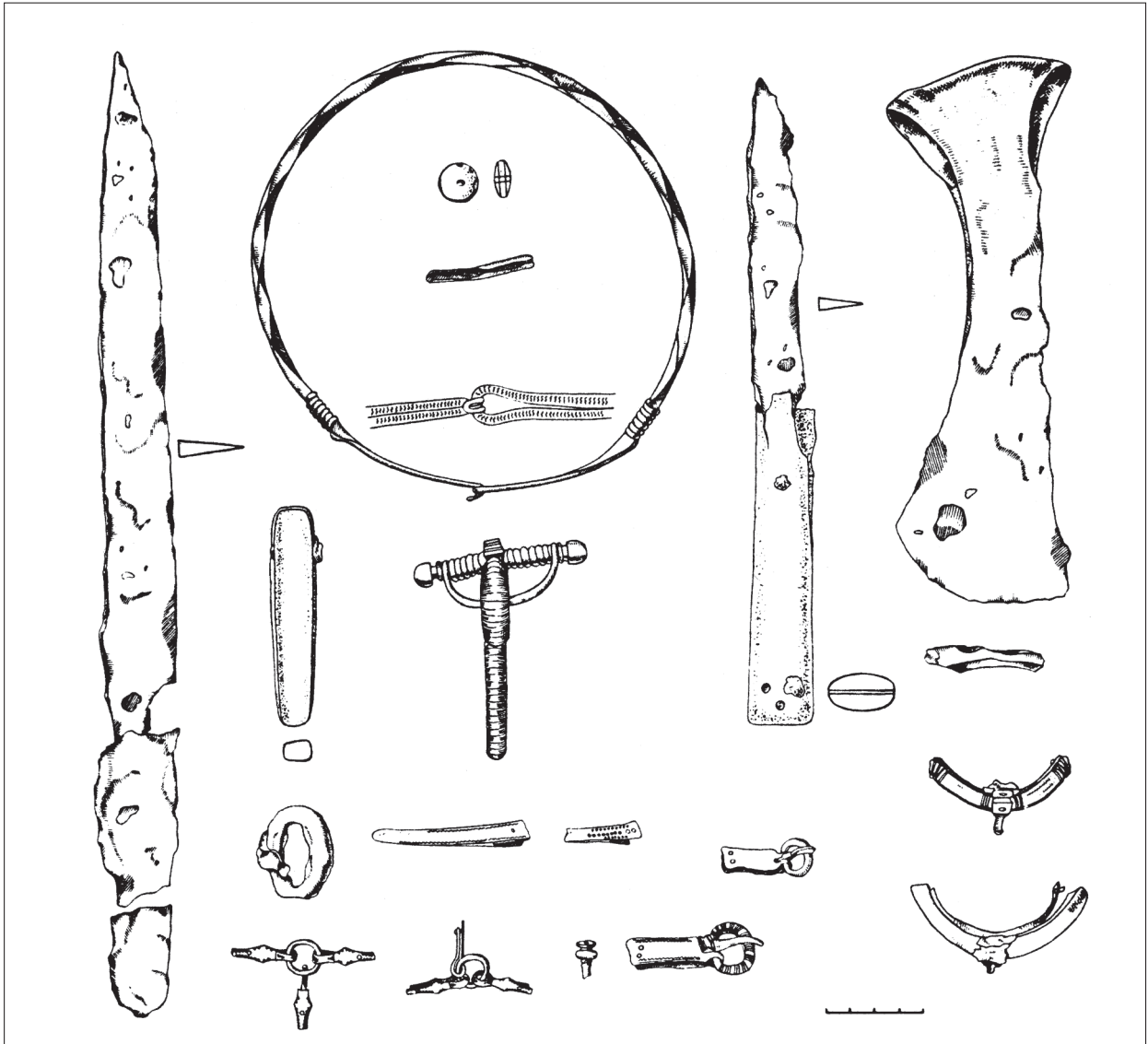


Fig. 8. Wyposażenie grobu nr 332 w Plinkaigalis (KAZAKIEVIČIUS 1987).



Fig. 9. Okucie rogu do picia z grobu 332 w Plinkai-
galis (KAZAKIEVIČIUS 1987).

