Radosław Jakubczyk
(Uniwersytet Jagielloński)

„WIELU, CO GO WIDZI, NIE WIE, CZY TO CHŁOP CZY NIEWIASTA", CZYLI O (NIE)MĘSKOŚCI W STAROISLANDZKIEJ *SADZE O EGILU* I *SADZE O NJALU*

Nie ulega wątpliwości, że świat staroislandzkich sag, wciąż jeszcze niedostatecznie (roz)poznanych na polskim gruncie badawczym[1], jest światem androcentrycznym, opartym na „agresywnym męskim etosie"[2] – jak komentował Preben Meulengracht Sørensen w odkrywczym studium pt. *Norrønt nid* – w którym kobiety odgrywają rolę drugoplanową (najbardziej bodaj reprezentatywnym wyjątkiem jest w tym względzie trzynastowieczna *Saga rodu z Laxdalu* [*Laxdœla saga*]), najczęściej polegającą, mówiąc w uproszczeniu, na podżeganiu mężczyzn do zemsty[3], choć paradoksalnie to właśnie zagadnieniom kobiecości badacze literatury staronordyckiej poświęcili bardziej kompleksowe opracowania[4]. Ów model staje się zarazem niezwykle opresyjny wobec samych mężczyzn, którzy muszą mierzyć się nie tylko z kobiecymi, ale także (a raczej: przede wszystkim) z męskimi oczekiwaniami oraz są zmuszeni do ustawicznego potwierdzania swojej mę-

[1] Owocem wzmożonej aktywności mającej na celu popularyzację literatury staroislandzkiej jest między innymi wydany niedawno tom *Sagi islandzkie. Zarys dziejów literatury staronordyckiej* (red. Jakub Morawiec, Łukasz Neubauer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2015), będący pierwszym tego typu wydawnictwem na polskim rynku. O wzrastającej roli rodzimych badań nad sagami świadczy regularny udział polskich badaczy w międzynarodowej konferencji naukowej poświęconej literaturze staroislandzkiej (The International Saga Conferece), organizowanej od 1971 roku. Nieco lepiej rzecz ma się również z przekładami sag; po niewolnych od wad próbach translatorskich Artura Górskiego i uznawanych dziś już za kanoniczne tłumaczeniach Apolonii Załuskiej-Strömberg z lat 60. i 70. ubiegłego stulecia do rąk polskiego czytelnika oddano w ostatnich latach kolejne przekłady, m.in. pióra Anny Waśko, Jakuba Morawca, Łukasza Malinowskiego czy Jacka Godka, który cyklicznie publikuje swoje tłumaczenia sag na stronie internetowej www.e-sagi.pl.

[2] Korzystam z angielskiego przekładu: Preben Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man: Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*, przeł. Joan Turville-Petre, Odense: Odense University Press 1983, s. 21. Oryginalny tytuł brzmi: *Norrønt nid. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*.

[3] Peter Hallberg, *The Icelandic Saga*, przeł. Paul Schach, Lincoln: University of Nebraska Press 1962, s. 138.

[4] Zob. m.in. prace o charakterze monograficznym: Jenny Jochens, *Old Norse Images of Women*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1996; *Cold Counsel. Women in Old Norse Literature and Mythology*, red. Sarah M. Anderson, Karen Swenson, New York: Routledge 2002; Jóhanna K. Friðriksdóttir, *Women in Old Norse Literature. Bodies, Words, and Power*, New York: Palgrave Macmillan 2013.

skości[5]. Wszelkie odstępstwa od męskiego *habitusu*, by odwołać się do terminu Pierre'a Bourdieu, a więc od „systemu trwałych i przekazywalnych dyspozycji"[6] związanych z określonym sposobem myślenia, działania i reagowania, są bowiem poczytywane za niemęskie, kobiece, inne. A jak słusznie zauważa przywołany na wstępie badacz, „w świecie sag nic nie uderza w mężczyznę bardziej, niż oskarżenie go o to, że nie jest mężczyzną"[7], nie dziwi zatem nader szeroki wachlarz zniewag, których dopuszczają się wobec siebie sagowi protagoniści, godzących najczęściej w honor i męską tożsamość antagonisty, począwszy od nieżyczliwych uwag na temat wyglądu czy ubioru, przez prześmiewcze komentarze w związku z nieprzystąpieniem do pojedynku, a na bezpardonowych oskarżeniach o tchórzostwo, zniewieściałość czy relacje homoseksualne kończąc[8]. Zasadniczym celem tego rodzaju ataków słownych jest uwypuklenie defektów męskości znieważanego rywala oraz wywołanie określonej – niemęskiej – reakcji, która zdyskredytuje go jako mężczyznę i okryje hańbą. Co oczywiste, afronty należące do tej ostatniej grupy, uderzające w sferę męskiej seksualności, niosą za sobą największy ładunek emocjonalny, a znieważony w ten sposób mężczyzna w ramach zemsty mógł nawet zabić swojego przeciwnika, na co wprost przyzwalało również średniowieczne prawo islandzkie[9].

W niniejszym szkicu pragnę zwrócić uwagę nie tyle na zniewagi seksualne, wszak zagadnienie to było już parokrotnie podnoszone[10], ile raczej na inwektywy lżejszego kalibru (acz równie mocno narażające na szwank męski honor), na podstawie lektury *Sagi o Egilu* (*Egils saga*) oraz *Sagi o Njalu* (*Njáls saga*), w których męskość przybiera nierzadko formę satyryczną i karykaturalną[11] oraz – szczególnie w tej drugiej[12] – jest definiowana w odniesieniu do różnych form niemęskości. Można wnosić, że analiza pozwoli ukazać staroislandzką męskość jako konstrukt heterogeniczny, pełen zbieżności, ale i pęknięć oraz niekoherencji. Nadto zostaną

[5] Jak pisze Élisabeth Badinter, „męskość jest czymś, co trzeba zdobywać w trudzie i ciągle udowadniać" (*XY. Tożsamość mężczyzny*, przeł. Grzegorz Przewłocki, Warszawa: W.A.B. 1993, s. 23–24).

[6] Pierre Bourdieu, *Męska dominacja*, przeł. Lucyna Kopciewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa 2004, s. 150.

[7] Preben Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man*, s. 11.

[8] Carol J. Clover, *Regardless of sex: Men, women, and power in early Northern Europe*, „Representations" 1993, nr 44, s. 8.

[9] Jak precyzuje zbiór praw *Grágás* z okresu samostanowienia (ok. 930–1262), zachowany w manuskryptach *Konungsbók* (GKS 1157 fol.) oraz *Staðarhólsbók* (AM 334 fol.) z II poł. XIII wieku, do zabójstwa w odwecie uprawniało użycie w stosunku do mężczyzny trzech słów: *ragr*, *stroðinn* oraz *sorðinn* (*Grágás: Staðarhólsbók*, red. Vilhjálmur Finsen, København: Gyldendal 1879, s. 392). Pierwsze sugeruje zniewieściałość, dwa pozostałe odnoszą się natomiast do seksualnego wykorzystania przez innego mężczyznę. Por. Kari E. Gade, *Homosexuality and the rape of males in Old Norse laws and literature*, „Scandinavian Studies" 1986, nr 58.

[10] Zob. na ten temat: Folke Ström, *Níð, ergi, and Old Norse Moral Attitudes*, London: Viking Society for Northern Research 1973; Preben Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man*; Alison Finlay, *Níð, Adultery and Feud in Bjarnar saga Hítdœlakappa*, „Saga-Book of the Viking Society" 1990–1993, nr 23.

