

Radosław Jakubczyk

<https://orcid.org/0000-0001-5642-1611>

(Kraków)

**„NIE NALEŻY DO MEŹCZYZNY, BY WTRĄCAŁ SIĘ DO JADŁA”.
RZECZ O UCZTOWANIU I TABU POKARMOWYM
W ŚREDNIOWIECZNEJ ISLANDII**

Abstract

In this paper, I discuss various kinds of feasts in Old Norse-Icelandic literature, such as wedding, funeral, or sacrificial feasts. I discuss feasting, an important part of the culture of medieval Iceland, much more in terms of its functions (political, social, religious) than in terms of its culinary aspect. In addition, I consider how religious traditions impacted Old Icelandic food culture and how food taboo related to horse-meat consumption (declared just after the conversion of Iceland to Christianity in 1000 CE) affected social interaction.

Key words

feasting, food taboo, horse meat, medieval Iceland, Icelandic sagas

Niniejsze rozważania wypada rozpocząć od przytoczenia konstatacji Jenny Jochens z klasycznej monografii „Women in Old Norse Society”, mówiącej, że o żywieniu średniowiecznych Islandczyków wiadomo stosunkowo niewiele¹. Taki pogląd podzielili również twórcy monumentalnej i zręcznie napisanej encyklopedii „Medieval Scandinavia”, odnosząc go do całego skandynawskiego kręgu kulturowego doby średniowiecza². W świetle owych spostrzeżeń próba rekonstrukcji staroislandzkiej obyczajowości kulinarnej może się zatem wydać przedsięwzięciem tyleż karkołomnym, co niewdzięcznym. Ucztowanie jako jedno z ludzkich uniwersaliów³ przewija się w mniejszym lub większym stopniu przez wszystkie teksty korpusu analitycznego, który stanowią będą głównie trzynastowieczne sagi o Islandczykach (*Íslendingasögur*), w literaturze anglojęzycznej zwane sagami rodowymi (*family sagas*), a także wybrane *samtíðarsögur*, czyli sagi współczesne⁴. Owe dzieła nie obfitują natomiast w szczegóły dotyczące zarówno jadłospisu średniowiecznych Islandczyków, jak i samego procesu związanego z przygotowaniem posiłków⁵.

Z lektury sag wiadomo wprawdzie, że na stołach pojawiają się takie produkty jak chociażby ryby i suszone mięso (zwłaszcza wołowina), różnorodne artykuły spożywcze wytwarzane z mąki i mleka (np. sery) oraz piwo, będące ulubionym trunkiem ówczesnych mężczyzn, próżno w nich jednakże poszukiwać precyzyjnych opisów spożywanych dań. Wiadomo również, że przygotowanie posiłków było w średniowiecznej Islandii powinnością kobiet, o czym w dość stanowczym tonie informuje Hallgerda, jedna z bohaterek „Sagi o Njalu” („Njáls saga”), zwracając mężowi uwagę, że „to nie należy do mężczyzny, by wtrącał się do jadła” (N 110)⁶. Co więcej, gotowanie poczytywano wówczas za czynność zgoła niemęską, stąd też sagowi protagoniści częstokroć imputują swoim rywalom zainteresowanie kulinariami, chcąc w ten sposób zakwestionować ich męską tożsamość, czego jaskrawym przykładem jest chociażby ostra wymiana zdań między Bardem a Vigfusem, bohaterami „Sagi o Viga-Glumie” („Víga-Glúms saga”), podczas której ten pierwszy pokpiwa z Vigfusa i zarzuca mu, że woli „stać przy spiżarnia-

¹ Jochens 1995, s. 126.

² Pulsiano i Wolf 1993, s. 134.

³ Zob. Brown 1991.

⁴ Na temat sag rodowych i współczesnych zob. m.in.: McTurk 2005, Morawiec i Neubauer 2015.

⁵ Gwoli dopowiedzenia: w średniowiecznej Islandii nie powstała, o ile wiadomo, żadna książka kucharska, w przeciwieństwie chociażby do Włoch, Francji czy Danii (por. Montanari 2015, s. 17-24).