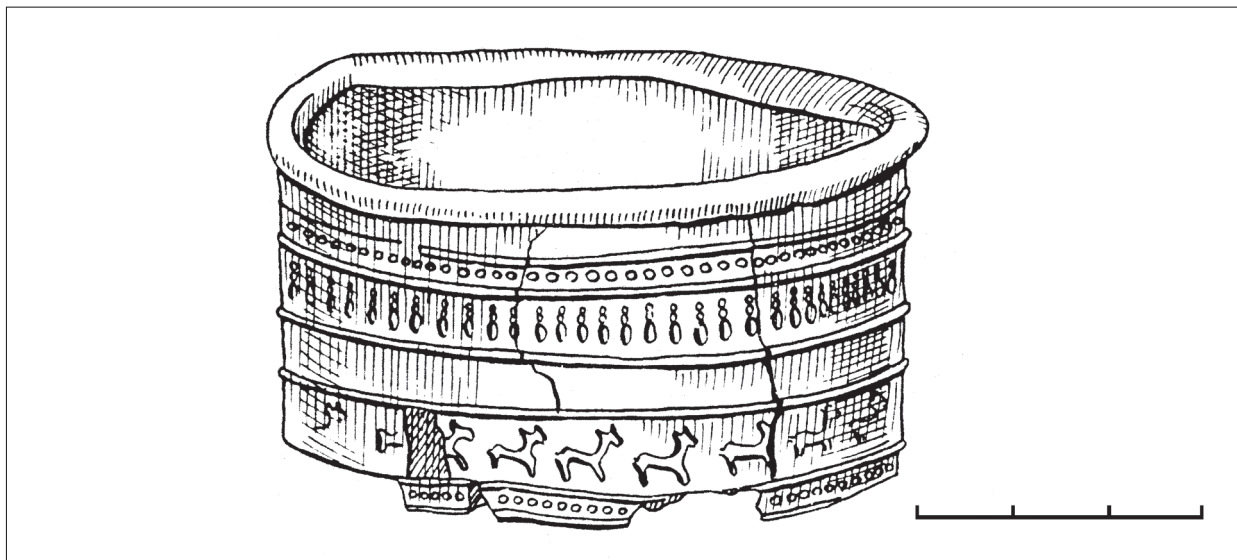


Fig. 10. Okucie rogu z Rubokai (KAZAKIEVIČIUS1987).

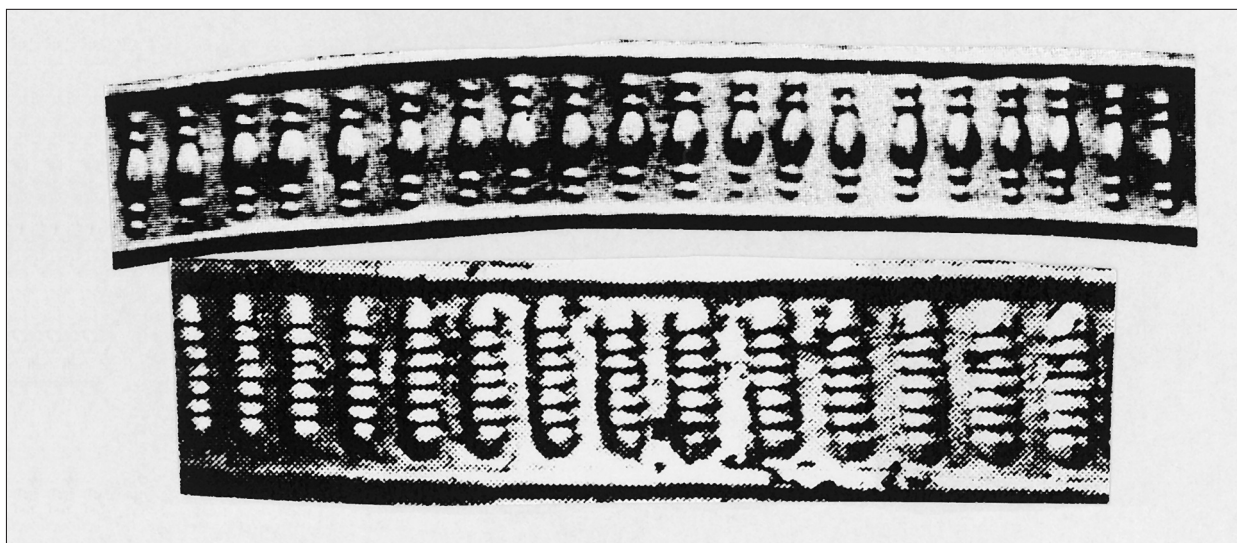


Fig. 11. Ornament balustradowy (TAUTAVIČIUS 1994).