[11] Por. Theodore M. Andersson, *Character and Caricature in the Family Sagas*, w: *Studien zur Isländersaga. Festschrift für Rolf Heller*, red. Heinrich Beck, Else Ebel, Berlin: De Gruyter 2000.

[12] Wypada zgodzić się ze stwierdzeniem Ármanna Jakobssona, że „żadna inna saga nie przedstawia tak surowej ideologii niemęskości" jak *Saga o Njalu* (*Masculinity and politics in Njáls saga*, „Viator" 2007, nr 38, s. 195).

omówione strategie obronne sagowych protagonistów przed próbami kwestionowania ich męskości.

Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że anonimowa[13] *Saga o Njalu*, jedna z najobszerniejszych i najchętniej komentowanych staroislandzkich sag, powstała ok. 1280 roku[14] (acz opisuje wydarzenia z przełomu X i XI wieku), a jej najstarsze zachowane manuskrypty – *Reykjabók* (AM 468 4to), *Kálfalækjarbók* (AM 133 fol.), *Möðruvallabók* (AM 132 fol.), *Gráskinna* (GKS 2870 4to) oraz *Skafinskinna* (GKS 2868 4to) – pochodzą z okresu 1300–1400[15]. Saga została po raz pierwszy wydana drukiem przez Ólafura Olaviusa w Kopenhadze w 1772 roku i prędko, bo jeszcze w XIX wieku, doczekała się całej serii tłumaczeń na języki: łaciński (Johnsonius, 1809), duński (Petersen, 1841), angielski (Dasent, 1861), niemiecki (Claussen, 1878), francuski (Dareste, 1896) i norweski (Aasmundstad, 1896)[16]. Z kolei *Saga o Egilu* została najprawdopodobniej napisana między 1220 a 1230 rokiem, a jej autorstwo przypisuje się – choć nie brak głosów kwestionujących taką atrybucję – samemu Snorriemu Sturlusonowi (1179–1241)[17]. Najstarsze manuskrypty sagi – AM 162 A fol., AM 132 fol. oraz rękopis znajdujący się obecnie w Herzog August Bibliothek w Wolfenbüttel (9. 10. Aug. 4to) – pochodzą z XIII i XIV wieku[18]. Pierwsze wydanie sagi o Egilu, wikingu z X wieku i jednym z najwybitniejszych islandzkich skaldów[19], ukazało się w Hrappsey w 1782 roku[20]. Pierwsze przekłady sagi zostały zaś opracowane w XIX stuleciu: łaciński w 1809 (Magnússon), duński w 1839 (Petersen), szwedzki w 1883 (Bååth), niemiecki

[13] Wśród badaczy wciąż nie ma konsensusu co do kwestii autorstwa *Sagi o Njalu*. Spekulowano, że jej autorem mógł być, by wymienić najczęściej padające w tym kontekście kandydatury, Sæmundr fróði, Snorri Sturluson, Sturla Þórðarson lub Þorvarðr Þórarinsson. Są oni natomiast relatywnie zgodni co do faktu, że sagę napisał jeden autor. Z pełnym przekonaniem stwierdza tak chociażby Richard F. Allen, *Fire and Iron. Critical Approaches to Njáls saga*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 1971, s. xi.

[14] Takie datowanie sagi zostało po raz pierwszy zaproponowane przez duet Karl Lehmann – Hans Schnorr von Carolsfeld w książce *Die Njálssaga inbesondere in ihren juristischen Bestandtheilen* z 1883 roku. Por. Einar Ó. Sveinsson, *Dating the Icelandic Sagas. An Essay in Method*, London: Viking Society for Northern Research 1958.

[15] Guðrún Nordal, *The Dialogue between Audience and Text: The Variants in Verse Citations in Njáls saga's Manuscripts*, w: *Oral Art Forms and their Passage into Writing*, red. Else Mundal, Jonas Wellendorf, Copenhagen: Museum Tusculanum 2008, s. 185–186. Szacuje się, że łącznie zachowało się ponad 60 manuskryptów *Sagi o Njalu* z okresu od XIV do XIX wieku. Najmłodszy rękopis sagi (Lbs 747 fol.) został sporządzony między 1871 a 1875 rokiem.

[16] Lars Lönnroth, *Njáls saga. A Critical Introduction*, Berkeley: University of California Press 1976, s. 2, 5. W sprawie przekładów *Sagi o Njalu* zob. również: Jón K. Helgason, *The Rewriting of Njáls saga: Translation, Politics and Icelandic Sagas*, Clevedon: Multilingual matters ltd 1999.

[17] Taką tezę wysunął jako pierwszy Nicolai Frederik Severin Grundtvig w przedmowie do duńskiego przekładu *Heimskringli* (*Norges konge-krønike af Snorro Sturlesøn*, t. 1, København: Schultziske Officin 1818, s. xxix). Propozycję Duńczyka podjął i rozwinął Björn Magnússon Ólsen w artykule *Landnáma og Egils saga* z 1904 roku.

[18] *Egils saga*, red. Bjarni Einarsson, London: Viking Society for Northern Research 2003, s. xvi, ix. Fragmenty sagi zachowały się również w manuskrypcie *Ketilsbók* (AM 453 4to), sporządzonym ok. 1670 roku przez Ketilla Jörundssona (ibidem, s. ix).

[19] Gabriel Turville-Petre uznał Egila za najwybitniejszego islandzkiego skalda (*Origins of Icelandic Literature*, Oxford: Clarendon Press 1953, s. 40). Inne staroislandzkie sagi, których bohaterem jest skald, to: *Saga o Gunnlaugu* (*Gunnlaugs saga*), *Saga o Kormaku* (*Kormáks saga*), *Saga o Björnie* (*Bjarnar saga*), *Saga o Hallfredzie* (*Hallfreðar saga*).

[20] Edycja nosiła tytuł *Sagan af Egle Skallagríms Syne* i została wydana przez Magnúsa Móberga.

w 1888 (Khull), angielski w 1893 (Green)[21]. Obie sagi wchodzą w skład sag o Islandczykach (*Íslendingasögur*) czy, jak zwykło się określać w literaturze anglojęzycznej, sag rodowych (*family sagas*), a ich akcja rozwija się według typowego dla tego podgatunku schematu[22].

Tytułowy bohater *Njáli*, Njal Thorgeirsson z Bergthorswal, pojawia się po raz pierwszy w rozdziale 20 sagi; jest on przedstawiony jako wytrawny znawca prawa, człowiek rozważny, chętnie służący radą innym, obdarzony niezwykłą mądrością i zdolnością przewidywania przyszłości, a lakoniczny opis jego wyglądu sprowadza się niemal wyłącznie do pobieżnej wzmianki o tym, że „nie miał jednak zupełnie zarostu" (N 60)[23]. Najbardziej charakterystyczny defekt jego aparycji, czyli brak brody, będącej jednym z głównych wyznaczników męskości oraz fizycznym przejawem stawania się mężczyzną i atrybutem odróżniającym mężczyzn od kobiet[24], jest więc w pewnym sensie kompensowany, jak argumentuje William Sayers, niezwyczajnymi zdolnościami oraz ponadprzeciętnymi talentami Njala[25]. Brak zarostu Njala, sytuujący go niejako na granicy płci i sprawiający, że „wielu, co go widzi, nie wie, czy to chłop czy niewiasta" (N 249), jak zuchwale skonstatuje Flosi, staje się lejtmotywem *Njáli* oraz głównym przedmiotem drwin zarówno ze strony mężczyzn, jak i kobiet. O ile bowiem autor sagi kreśli pozytywny i pełen przychylności portret Njala[26], o tyle nieżyczliwi jemu i jego rodowi sagowi protagoniści nagminnie nawiązują w sytuacjach konfliktowych do jego głównej wady, określając go mianem „Starego Bezbrodego" (N 97, 191), „Bezbrodego" (N 249) lub „Dziada Bezbrodego", który „nie gnoił sobie brody, żeby mu zarosła tak jak u innych chłopów" (N 102), jego synów – Skarphedina, Grima i Helgiego – nazywają zaś pogardliwie „Gnojkobrodymi"[27] (N 102, 191), wprost sugerując w ten sposób, że wykonywali oni ową czynność, by wywołać porost zarostu. Inaczej mówiąc, w ich ocenie niemęski jest nie tylko mężczyzna bez zarostu, ale w pewnym sensie również posiadający zarost synowie bezbrodego mężczyzny. Kobiece rysy twarzy Njala generują nadto cały szereg oskarżeń i domysłów na temat potencjalnego odwrócenia ról małżeńskich, o czym *implicite*, lecz w nader zjadliwym tonie, mówi Hallgerda w rozmowie (czy może raczej: w słownej konfrontacji) z żoną Njala,

