

Anne Hofmann\*

## Drinking Horns in Old Norse Culture: A Tradition Under Examination

### ABSTRACT

Hofmann A. 2015. Drinking Horns in Old Norse Culture: A Tradition Under Examination. *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 10, 241–270

By comparing archaeological finds with literary evidence this article seeks to reconstruct the role of drinking horns during the Viking Age. After an overview of drinking horns as represented in archaeology, several literary texts, predominantly Medieval Icelandic sagas, will be studied to shed further light on how drinking horns were seen and used. Drinking horns were used as a literary motif in these texts, but it can be demonstrated that they can also be linked to the archaeological evidence from the Viking Age, thus improving our understanding of the archaeological record.

**Keywords:** drinking horn, Old Norse, sagas, Viking Age, material culture

**Received:** 20.07.2015. **Revised:** 10.02.2016. **Accepted:** 31.03.2016

Reenacting the Middle Ages is a popular pastime in our modern world. It is possible to find reenactment groups, markets, and craftsmen specialising in reproducing beautiful objects from the Middle Ages all over Europe and North America. The picture projected by these events and groups is, depending on their goal, sometimes accurate and sometimes a romantic image of how we see the Middle Ages through our modern eyes. A medieval market or renaissance faire has to fulfill certain criteria in order to be perceived as authentic by the visitors, ranging from food to certain objects one can obtain during a visit. One of the most common objects attributed to the Middle Ages, especially to the Scandinavian Viking Age, is the so-called drinking horn, which is commonly available for a relatively cheap price at events related to the Middle Ages. But what do we actually know about the usage of drinking horns in Scandinavia during the Viking Age?

During the 20<sup>th</sup> century drinking horns started to attract the interest of researchers, and first publications began to delve into this topic. During the 1950s two dissertations were written in Germany dealing exclusively with the archaeology of drinking horns (Gehrecke 1950; Müller 1955).

---

\* Ludwig-Maximilians-Universität München, Institut für Nordische Philologie, Amalienstr. 83, 80799 München, Germany; anne@jus-hofmann.de

They were followed by a detailed study of the iconography of medieval Scandinavian drinking horns (Magerøy 2000) and an excellent overview over the development of the usage of horns (Krauß 1996) beginning with the earliest evidence we have: the *Venus à la corne*, a limestone bas-relief found in France, dating to the Upper Paleolithic (Roussot 2000, 24).

The focus of these works was primarily on the archaeological evidence for drinking horns. Both Gehrecke and Müller were aware of the textual evidence for drinking horns in the Old Norse saga corpus, but devoted only a small part of their research to these passages. The aim of my research is to fill this gap and enhance our knowledge of the drinking horn tradition by looking closely at the textual evidence.

This article is based on my doctoral dissertation *Drinking Horns in Old Norse Literature and Culture*, in which I gathered evidence for the usage and symbolism of drinking horns during the Viking Age from a variety of sources within the fields of literature, archaeology and iconography. The focus of this work lies on the literary evidence of drinking horns and their usage in written texts, especially the medieval Icelandic sagas, which allows us, to a certain degree, to reconstruct the cultural significance of drinking horns during the first millennium AD with a focus on the Viking Age.

Due to the nature of the medieval Icelandic sagas it is not possible to reconstruct the drinking horn tradition during the Viking Age with complete certainty. The Icelandic sagas were written down at least 200 years after the Viking Age. The stories themselves probably date for the most part to the Viking Age, the time between 800 and 1050, but experienced changes during the following generations and their oral transmission. A modern reader has to distinguish between the core elements, which survived the changes happening during the oral transmission, and elements which have been added to the story later. Information about the Viking Age in the sagas can therefore seldom be taken at face value, but we nonetheless get a glimpse into this time period<sup>1</sup>. Nonetheless, the archaeological evidence in combination with the literary sources and the depictions of drinking horns on Viking Age iconography provide a very good picture of the drinking horn tradition<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Regarding the problem of sagas as historic sources see also Vésteinn Ólason (1998) and Meulengracht Sørensen (1993).

<sup>2</sup> An excellent overview of the archaeology of drinking horns can be found in Krauß (1996).

Despite the popularity of drinking horns today and their frequent association with the Viking Age according to our modern image of the Middle Ages, there is only a surprisingly small number of actual archaeological finds of horns which can be dated to the Viking Age. It is important to keep in mind that drinking horns are made of an organic material, horn, which decomposes in the ground fairly quickly<sup>3</sup>. Prominent drinking horns, such as the drinking horn pair from the Anglo-Saxon burial mound Sutton Hoo 1 (Bruce-Mitford 1975–1983) which is now on display in the British Museum, are reconstructions based on the metal fittings, which are often the only archaeological evidence left of those horns. Based on the diameter of the metal rims it was possible to reconstruct an approximate size of the horns, and the small horn fragments left on the metal allowed the archaeologists to determine the exact material. Horns were not necessarily decorated with metal fittings; they could also consist solely of plain horn material, such as the horns from Skudstrup (Grüß 1931). The find report also indicates carvings on the horns, but unfortunately the horns were thoroughly cleaned after their discovery, and all possible traces of a decorative pattern have disappeared. Horns such as those Skudstrup are a rare, and it is much more likely to find the metal fittings surviving in the ground. It is also worth mentioning that lavishly decorated drinking horns with metal fittings were not available to all social classes. Horns belonging to poor farmers or servants might have only been decorated with carvings since metal was too expensive, and are therefore less likely to be found during excavations. The reconstruction of the drinking horn tradition is therefore most likely restricted to the upper classes who could afford more lavishly decorated horns.

While horn fittings are a common find in Iron Age Scandinavian burials, mostly from women's graves, they become sparser closer to the Viking Age (Ellmers 1964/1965; Steuer 2006, 255). It is unclear if this is due to a decline of the usage of drinking horns or if those later horns were not adorned with metal fittings any longer, and we are faced with the situation of lacking evidence due to preservation conditions in the soil. Only a few examples, such as the assumed *vǫlva* grave from

---

<sup>3</sup> The amount of time for decomposition depends on the soil conditions. Only a few drinking horns, such as the horns from Skudstrup, Denmark, were found in bogs, which kept the horn material in very good condition (see Grüß 1931).

Fyrkat, Denmark<sup>4</sup> provide an impression of drinking horns in a burial context from the Viking Age. Other horns have been found in Birka<sup>5</sup>, Thumby-Bienebek, Tuna and Voll (Arne 1934; Ellmers 1964/1965, 23; Müller-Wille 1976, 41). These very simple drinking horns stand in contrast to the lavishly decorated drinking horn finds from the Vendel period such as in the rich burials from Sutton Hoo, Taplow or Valsgärde (Bruce-Mitford 1972; Arwidsson 1977; Webster 2007).

Most of the aforementioned horns have been found in female burials; only grave Bj 544 from Birka belonged to a man. The horns from Grågård and Tjele were part of a hoard and can therefore not be attributed to a particular person. Nonetheless drinking horns can be found significantly more often in female graves than in male graves<sup>6</sup>.

Archaeological excavations also show evidence of using drinking horns in pairs: the Sutton Hoo, Taplow and Valsgärde horns are all in pairs, that is two horns of similar design and clearly intended to be kept together as a set. The metal fittings in each grave are decorated in the same pattern, and the horns are placed in the burial next to each other. The later graves from Fyrkat and Birka also contain drinking horn pairs. It is of course likely that this is because of natural reasons – both horns are taken from the same cattle and, out of convenience, created and used together. But there might also be a deeper, symbolic reason behind this custom. In this context the tradition of drinking together comes to mind. Drinking out of vessels obviously belonging together might also strengthen the bond between the two participants in the drinking.

These features from the physical Vendel and Viking Age artefacts can be compared to the literary evidence from the Middle Ages in order to see if and to what degree the Old Norse sagas mirror the archaeological evidence for the usage of drinking horns in order to recreate a Viking Age drinking horn tradition.

---

<sup>4</sup> Fyrkat was a ring fort in Denmark dating to ca 980. It was excavated between 1950 and 1958 (see Roesdahl 1977). Regarding the *vplva* grave see Roesdahl (1977); Price (2002, 149).

<sup>5</sup> The graves Bj 523 and Bj 544 contain one pair of drinking horns each (see Lindeberg 1984).

<sup>6</sup> This conclusion is also based on a database by Michael Gebühr from Schloss Gottorf in Schleswig. Michael Gebühr has kindly allowed me to use his data for my research. Results of the analysis are published in Gebühr (1994).

There are a few iconographic representations of drinking horns contemporary to the Viking Age, mostly on the Gotlandic picture stones, a corpus of stones erected on the island of Gotland between 400 and 1100<sup>7</sup>. Several sub-categories for these stones have been distinguished, with the groups C and D, dating to the eighth century, being the most important for this paper. Among the images found on these stones, the picture of a woman holding a horn stands out. She is usually accompanied by a man on a horse to whom she seems to present the horn. This picture is usually identified as a valkyrie welcoming a fallen warrior to Valhalla<sup>8</sup>. However, the motif of a woman holding a horn can be found not only on the Gotlandic picture stones, but also on earlier objects such as (in chronological order) one of the Gallehus horns (Oxenstierna 1956), several small *guldgubbar* (Watt 1992), an ear spoon from Birka (Gräslund 1984), and on amulets from Sweden (Helmbrecht 2011, 475). The dating of these objects spans from about 400 AD up to the twelfth century, when the Lewis Chessmen including two queens holding a horn were created<sup>9</sup>. Of all of these sources, only one creates a connection between drinking horns and men. It is the rune stone from Ockelbo, Gs 19, which was destroyed during a fire in 1904 (Jansson 1981, 187). Next to a woman holding a horn we see two men playing a board game, one of which is drinking out of a horn. Generally though the pictures follow the pattern seen in the archaeological evidence and situate drinking horns into the domain of women.

No drinking horn pairs, as found in burials, have been portrayed in early Scandinavian iconography. This is probably due to the narratives of the scenes depicted on the various monuments, which usually show an interaction between two people: one person handing the horn to another. Despite the importance of communal feasting<sup>10</sup>, Scandinavian artists never chose a feast as a motif in their pictures. Instead they opted to simply restrict the feasting scenes to singular

---

<sup>7</sup> Research into these stones is ongoing. For an overview see Lindqvist (1941). A new edition including 3D-analysis of the stones by Sigmund Oehrl is currently in progress. See, among others, Oehrl (2015).

<sup>8</sup> It is the motif “des Reiters [...], der von einer Frau mit Trinkhorn begrüßt wird – nach allgemeiner Auffassung die Walküre, die den Toten im Jenseits, dem Kriegerparadies Valhöll – mit einem Begrüßungstrunk empfängt“ (Althaus 1993, 15).

<sup>9</sup> See Caldwell *et al.* (2009) for more information about the Lewis Chessmen.

<sup>10</sup> Enright (1996) discusses the symbolism of communal feasting within Germanic societies.

events which may be interpreted as the welcoming of a guest or fallen warrior to the hall by the woman of house, during which only one drinking horn was used.