⁶ W ten sposób oznaczam odniesienia do sag (por. Bibliografia cz. I). Cyfra po skrócie wskazuje numer strony.

nych półkach i dyskutować o przyrządzaniu potraw” z matką (VG 57), aniżeli oddawać się męskim rozrywkom, a ściślej biorąc – walce koni⁷. Toteż protagoniści sag konsekwentnie stronią, w obawie przed doznaniem zniewagi, od wszelkich dyskusji kulinarnych, a za egzemplifikację tego faktu niech posłuży zwięzła a zdecydowana odpowiedź Börka („Saga o mieszkańcach Eyri”/„Eyrbyggja saga”) udzielona żonie: „nie wtrącam się do jadła” (*eigi hlutumk ek til málsverða*; EY 24).

Wiadomo także, czego średniowieczni Islandczycy jeść nie mogli. Końskie mięso⁸, bo o tym produkcji mowa, było chętnie spożywane w czasach pogańskich, lecz po konwersji wyspy na chrześcijaństwo w 1000 roku⁹ zostało ono całkowicie wykreślone z jadłospisu, choć w pierwszych latach po wprowadzeniu nowej wiary formujący się Kościół dopuszczał jeszcze możliwość konsumpcji koniny, o czym donosił żyjący na przełomie XI i XII wieku kronikarz Ari Þorgilsson w „Księdze o Islandczykach” („Íslendingabók”)¹⁰. Warto nadmienić na marginesie, że zakaz spożywania końskiego mięsa obowiązywał wcześniej również w średniowiecznej Irlandii, o czym wzmiankuje ósmowieczny zbiór praw „Collectio Hibernensis”¹¹, a źródeł owego nakazu należy upatrywać w 732 roku, kiedy to wojnę koninie wypowiedział papież Grzegorz III¹². W liście do Bonifacego, ówczesnego arcybiskupa Germanii, grzmiał on, że jedzenie koniny jest „nieczystym i obrzydliwym zwyczajem”¹³, a także nakazał nakładanie stosownych kar na wszystkich, którzy dopuszczają się w przyszłości spożywania owego produktu żywnościowego.

Tabuizacja koniny w średniowiecznej Islandii była podyktowana, analogicznie do dyrektywy papieża Grzegorza III, chęcią radykalnego zerwania wszelkich związków z dawnymi wierzeniami, była ona bowiem uważana za „zainfekowaną” pogaństwem. Dość powiedzieć, że koń był symbolem Freyra¹⁴, boga płodności¹⁵, a końskie mięso spożywano, jak poświadczają niektóre źródła (w tym „Krąg świata”/„Heimskringla”), w czasie uczt na cześć

⁷ Zob. Martin 2003.

⁸ Zob. Simoons 1994, s. 168-193.

⁹ Zob. w tej sprawie: Strömbäck 1975, Jochens 1999, Vésteinsson 2000.

¹⁰ Þorgilsson 2013, s. 22.

¹¹ Meens 2002, s. 4.

¹² Pontyfikat od 731 do 741 roku.

¹³ Hillgarth 1969, s. 174.

¹⁴ Tytułowy bohater *Sagi o Hrafnkelu* (*Hrafnkels saga Freysgoða*) nadał swojemu ulubionemu koniowi imię Freyfaxi, by oddać w ten sposób cześć Freyrowi.

¹⁵ Turville-Petre 1975, s. 226.