[21] Halldór Hermannsson, *Bibliography of the Icelandic Sagas and Minor Tales*, Ithaca, NY: Cornell University Library 1908, s. 10–12.

[22] Ów schemat trafnie opisał Theodore M. Andersson w studium *The Icelandic Family Saga: An Analytic Reading*, Cambridge: Harvard University Press 1967, s. 3–31. Badacz podzielił strukturę sag rodowych na sześć części: wprowadzenie, konflikt, kulminacja, zemsta, ugoda, następstwa.

[23] W artykule stosuję następujące oznaczenia (cyfra po skrócie wskazuje stronę): N = *Saga o Njalu*, przeł. Apolonia Załuska-Strömberg, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 1968; E = *Saga o Egilu*, przeł. Apolonia Załuska-Strömberg, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 1974. Zamiennie z polskimi tytułami sag używam w tekście islandzkich skrótów *Njála* oraz *Egla*. W artykule konsekwentnie spolszczam sagowe eponimy i toponimy.

[24] O roli męskiego zarostu w kulturze europejskiej pisze Christopher Oldstone-Moore, *Of Beards and Men. The Revealing History of Facial Hair*, Chicago: The University of Chicago Press 2015.

[25] William Sayers, *Njáll's beard, Hallgerðr's hair and Gunnarr's hay: Homological patterning in Njáls saga*, „TijdSchrift voor Skandinavistiek" 1994, nr 15, s. 11–12. Badacz odwołał się w tym kontekście do pojęcia *mutilation qualifiante*, wprowadzonego przez Georgesa Dumézila w *Mythe et épopée*.

[26] Yoav Tirosh, *Víga-Njáll: A new approach toward Njáls saga*, „Scandinavian Studies" 2014, nr 2 (86), s. 209.

[27] Opierając swój wywód tyleż na tekstowych przesłankach, co na odniesieniu do staroislandzkiego tabu, William Sayers (*Njáll's beard*, s. 16) doszukał się w owym określeniu zawoalowanych oskarżeń o koprofagię.

Bergthorą, z którą niemal od początku pozostaje w ostrym konflikcie: „Ty masz strupiasty paznokieć na każdym palcu, a on nie ma zarostu" (N 84). Jak się wydaje, owa wypowiedź daje wymownie do zrozumienia, że to Bergthora przejęła męskie obowiązki w związku małżeńskim, a jednocześnie wskazuje mimochodem na rygorystyczne pojmowanie ról płciowych w omawianej sadze[28].

Zwraca przy tym uwagę postawa Njala w stosunku do wielce obraźliwych, jak mogłoby się wydawać, dla jego męskiej tożsamości wypowiedzi i oszczerstw inicjowanych początkowo w przeważającej mierze przez Hallgerdę[29]. Podczas gdy jego synowie, na czele z najstarszym Skarphedinem, natychmiast obmyślają plan zemsty i biorą krwawy odwet na Sigmundzie (rozdz. 45) za splamienie ich honoru obelżywym wierszem (*níðvísur*)[30], on sam pozostaje niewzruszony, akceptując milcząco swoją inność i godząc się rozmyślnie na odsunięcie na margines społeczny[31]. Trzeba wszak mieć na względzie, o czym przed laty przypomniała Carol J. Clover, ówczesną binarność społeczną, która na jednej szali kładła dominujących i silnych mężczyzn, a na drugiej całą resztę społeczeństwa, a więc kobiety, dzieci, starców i nie dość męskich mężczyzn, niewolników itd.[32] „Wadliwa męskość" (*defective masculinity*)[33] Njala, jak to zgrabnie ujęła Ursula Dronke w klasycznej już próbie interpretacji sagi, przejawiająca się w braku zarostu, niejako automatycznie spycha protagonistę, czego on sam jest skądinąd świadomy, z pozycji dominującej społecznie na marginalną.

Co więcej, jeśli Skarphedina, który w swoich zwykle impulsywnych działaniach kieruje się niepisanym męskim kodeksem, a wszelkie, nawet najbłahsze, konflikty rozwiązuje najczęściej za pomocą swojego topora „Walczącego Olbrzyma" (N 241), jednocześnie twierdząc z dumą – co paradoksalne – że „my nie baby byśmy się sierdzili o byle co" (N 103), uznać za modelowe uosobienie staroislandzkiej męskości, to Njala należałoby określić w tym względzie mianem kontrmodelu. Tytułowy bohater sagi dystansuje się wobec obsesyjnie pojmowanej męskości, ignorując złośliwe uwagi na temat braku zarostu, rzadko używa ponadto jakiejkolwiek broni, gdyż jego głównym orężem jest siła umysłu, dzięki której stara się łagodzić konflikty i zaprowadzać pokój między zwaśnionymi stronami. Ściślej biorąc, w osobie Njala krystalizuje się, na co zwrócił uwagę Ármann Jakobsson w przenikliwym szkicu *Masculinity and politics in Njáls saga*, krytyczne spojrze-

[28] Ármann Jakobsson, *Masculinity*, s. 195.

[29] Jak zauważa Helga Kress, obmowa jest w literaturze staroislandzkiej domeną kobiet (*Gender and gossip in the sagas*, w: *Sett och hört: en vänskrift tillägnad Kerstin Nordenstam på 65-årsdagen*, red. Anna Gunnarsdotter Grönberg et al., Göteborg: Institutionen för svenska språket 2000, s. 193). Z takim stanowiskiem polemizuje William I. Miller, *'Why is Your Axe Bloody?': A Reading of Njáls saga*, Oxford: Oxford University Press 2014, s. 103.

[30] Komponowanie obraźliwych wierszy (*níðvísur*) oraz wierszy o zabarwieniu erotycznym (*mansǫngr*) było surowo zabronione w średniowiecznej Islandii, a karą, jaką przewidywało ówczesne prawo za taki występek, była banicja. Wzmiankuje na ten temat zbiór praw *Grágás* w sekcji „O poezji" (§ 238). *Níðvísur i mansǫngr* to gatunki poezji skaldycznej. Inna Matyushina twierdzi, że ich pojawienie się w sagach „sygnalizuje koniec pokoju i początek wrogości" (*Love poetry in the 'Skald Sagas'*, „International Journal of Humanities and Social Science" 2015, nr 10 (1), s. 14).

[31] Carl Phelpstead, *Hair today, gone tomorrow: Hair loss, the tonsure, and masculinity in medieval Iceland*, „Scandinavian Studies" 2013, nr 1 (85), s. 10.

[32] Carol J. Clover, *Regardless of sex*, s. 13.