One exemption is the Bayeux tapestry, made in Southern England in the years following the battle of Hastings. The tapestry tells the story of the conquest of England by William the Conqueror through various key scenes from the events leading up to the battle (Wilson 1985). One of these scenes is a feasting scene with Harold Godwinson and his retinue, in which two men are holding one drinking horn each. These horns, used together in one scene, form a pair similar to the horns of Sutton Hoo. Both horns are white with what looks like golden metal fittings, quite dissimilar to the horn in a scene with William and his brothers, which is brown with what looks like bronze fittings.

The iconography of drinking horns supports the archaeological evidence in confirming the close link between women and drinking horns within the Scandinavian culture<sup>11</sup>. The usage of two drinking horns is only hinted at in non-Scandinavian iconographical sources, such as the Bayeux Tapestry. This is probably due to the nature of the Scandinavian iconographical tradition, in which the motif of the woman with a horn dominates. The welcoming gesture only calls for the usage of one drinking horn, and not a drinking horn pair.

As to the appearance of drinking horns, the iconographic material unfortunately does not give us many clues. The horns depicted on the stones or the small amulets lack detail and can only be identified by their shape. Metal fittings or even colouring are not visible. The Gotlandic picture stones were supposedly once painted, but today none of the original colours are left, and it is impossible to see whether the drinking horns were painted in one colour or if several colours were used on them.

This leaves us with the literary evidence of drinking horns and the question of what medieval Icelandic texts can tell us about the Viking Age drinking horn tradition. But to answer this question one first has to go back to the time when those texts were written down and look at the symbolism of drinking horns during that period. As already stated, sagas as stories date back to the Viking Age and some even earlier, but during their transmission constant changes occurred, and the texts we know today do not necessarily reflect the stories of the Viking Age. The

---

<sup>11</sup> Even though the Bayeux tapestry depicts men with drinking horns, the retinue of King Harold Godwinson, it cannot be regarded as a part of Scandinavian culture.

sagas were first written down starting in the early thirteenth century, followed by continuous copying, which included omissions, additions and constant changes during the next several centuries. New motifs were added, motifs that were no longer understood were left out or lost their meaning in the text, and the storytellers and copyists tried to explain elements according to their understanding of the past and their picture of the Viking Age. Some traditions might have survived the conversion to Christianity around the year 1000 and were still alive 200 years later, but most traditions had changed, and knowledge of the meaning of certain motifs was lost. This becomes clear when reading Snorri's *Edda*, which the Icelandic politician and author Snorri Sturluson composed not only to entertain his contemporaries, but so that knowledge of skaldic poetry and the tools necessary to create a skaldic poem, which were based on pre-Christian mythology, would not be lost (Whaley 2007, 483; Gísli Sigurðsson 2007).

In light of this situation we can ask: what associations did the medieval writers have with drinking horns, which elements can be seen as dating back to the Viking Age and which might have been added to the stories later? During the time of saga writing drinking horns were just coming back into fashion. The previous centuries are marked by a distinct lack of archaeological finds of drinking horns in Scandinavia, which might lead to the interpretation that these drinking vessels were not in use for at least 150 years. Another possibility is that this is due to the conditions of Scandinavian soil – the drinking horns used during this time period might have only been made out of horn, not including any metal ornamentation surviving in the ground, which would leave the archaeologists with barely any trace of a Viking Age drinking horn tradition. This changed in the fourteenth century when lavishly carved drinking horns are being made again<sup>12</sup>. These horns, now equipped with a metal stand, are decorated with Christian motifs and quotations, and they appear as single objects, not in pairs. Some of them were used as reliquaries in churches, but mostly they were put to use during guild meetings (Magerøy 2000).

The symbolism of drinking horns in the sagas is vast and cannot be described in great detail in this paper. I shall therefore confine the

---

<sup>12</sup> A history of medieval drinking horns with a focus on ornamentation can be found in Magerøy (2000). Etting (2013) delivers a historical overview of the medieval drinking horn tradition.

following pages to the elements already discussed in the paragraphs on archaeology and iconography: drinking horns and women, drinking horn pairs and their decoration.

## Descriptions of drinking horns

Of all the horns mentioned in the sagas, only a handful also feature a description. Sometimes these descriptions are clearly the invention of the saga writer, such as in *Þorsteins þáttr bæjarmagns*, in which the horn is described as being so big that a man can stand in its curve, and on the tip a human head is attached which is still alive and able to speak<sup>13</sup>. This head<sup>14</sup> might be an allusion to the tradition of fastening decorations in the form of animal heads, mostly bird heads, to the tip of the horn, but there is only little archaeological evidence for animal-headed tips during the Viking Age<sup>15</sup>.

Other descriptions are vague, such as the one from *Helga þáttr Þórissonar*, which simply states that the new horns were better than the old horns<sup>16</sup>. *Haralds saga hárfagra* describes its horns as golden, which most likely relates to the metal fittings made of gold<sup>17</sup>. Even more interesting are the descriptions from texts such as *Sturlaugs saga*

---

<sup>13</sup> *Þorsteins þáttr bæjarmagns* (8): *Lætr konungr nú bera inn horn sitt it mikla. Þat er kallat Grímr inn góði. Þat er gersemi mikil ok þó galdráfullt ok búit með gull. Mannshöfuð er á stiklinum með holdi ok munni, ok þat mælir við menn ok segir fyrir óorðna hluti ok ef þat veit ófriðar ván.* “The king will have his great drinking horn brought into the hall. It is called Grímr the Good. It is a great treasure with magical powers and ornamented with gold. A man’s head sits on the narrow point, with flesh and a mouth, and it speaks to people and tells them what the future holds and warns them when there’s trouble ahead.” (text after FSN 4, 335; translation by the author).

<sup>14</sup> Grímr, as this horn is called, possesses the power to predict the future. The motif might be connected with the story of Mímir, a member of the Nordic pantheon, whose head lies next to the source Mímisbrunnr and gives wise counsel (see Faulkes 2005, 17).

<sup>15</sup> One animal headed drinking horn tip has been found in a female burial in Gausel, Norway. According to Sørheim it is probably of Irish origin (see Sørheim 2011, 21).

<sup>16</sup> *Helga þáttr Þórissonar* (2). *Þetta vǫru allgóðir gripir. Óláfr konungr átti tvau horn, er Hyrningar vǫru kallaðir, ok þó at þau væri harðla góð, þá vǫru þau þó betri, er Guðmundr sendi honum.* “These were very fine items. King Olaf owned two horns, which were called Hyrningar, but even though they were very good, the ones Guðmundr had sent were better.” (text after FSN 4, 350; translation by the author).

<sup>17</sup> Besides the gold horns of Gallehus and one example from the princely burial in Hochdorf no horns completely made of a metallic material have been found. See Krauße (1996) for Hochdorf and Oxenstierna (1956) for Gallehus.



*starfsama* in which the material of the horn is mentioned<sup>18</sup>. The horn in this saga is made of aurochs horn, an animal which has never been native to the remote island of Iceland. This animal had also been extinct in most parts of Europe by the turn of the millennium, and only a few herds were still roaming the forests of Eastern Europe (Frisch 2010).

The lack of organic material from the Viking Age means that we do not know if the horn material itself was decorated. Finds such as the horns of Skudstrup (see above) hint at decorated horns, but without any certainty. On the other hand we know of the richly carved horns portraying Christian stories from medieval Scandinavia. The concept of carved horns seems exceedingly rare in saga literature, and was not used for decorative purposes.

Two exceptions can be made: in *Egils saga Skalla-Grímssonar*<sup>19</sup> and in the Eddic poem *Sigrdrífumál*<sup>20</sup> runes are carved into a horn. But they are not meant to be decorative; instead they serve a magical purpose. By carving the runes into the horn the poisonous drink is neutralized and the person holding it can either drink from it unharmed, or the horn reacts by breaking apart and spilling its contents on the floor. The carvings in *Guðrúnarkviða*<sup>21</sup> which are described as *hvers kyns stafir* ('all manner of letters') are probably runes as well.

<sup>18</sup> *Sturlaugs saga* (17): *Konungr segir* "ekki hirdi ek um illmæli þitt en þat er þer at segia Styrlaugr at þu skalt aldri ohræddr uera her j landi nema þu ferir mer urarhorn þat er ek tnyda forðum." "The king replied: 'I do not care about your slanderous talk, but this I must tell you, Styrlaugr, that you will never be unafraid in this country unless you bring me the aurochs horn which I once lost.'" (text after Zitzelsberger 1969, 345).

<sup>19</sup> *Egils saga Skalla-Grímssonar* (9): *Rístum rún á horni, / rjóðum spjöll í dreyra, / þau velk orð til eyrna / óðs dýrs viðar róta; / drekkum veig, sem viljum / vel glýjaðra þýja; / vita, hvé oss ofeiri / ol, þats Bárøðr signði.* "I carve runes on this horn, / redden words with my blood, / I choose words for the blood / of the wild beast's ear-roots; / drink as we wish this mead / brought by merry servants, / let us find out how we fare / from the ale that Bard blessed." (text after Sigurður Nordal 1933, 245; translation by Scudder 2000, 68).

<sup>20</sup> *Sigrdrífumál* (7): *Qlrunar skaltu kunna, / ef þú vill annars kvæn / vélit þik í tryggð, ef þú trúir; / á horni skal þær rísta / ok á handar baki / ok merkja á nagli Naud.* "Ale-runes must you know if you do not want another's wife / to beguile your trust, if you believe her, / on a horn they should be cut and on the back of the hand, / and mark your nail with 'Naud'" (text after von See *et al.* 2006, 497; translation by Larrington 1996, 167).

<sup>21</sup> *Guðrúnarkviða in forna* (22): *Vóro í horni / hvers kyns stafir / ristnir ok roðnir, / - ráða ek né máttak -, / lyngfiskr langr, / lanz Haddingia / ax óskorit, / innleið dyra.* "On the drinking-horn were all kinds of runes, / cut and red-coloured - I could not interpret them - / a heather-fish, and uncut corn-ear / of the land of the Haddings, the entrails of breasts." (Text after von See *et al.* 2009, 59, translation by Larrington 1996, 199).

The literary descriptions of drinking horns are surprisingly different from the drinking horns used during the time of saga writing. The lack of decorated horn material suggests that this is indeed an idea of drinking horns based on the Viking Age or earlier and not influenced by contemporary horns. At the same time we find evidence for metal fittings in the texts, which coincides with the archaeological evidence.

### Drinking horn pairs

Drinking horn pairs are another factor in which the archaeological and the literary evidence match. Drinking horns mentioned in the sagas are usually described as coming in pairs: *Þorsteins þáttr bæjarmagns*, *Helga þáttr Þórissonar*, *Norna-Gests þáttr* and *Sturlaugs saga starfsama* all tell of drinking horns coming in pairs. In *Sturlaugs saga starfsama* one of the main objectives of the saga heroes is to unite the separated drinking horn pair by reclaiming one of the horns from a temple dedicated to Odin and Thor. Sturlaugr succeeds in this dangerous mission, and the drinking horns made of aurochs horn are united again.