Óðinna¹⁶. Końskie organy (a zwłaszcza członek) były nierzadko przedmiotem kultu wśród staronordyckich pogan, o czym wprost informuje „Opowieść o Völsim” („Völsa þáttr”), wchodząca w skład „Sagi o św. Olafie” („Óláfs saga helga”) w wersji zachowanej w kodeksie Flateyjarbók. Wykorzystywano je również w pogańskim rytuale rzucania kłuty, podczas którego nabijano głowę konia na pal przekleństwa (*níðstöng*) i wymawiano zaklęcie¹⁷. Trzeba nadto przypomnieć, że zgodnie z pogańskim zwyczajem pogrzebowym zmarłych grzebano niekiedy wspólnie z koniem¹⁸, a ślad owego rytuału przetrwał w „Sadze o Egilu” („Egils saga”). Jak głosi saga, Skalla-Grim został po śmierci złożony do kopca „wraz z jego koniem, bronią i narzędziami kowalskimi” (E 136). Niewykluczone, że tabuizacja koniny wiązała się również z uprzywilejowaną rolą konia w średniowiecznej Islandii, zwierzę to służyło bowiem za podstawowy środek transportu i ważny element rozliczeniowy w transakcjach handlowych (o czym mowa w początkowych partiach „Sagi o Hønsa-Thórim”/„Hænsa-Þóris saga”), a jego posiadanie było oznaką zamożności.

Ów zakaz znajduje oddźwięk zarówno w zbiorze praw „Szara gęś” („Grágás”), spisany na przełomie 1117 i 1118 roku przez grupę najznamienitszych znawców prawa pod przewodnictwem Bergþóra Hrafnssona, ówczesnego głosiciela prawa (*lögsögumaðr*), w której to kompilacji konina znalazła się na czele listy mięs zakazanych w sekcji „Praw Chrześcijańskich”¹⁹, jak również w niejednej sadze. Dla przykładu w przywołanej już „Sadze o Njalu” konwertyta Skarphedin²⁰ oskarża Thorkella o pokątne spożywanie końskiego mięsa, które wprost określa mianem „paskudztwa” (N 242) oraz stanowczo potępia tę praktykę.

Krótkiego dopowiedzenia domaga się jeszcze kwestia respektowania przez Islandczyków owego nakazu w czasie głodu bądź znacznego niedoboru pożywienia. Najogólniej mówiąc, choć zbiór praw „Grágás” nie odnosi się w żaden sposób do tego zagadnienia, to świadectwa sagowe nie pozostawiają właściwie żadnych wątpliwości co do faktu, że średniowieczni Islandczycy spożywali ukradkowo koninę w okresach żywieniowego kryzysu (już po

¹⁶ O kulcie Óðinna w średniowiecznej Islandii pisze Turville-Petre 1972, s. 1-19. Badacz słusznie przypomina, że Óðinn, jako bóg poezji, był częstą figurą poetycką w twórczości ówczesnych skaldów, między innymi Hallfreðra Óttarssona oraz Egilla Skalla-Grímssona.

¹⁷ Zob. rozdz. 57 *Egils saga* (E 133).

¹⁸ Loumand 2006.

¹⁹ Dennis 1980, s. 49.

²⁰ Skarphedin reprezentuje w literaturze staroislandzkiej grupę bohaterów, którzy dobrowolnie decydują się przyjąć nową wiarę. Drugą kategorię stanowią buntownicy, nieskorzy do wyznawania chrześcijaństwa i porzucenia pogańskich wierzeń. Szerzej omawia tę kwestię Schach 1982.

1000 roku), trudno jednakże oszacować skalę tego zjawiska. Napomyka o tym na przykład „Saga o sprzymierzonych” („Bandamanna saga”), zogniskowana w całości na wydarzeniach mających miejsce po przyjęciu chrześcijaństwa (lata 50. XI stulecia). Oto w rozdziale 10. tej sagi Hermund zarzuca Egilowi Skulasonowi, że nie dochował tajemnicy w sprawie regularnego spożywania końskiego mięsa w czasie, gdy borykali się ze skrajną nędzą: „powiedziałeś, że trzydzieści koni zamarzło i wszystkie je musieliśmy zjeść” (*sagðir þú er dáið hefði fyrir mér þrír tigur klakahrossa ok hefði oll etin verit*; B 353), co Egil kwituje wymijającym „myślę, że mało albo wcale ich nie jedliśmy” (*ætla ek at etin væri af þeim fá eða engi*; B 353). Ów epizod wiąże się najprawdopodobniej z klęską głodu²¹, która nawiedziła Islandię zimą 1056 roku i pochłonięła wiele ofiar, co odnotowuje autor „Księgi o zasiedleniu” („Landnámabók”) w wersji „Skarðsárþók”, pisząc obrazowo, że w tamtym czasie „ludzie jedli wszystko, w co mogli wpić zęby”²².