[33] Ursula Dronke, *The Role of Sexual Themes in Njáls saga*, London: Viking Society for Northern Research 1981, s. 30.

nie autora sagi na ówczesne, pod wieloma względami mizoginistyczne, społeczeństwo i jego „absurdalne mity męskości”[34].

W *Sadze o Egilu* zarost (bądź też jego brak) nie odgrywa tak ważnej roli jak w *Sadze o Njalu*. W rozdziale 72 rozgrywa się jednakowoż niezwykle istotna z punktu widzenia niniejszych rozważań scena; podczas biesiady w dworze Armoda, mającej komiczny zgoła przebieg, gospodarz wystawia na próbę męskość Egila i jego towarzyszy, próbując ich upić piwem. Niepomiernie rozgniewany tym faktem Egil w rewanżu zwymiotował mu na brodę, a nazajutrz go jej pozbawił. Oto fragment, o którym mowa:

> [...] wtedy wyłamał Egil drzwi, wszedł i zbliżył się do łoża Armoda. Jedną ręką wyciągnął miecz, a drugą chwycił tamtego za brodę i przegiął go przez krawędź łoża. [...] Potem oderżnął Armodowi brodę razem z kawałkiem szczęki. Następnie zgiętym kciukiem wparł mu się w głąb oczodołu, aż oko wypłynęło na policzek (E 173).

Niewykluczone, że tak gwałtowna reakcja Egila była spowodowana wcześniejszą próbą otrucia go przez Barda (rozdz. 44), z której wyszedł wszelako bez szwanku[35]. Protagonista mógł bowiem i tym razem domniemywać, że słabnącym z każdym kolejnym łykiem piwa kompanom podano, jak w analogicznej scenie na wyspie Atley, zatruty trunek. Ową scenę można jednocześnie odczytywać jako swoisty test męskości; o ile prawdziwy mężczyzna pije ochoczo i zawsze w dużych ilościach, o tyle zakończenie biesiady w stanie kompletnego upojenia traktowano, można tak chyba zasadnie stwierdzić, jako niemęskie. Nic więc dziwnego, że aroganckie przynaglanie Armoda do opróżniania kolejnych rogów z piwem, mające na celu szybsze doprowadzenie Egila do nietrzeźwości, ten drugi odbiera jako próbę podważenia jego męskości i przechodzi do kontrataku. Pozbawienie rywala atrybutu męskości (w obecności zarówno kobiet, jak i mężczyzn) za pomocą miecza, która to broń niejednokrotnie funkcjonuje w literaturze staronordyckiej jako symbol falliczny[36], oraz oślepienie go można by uznać – w ślad za Annette Lassen – za akt symbolicznej kastracji[37]. Co godne podkreślenia, Armod traci bezpowrot-

---

[34] Ármann Jakobsson, *Masculinity*, s. 200.

[35] Rzeczony epizod zanalizował szczegółowo Thomas D. Hill, *Beer, vomit, blood, and poetry. Egils saga, chapters 44–45*, w: *New Norse Studies: Essays on the Literature and Culture of Medieval Scandinavia*, red. Jeffrey Turco, Ithaca, NY: Cornell University Press 2015.

[36] Preben Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man*, s. 60.

[37] Annette Lassen, *Hoðr's blindness and the pledging of Óðinn's eye: A study of the symbolic value of the eyes of Hoðr, Óðinn and Þórr*, w: *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference 2–7 July 2000, University of Sydney*, red. Geraldine Barnes, Margaret Clunies Ross, Sydney: Centre for Medieval Studies, University of Sydney 2000, s. 222. W staroislandzkich sagach oślepienie rywala idzie częstokroć w parze z kastracją. Egzemplarycznym przykładem jest tu jeden z epizodów *Sagi o Islandczykach* (*Íslendinga saga*) Sturli Þórðarsona, sagi współczesnej (*samtíðarsaga*) wchodzącej w skład kompilacji o rodzie Sturlungów (*Sturlunga saga*), w którym Oraekja Snorrason zostaje pozbawiony wzroku i jądra przez swojego kuzyna, Sturlę Sighvatssona, i jego kompanów (zob.: *Sturlunga saga*, t. 1, oprac. Jón Jóhannesson et al., Reykjavík: Sturlunguútgáfan 1946, s. 295; Anthony Adams, *'He took a stone away': Castration and cruelty in the Old Norse Sturlunga saga*, w: *Castration and Culture in the Middle Ages*, red. Larissa Tracy, Cambridge: D.S. Brewer 2013). Równie częstym sposobem upokarzania przeciwnika, mającym na celu zakwestionowanie jego męskości, jest mimowolne obcięcie lub ogolenie jego włosów, co można poczytywać za symboliczną kastrację (Robert Mills, *The signification of the tonsure*, w: *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, red. Patricia H. Cullum, Katherine J. Lewis, Toronto: University of Toronto Press 2004, s. 115).

nie swój męski atrybut, Egil odcina wszak nie tylko brodę, ale i kawałek szczęki, czym uniemożliwia jej ponowne uformowanie się.

W przeciwieństwie do Njala tytułowy bohater *Egli*, słynący z niepospolitego talentu poetyckiego[38] oraz zamiłowania do piwa i wszelkich gier, podczas których „siłę męską wystawiało się na próbę" (E 77), został obdarzony obfitym zarostem. Egil ma wszakże inny znaczący defekt, mianowicie „bardzo wcześnie obnażyła mu czaszkę łysina" (E 113), lecz niewielu ośmiela się czynić mu z tego powodu przytyki, w obawie przed jego porywczością i nadludzką nieomal siłą fizyczną. On sam odnosi się zresztą z dużym dystansem do swojej niedoskonałości, mówiąc o sobie z przekąsem „Łysy" (E 154). Zarówno pod względem fizycznym, jak i charakterologicznym Egil jest podobny do swojego ojca Skalla-Grima (zwanego też Łysym Grimem), który równie wcześnie, bo zaledwie w wieku dwudziestu pięciu lat (E 40), utracił włosy[39]. To właśnie z owego podobieństwa wynikają, jak można się domyślać, rozliczne nieporozumienia między nimi oraz permanentna walka o męski prymat w rodzinie[40]. Podobnie jak Skalla-Grim, który miał zatarg z królem Haraldem Pięknowłosym, również i Egil popada w konflikt (czy, jak to określił jeden z badaczy, „superkonflikt"[41]) z królewskim synem, Erykiem Krwawym Toporem. Warto wspomnieć, że podczas jednej z bezpośrednich konfrontacji na dworze Haralda (rozdz. 25) król, w odpowiedzi na odrzucenie jego propozycji, czyni dwukrotnie obraźliwą aluzję do braku włosów Skalla-Grima, nazywając go wzgardliwie „wielkim, łysym łbem" (E 51). Jeśli uznać włosy za atrybut królewskości, oznakę potencji oraz wyznacznik pozycji społecznej[42], to konstatację Haralda należy w tym świetle odczytywać jako ostentacyjną demonstrację wyższości w hierarchii społecznej oraz próbę zdyskredytowania męskości Skalla-Grima poprzez zasugerowanie utraty jej konstytutywnego składnika. Z owej konfrontacji zwycięsko wychodzi jednak ten drugi, sprzeciwiając się woli króla i doprowadzając go tym samym do na poły spokojnej, na poły gniewnej reakcji („król milczał, ale poczerwieniał na twarzy"; E 51).