Other horns, such as the *Hvítingar*, which in some sources are also called *Grímar*, are gifts from the mythic king Goðmundr to the Christian king Ólafr Tryggvason. They appear in several texts<sup>22</sup> with slight narrative variations. They are used as a friendly gift from one king to another, but they can also be read as an attempt to damage the Christian king's reputation by accepting a gift from an otherworldly king. In all cases Ólafr decides to accept the drinking horns, in one case by having the horns blessed by a bishop and thereby removing their heathen background and integrating them into his Christian dominion. With Ólafr's death during a sea battle in the year 1000 his pair, the never to be found again.

### Drinking horns and women

A final comparison between literature, archaeology and iconography concerns the prevalence between horns and women most clearly evident in the iconographic sources. In his 1996 book *The Lady with the Mead Cup* Michael Enright (1996) argues for the important role women played within Germanic societies during the ceremony of welcoming a guest to the hall. His argument is mostly based on the *comi-*

<sup>22</sup> *Þorsteins þáttr bæjarmagns*, *Helga þáttr Þórissonar*, and *Norna-Gests þáttr*.

*tatus*<sup>23</sup> which replaced old family ties by new models based on fealty. To insure the notion of trust and fealty, feasts are held, during which communal drinking forms the strongest bonds. This theory is supported by the picture drawn by the author of the Old English *Beowulf* epic (Standop 2005), in which the hero, Beowulf, arrives at the hall of the Danish king Hrothgar to help him defeat the monster Grendel. It is the task of Hrothgar's wife, Wealhtheow, to welcome the guest into the hall by presenting him with a drink. Through this act she strengthens the relation between Beowulf and Hrothgar and secures peace in the hall. The joint drinking serves as insurance and guarantees both parties security.

This important role entrusted to the lady of the hall is mirrored in archaeology and iconography in both England and Scandinavia. At this point it is of no importance if the women with drinking horns on Gotlandic picture stones actually meant to represent a valkyrie, a goddess or are simple depictions of important women of their time (Althaus 1993, 15)<sup>24</sup>. Her posture, facing a man on a horse while carrying a drinking horn in front of her, represents a welcoming scene.

The archaeological evidence yields the same result. While the most prominent drinking horn finds we know of today, such as Sutton Hoo, Taplow and Valsgårde, stem from male burials from the Vendel period, most drinking horns have been found in female burials. This result unfortunately does not indicate whether drinking horns were used by women as a drinking vessel, or whether the horns were given to them after their death as a symbol for one of their main tasks during their lifetime, the serving of drinking horns to men.

A survey of drinking horns in saga literature reveals a lot of drinking horns presented to men by women. Only a few exceptions, such as the story of king Ólafr Tryggvason and the drinking horns he receives from the mythic king Goðmundr, portray the vessels as gifts between two men. In *Völsunga saga*, it is Guðrún's mother, Grímhildr, who offers a drinking horn to welcome the hero Sigurðr at the royal court. However, she does not mention to either her children or her guest that the drinking horn contains a draught of oblivion. Sigurðr consequently

<sup>23</sup> Tacitus is the first to mention the concept of the *comitatus*, describing the bonds between a Germanic lord and his warriors forming a warband. For more information see Landolt, Timpe (1998).

<sup>24</sup> Simek (2002) discusses the problem of the identification of women in early Scandinavian iconography.

forgets his former betrothal to Brynhildr, marries Guðrún, and with this begins the downfall of the Völsung-dynasty<sup>25</sup>. In the mythical *Sörla þáttr* it is the goddess Freyja dressed as a common woman who offers a drinking horn to Heðinn. He forgets about his friendship to Högni and starts a war over Hildir, Högni's daughter, whom he abducts and marries. Afterwards both Heðinn and Högni, as well as their armies, are put under a curse by Freyja and have to fight the same battle over and over again for the next 143 years<sup>26</sup>.

One section of *Ólaf's saga Odds*, the so called *Trolla þáttr*, relates the story of one of Ólafr's journeys north. While sailing the coast, which is inhabited by trolls and giants, they are forced to set camp for the night. Ólafr sends out two men to scout the area, and they find a cave inhabited by three trolls. They overhear the trolls telling each other a story of how they each met king Ólafr and tried to defeat him. The third troll changed his gender and appeared dressed as a woman at the king's court. He offers a drinking horn filled with poisoned mead to the king, who at first seems ignorant and accepts the horn. But instead

---

<sup>25</sup> *Völsunga saga* (26): *Eitt kveld, er þeir sátu við drykk, ríss drottning upp ok gekk fyrir Sigurð ok kvaddi hann ok mælti: "Fögnuðr er oss á þinni hérvist, ok allt gott viljum vér til yðar leggja. Tak hér við horni ok drekk." Hann tók við ok drakk af. Hún mælti: "Þinn faðir skal vera Gjúki konungr, en ek móðir, bræðr þínir Gunnarr ok Högni ok allir, er eida vinnið, ok munu þá eigi yðrir jafningjar fást." Sigurðr tók því vel, ok við þann drykk mundi hann ekki til Brynhildar.* "One evening when they sat down to drink the queen rose and went to Sigurðr, greeted him and said: 'We are glad that you are here and we want to give you all the best. Take this horn and drink.' He took the horn and drank from it. She said: 'Your father shall be king Gjúki, and I your mother, Gunnarr and Högni your brothers and all of them that swear an oath to you, and they will not find anyone equal to you.' Sigurðr received this well, and with this drink he could not remember Brynhildr anymore." (Text after, FSN 1, 173; translation by the author).

<sup>26</sup> *Sörla þáttr* (7): *Þar sá hann sitja konu á stóli þá sömu, er hann sá fyrr á Serklandi, ok leizt honum sem hún væri nú allt fegri en fyrr. Hún kastaði enn orðum fyrr á hann ok gerði sik blíða í máli. Hún helt á einu horni, ok var lok yfir. Konungi rann hugr til hennar. Hún bauð honum at drekka, en konungr var þyrstr, því at honum var varmt orðit, tekr við ok drekk. En er hann hafði drukkit, brá honum mjök undarlíga við, því at hann mundi engan hlut þann, sem áðr hafði yfir gengit.* "There he saw the same woman whom he had seen before in Serkland sitting on a chair, and she seemed to be even more beautiful than before. She was again the first to speak and chattered to him gaily. She was holding a horn with a lid on it. The king fell in love with her. She offered him a drink and the king was thirsty, since he had grown warm, takes the horn and drinks. And when he had drunk, a very wonderful change came over him, for he remembered nothing that had happened to him previously." (Text after, FSN 1, 375–377, translation by the author).

of drinking from it he spills the contents over the troll's face thereby defeating him and escaping death.

Sian Grønlie (2012) points out some interesting similarities between *Ólafs saga Odds*, a saga about Ólafr Tryggvason by Oddr Snorrason, and the *Dialogus* by Pope Gregory I, also known as Saint Gregory the Great. Several episodes from Ólafr's life can be compared to events from Gregory's *Dialogus*, a collection of miracles and wonders attributed to holy men, and Grønlie convincingly argues that Oddr used Gregory's work as a pattern for the story about Ólafr Tryggvason's life.

A similar episode occurs in the *Dialogus*: a Jew stumbles across three devils hidden in a pagan temple and overhears them telling their stories of how they tried to seduce the bishop. The Jew confronts Gregory with these stories afterwards who confirms their authenticity.

The structure in both stories is the same: a third person overhears three mythical beings relating their stories of how to defeat an important Christian figure. The three stories told by the trolls might have come from local tradition, but Grønlie points to another episode in Gregory's *Dialogus*, in which a beaker with poisoned wine is offered to Saint Benedict by a woman. After making the sign of the cross over the beaker it breaks and its content flows to the floor (De Vogüé 1978–1980, II, 140–143).

During the synod of Chelsea in 787 the usage of drinking horns in a liturgical context became forbidden, since drinking horns were considered to be sinful objects (Vilkuna 1952, 198). Their method of fabrication was especially problematic, as it involved a great quantity of blood while sawing off the horn, making them unfit for the church. It is possible that this prohibition resulted in a less tolerant attitude towards drinking horns in the Christian world until they were eventually not used at all. Only when interest for the Viking Age sparked again and Icelanders started to write down their orally transmitted stories they also introduced drinking horns as drinking vessels again. But the negative image of drinking horns may still have left a trace in the altered conception of the role of women, which were now used as scapegoats in the narratives. Without their action of welcoming a guest into their home, tragic events could not have unfolded. Sigurðr would have gone on to marry Brynhildr and the dispute between Heðinn and Högni would not have started. The question arises over whether the obvious substitution of drinking horns given by women is due to Christian influences and modeled on the example provided by Gregory.

The archaeological evidence of drinking horns in the Viking Age is sparse, but a comparison with other sources shows that their role in the Viking Age culture of Scandinavia should not be estimated on grounds of archaeology alone. Even though we might not be able to reconstruct a complete image of their symbolism and usage, we can catch a few glimpses of customs and ideas linked with drinking horns. Both archaeology and literature agree that drinking horns are often used in pairs, are made of aurochs horn and adorned with metal fittings. The last element can also be seen on the Bayeux tapestry, the only iconographical source which shows enough detail in order to identify any kind of decoration. In accordance with the archaeology and literature, the iconographic sources also suggest a link between women and horns, though this connection is ambiguous. While women with horns serve as literary scapegoats in the sagas, this aspect is not present in the Viking Age sources. On the contrary the close connection between these objects and women must be seen in a positive light, since it is more likely that the amount of drinking horns given to women after their death or the amulets of women with a horn found in female burials (Helmbrecht 2011, 121) all relate to prominent female personalities and mirror one of their important tasks during their lifetime: the welcoming of guests into their household and the serving of men. This supports Enright's theory of women as "weavers of peace", fulfilled by various tasks carried out by women, such as the greeting ceremony. But even though his analysis might be applicable on a cultural level, it does not explain the literary phenomenon, which was formed and influenced by events that took place after the Viking Age.

## References

### *Primary sources*

- Faulkes A. (ed.) 2005. *Snorri Sturluson. Edda. Prologue and Gylfaginning*. London: Viking Society for Northern Research.
- Larrington C. (trans.) 1996. *The Poetic Edda*. Oxford: Oxford University Press.
- Scudder B. (trans.) 2000. Egil's saga. In: Örnólfur Thorsson (ed.), *The Sagas of Icelanders*. New York, London: Penguin Books, 3–184.
- Sigurður Nordal (ed.) 1933. *Egils saga Skalla-Grímssonar*. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag.
- Valdimar Ásmundarson (ed.) 1886–1891. *Fornaldarsögur Norðrlanda*. Kopenhagen: Kristjánsson. (= FSN).