W tym kontekście nie sposób nie wspomnieć, że wątek żywieniowy pojawia się także w pogańskim zwyczaju wynoszenia dzieci (*barnaútburðr*), zakazanym na Islandii po 1000 roku, acz skrycie praktykowanym jeszcze przez kolejne dwie dekady²³, zwłaszcza w okresie głodu i skrajnej nędzy, choć trzeba przy tym zaznaczyć, że czynnik ekonomiczny nie był jedynym, który leżał u jego podstaw²⁴. Jego istotę tak objaśniał autor „Sagi o Gunnlaugu Wężowym Języku” („Gunnlaugs saga ormstungu”):

Był wówczas taki obyczaj, kiedy kraj był jeszcze zupełnie pogański, że ludzie, którzy byli ubodzy, a mieli wiele nieletnich dzieci, które trzeba było żywić, kazali wynosić swoje noworodki, choć zawsze było to uważane za zły czyn (G 10).

Jakkolwiek wyniesienie (a innymi słowy: porzucenie) noworodka oznaczało w praktyce jego śmierć²⁵, niektórzy badacze dostrzegali w tym zwyczaju rodzaj prymitywnego systemu adopcyjnego, zważywszy na fakt potencjalnego przysposobienia niechcianego dziecka przez inną rodzinę²⁶. Wzmiankowany obyczaj był praktykowany przez liczne i niezamożne islandzkie rodziny w sytuacjach krańcowej biedy i niedostatecznej ilości pożywienia, a dotyczył on głównie żeńskich potomków²⁷.

²¹ Określano ją mianem „Głodu w erze chrześcijańskiej” (*óöld í kristni*) bądź „Wielkiego zimowego głodu” (*óaldarvetr inn mikli*) – Nordal 1999, s. 254.

²² Cyt. za: tamże, s. 254.

²³ Clover 1988, s. 151.

²⁴ Pentikäinen 1990, s. 73; Lawing 2013, s. 135.

²⁵ Clover 1988, s. 155.

²⁶ Boswell 1988, s. 43-44.

²⁷ Clover 1988, s. 156.

Zmierzam do zasadniczej części szkicu, która będzie poświęcona rozmaitym rodzajom uczt w literaturze staroislandzkiej, poczynając od kilkusetosobowych, organizowanych z niezwykłym rozmachem i pełnych splendoru uczt weselnych, przez uczyty ofiarne, uczyty żałobne na cześć zmarłych, uczyty negocjacyjne, mające na celu zjednanie stronników, a na kameralnych ucztach w gronie rodzinnym skończywszy. Z powodów wymienionych na wstępie, w centrum zainteresowania znajdzie się tyleż kulinarna, co techniczna, by tak rzec, strona całego przedsięwzięcia, a więc liczebność gości, proces związany z organizacją biesiady, hierarchia przy stole, ściśle określony przebieg uczyty etc.

Należy wskazać, że uczyty, nieodzowny element życia codziennego średniowiecznych Islandczyków, pełnią w sagach bądź to rolę poślednią, funkcjonując jako swoisty wskaźnik temporalny wyznaczający rytm dnia protagonistów²⁸, bądź też pierwszoplanową. W tym drugim przypadku biesiady stanowią niejako moment przejściowy między planowaniem a działaniem, na powrót ustanawiają porządek społeczny oraz wprowadzają pozorny spokój przed kolejnymi walkami zantagonizowanych rodów, brutalnymi pojedynkami i aktami krwawej zemsty. Taki charakter przybiera zarówno ostatnia uczta Njala i jego najbliższej rodziny, mająca miejsce tuż przed centralnym i kluczowym dla odczytania całej sagi podpaleniem dworu w Bergþórshvoll przez Flosiego i jego zwolenników (rozdz. 129 „Njáls saga”), jak i osobliwa uczta weselna poprzedzająca atak na dwór Gizura we Flugumýri (w 1253 roku), o którym to epizodzie obszerniej traktuje „Saga o Islandczykach” („Íslendinga saga”) Sturli Þórðarsona²⁹, saga współczesna wchodząca w skład kompilacji o rodzie Sturlungów („Sturlunga saga”).