Charakteryzując staroislandzką męskość, nie sposób nie odnieść się nieco szerzej do kwestii potencji płciowej, które to zagadnienie jest nadzwyczaj często i na wielorakie sposoby problematyzowane w omawianych sagach. O byciu mężczyzną zaświadcza między innymi jego płodność i zdolność do zaspokojenia seksualnych potrzeb kobiety, mężczyzna pozbawiony tych cech, a więc ogarnięty niemocą płciową, jawi się natomiast jako niepełnowartościowy przedstawiciel płci męskiej[43]. Za egzemplifikację tego faktu niech posłuży wypowiedź Skarphedina, w odpowie-

[38] Egil ułożył swój pierwszy wiersz w wieku trzech lat i od razu otrzymał zań nagrodę poetycką (E 64).

[39] W sagach często podkreśla się przedwczesną utratę jakiejś cechy fizycznej. Dla przykładu autor *Sagi o Grettirze* (*Grettis saga*) zwraca uwagę na fakt, iż Asmund i Thorgrim, ojciec i brat Grettira, wcześnie osiwieli.

[40] Carolyne Larrington nie bez racji określiła stosunki na linii Skalla-Grim – Egil mianem „najgorszej relacji ojciec–syn" w staroislandzkich sagach (*Awkward adolescents: Male maturation in Norse literature*, w: *Youth and Age in the Medieval North*, red. Shannon Lewis-Simpson, Leiden: Brill 2008, s. 155). Temat ten omawia szerzej Ármann Jakobsson, *Egils saga and empathy: Emotions and moral issues in a dysfunctional saga family*, „Scandinavian Studies" 2008, nr 1 (80).

[41] Theodore M. Andersson, *The Icelandic Family Saga*, s. 108.

[42] Robert Mills, *The signification of the tonsure*, s. 109. Zob. też: Robert Bartlett, *Symbolic meanings of hair in the Middle Ages*, „Transactions of the Royal Historical Society" 1994, nr 4.

[43] Vein L. Bullough, *On being a male in the Middle Ages*, w: *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages*, red. Clare A. Lees, Minneapolis: University of Minnesota Press 1994, s. 41.

dzi na zarzut o niemęskość Njala: „to że jest mężczyzną, wiesz z tego, że ma synów ze swoją żoną" (N 249). Toteż posiadanie potomka, zwłaszcza męskiego, jest swoistym świadectwem męskości oraz rzutuje na to, jak mężczyzna jest postrzegany w oczach społeczności. Co osobliwe, Njal, choć powszechnie wykpiwany z racji braku zarostu, w sferze seksualnej zdaje się nie odczuwać żadnych anomalii: ma sześcioro dzieci, w tym trzech synów (nie licząc przybranego syna Höskulda), a jego małżeństwo z Bergthorą jest jednym z najbardziej udanych w całej sadze.

Odmiennie rzecz ma się z kolei w przypadku małżeństwa Unn i Hruta; ich związek zostaje zerwany ze względu na impotencję Hruta[44], wynikającą z klątwy rzuconej nań przez królową Gunnhildę[45], w myśl której miał nigdy nie zaznać rozkoszy u boku swojej islandzkiej wybranki (*vide* N 36)[46]. Jak wyjawi Unn w szczerej rozmowie z Mördem, Hrut jest niezdolny do odbycia stosunku seksualnego:

> On nie może mi dać zadowolenia, chociaż pod każdym względem jest jak inni zdrowi i silni mężczyźni. [...] Gdy tylko zbliży się do mnie, członek jego nabrzmiewa i staje się tak wielki, że w żaden sposób nie może wejść we mnie; a przecież próbujemy różnych sposobów, wszystko daremnie. Ale zanim się rozstaniemy, pokazuje mi, że jest stworzony tak samo jak każdy inny mężczyzna (N 39).

Znamienne, że przekleństwem – w sensie dosłownym i przenośnym – Hruta staje się niespotykanie duży (czy wręcz: anormalny) rozmiar członka[47]. Implikowany klątwą problem Hruta ogranicza się wszelako wyłącznie, trzeba od razu doprecyzować, do niemożności penetracji partnerki, nie dotyczy natomiast zaburzeń związanych z erekcją, w tym aspekcie Hrut nie ustępuje bowiem w niczym, co Unn akcentuje dwukrotnie w swojej argumentacji, innym mężczyznom. Jego impotencja jest przeto niecałkowita i odnosi się, zgodnie z brzmieniem klątwy, tylko i wyłącznie do Unn, nie zaś do ogółu (potencjalnych) przyszłych partnerek Hruta. „Inne jednak możesz mieć, jeżeli zechcesz" – mówi mu wprost zazdrosna Gunnhilda (N 36). Co zaskakujące, szczególnie w kontekście obelg na tle seksualnym, od których roi się w staroislandzkich sagach, Hruta nie dotyka z racji niemocy płciowej tak dalece posunięty ostracyzm jak Njala z powodu braku brody. Saga odnotowuje ledwie jednostkową aluzję, mającą jednak wydźwięk nie tyle obraź-

---

[44] Jak przekonuje Heather O'Donoghue, Unn wykorzystuje ten fakt jako pretekst, żeby zerwać nieszczęśliwe małżeństwo z Hrutem, które od początku było jej nie w smak (*Women in Njáls saga*, w: *Introductory Essays on Egils saga and Njáls saga*, red. John Hines, Desmond Slay, London: Viking Society for Northern Research 1992, s. 85–86).

[45] Gunnhilda pojawia się również w *Egli* (po raz pierwszy w rozdz. 37); zna ona „najtajniejsze arkana sztuki czarnoksięskiej" (E 74) i jest stroną w konflikcie z Egilem.

[46] Paralelny motyw można odnaleźć w *Sadze o Kormaku*. Na skutek uroku rzuconego przez Thorveigę Kormakowi nieoczekiwanie, jak głosi saga, „przeszła chęć" do ślubu ze Steingerdą, o której względy wcześniej mocno zabiegał. Klątwa miała sprawić, „żeby im nigdy nie było dane cieszyć się sobą" (*Kormáks saga*, oprac. Valdimar Ásmundarson, Reykjavík: Sigurður Kristjánsson 1898, s. 13).

[47] Swoją drogą, w literaturze staroislandzkiej poważnym problemem może być również zbyt mały penis, o czym przekonuje się tytułowy bohater *Sagi o Grettirze*, który z tego powodu staje się przedmiotem kpin ze strony jednej z kobiet (rozdz. 75). Grettir nie pozostaje obojętny wobec urągliwego zachowania służącej i w przypływie gniewu, o czym saga informuje aluzyjnie, dopuszcza się na niej gwałtu. Odwołując się do teorii Freuda i Lacana, o roli penisa w średniowiecznej Islandii pisze ciekawie Carl Phelpstead, *Size matters: Penile problems in sagas of Icelanders*, „Exemplaria" 2007, nr 3 (19).

liwy, co żartobliwy, do faktu, że Hrut nie spełnił swojej męskiej powinności („że jej nie rozprawiczył"; N 42). Symptomatyczna jest sama reakcja Hruta, który w obronie swej podrażnionej męskiej dumy przystępuje do ataku na męskość Mörda, wyzywając go na pojedynek. Ten drugi, oznajmiając rzecz publicznie, ostatecznie nie przyjmuje wyzwania, czym „ściągnął na siebie hańbę" (N 41). Należy bowiem pamiętać, że odmowa pojedynku była wówczas traktowana jako czyn niehonorowy, tchórzliwy i niegodny mężczyzny, nawet jeśli jeden z przeciwników był o wiele starszy od drugiego[48]. Strategia młodego i silnego Hruta była więc od początku obliczona na szybkie i łatwe odzyskanie twarzy, gdyż zapewne liczył się z tym, że stary Mörd odmówi pojedynku, co jest zresztą praktyką dość często spotykaną w staroislandzkich sagach, ze względu na podeszły wiek i fizyczne niedomaganie.