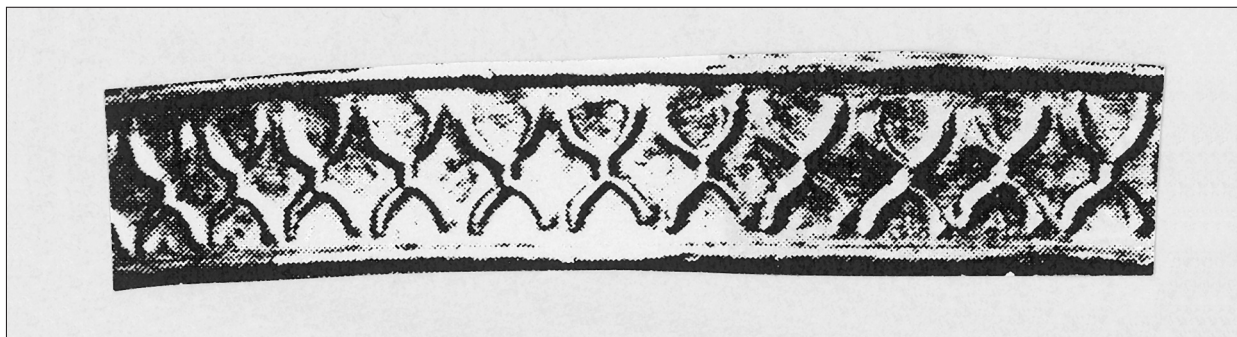


Fig. 12. Ornament w kształcie litery "X" (KAZAKIEVIČIUS1987).

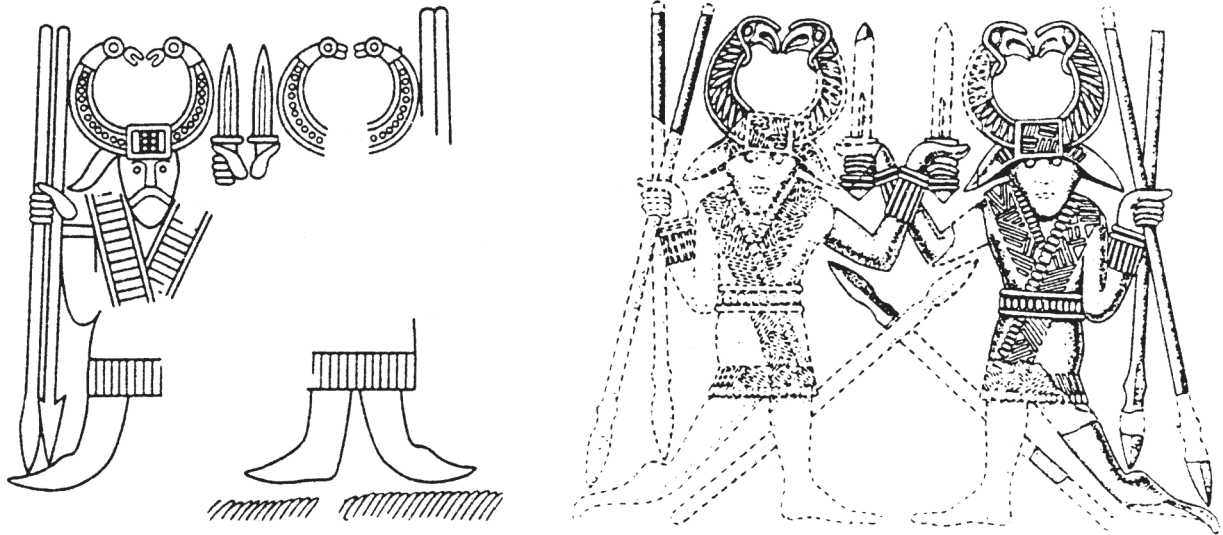


Fig. 13. Przedstawienia „tańczących wojowników” na hełmach z Valsgärde 7 i Sutton Hoo (DUCZKO 1996).



Fig. 14. Ornament w kształcie odwróconej litery “S” (TAUTAVIČIUS 1994).