Zitzelsberger O. (ed. and trans.) 1969. *The Two Versions of Sturlaugs Saga Starfsama: a Decipherment, Edition, and Translation of a Fourteenth Century Icelandic Mythical-Heroic Saga*. Düsseldorf: Tritlsch.

### Secondary sources

- Althaus S. 1993. *Die Gotländischen Bildsteine: ein Programm*. Göppingen: Kümmerle.
- Arne T. J. 1934. *Das Bootgräberfeld von Tuna in Alsike, Uppland*. Stockholm: Im Verlag der Akademie.
- Arwidsson G. 1977. *Die Gräberfunde von Valsgårde III. Valsgårde 7 (= Acta musei antiquitatum septentrionalium regiae universitatis Upsaliensis V)*. Uppsala: Univ. Museum för Nordiska Fornsaker.
- Bruce-Mitford R. 1975–1983. *The Sutton Hoo Ship Burial 1–3*. London: British Museum Publ.
- Caldwell D. H., Hall M. A. and Wilkinson C. M. 2009. The Lewis Hoard of Gaming Pieces: A Re-examination of their Context, Meanings, Discovery and Manufacture. *Medieval Archaeology* 53, 155–204.
- Ellmers D. 1964/1965. Zum Trinkgeschirr der Wikingerzeit. *Offa* 21/22, 21–43.
- Enright M. 1996. *Lady with a Mead Cup. Ritual, Prophecy and Lordship in European Warband from La Tène to the Viking Age*. Blackrock: Four Courts Press.
- Etting V. 2013. *The Story of the Drinking Horn. Drinking Culture in Scandinavia during the Middle Ages*. Copenhagen: Syddansk Universitetsforlag.
- Frisch W. 2010. *Das europäische Rind. Der Auerochs. Vom größten, durch den Menschen verdrängten und ausgerotteten Landsäugetier, seinen Ahnen und Nachkommen*. Starnberg: Frisch.
- Gebühr M. 1994. Alter und Geschlecht. Aussagemöglichkeiten anhand des archäologischen und anthropologischen Befundes. In B. Sternquist (ed.), *Prehistoric Graves as a Source of Information. Symposium at Kastlösa, Öland, May 21–23 1992*. Stockholm: Kungl. Vitterhetsakademien, 73–86.
- Gehrecke S. 1950. *Das Trinkhorn in vor- und frühgeschichtlicher Zeit, unter besonderer Berücksichtigung der römischen Kaiserzeit*. Berlin. [unpublished dissertation].
- Gísli Sigurðsson 2007. Orality and Literacy in the Sagas of the Icelanders. In R. McTurk (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 285–301.
- Gräslund A.-S. 1984. Ohrlöffel. In G. Arwidsson (ed.), *Birka II:1. Systematische Analysen der Gräberfunde*. Stockholm: Kungl. Vitterhetsakademien, 177–182.
- Grønlie S. 2012. Saint's Life and Saga Narrative. *Saga-Book* 36, 5–26.
- Grüß J. 1931. Zwei altgermanische Trinkhörner mit Bier- und Metresten. *Prähistorische Zeitschrift* 22, 180–191.
- Helmbrecht M. 2011. *Wirkmächtige Kommunikationsmedien. Menschenbilder der Vendel- und Wikingerzeit und ihre Kontexte*. Lund: Lunds Universitet.
- Jansson S. B. F. 1981. *Sveriges runinskrifter. Bd. 15. D. 1. Gästrikslands runinskrifter*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Krauß D. 1996. *Hochdorf III. Das Trink- und Speiseservice aus dem späthallstattzeitlichen Fürstengrab von Eberdingen-Hochdorf (Kr. Ludwigsburg) (= For-*

- schungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg* 64). Stuttgart: Theiss.
- Landolt C., Timpe D. and Steuer H. 1998. Gefolgschaft. In *Germanische Altertumskunde Online*. Berlin, Boston: De Gruyter. Retrieved 24 Feb. 2016, from [http://www.degruyter.com.ezp.sub.su.se/view/GAO/RGA\\_1831](http://www.degruyter.com.ezp.sub.su.se/view/GAO/RGA_1831).
- Lindeberg I. 1984. Trinkhorn. In G. Arwidsson (ed.), *Birka II.1. Systematische Analysen der Gräberfunde*. Stockholm: Kungl. Vitterhetsakademien, 231–232.
- Lindqvist, S. 1941. *Gotländische Bildsteine*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Magerøy E. M. 2000. *Islandsk hornskurd. Drikkehorn fra før „Brennevinstiden“*. Copenhagen: Reitzel.
- Meulengracht Sørensen P. 1993. *Fortælling og ære*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Müller C. 1955. *Die Trinkhörner der Vorzeit im mitteleuropäischen Raum*. Mainz. [unpublished dissertation].
- Müller-Wille M. 1976. *Das wikingerzeitliche Gräberfeld von Thumbby-Bienebek (Kr. Rendsburg-Eckernförde) 1*. Neumünster: Wachholtz.
- Oehrl S. 2015. Möglichkeiten der Neulesung gotländischer Bildsteine und ihre ikonographische Auswertung – ausgewählte Beispiele und Perspektiven. In W. Heizmann and S. Oehrl (eds.), *Bilddenkmäler zur germanischen Götter- und Heldensage* (= *Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 91). Berlin/Boston: De Gruyter, 219–259.
- Oxenstierna E. 1956. *Die Goldhörner von Gallehus*. Lidingö.
- Price N. 2002. *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History.
- Roesdahl E. 1977. *Fyrkat. En jysk vikingeborg II. Oldsagerne og gravpladsen* (= *Nordiske Fortidsminder Serie B – in quarto* 4). København: Lyngø.
- Roussot A. 2000. *La Vénus à la corne et Laussel*. Luçon: Éditions Sud-Ouest.
- von See K., La Farge B., Gerhold W., Picard E. and Schulz K. (eds.) 2006. *Kommentar zu den Liedern der Edda. Bd. 5: Heldenlieder. Frá dauða Sinfjötla, Grípisspá, Regnismál, Fáfnismál, Sigrdrifumál*. Heidelberg: Winter.
- von See K., La Farge B., Picard E., Schulz K. and Teichert M. (eds.) 2009. *Kommentar zu den Liedern der Edda. Bd. 6: Heldenlieder. Brot af Sigurðarkviða, Guðrúnarkviða I, Sigurðarkviða in skamma, Helreið Brynhildar, Dráp Niflunga, Guðrúnarkviða II, Guðrúnarkviða III, Oddrúnargrátr, Strophenbruchstücke aus der Völsunga saga*. Heidelberg: Winter.
- Simek R. 2002. Goddesses, Mothers, Dísir. Iconography and Interpretation of the Female Deity in Scandinavia in the First Millennium. In R. Simek and W. Heizmann (eds.), *Mythological Women. Studies in Memory of Lotte Motz 1922–1997*. Wien: Fassbaender, 93–123.
- Sørheim H. 2011. Three Prominent Norwegian Ladies with British Connections. *Acta Archaeologica* 82, 17–54.
- Standop E. (ed.) 2005. *Beowulf. Eine Textauswahl mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar und Glossar*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Steuer H. 2006. Trinkhorn. In H. Beck, D. Geuenich and H. Steuer (eds.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 31. Berlin, New York: De Gruyter, 245–259.



- Turcan R. 1984. L'Arc de Carpentras: Problemes de Datation et d'Historie. In H. Walter (ed.), *Hommages à Lucien Lerat 2* (= *Centre de recherches d'histoire ancienne* 55). Paris: Societe d'Etudes Latines de Bruxelles, 809–819.
- Vésteinn Ólason 1998. *Dialogues with the Viking Age. Narration and Representation in the Sagas of the Icelanders*. Reykjavík: Heimskringla.
- Vilkuna K. 1952. Kirchliche Trinkhörner. In E. Kivikoski (ed.), *Corolla archaeologica in honorem C. A. Nordman*. Helsinki: Puromiehen, 198–208.
- De Vogüé A. (ed.). 1978–1980. *Grégoire le Grand. Dialogues I–III*. Paris: Éd. du Cerf.
- Watt M. 1992. Die Goldblechfiguren ('guldgubber') aus Sorte Muld, Bornholm. In K. Hauck (ed.), *Der historische Horizont der Götterbild-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter. Bericht über das Colloquium vom 28.11.–1.12.1988 in der Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 195–227.
- Webster L. 2007. Taplow. In H. Beck, D. Geuenich and H. Steuer (eds.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 35. Berlin, New York: De Gruyter, 69–71.
- Wilson D. 1985. *Der Teppich von Bayeux*. Frankfurt am Main: Propyläen.
- Whaley D. 2007. Skaldic Poetry. In R. McTurk (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Oxford: Blackwell, 479–502.

Anne Hofmann

## Rogi do picia w kulturze ludzi Północy: Studium tradycji

We współczesnych czasach odtwórstwo historyczne, szczególnie to związane z epoką średniowiecza, stało się popularnym sposobem na spędzanie wolnego czasu. W całej Europie i Ameryce znaleźć można grupy rekonstrukcyjne, średniowieczne festiwale czy markety, a także rzemieślników specjalizujących się w reprodukcjach pięknych przedmiotów z dawnych czasów. W zależności od celu, obraz epoki, jaki przedstawiany jest na imprezach historycznych i wśród grup rekonstrukcyjnych, jest czasem wierny przeszłym dziejom, a czasem stanowi dość romantyczną i uwspółcześnioną wizję minionej rzeczywistości. Średniowieczny market czy renesansowy jarmark muszą spełniać określone kryteria, aby zwiedzający uznali je za autentyczne – odnosi się to do różnych aspektów, takich jak jedzenie, czy przedmioty, które zakupić można podczas uczestnictwa w takich imprezach. Jednym z najczęściej występujących przedmiotów związanych z epoką średniowiecza, a szczególnie epoką wikingów w Skandynawii, jest tak zwany róg do picia. Przedmioty tego rodzaju można powszechnie i stosunkowo tanio zakupić na średniowiecznych festiwalach. Ale co tak naprawdę wiemy o używaniu rogów w Skandynawii w epoce wikingów?

Problem rogów do picia zaczął przyciągać uwagę badaczy w XX wieku i w tym czasie ukazały się pierwsze publikacje na ich temat. W latach 50. w Niemczech ukazały się dwie dysertacje, które dotyczyły wyłącznie rogów do picia (Gehrecke 1950; Müller 1955). Nieco później wydana została praca, która szczegółowo omawiała występowanie rogów do picia w ikonografii średniowiecznej Skandynawii (Magerøy 2000), a także doskonały przegląd używania rogów do picia (Krauß 1996), który rozpoczyna się od najwcześniejszego dowodu na ich występowanie, czyli tzw. *Venus à la corne* będącego wapiennym reliefem znalezionym we Francji i datowanym na okres górnego paleolitu (Roussot 2000, 24).