Z impotencją i uszczypliwymi uwagami na temat swojej przebrzmiałej męskości musi się również zmagać Egil w ostatnich latach życia[49]. W jednym z końcowych rozdziałów *Egli* 90-letni poeta-wiking, niemal całkowicie głuchy, ślepy i niezdolny do poruszania się, komponuje niezwykle gorzki i przepełniony samokrytycyzmem wobec aktualnego stanu swojej męskości wiersz:

Zawrót, zamęt w głowie,
Zbity łysy czerep;
Wiotki świder wisi,
Wątły słuch zawodzi (E 209).

Taki wizerunek Egila nie licuje w zupełności z obrazem silnego i walecznego wikinga z jego szczytowego okresu życia. Obecnie Egil jest już tak stary i niezdarny, że nie jest w stanie utrzymać równowagi, co przebywające z nim kobiety natychmiast kwitują śmiechem i komentują tymi słowy: „już to teraz niewiele pociechy z ciebie, skoro się przewracasz przez własne nogi" (E 209). Jak widać, natura męskości jest niestała, można ją bezpowrotnie utracić, o czym zdaje się przekonywać Grim w sentymentalnej a pełnej goryczy obserwacji: „nie kpiły sobie z nas niewiasty, kiedyśmy byli młodzi" (E 209). Ze względu na swoją starość Egil został symbolicznie wykluczony z grona mężczyzn i przebywa niemal wyłącznie z kobietami, lecz nie jest mile widziany w przynależnej im sferze życia, gdyż „zawadza" i „w robocie przeszkadza" (E 210)[50]. Warto jednak zauważyć, że

[48] Marlene Ciklamini, *The Old Icelandic Duel*, „Scandinavian Studies" 1963, nr 3 (35), s. 178. W średniowiecznej Islandii pojedynek był powszechnym prawem mężczyzny, bez względu na status społeczny. Jak ściśle określa to *Saga o Egilu*, „takie było prawo [...] i z dawien dawna utrwalony obyczaj, że każdy mógł wyzwać przeciwnika na holmgang niezależnie od tego, czy był stroną pozwaną, czy też skarżącą" (E 157). W sprawie odmian pojedynków, ze szczególnym uwzględnieniem dwóch typów, zob. Olav Bø, *Hólmganga and einvígi: Scandinavian Forms of the Duel*, „Medieval Scandinavia" 1969, nr 2.

[49] Na temat różnych oblicz starości w sagach rozwodzi się szeroko, nie pomijając Egila, Ármann Jakobsson, *The specter of old age: Nasty old men in the sagas of Icelanders*, „The Journal of English and Germanic Philology" 2005, nr 3 (104).

[50] Zgodnie z obowiązującym w średniowiecznej Islandii podziałem ról społecznych do kobiecych obowiązków należało głównie szeroko pojęte dbanie o dom i wychowanie dzieci. Męską przestrzenią był natomiast obszar poza domem; mężczyźni zajmowali się między innymi handlem i rybołówstwem, reprezentowali również rodzinę „na zewnątrz" w sprawach prawnych, administracyjnych i ekonomicznych, a także byli uprawnieni do zawierania małżeńskich porozumień w imieniu swoich córek (Preben Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man*, s. 20–21).

utrata potencji życiowej w przypadku Egila nie jest równoznaczna z utratą potencji twórczej[51]. Choć nie jest on już wikingiem, a w przeświadczeniu społeczności nie jest już również (pełnowartościowym) mężczyzną, to do ostatnich chwil swojego życia pozostaje aktywny poetycko i komponuje kolejne wiersze, w których usiłuje utrwalić swoje najdonioślejsze czyny. Słowem, poezja jest klamrą spinającą wszystkie etapy jego życia.

Powracam jeszcze do wzmiankowanej przy okazji konfliktu Skalla-Grima z Haraldem kwestii okazywania emocji przez mężczyzn. Mówiąc wprost: prawdziwy mężczyzna nie daje po sobie poznać żadnych uczuć, jest to bowiem zachowanie typowe dla kobiet (a więc: niemęskie), choć niewielu jest takich, którym udaje się wytrwać w tym niełatwym nakazie. I tak na przykład: Flosi, nazwany w *Njáli* najbardziej wojowniczym mężczyzną (N 198), „zachował spokój na zewnątrz" (N 228), gdy dowiedział się o zabójstwie Höskulda (rozdz. 115), jednak innym razem, upokorzony przez kobietę, zupełnie traci nad sobą panowanie, a jego twarz zmienia w porywie złości barwę: „chwilami był czerwony na twarzy jak krew, to znów żółty jak spalona trawa albo siny jak śmierć" (N 232). Tego rodzaju histeryczne reakcje, objawiające się częstokroć zmianami somatycznymi, przybierają niekiedy jeszcze bardziej ekstremalne formy. Za przykład posłużyć tu może reakcja Thorhalla, najwrażliwszego bodaj mężczyzny w *Njáli*[52], który na wieść o śmierci Njala „przejął się tak bardzo, że całe jego ciało opuchło i krew rzuciła się uszami", a kiedy udaje mu się w końcu opanować emocje, stwierdza samokrytycznie – „zachowałem się nie po męsku" (N 271). Co więcej, uczuć nie godzi się okazywać nawet po śmierci bliskich, a uronienie choćby łzy na tę okoliczność wręcz nie przystoi mężczyźnie. (Wyjątkiem jest tu rzecz jasna Njal, który nie potrafi powstrzymać łez po śmierci Höskulda[53]; zob. N 225). Jak instruuje Arinbjörn pogrążonego w żałobie Egila, „powinieneś jako mężczyzna z godnością znosić swój ból" (E 117). Mając na uwadze owe memento, Egil do tego stopnia tłumi w sobie emocje po śmierci syna, że – jak hiperbolicznie ujmuje to saga – „ciało jego nabrzmiało tak strasznie, że kaftan i spodnie pękły" (E 186). Egil stara się złagodzić swój ból w elegijnym[54] poemacie pt. *Żale na zgon synów* (*Sonatorrek*), który stanowi jeden z tych rzadkich momentów, w których czytelnik sagi ma bezpośredni wgląd w głęboko zazwyczaj skrywane uczucia protagonisty[55]. Poezja pełni więc w tym przypadku nie tylko funkcję konsolacyjną, ale i pozwala Egilowi uzewnętrznić emocje w sposób, który nie zaneguje jego męskości.

Niezwykle istotną, a przy tym niejednorodną i problematyczną, kategorię stanowi w omawianych sagach ubiór, wykorzystywany nierzadko jako środek do

[51] Yelena S. Helgadóttir Yershova, *Egill Skalla-Grímsson: a Viking poet as a child and old man*, w: *Youth and Age*, s. 299.

[52] William I. Miller, *Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1995, s. 102.

[53] Jak precyzuje saga, Njal darzył Höskulda największym ojcowskim uczuciem, mimo iż był on jego przybranym synem.

[54] Por. Alison Finlay, *Elegy and old age in Egil's saga*, w: *Egil, the Viking Poet. New Approaches to Egil's saga*, red. Laurence de Looze et al., Toronto: University of Toronto Press 2015.