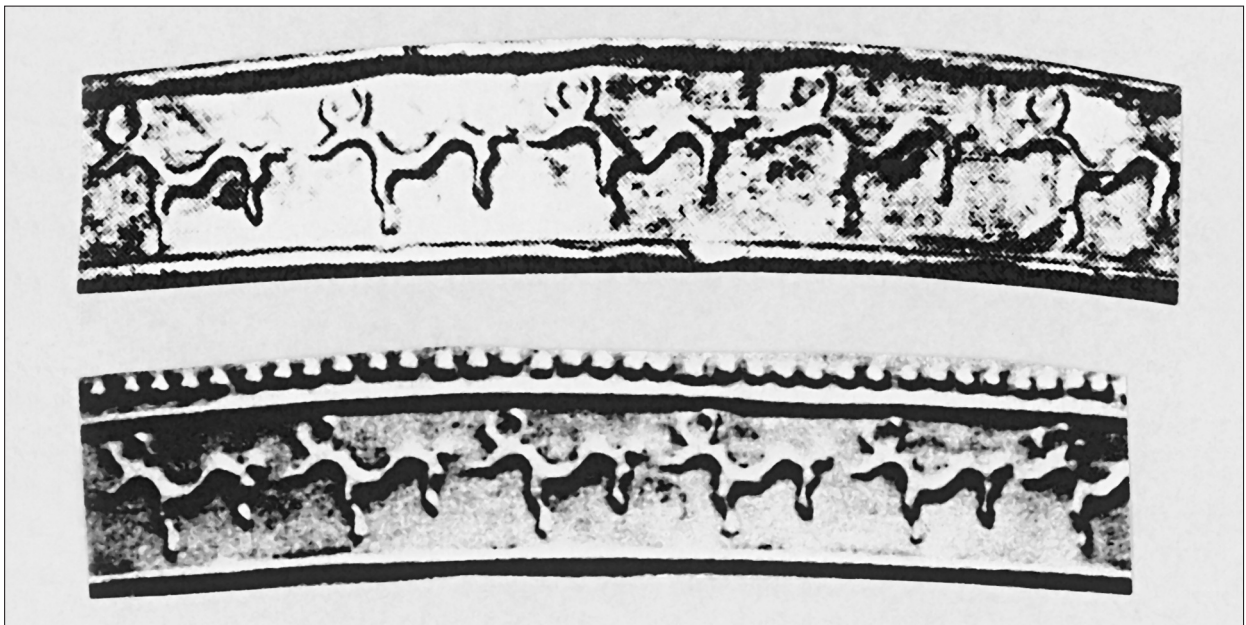


Fig. 15. Galopujące zwierzęta (TAUTAVIČIUS 1994).

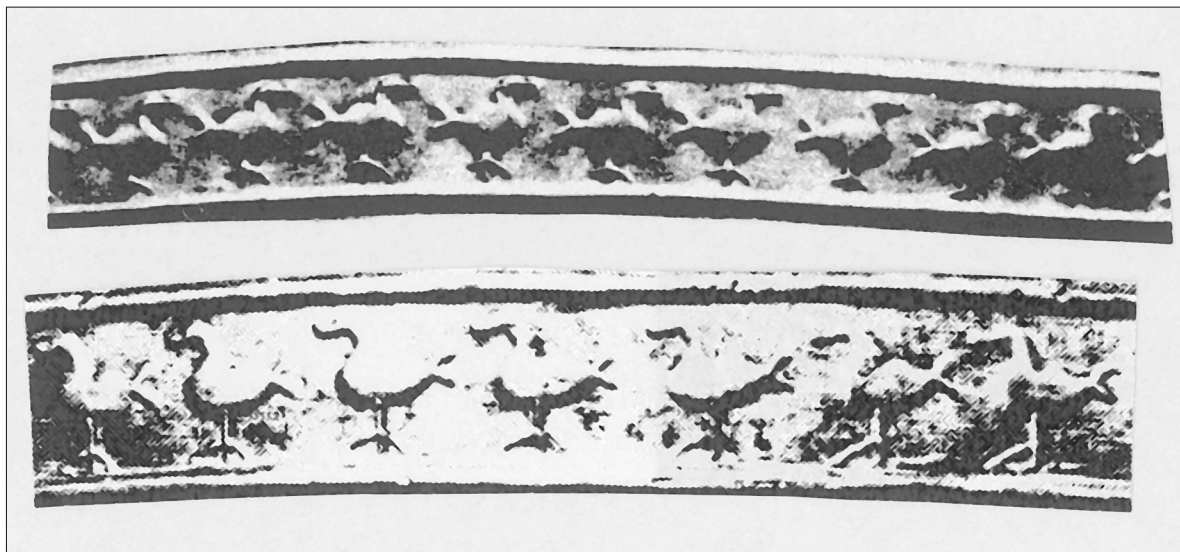


Fig. 16. Ptaki (TAUTAVIČIUS 1994).



Fig. 17. Kamień "obrazkowy" z Tjängvide, Gotlandia (ELLMERS 1995).



Fig. 18. Kamienne „baby” z przedstawieniami rogów do picia; scytyjskie (1-7, 13), pruskie (8-12), słowiańskie (14-15) (SIMNIŠKYTĚ 1998).