Omawiane publikacje skupiały się przede wszystkim na materiałach archeologicznych związanych z rogami do picia. Zarówno Gehrecke jak i Müller byli świadomi występowania informacji na temat rogów w korpusie sag islandzkich, ale w swoich pracach poświęcili im bardzo niewiele uwagi. Celem mojego studium jest zapełnienie tej luki poznawczej i wzbogacenie naszej wiedzy na temat tradycji używania rogów do picia, przede wszystkim dzięki lepszemu rozpoznaniu źródeł pisanych.

Niniejszy artykuł oparty jest na mojej dysertacji doktorskiej pt. *Rogi do picia w literaturze staronordyckiej i kulturze*, w której zebrałam materiały na temat użytkowania i symboliki rogów do picia w epoce wikingów. Źródłami do tego zagadnienia były różne przekazy pisane, a także materiały archeolo-

giczne i ikonograficzne. Główny nacisk położony został jednak na źródła pisane i występowanie w nich wzmianek o rogach do picia, a także na sposoby w jakie te przedmioty wykorzystywane były w utworach literackich, szczególnie w sagach islandzkich. Pozwoliło to, w pewnym stopniu, na zrekonstruowanie kulturowego znaczenia rogów do picia w pierwszym tysiącleciu n.e., ze szczególnym uwzględnieniem epoki wikingów.

Z uwagi na charakter średniowiecznych sag islandzkich nie zawsze możliwe jest zrekonstruowanie tradycji wykorzystywania rogów do picia w epoce wikingów z całkowitą pewnością. Sagi islandzkie spisane zostały przynajmniej dwieście lat po epoce wikingów. Same historie, które są w nich zawarte, mogły wydarzyć się w epoce wikingów, w okresie pomiędzy 800 a 1050 r., ale ulegały one zmianom w trakcie ich ustnego przekazywania z pokolenia na pokolenie. Współczesny czytelnik tych źródeł musi starać się rozróżnić pomiędzy ich rdzennymi elementami, które przetrwały zmiany dokonywane podczas transmisji sag w formie ustnej, a elementami, które zostały dodane do nich później. Informacje na temat epoki wikingów zawarte w sagach nie mogą zatem być przyjmowane bezkrytycznie, ale mimo to pozwalają one na dostrzeżenie niektórych realiów tego czasu<sup>1</sup>. Jeśli jednak powiążemy materiały archeologiczne ze źródłami pisanyymi, a także wyobrażeniami rogów do picia występującymi w ikonografii epoki wikingów, to wówczas zyskać możemy dość dobry obraz ich funkcjonowania<sup>2</sup>.

Pomimo popularności rogów do picia w dzisiejszych próbach ukazywania realiów średniowiecza, istnieje zaskakująco niewielka ilość archeologicznych znalezisk rogów, które datowane są na epokę wikingów. Warto mieć jednak na uwadze, że rogi do picia wykonane były z materiału organicznego (rogu), który po złożeniu w ziemi szybko ulega rozkładowi<sup>3</sup>. Kunsztownie wykonane rogi, takie jak dwa egzemplarze znalezione w anglosaskim kopcu nr 1 w Sutton Hoo, obecnie eksponowane w British Museum, są rekonstrukcjami stworzonymi na bazie zachowanych okuć. Okucia takie, zwykle są jedynymi elementami jakie pozostają po rogach w materiale archeologicznym. Na podstawie średnicy metalowych okuć możliwe było zrekonstruowanie przybliżonych wymiarów rogów z Sutton Hoo, zaś niewielkie fragmenty organiczne, które się zachowały, pozwoliły archeologom na zidentyfikowanie materiału z jakich je wykonano. Niemniej jednak, warto zaznaczyć, że rogi niekoniecznie musiały być zdobione metalowymi okuciami; mogły być ich zupełnie pozbawione, jak pokazuje przykład rogów z Skudstrup. Raport z tych wykopalisk pokazuje, że na ich powierzchni znajdowały się rytu zdobienia,

<sup>1</sup> Na temat problemu wykorzystywania sag jako źródeł historycznych zob. Vésteinn Ólafsson (1998) oraz Meulengracht Sørensen (1993).

<sup>2</sup> Doskonały przegląd archeologicznych przykładów rogów do picia znaleźć można w pracy Krauß (1996).

<sup>3</sup> Czas jaki potrzebny jest na rozłożenie się rogu złożonego do ziemi zależy od warunków glebowych. Tylko kilka rogów do picia, takich jak te z Skudstrup z Danii, znalezionych zostało w bagnach, które sprawiły, że zachowały się one w bardzo dobrym stanie. Więcej na ten temat zob. Größ (1931).

ale niestety po odkryciu przedmioty te zostały dokładnie wyczyszczone, co sprawiło, że wszelkie ich elementy dekoracyjne zniknęły bezpowrotnie. Rogi takie jak te ze Skudstrup odkrywane są niezwykle rzadko i w trakcie badań wykopaliskowych częściej mamy do czynienia z zachowanymi okuciami, niż z samymi rogami. Warto w tym kontekście nadmienić, że pięknie dekorowane rogi z metalowymi okuciami nie były dostępne dla wszystkich klas społecznych. Rogi należące do ubogich rolników czy służących mogły mieć jedynie ryte zdobienia, ponieważ metal był w tych czasach drogi – w związku z tym odkrycia takich rogów zdarzają się niezwykle sporadycznie. Rekonstruowanie tradycji używania rogów do picia ograniczone jest do takich rogów, które funkcjonowały w środowisku wyższych grup społecznych, które stać było na bardziej kunsztowne dekorowanie tych przedmiotów.

Jakkolwiek okucia rogów występują dość często w grobach z epoki żelaza w Skandynawii, przede wszystkim w tych należących do kobiet, to stają się one bardziej sporadycznym wyposażeniem funeralnym w epoce wikingów. Nie jest jasne czy ma to związek z jakimś ograniczeniem używania rogów do picia, czy może z tym, że te młodsze chronologicznie rogi nie były już zdobione metalowymi okuciami. Ich brak w materiałach archeologicznych może więc wynikać z różnych przyczyn, także z powodu całkowitego rozkładu takich przedmiotów po ich deponowaniu w ziemi. Tylko kilka przykładów, jak na przykład grób domniemanej *völvy* (nordyckiej wieszczki) z Fyrkat w Danii<sup>4</sup>, dostarczają informacji na temat funkcjonowania rogów do picia w kontekście funeralnym w epoce wikingów. Inne rogi znalezione w miejscach takich jak Birka<sup>5</sup>, Thumby-Bienebek, Tuna czy Voll (Arne 1934; Ellmers 1963/1965, 23; Müller-Wille 1976, 41). Te bardzo proste rogi stoją w dość dużym kontraście wobec kunsztownie dekorowanych znalezisk rogów z okresu Vendel, takich jak te znajdujące w bogato wyposażonych grobach z Sutton Hoo, Taplow czy Valsgärde (Bruce-Mitford 1972; Arwidsson 1977; Webster 2007).

Większość wspomnianych wyżej rogów znalezionych zostało w grobach kobiecych i jedynie grób Bj 544 z Birki należał do mężczyzny. Rogi z Grågård oraz Tjele stanowiły część skarbów i przez to trudno przypisać je do konkretnej osoby. Niemniej jednak możliwe jest stwierdzenie, że rogi zdecydowanie częściej towarzyszyły w grobach kobietom, niż mężczyznom<sup>6</sup>.

Wykopaliska archeologiczne pokazują także dowody na używanie rogów do picia w parach: rogi z Sutton Hoo, Taplow i Valsgärde wszystkie znalezione zostały w parach. Mamy tu do czynienia z dwoma rogami o podobnej formie,

<sup>4</sup> Fyrkat to okrągła warownia ulokowana w Danii, której powstanie datuje się na około 980 r. Była ona badana pomiędzy 1950–1958 r. Na ten temat zob. Roesdahl (1977). O grobie *völvy* zob. Roesdahl (1977), Price (2002, 149).

<sup>5</sup> Groby Bj 523 oraz Bj 544 zawierają po jednej parze rogów. Na ten temat zob. Lindeberg (1984).

<sup>6</sup> Ta konkluzja opiera się na bazie danych stworzonej przez Michaela Gebühra ze Schloss Gottorf w Szlezewiku, która niestety nie została dotąd opublikowana. Michal Gebühr uprzejmie zgodził się bym wykorzystała jego dane w moich badaniach. Rezultaty jego wcześniejszych analiz zostały także opublikowane (Gebühr 1994).

które najprawdopodobniej przeznaczone były do używania w formie zestawu. Metalowe okucia w każdym grobie są dekorowane w taki sam sposób, a same rogi złożone są w grobie jeden przy drugim. Młodsze chronologicznie groby z Fyrkat i Birki także zawierają pary rogów. Możliwe jest oczywiście, że wynika to z zupełnie naturalnych przyczyn – oba rogi pochodzą od bydła i z przyczyn praktycznych mogły być stworzone i używane jako zestaw. Nie wykluczone jednak, że ten zwyczaj ma głębszy, symboliczny wymiar. W tym kontekście przychodzi na myśl tradycja wspólnego picia. Spożywanie napojów z naczyń, które tworzą zestaw może także przyczynić się do wzmocnienia więzi pomiędzy dwiema osobami uczestniczącymi w takim akcie.

Cechy fizyczne zabytków z okresu Vendel i epoki wikingów można porównać ze średniowiecznymi przekazami pisаныmi, a także przeanalizować do jakiego stopnia staronordyckie sagi odpowiadają materiałom archeologicznym oraz pozwalają na odtworzenie tradycji wykorzystywania rogów do picia.

Istnieje kilka ikonograficznych przedstawień rogów do picia, które datowane są na epokę wikingów. Pojawiają się one na szeregu gotlandzkich kamieni obrazowych, które datowane są na lata między 400 a 1100 n.e.<sup>7</sup> Kamienie te podzielono na kilka podkategorii, a grupy oznaczone jako C oraz D, datowane na VIII w., są dla naszych rozważań najważniejsze. Wśród ukazanych na nich wyobrażeń uwagę zwraca przedstawienie kobiety trzymającej róg. Zwykle interpretowana jest ona jako walkira przyjmująca poległego wojownika do Walhalli<sup>8</sup>. Niemniej jednak motyw kobiety trzymającej róg można odnaleźć nie tylko na gotlandzkich kamieniach obrazowych, ale także na przedmiotach o wcześniejszej chronologii, na przykład na rogach z Gallehus (Oxenstierna 1956), złotych blaszkach znanych jako *guldgubbar* (Watt 1992), a także na datowanej na epokę wikingów łyżce do uszu z Birki (Gräslund 1984) oraz na szeregu amuletów ze Szwecji (Helmbrecht 2011, 475). Datowanie wymienionych przedmiotów rozciąga się na okres od około r. 400 n.e. do XII wieku, kiedy stworzono przedstawienia królowych trzymających rogi, które wchodziły w skład tak zwanych szachów z Lewis<sup>9</sup>. Spośród wszystkich tych zabytków tylko na jednym z nich widać związek mężczyzn z rogami – jest to kamień runiczny z Ockelbo, Gs 19, który został zniszczony podczas pożaru w 1904 r. (Jansson 1981, 187). Obok kobiety trzymającej róg widzimy dwóch mężczyzn grających w grę planszową, a jeden z nich także trzyma róg.