[55] Torfi H. Tulinius, *The Enigma of Egill. The Saga, the Viking Poet, and Snorri Sturluson*, przeł. Victoria Cribb, Ithaca, NY: Cornell University Library 2014, s. 156. *Sonatorrek* zachował się w całości jedynie w manuskrypcie *Ketilsbók* (Carolyne Larrington, *Egill's longer poems: Arinbjarnarkviða and Sonatorrek*, w: *Introductory Essays*..., s. 49). Poemat został skomponowany prawdopodobnie ok. 960 roku i składa się z 25 strof.

podważania męskości antagonisty. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że protagoniści *Njáli* i *Egli* klasyfikują stroje z dużą dowolnością; oto ubranie uznawane przez jednych za niemęskie, przez innych bywa noszone z dumą i poczytywane za męskie. Przykładowo Skarphedin kpi z jaskrawego i nazbyt – w jego ocenie – ekstrawaganckiego ubioru Sigmunda, który „miał na sobie barwną odzież" (N 104), nazywając go prześmiewczo „czerwonym elfem" (*rauðálfinn*)[56], podczas gdy innym razem defiluje majestatycznie wraz ze swoimi braćmi w „barwnych strojach" (N 193), nie widząc w tym nic niestosownego. Przykłady tego rodzaju sprzeczności można by mnożyć; obdarowany w geście przyjaźni przez Arinbjörna jedwabnym płaszczem Egil wychwala darczyńcę wierszem (E 160–161), natomiast Flosi uznaje ten sam dar, otrzymany w rozliczeniu od Njala, za zniewagę męskości (N 249). Epizod z płaszczem w tle przynosi w *Sadze o Njalu* sekwencję ciętych ripost, którą za Williamem Sayersem można by określić mianem „seryjnego znieważania" (*serial defamation*)[57], polegającą na wzajemnym obrzucaniu się obelgami Flosiego i Skarphedina, zakończoną demonstracyjnym wręczeniem temu pierwszemu kobiecych spodni i bezpardonowym oskarżeniem o zniewieściałość („co dziewiątą noc jesteś kochanką boga z góry Swinafell, [...] wtedy on robi z ciebie niewiastę"; N 249–250). Podarunek Njala, który w jego zamyśle miał rozluźnić i tak już mocno napięte stosunki z Flosim, prowadzi w efekcie do eskalacji konfliktu i dramatycznych wydarzeń w epilogu sagi, kiedy to Njal i Skarphedin ponoszą śmierć w płomieniach[58]. Rzecz ciekawa, że z płonącego dworu udaje się uciec innemu synowi Njala – Helgiemu – dzięki przebraniu w kobiecy strój (N 261)[59], choć początkowo zapatruje się na ów pomysł z pewnymi oporami, obawiając się zapewne posądzeń o niemęskie zachowanie.

Konkludując dotąd powiedziane, można stwierdzić, że honor jest dla bohaterów omawianych sag najwyżej chronioną wartością, a niepisany męski kodeks staje się motorem wielu ich poczynań i reakcji. Każda próba wkroczenia na nienaruszalny teren tożsamości mężczyzny kończy się zazwyczaj kontratakiem, bądź to werbalnym, bądź też fizycznym, mającym na celu zaakcentowanie wyższości nad

---

[56] *Brennu-Njáls saga*, oprac. Einar Ó. Sveinsson, Reykjavík: Hið Íslenska Fornritfélag 1954, s. 115. W polskim przekładzie epitet ten został zastąpiony przez określenie „rudy wierszokleta" (N 104), który to zabieg był zapewne podyktowany, jak można się domyślać, niejasną i nie do końca sprecyzowaną (również dziś) naturą elfów. Jak poucza popularny słownik, „czerwony elf" to osoba nosząca jaskrawe ubrania (hasło *rauð-álfr*, w: *An Icelandic-English Dictionary*, oprac. Richard Cleasby, Guðbrandur Vigfússon, Oxford: Clarendon Press 1874, s. 483).

[57] Zob. William Sayers, *Serial defamation in two medieval tales: Icelandic Ölkofra þáttr and Irish Scéla mucce Meic Dathó*, „Oral Tradition" 1991, nr 6.

[58] Komentując epizod związany z podarowaniem Flosiemu jedwabnego płaszcza, Yoav Tirosh (*Víga-Njáll*, s. 210) doszukał się w działaniu Njala celowości. Wedle wykładni badacza Njal rozmyślnie dał mu go w podarunku, by sprowokować niezgodę między Skarphedinem a Flosim oraz ukarać tego pierwszego za zabicie Höskulda.

[59] Motyw związany z przywdziewaniem, intencjonalnym bądź wymuszonym niesprzyjającymi okolicznościami, kobiecych strojów przez mężczyzn powraca wielokroć w literaturze staroislandzkiej. Najbardziej znanym przykładem jest tu *Pieśń o Thrymie* (*Þrymskviða*), wchodząca w skład *Eddy poetyckiej*, w której Thor przebiera się w strój Freyji, by odzyskać skradziony przez Thryma młot, symbol męskości. Zob. na ten temat: James Frankki, *Cross-dressing in the Poetic Edda: Mic muno Æsir argan kalla*, „Scandinavian Studies" 2012, nr 4 (84). Jeśli zaś idzie o kobiety w męskich ubraniach, prym wiedzie w tym aspekcie Aud z *Sagi rodu z Laxdalu*, która nosi „męskie spodnie z rozporkiem jak jaki dziwoląg, co jest w połowie chłopem, a w połowie niewiastą", a ów fakt prowadzi w efekcie do rozwodu z Thordem (*Saga rodu z Laxdalu*, przeł. Apolonia Załuska-Strömberg, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 1973, s. 77).

rywalem. Protagoniści omawianych sag uciekają się do wielorakich metod, by skompromitować męskość antagonisty, najczęściej skupiają się jednak na niedoskonałościach fizycznych, choć męską dumę może urazić w zasadzie wszystko. Skrajne, a wręcz chorobliwe, wymagania stawiane mężczyznom prowadzą niejednokrotnie do rozpadu małżeństw, wybuchów agresji, wyolbrzymionych konfliktów i rozlewu krwi. Dominująca postawa agresywna (między innymi w osobach Skarphedina i Egila) splata się wszakże w owych sagach z postawą pokojową, reprezentowaną w głównej mierze przez Njala.

BIBLIOGRAFIA

Adams Anthony, *'He took a stone away': Castration and cruelty in the Old Norse Sturlunga saga*, w: *Castration and Culture in the Middle Ages*, red. Larissa Tracy, Cambridge: D.S. Brewer 2013.

Allen Richard F., *Fire and Iron. Critical Approaches to Njáls saga*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 1971.

Andersson Theodore M., *Character and Caricature in the Family Sagas*, w: *Studien zur Isländersaga. Festschrift für Rolf Heller*, red. Heinrich Beck, Else Ebel, Berlin: De Gruyter 2000.

Andersson Theodore M., *The Icelandic Family Saga: An Analytic Reading*, Cambridge: Harvard University Press 1967.

Badinter Élisabeth, *XY. Tożsamość mężczyzny*, przeł. Grzegorz Przewłocki, Warszawa: W.A.B. 1993.

Bartlett Robert, *Symbolic meanings of hair in the Middle Ages*, „Transactions of the Royal Historical Society" 1994, nr 4.

Bø Olav, *Hólmganga and einvígi: Scandinavian Forms of the Duel*, „Medieval Scandinavia" 1969, nr 2.

Bourdieu Pierre, *Męska dominacja*, przeł. Lucyna Kopciewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa 2004.

Brennu-Njáls saga, oprac. Einar Ó. Sveinsson, Reykjavík: Hið Íslenska Fornritfélag 1954.

Bullough Vein L., *On being a male in the Middle Ages*, w: *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages*, red. Clare A. Lees, Minneapolis: University of Minnesota Press 1994.

Ciklamini Marlene, *The Old Icelandic Duel*, „Scandinavian Studies" 1963, nr 3 (35).

Clover Carol J., *Regardless of sex: Men, women, and power in early Northern Europe*, „Representations" 1993, nr 44.