Generalnie, wyobrażenia ikonograficzne na kamieniach zasadniczo wydają się być zgodne z przedstawieniami postaci z rogami na innych zabytkach

<sup>7</sup> Badania nad tymi kamieniami trwają nadal. Cenny przegląd zawarty jest w pracy Lindqvist (1941). Nowa edycja korpusu gotlandzkich kamieni obrazowych, wraz z analizami 3D przygotowywana jest obecnie przez Sigmunda Oehrla. Na ten temat zob. Oehrl (2015).

<sup>8</sup> Jest to motyw „des Reiters [...], der von einer Frau mit Trinkhorn begrüßt wird – nach allgemeiner Auffassung die Walküre, die den Toten im Jenseits, dem Kriegerparadies Valhöll – mit einem Begrüßungstrunk empfängt“ (Althaus 1993, 15).

<sup>9</sup> Na temat szachów z Lewis zob. Caldwell *et al.* (2009).

archeologicznych. W większości przypadków rogi pojawiają się bowiem na nich także w rękach postaci kobiecych.

Warto również zauważyć, że pary rogów do picia – takie jak te znalezione w grobach – nie pojawiają się w skandynawskiej ikonografii. Wynika to prawdopodobnie z tego, że sceny przedstawione na różnych kamieniach obrazowych zwykle ukazują interakcje pomiędzy dwoma osobami, gdzie jedna przekazuje róg drugiej. Pomimo dużego znaczenia wspólnego ucztowania<sup>10</sup>, skandynawscy artyści nigdy nie przedstawiali uczt w formie motywu zdobniczego w swojej sztuce. Zamiast tego woleli ukazywać przedmioty nawiązujące do uczt w scenach, które zinterpretować można jako przyjmowanie gościa lub poległego wojownika do halli przez kobietę. W takich scenach konsekwentnie wykorzystany był jednak tylko jeden róg.

Jednym wyjątkiem wobec przedstawionych wyżej materiałów jest tkanina z Bayeux, która wykonana została w południowej Anglii po słynnej bitwie pod Hastings. Tkanina opowiada historię podboju Anglii przez Wilhelma Zdobywcę i ukazuje różne kluczowe wydarzenia, które prowadzą do wybuchu bitwy (Wilson 1985). Jedną ze scen jest uczta, w której uczestniczy Harold Godwinson i jego drużyna – widzimy na niej dwóch mężczyzn trzymających rogi. Rogi dzierżone przez tych mężczyzn można uznać za tworzące komplet (parę), podobnie jak w przypadku omawianych wyżej rogów z Sutton Hoo. Oba rogi są białei wydaje się, że mają okucia ze złotego metalu, które różnią się od rogu przedstawionego na innej scenie gdzie widzimy Wilhelma i jego braci – tam róg jest w kolorze brązowym, a jego okucia wydają się być wykonane z brązu.

Ikonografia ukazująca rogi do picia zgodna jest z materiałami archeologicznymi i potwierdza ścisły związek pomiędzy kobietami a rogami w kulturze skandynawskiej.<sup>11</sup> Użycie dwóch rogów do picia tylko sporadycznie pojawia się w źródłach ikonograficznych spoza świata skandynawskiego, takich jak tkanina z Bayeux. Wynika to prawdopodobnie z charakteru skandynawskiej tradycji ikonograficznej, gdzie motyw kobiety z rogiem zajmuje istotną rolę. Scena powitania wymaga jednak użycia tylko jednego rogu, a nie ich pary.

Niestety materiały ikonograficzne nie dają nam zbyt wielu wskazówek jeśli chodzi o wygląd rogów do picia. Rogi pojawiające się na kamieniach obrazowych, a także małe amulety, pozbawione są detali i mogą być jedynie zidentyfikowane poprzez ich kształt. Potencjalne metalowe okucia tych rogów oraz ich barwa są niewidoczne. Chociaż gotlandzkie kamienie obrazowe były niegdyś pomalowane, dziś nie zachowały się żadne ślady ich oryginalnych kolorów. Wobec tego niemożliwe jest stwierdzenie, czy ukazane na nich rogi do picia były pomalowane na jeden kolor, czy do ich przedstawienia użyto kilku różnych kolorów.

<sup>10</sup> Enright (1996) omawia symbolikę ucztowania w społecznościach germańskich.

<sup>11</sup> Chociaż tkanina z Bayeux przedstawiająca mężczyzn z rogami do picia, należących do drużyny króla Harolda Godwinsona, nie można uznawać jej jako zabytku kultury skandynawskiej.

Wszystko to zmusza nas do bliższego przyjrzenia się źródłom pisanim i zastanowienia nad tym, co średniowieczne teksty islandzkie mogą przekazać nam na temat tradycji używania rogów w epoce wikingów. Aby jednak odpowiedzieć na to pytanie, należy cofnąć się w czasie do momentu kiedy te teksty powstały i rozpatrzyć znaczenie rogów w tym okresie. Jak już wspominałam, sagi, jako opowieści, dotyczą epoki wikingów lub czasów nawet wcześniejszych, ale podczas ich ustnego przekazywania ulegały one ciągłym zmianom i ich spisana forma z jaką dziś mamy do czynienia niekoniecznie musi odpowiadać oryginalnej wersji tych przekazów z czasów wikingów. Sagi zaczęły być spisywane we wczesnym XIII wieku, a potem wielokrotnie kopiowane. W trakcie tego procesu niektóre ich fragmenty mogły być pomijane, inne zaś były dodawane, i generalnie przez kolejne kilka stuleci ulegały one licznym zmianom. Motywy, które były trudne do zrozumienia, mogły zostać usunięte lub straciły swoją przejrzystość w samej narracji tekstu, a osoby spisujące lub kopiujące sagi starały się wytłumaczyć je według własnego rozumienia przeszłości i epoki wikingów. Niektóre tradycje mogły przetrwać okres chrystianizacji, który nastąpił około roku 1000, i pozostać żywotne przez kolejne 200 lat, ale wiele z nich uległo przemianom, a wiedza o znaczeniu poszczególnych motywów została bezpowrotnie zatracona. Wszystko to staje się jasne, gdy czytamy *Eddę* autorstwa islandzkiego polityka, Snorriego Sturlusona, który skomponował ją nie tylko by dostarczyć rozrywki współczesnym mu ludziom ale także aby wiedza na temat poezji skaldów i umiejętności niezbędne do skomponowania utworu skaldycznego, które oparte były na mitologii przedchrześcijańskiej, nie zostały zapomniane (Whaley 2007, 483; Gíslí Sigurðsson 2007).

W obliczu tej sytuacji możemy zapytać – jakie skojarzenia związane z rogami do picia mieli średniowieczni autorzy, jakie elementy źródeł pisanych mogą pochodzić z epoki wikingów i które z nich mogły zostać dodane do tych przekazów w późniejszym czasie? W okresie spisywania sag rogi do picia stawały się ponownie popularne. Wcześniejsze stulecia w Skandynawii charakteryzuje wyraźny brak rogów do picia, co może prowadzić do przypuszczenia, że tego typu naczynia nie były w powszechnym użyciu przez przynajmniej 150 lat. Innym powodem „nieobecności“ rogów mogą być warunki glebowe w Skandynawii, które nie sprzyjały przetrwaniu tych przedmiotów – rogi do picia używane w epoce wikingów mogły być wykonane tylko z rogu i pozbawione metalowych ornamentów, co w efekcie nie pozostawiłoby żadnych śladów czytelnych archeologicznie. Wszystko to uległo zmianie w czternastym wieku, kiedy kunsztownie zdobione rogi ponownie zaczęły być używane<sup>12</sup>. Rogi tego typu posiadały wówczas metalową podstawkę i były dekorowane chrześcijańskimi motywami oraz cytatami. W tym czasie występują one także pojedynczo, a nie w parach. Niektóre z nich pełniły

<sup>12</sup> Historia średniowiecznych rogów i wiele informacji na temat ich ornamentyki opisana jest w Magerøy (2000). Etting (2013) przedstawia historyczny przegląd tradycji używania rogów do picia w dobie średniowiecza.

rolę relikwiarzy w kościołach, ale zazwyczaj używano ich w trakcie spotkań różnego rodzaju gildii (Magerøy 2000).

Symbolika rogów do picia jest bardzo bogata i niestety nie może zostać szczegółowo opisana w niniejszym artykule. Na kolejnych stronach skupię się zatem na motywach zasygnalizowanych powyżej i dotyczących archeologii oraz ikonografii. Szczególną uwagę poświęcę związkom rogów do picia z kobietami oraz kwestii występowania rogów w parach oraz ich dekoracji.

## Opisy rogów do picia

Spośród wszystkich rogów wymienionych w sagach, tylko kilka opisanych jest szczegółowo. Czasem te opisy są jednak czystym wymysłem autora sagi, tak jak ma to miejsce w przypadku Þorsteins þátrr bæjarmagns, gdzie róg opisany jest jako mający tak wielkie rozmiary, że człowiek może zmieścić się w jego wnętrzu, a na jego końcu znajduje się ludzka głowa, która na dodatek jest w stanie mówić<sup>13</sup>. Głowa<sup>14</sup> ta może nawiązywać do tradycji przyczepiania zdobień w formie głów zwierzęcych, szczególnie ptaków, do końcówki rogu, ale posiadamy niewiele przykładów tego rodzaju zdobień z epoki wikingów<sup>15</sup>.

Inne opisy są dość lakoniczne, jak na przykład ten z *Helga þátrr Þórissonar*, w którym czytamy, że „nowe rogi są lepsze od starych”<sup>16</sup>. *Haralds saga hárfagra* opisuje złote rogi, co najprawdopodobniej oznacza, że ich okucia wykonane były ze złota<sup>17</sup>. Jeszcze bardziej interesujący jest przekaz z *Sturlaugs*

<sup>13</sup> Þorsteins þátrr bæjarmagns (8): *Lætr konungr nú bera inn horn sitt it mikla. Þat er kallat Grímr inn góði. Þat er gersemi mikil ok þó galdrafullt ok biúit með gull. Mannshöfuð er á stiklinum með holdi ok munnni, ok þat mælir við menn ok segir fyrir óórðna hluti ok ef þat veit ófriðar ván.* „Królowi przyniesiono do halli wielki róg. Nazywa się on Grímr Dobry. Jest to wielki skarb o magicznych właściwościach i zdobiony jest złotem. W jego najwęższym punkcie znajduje się ludzka głowa, ma ona skórę i usta i mówi ona do ludzi i opowiada im jaka czeka ich przyszłość i chroni ich jeśli nadchodzi niebezpieczeństwo” (tekst wg FSN 4, 335; tłumaczenie Leszek Gardeła).