Cold Counsel. Women in Old Norse Literature and Mythology, red. Sarah M. Anderson, Karen Swenson, New York: Routledge 2002.

Dronke Ursula, *The Role of Sexual Themes in Njáls saga*, London: Viking Society for Northern Research 1981.

Egils saga, oprac. Bjarni Einarsson, London: Viking Society for Northern Research 2003.

Finlay Alison, *Elegy and old age in Egil's saga*, w: *Egil, the Viking Poet. New Approaches to Egil's saga*, red. Laurence de Looze et al., Toronto: University of Toronto Press 2015.

Finlay Alison, *Níð, Adultery and Feud in Bjarnar saga Hítdœlakappa*, „Saga-Book of the Viking Society" 1990–1993, nr 23.

Frankki James, *Cross-dressing in the Poetic Edda: Mic muno Æsir argan kalla*, „Scandinavian Studies" 2012, nr 4 (84).

Friðriksdóttir Jóhanna K., *Women in Old Norse Literature. Bodies, Words, and Power*, New York: Palgrave Macmillan 2013.

Gade Kari E., *Homosexuality and the rape of males in Old Norse laws and literature*, „Scandinavian Studies" 1986, nr 58.

Grágás: Staðarhólsbók, red. Vilhjálmur Finsen, København: Gyldendal 1879.

Grundtvig Nicolai F.S., *Norges konge-krønike af Snorro Sturlesøn*, t. 1, København: Schultziske Officin 1818.

Hallberg Peter, *The Icelandic Saga*, przeł. Paul Schach, Lincoln: University of Nebraska Press 1962.
Helgason Jón K., *The Rewriting of Njáls saga: Translation, Politics and Icelandic Sagas*, Clevedon: Multilingual matters ltd 1999.
Hermannsson Halldór, *Bibliography of the Icelandic Sagas and Minor Tales*, Ithaca, NY: Cornell University Library 1908.
Hill Thomas D., *Beer, vomit, blood, and poetry. Egils saga, chapters 44–45*, w: *New Norse Studies: Essays on the Literature and Culture of Medieval Scandinavia*, red. Jeffrey Turco, Ithaca, NY: Cornell University Press 2015.
An Icelandic-English Dictionary, oprac. Richard Cleasby, Guðbrandur Vigfússon, Oxford: Clarendon Press 1874.
Introductory Essays on Egils saga and Njáls saga, red. J. Hines, D. Slay, London 1992.
Jakobsson Ármann, *Egils saga and empathy: Emotions and moral issues in a dysfunctional saga family*, „Scandinavian Studies" 2008, nr 1 (80).
Jakobsson Ármann, *Masculinity and politics in Njáls saga*, „Viator" 2007, nr 38.
Jakobsson Ármann, *The specter of old age: Nasty old men in the sagas of Icelanders*, „The Journal of English and Germanic Philology" 2005, nr 3 (104).
Jochens Jenny, *Old Norse Images of Women*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1996.
Kormáks saga, oprac. Valdimar Ásmundarson, Reykjavík: Sigurður Kristjánsson 1898.
Kress Helga, *Gender and gossip in the sagas*, w: *Sett och hört: en vänskrift tillägnad Kerstin Nordenstam på 65-årsdagen*, red. Anna Gunnarsdotter Grönberg et al., Göteborg: Institutionen för svenska språket 2000.
Lassen Annette, *Hoðr's blindness and the pledging of Óðinn's eye: A Study of the symbolic value of the eyes of Hoðr, Óðinn and Þórr*, w: *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference 2–7 July 2000, University of Sydney*, red. Geraldine Barnes, Margaret Clunies Ross, Sydney: Centre for Medieval Studies, University of Sydney 2000.
Lönnroth Lars, *Njáls saga. A Critical Introduction*, Berkeley: University of California Press 1976.
Matyushina Inna, *Love poetry in the 'Skald Sagas'*, „International Journal of Humanities and Social Science" 2015, nr 10 (1).
Meulengracht Sørensen Preben, *The Unmanly Man: Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*, przeł. Joan Turville-Petre, Odense: Odense University Press 1983.
Miller William I., *Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1995.
Miller William I., *'Why is Your Axe Bloody?': A Reading of Njáls saga*, Oxford: Oxford University Press 2014.
Mills Robert, *The signification of the tonsure*, w: *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, red. Patricia H. Cullum, Katherine J. Lewis, Toronto: University of Toronto Press 2004.
Nordal Guðrún, *The Dialogue between Audience and Text: The Variants in Verse Citations in Njáls saga's Manuscripts*, w: *Oral Art Forms and their Passage into Writing*, red. Else Mundal, Jonas Wellendorf, Copenhagen: Museum Tusculanum 2008.
Oldstone-Moore Christopher, *Of Beards and Men. The Revealing History of Facial Hair*, Chicago: The University of Chicago Press 2015.
Phelpstead Carl, *Hair today, gone tomorrow: Hair loss, the tonsure, and masculinity in medieval Iceland*, „Scandinavian Studies" 2013, nr 1 (85).
Phelpstead Carl, *Size matters: Penile problems in sagas of Icelanders*, „Exemplaria" 2007, nr 3 (19).
Saga o Egilu, przeł. Apolonia Załuska-Strömberg, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 1974.
Saga o Njalu, przeł. Apolonia Załuska-Strömberg, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 1968.
Saga rodu z Laxdalu, przeł. Apolonia Załuska-Strömberg, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 1973.
Sagi islandzkie. Zarys dziejów literatury staronordyckiej, red. Jakub Morawiec, Łukasz Neubauer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2015.
Sayers William, *Njáll's beard, Hallgerðr's hair and Gunnarr's hay: Homological patterning in Njáls saga*, „TijdSchrift voor Skandinavistiek" 1994, nr 15.
Sayers William, *Serial defamation in two medieval tales: Icelandic Ölkofra þáttr and Irish Scéla mucce Meic Dathó*, „Oral Tradition" 1991, nr 6.

Ström Folke, *Níð, ergi, and Old Norse Moral Attitudes*, London: Viking Society for Northern Research 1973.
Sturlunga saga, t. 1, oprac. Jón Jóhannesson et al., Reykjavík: Sturlunguútgáfan 1946.
Sveinsson Einar Ó., *Dating the Icelandic Sagas. An Essay in Method*, London: Viking Society for Northern Research 1958.
Tirosh Yoav, *Víga-Njáll: A new approach toward Njáls saga*, „Scandinavian Studies" 2014, nr 2 (86).
Tulinius Torfi H., *The Enigma of Egill. The Saga, the Viking Poet, and Snorri Sturluson*, przeł. Victoria Cribb, Ithaca, NY: Cornell University Library 2014.
Turville-Petre Gabriel, *Origins of Icelandic Literature*, Oxford: Clarendon Press 1953.
Youth and Age in the Medieval North, red. Shannon Lewis-Simpson, Leiden: Brill 2008.

"THERE ARE MANY WHO CAN'T TELL WHETHER HE'S A MAN OR WOMAN", OR (UN)MANLINESS IN OLD ICELANDIC *EGILS SAGA* AND *NJÁLS SAGA*

Summary

In this article, I discuss how masculinity is constructed in Old Icelandic *Egils saga* and *Njáls saga* through various kinds of unmanliness (impotence, lack of facial hair, baldness, effeminacy, cowardice, old age). Both sagas demonstrate the restrictiveness of gender roles in medieval Iceland and how men become their captives. The ideal of masculinity is so exaggerated that it becomes oppressive, because everything may be used against men. It leads to failed marriages and feuds. However, *Egils saga*'s and *Njáls saga*'s treatment of gender is critical.

Adj. Izabela Ślusarek