<sup>14</sup> Róg ten nazywa się Grímr i posiada zdolność przewidywania przyszłości. Motyw ten może być związany z historią Mímira, jednego z członków nordyckiego panteonu, którego głowa leży niedaleko źródła Mímisbrunnr i daje mądre rady (zob. Faulkes 2005, 17).

<sup>15</sup> Przykład okucia rogu z głową zwierzęcą znaleziony został w jednym z grobów w Gausel w Norwegii i wydaje się pochodzić z Irlandii (zob. Sorheim 2011, 21).

<sup>16</sup> *Helga þátrr Þórissonar* (2): *Þetta vǫru allgóðir gripir. Óláfr konungr átti tvau horn, er Hyrningar vǫru kallaðir, ok þó at þau væri harðla góð, þá vǫru þau þó betri, er Guðmundr sendi honum.* „To były bardzo cenne przedmioty. Król Olaf miał dwa rogi, które nazywały się Hyrningar, ale nawet mimo tego że były one bardzo dobre, te które wysłał Guðmundur były lepsze” (tekst wg FSN 4, 350; tłumaczenie Leszek Gardeła).

<sup>17</sup> Oprócz złotych rogów z Gallehus i jednego przykładu z książęcego pochówku w Hochdorf, nie znane są inne rogi wykonane w całości ze złota. Na temat Hochdorf zob. Krauße (1996), na temat Gallehus zob. Oxenstierna (1956).



*saga starfsama*, gdzie wspomniany jest materiał z jakiego wykonano róg<sup>18</sup>. Róg ten zrobiony jest z rogu tura – zwierzęcia, które nigdy nie występowało na Islandii. Do przelomu pierwszego tysiąclecia n.e. tury wymarły w znacznej części Europy i tylko niewiele pozostało ich w lasach Europy Wschodniej.

Brak dobrze zachowanych materiałów organicznych z rogów z epoki wikingów sprawia, że nie wiemy czy były one dekorowane czy nie. Znaleźiska takie jak rogi ze Skudstrup (zob. wyżej) wskazują, że mogły mieć one ryte ornamenty, ale nie ma co do tego całkowitej pewności. Z drugiej jednak strony znamy bogato zdobione rogi z późnośredniowiecznej Skandynawii, gdzie ukazane są rzeźbione sceny o chrześcijańskiej tematyce. Rogi z rytymi motywami rzadko pojawiają się w sagach i wydaje się, że rycie w rogu nie było wykonywane w celach dekoracyjnych.

W dwóch przypadkach odnotowanych w *Egils saga Skalla-Grímssonar*<sup>19</sup> oraz utworze eddaicznym znanym jako *Sigrdrífumál*<sup>20</sup> runy wyryte są na powierzchni rogu. Mają one jednak znaczenie nie dekoracyjne, lecz magiczne. Poprzez wyrycie runów na rogu zatruty napój zostaje zneutralizowany, a osoba trzymająca róg może pić z niego bez doznania jakiegokolwiek szkody, lub sam róg rozpada się i jego zawartość wylewa się na ziemię. Ryty na powierzchni rogu wspomniane w *Guðrúnarkviða*<sup>21</sup>, które opisane są słowami *hvers kyns stafir* (wszelkiego rodzaju znaki) także są prawdopodobnie runami.

Literackie opisy rogów do picia w zaskakujący sposób różnią się od rogów używanych w okresie spisania sag. Brak rzeźbionych rogów sugeruje, że ich przedstawienia oparte są na tradycji z epoki wikingów i nie powstały

<sup>18</sup> *Sturlaugs saga* (17). *Konungr segir „ekki hirdi ek um illmæli þitt en þat er þer at segia Styrlaugr at þu skalt aldri ohræddr uera her j landi nema þu ferir mer urarhorn þat er ek tnyda forðum.* „Król odpowiedział: „Nie obchodzi mnie twoja obelżywa gadka, ale to muszę ci powiedzieć, Styrlaugr, że zawsze będziesz żył w tym kraju w ciągłym strachu, jeżeli nie przyniesiesz mi rogów tura, które kiedyś zgubiłem” (tekst wg Zitelsberger 1969, 345; tłumaczenie Leszek Gardela).

<sup>19</sup> *Egils saga Skalla-Grímssonar* (9): *Rístum rún á horni, / rjóðum spjöll í dreyra, / þau velk orð til eyrna / óðs dýrs viðar róta; / drekkum veig, sem viljum / vel glýjaðra þýja; / vita, hvé oss of eiri / ól, þats Bárðr signdi.* „Ryję runy na tym rogu, / czerwienię je moją krwią, / wybieram słowa dla drzew / z korzeni uszu dziękuję bestii; / pijmy ten miód tak jak chcemy / przyniesiony przez wesołe sługi, / zobaczymy co z nami będzie / od tego piwa, które Bárðr pobłogosławił” (tekst wg Sigurður Nordal 1993, 245; tłumaczenie Leszek Gardela).

<sup>20</sup> *Sigrdrífumál* (7): *Ólrúnar skaltu kunna, / ef þú vill annars kvæn / vélit þik í tryggð, ef þú trúir; / á horni skal þær rísta / ok á handar baki / ok merkja á nagli Nauð.* „Runy napoju znać musisz jeśli nie chcesz aby żona innego / zdradziła twoje zaufanie, jeśli jej ufasz, / na rogu powinny być wyryte i na tyle dłoni, / i oznacz paznokcie znakiem Nauð” (tekst wg. von See et al. 2006, 497; tłumaczenie Leszek Gardela).

<sup>21</sup> *Guðrúnarkviða in forna* (22): *Vóro í horni / hvers kyns stafir / ristnir ok roðnir, / – ráða ek né máttak –, / lyngfiskr langr, / lanz Haddingia / ax óskorit, / innleið dyra.* „Na rogu różne były runy, / wyryte i pomalowane na czerwono – nie umiałam ich odczytać – / wrzósów wąż, kłós nieskoszony / z całej ziemi Haddingów, wnętrzości bestii” (tekst wg von See et al. 2009, 59; tłumaczenie Leszek Gardela).

pod wpływem rogów współczesnym czasom spisywania sag. W źródłach tych znajdujemy także wzmianki o metalowych okuciach rogów, co koresponduje z materiałami archeologicznymi.

## Rogi do picia w parach

Rogi do picia występujące w parach to motyw, który pojawia się zarówno w materiałach archeologicznych, jak i w źródłach pisanych. Rogi wspomniane w sagach zwykle występują w parach i znaleźć je można w tekstach takich jak *Þorsteins þáttur bæjarmagns*, *Helga þáttur Þórissonar*, *Norna-Gests þáttur* and *Sturlaugs saga starfsama*. W *Sturlaugs saga starfsama* jednym z zadań bohaterów jest skompletowanie pary rogów poprzez odzyskanie jednego z nich ze świątyni należącej do Odyna i Thora. Bohaterowi sagi o imieniu Sturlaugr misja ta udaje się z powodzeniem, a rogi (wykonane z rogu tura) ponownie tworzą komplet.

Inne rogi, takie jak tak zwane *Hvítingar*, które w niektórych źródłach określane są mianem *Grímar*, stanowią dar od mitycznego króla Goðmundra dla chrześcijańskiego króla Olafa Tryggvasona. Pojawiają się one w kilku tekstach<sup>22</sup> i w różnych wariantach. Ukazane są one jako przyjacielski dar od jednego króla dla drugiego, ale mogą one być także postrzegane jako próba zaszkodzenia reputacji chrześcijańskiego władcy poprzez przekazanie mu daru przez króla z zaświatów. We wszystkich przekazach Olaf decyduje się przyjąć rogi do picia, ale w jednym przypadku prosi on biskupa, aby ten je pobłogosławił, przez co usunięte są ich pogańskie konotacje i w ten sposób wprowadzone są one w krąg chrześcijańskiego świata. Wraz ze śmiercią Olafa, podczas bitwy morskiej w roku 1000, para rogów *Hvítingar/Grímar* w magiczny sposób znika i nie zostają one już nigdy potem odnalezione.

## Rogi do picia i kobiety

Kolejne zbieżności pomiędzy źródłami pisanymi, archeologią i ikonografią dotyczą związku pomiędzy rogami i kobietami – są one najbardziej ewidentne w przypadku materiałów ikonograficznych. W opublikowanej w 1996 r. książce *The Lady with the Mead Cup* Michael Enright podkreślał znaczenie kobiet w społecznościach germańskich, a szczególnie podczas ceremonii przyjmowania gości w halli. Jego argumenty opierały się przede wszystkim na idei *comitatus*<sup>23</sup>, która przekształcała dawniejsze zależności rodzinne na stosunki lenne, pomiędzy władcą a jego poddanym. Aby zapewnić sobie zaufanie i lojalność, organizowano uczty, podczas których wspól-

<sup>22</sup> Þorsteins þáttur bæjarmagns, Helga þáttur Þórissonar, and *Norna-Gests þáttur*.

<sup>23</sup> Tacyt jest pierwszym, który wspomina o *comitatus*, opisując związki pomiędzy germańskim władcą i jego wojownikami tworzącymi drużynę. Więcej na ten temat zob. Landholt, Timpe 1998.

ne picie prowadziło do zawierania najmocniejszych więzi. Ta teoria wsparta jest przekazami jakie zawarte są w anglosaskim eposie pt. *Beowulf*, którego bohater, Beowulf, przybywa do halli duńskiego króla Hrothgara, aby pomóc mu w pokonaniu potwora o imieniu Grendel. Zadaniem żony Hrothgara, Wealhtheow, jest powitać gościa w halli i podać mu napój. Poprzez ten akt podtrzymana jest silna relacja pomiędzy Beowulfem a Hrothgarem i bohaterowi zapewnione jest też miejsce w halli. Wspólne picie sprawia, że obie strony mogą czuć się pewnie i bezpiecznie.

Ważna rola jaką powierzano kobietom w halli znajduje swoje odbicie także w archeologii i ikonografii, zarówno w Anglii, jak i w Skandynawii. Nie ma w tym miejscu specjalnego znaczenia czy kobiety z rogami na gotlandzkich kamieniach obrazowych faktycznie reprezentują walkirie lub boginie, czy są one przedstawieniami jakichś innych, ważnych kobiet (Althaus 1993, 15)<sup>24</sup>. Postawa kobiety oraz fakt, że stoi ona zwrócona w stronę mężczyzny na koniu, i że trzyma ona przed sobą róg, zdecydowanie świadczy o tym, że mamy do czynienia ze sceną powitania.

Materiały archeologiczne dostarczają podobnych dowodów. Jakkolwiek najbardziej kunsztownie zdobione rogi do picia znane są nam z męskich grobów ze stanowisk takich jak Sutton Hoo, Taplow czy Valsgårde i datowane na okres Vendel, to patrząc na korpus rogów całościowo, większość z nich pochodzi jednak z grobów kobiecych. Trudno jest jednak na podstawie tych przesłanek stwierdzić czy rogi używane były przez te kobiety jako naczynia do picia, lub czy były one złożone im do grobu jako symbol jednego z głównych zadań jakie pełniły one za życia, czyli serwowania w nich napoju mężczyznom.

Przegląd przekazów zawartych w sagach wskazuje, na istnienie wielu przykładów gdzie rogi do picia przekazywane były mężczyznom przez kobiety. Tylko w kilku wyjątkach, jak na przykład w opowieści gdzie król Olaf Tryggvasson otrzymuje rogi od mitycznego króla Goðmundura, rogi ukazane są jako dary od mężczyzn dla mężczyzn. W *Völsunga saga*, to matka Guðrún o imieniu Grímhildr przekazuje Sigurðowi róg, aby przywitać go na dworze królewskim. Nie wspomina ona jednak ani swoim dzieciom, ani jej gościowi, że róg ten zawiera napój zapomnienia. Po jego spożyciu Sigurðr natychmiast zapomina swoje wcześniejsze zaręczyny z Brynhildr i żeni się z Guðrún i tym samym doprowadza do upadku całą dynastię Völsungów<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Simek (2002) szczegółowo omawia problem identyfikacji postaci kobiecych we wczesnej ikonografii skandynawskiej.

<sup>25</sup> *Völsunga saga* (26): *Eitt kveld, er þeir sátu við drykk, ríss drottning upp ok gekk fyrir Sigurð ok kvaði hann ok mælti: "Fögnuðr er oss á þinni hÉrvist, ok allt gott viljum vér til yðar leggja. Tak hér við horni ok drekk."* Hann tók við ok drakk af. *Hún mælti: "Þinn faðir skal vera Gjúki konungr, en ek móðir, bræðr þínir Gunnarr ok Högni ok allir, er eiða vinnið, ok munu þá eigi yðrir jafningjar fást."* Sigurðr tók því vel, ok við þann drykk mundi hann ekki til Brynhildar. „Pewnego wieczora, kiedy usiedli, aby się napić, królowa powstała i podeszła do Sigurða, powitała go i powiedziała: „Cieszymy się, że jesteś tutaj i że chcesz dać z siebie jak najwięcej. Weź ten róg i pij”.

W mitycznym utworze *Sǫrla þátrr* bogini Freyja przebiera się za wieśniaczkę i oferuje rug Heðinnowi. Po spożyciu z niego napoju zapomina on o swojej przyjaźni z Högnim i rozpoczyna wojnę o Hildir, córkę Högniego, którą porywa i poślubia. Wkrótce potem, Heðinn i Högni, a także ich armie, objęte zostają klątwą Freyji i muszą przez kolejne 143 lata toczyć wciąż tę samą bitwę<sup>26</sup>.

W jednej z części *Ólafs saga Odds*, znanej jako *Trolla þátrr*, odnajdujemy historię podróży Olafa na północ. Podczas żeglugi u wybrzeża, które zamieszkane było przez trolle i olbrzymy, jest on zmuszony rozstawić wraz z załogą obóz na noc. Po zejściu na ląd, Olaf wysła dwóch mężczyzn, aby zbadali teren i znajdują oni jaskinię zamieszkałą przez trzy trolle. Udało im się podsłuchać, że trolle opowiadają sobie historię o tym jak spotkali króla Olafa i próbowali go pokonać. Trzeci z trolli w magiczny sposób zmienił swoją płęć i pojawił się na dworze króla przebrany za kobietę. Zaoferował też królowi róg zawierający zatruty miód. Król początkowo wydawał się zignorować niebezpieczeństwo i przyjął go, lecz zamiast wypić miód wylał on jego zawartość prosto w twarz trolla, w ten sposób pokonując go i unikając śmierci.

Sian Grønlie (2012) wskazuje na ciekawe podobieństwa pomiędzy *Ólafs saga Odds*, sagą na temat Olafa Tryggvassona autorstwa Oddra Snorrasona, a dziełem znanym jako *Dialogus* autrostwa Papieża Grzegorza I, znanego także jako Grzegorz Wielki. Szereg epizodów z życia Olafa można porównać z wydarzeniami opisanymi w *Dialogus* Grzegorza, które są zbiorem cudów jakie przypisywano osobom świętym. Grønlie w przekonujący sposób argumentuje, że Oddr użył dzieła Grzegorza jako wzoru do stworzenia historii o życiu Olafa Tryggvassona. W *Dialogus* pojawia się bowiem epizod bardzo podobny do tego omawianego powyżej – pewien Żyd napotyka na trzy diabły, które ukrywają się w pogańskiej świątyni i podsłuchuje jak opowiadają one jak próbowały niegdyś zwieść biskupa. Żyd opowiada potem te historie Grzegorzowi, który poświadcza ich autentyczność.

---

on róg i zaczął pić. Na to powiedziała ona: „Twoim ojcem powinien być król Gjúki, a ja twoją matką, Gunnarr i Högni twoimi braćmi i wszyscy oni składają ci przysięgę, że nie znajdziesz nikogo równego sobie”. Sigurðr dobrze odebrał te słowa, a wraz ze spożyciem napoju nie mógł już sobie przypomnieć o Brynhildr.” (tekst wg FSN 1, 173; tłumaczenie Leszek Gardela).

<sup>26</sup> *Sǫrla þátrr* (7): Þar sá hann sitja konu á stóli þá sömu, er hann sá fyrr á Serklandi, ok leizt honum sem hún væri nú allt fegri en fyrr. Hún kastaði enn orðum fyrr á hann ok gerði sik blíða í máli. Hún helt á einu horni, ok var lok yfir. Konungi rann hugr til hennar. Hún bauð honum at drekka, en konungr var þyrstr, því at honum var varmt orðit, tekr við ok drekkir. En er hann hafði drukkit, brá honum mjök undarlíga við, því at hann mundi engan hlut þann, sem áðr hafði yfir gengit. „Tam zobaczył on tą samą kobietę, którą widział wcześniej w Serkland. Siedziała ona na krześle i wydawała się jeszcze piękniejsza niż poprzednio. Ponownie to ona pierwsza zabrała głos i mówiła do niego wesoło. Trzymała ona róg z przykrywką. Król zakochał się w niej. Zaoferowała mu napój a król był bardzo spragniony, zrobiło mu się ciepło, więc bierze róg i pije. I kiedy już się napił nastąpiła w nim cudowna przemiana, bo nie pamiętał już niczego, co mu się wcześniej przytrafiło”. (tekst wg FSN 1, 375–377; tłumaczenie Leszek Gardela).

Struktura obu opowieści jest taka sama – osoba trzecia przysłuchuje się mitycznym postaciom opowiadającym jak można pokonać ważnego chrześcijanina. Trzy historie opowiadane przez trolle mogą wywodzić się z tradycji lokalnej, ale Grønlie wskazuje na jeszcze jeden epizod w *Dialogus* Grzegorza, w którym puchar z zatrutym winem przekazany jest Świętemu Benedyktowi przez kobietę. Po uczynieniu nad nim znaku krzyża, puchar ten pęka, a jego zawartość wylewa się na podłogę (De Vogüé 1978–1980, II, 140–143).

Podczas synodu w Chelsea w 787 r. użycie rogów w kontekście liturgicznym zostało zakazane, ponieważ rogi do picia uznane zostały jako grzeszne przedmioty (Vilkuna 1952, 198). Metoda ich produkcji była szczególnie problematyczna ponieważ prowadziła do rozlewu krwi podczas odcinania rogu – wszystko to sprawiało, że były one niestosowne w oczach Kościoła. Być może prohibicja ta zaskutkowała mniej tolerancyjnym podejściem wobec rogów w świecie chrześcijańskim, co ostatecznie doprowadziło do całkowitego wycofania ich z użycia. Jedynie w chwili gdy zainteresowanie epoką wikingów ponownie się pojawiło, a Islandczycy zaczęli spisywać opowieści przekazywane wcześniej drogą ustną, w ich kulturze po raz kolejny pojawiły się rogi jako naczynia do picia. Tym niemniej, negatywny obraz rogów mógł wywrzeć wpływ na sposoby postrzegania kobiet, które teraz wykorzystane zostały w roli kozłów ofiarnych w różnych opowieściach. Bez ich działań polegających na przyjmowaniu gości w domu, późniejsze tragiczne wydarzenia nie miałyby miejsca. Sigurðr poślubiłby Brynhildr, a konflikt pomiędzy Heðinnem a Hǫgnim nigdy by się nie zawiązał. Rodzi się więc pytanie czy motyw przekazywania rogów przez kobiety wynika z wpływów chrześcijańskich i czy został on oparty na przykładzie opisywanym przez Grzegorza.

Jak wspominałam, archeologiczne znaleziska rogów do picia z czasów wikingów są bardzo sporadyczne ale dokonana przeze mnie analiza wykorzystująca różne inne kategorie źródeł pokazuje, że rola tych przedmiotów może być rozpoznana nie tylko dzięki archeologii. Chociaż nie jesteśmy w stanie w pełni zrekonstruować ich symboliki i sposobów użytkowania, to możemy poznać niektóre zwyczaje oraz idee związane z tymi przedmiotami. Zarówno archeologia jak i źródła pisane są zgodne, że rogi często używane były w parach oraz że wykonywane były z rogów tura i zdobione metalowymi okuciami. Te ostatnie mogą być dostrzeżone także na tkaninie z Bayeux – jest to jedyne źródło ikonograficzne, które zawiera wystarczającą ilość szczegółów pozwalających zidentyfikować jakąkolwiek dekorację tych przedmiotów. Także ikonografia pozostaje w zgodzie z materiałami archeologicznymi oraz źródłami pisanymi, pokazując związek pomiędzy kobietami i rogami, jakkolwiek może być on dwuznaczny. Chociaż kobiety dzierżące rogi w sagach występują w rolach kozłów ofiarnych, ten ich aspekt nie pojawia się w źródłach ruchomych z epoki wikingów. Wręcz przeciwnie, bliski związek pomiędzy tymi przedmiotami a kobietami powinien być postrzegany w pozytywnym świetle. Występowanie rogów w grobach kobiecych, a także przedstawienia kobiet dzierżących rogi na amuletach (Helmbrecht 2011, 121) sugeruje, że osoby ich używające były ważnymi postaciami, i że przedmioty te stanowią

odbicie ich istotnych funkcji – przyjmowania gości w domostwie oraz służenia mężczyznom. Przeanalizowane tutaj materiały wspierają teorię Enrighta o kobietach jako „tkaczach pokoju” (ang. *weavers of peace*), co znajduje odbicie w różnych ich działaniach wchodzących m.in. w skład ceremonii powitalnych. Jakkolwiek dokonana przez niego analiza może być właściwa na poziomie kulturowym, nie do końca tłumaczy ona literackie fenomeny oraz opisy kobiet dzierżących rogi, które zostały ukształtowane i zainspirowane wydarzeniami mającymi miejsce już po epoce wikingów.