Zdecydowanie najliczniejszą grupę tworzą uczyty weselne (*brúðhlaup*), których liczba, w samych tylko sagach o Islandczykach, sięga, by powołać się na zestawienie Stephena N. Trantera³⁰, kilkudziesięciu. Wesele było finalnym etapem umowy małżeńskiej, zawieranej przez ojców lub prawnych opiekunów przyszłych małżonków w obecności krewnych, nierzadko wbrew woli

²⁸ Przykładowo *Víga-Glúms saga* powiadamia, że „Ingolf wrócił późno do domu, kiedy ludzie kończyli już wieszcząć” (VG 44), z kolei autor *Laxdæla saga* komunikuje, że Unn „przybywszy na jakiś przylądek, spożyła wraz z towarzyszącymi jej ludźmi posiłek dzienny” (L 9).

²⁹ *Íslendinga saga* obejmuje wydarzenia między 1183 a 1264 rokiem i jest najobszerniejszą sagą kompilacji o rodzie Sturlungów. Opowiada między innymi o największej batalii w dziejach średniowiecznej Islandii – bitwie pod Örlygsstaðir w 1238 roku. O ile autorstwo sagi nie wzbudza wątpliwości, o tyle czas jej powstania jest kwestią sporną. Przyjmuje się, że saga powstała w ostatnich latach życia Sturli (zmarł w 1284 roku).

³⁰ Tranter 1992, s. 166-169.

samej panny młodej³¹, która była całkowicie wyłączona z negocjacji pomiędzy stronami³². Uczty weselne trwały niekiedy nawet kilka dni³³, a za organizację całego przyjęcia była odpowiedzialna strona ciesząca się większym prestiżem społecznym. Wesela odbywały się zazwyczaj późną jesienią lub latem³⁴, wtedy bowiem „najłatwiej jest postarać się o wszystko, czego potrzeba” (L 11), a poprzedzały je długie i mozolne przygotowania związane ze zgromadzeniem odpowiedniej ilości pożywienia i zaproszeniem najdostojniejszych gości z całej okolicy. Istotnie, w wielu sagach, będących odbiciem staroislandzkiej obyczajowości, akcentuje się często wystawność wesel oraz fakt, że na ucztę zjechali się tłumnie poważani mieszkańcy wyspy, co w pewnym sensie umacniało również prestiż rodziny wystawiającej przyjęcie. Stąd też nie dziwi zdumienie autora „*Víga-Glúms saga*” w związku z ucztą weselną syna Gluma, który dysponował przecież okazałym majątkiem i cieszył się estymą społeczności, na które zaproszono tylko reprezentantów niskich stanów. Jak powiada, „zaproszenia wydawały się wszystkim dziwne, ponieważ dostarczono je mało znacznym ludziom” (VG 84).

Sam przebieg uczty weselnej został drobniutko opisany we wspomnianej już „*Íslendinga saga*”. Oto fragment relacji z wesela Ingibjörgi oraz Halla, córki Sturli Þórðarsona i syna Gizura Þorvaldssona, w którym uczestniczyło blisko dwustu gości:

W sobotę goście weselni spotkali się we Flugumyri. (...) Kiedy wszystkim wskazano miejsca, przyniesiono najpierw światło. Potem wstał Gizur i wygłosił taką mowę: „Niech Bóg będzie z nami po wszystkie czasy! Przybyło tu dobrane towarzystwo, najlepsi ludzie naszego kraju. (...) Chcę dać pokój wszystkim tu obecnym, aby każdy był dobrze nastawiony do drugiego, zarówno słowem jak i czynem”. Potem wymówił formułę pokoju i mówił jeszcze pięknie i mądrze, doprowadzając przemówienie do dobrego zakończenia. Potem w całej izbie ustawiono stoły i zapalono lampki. Izba miała dwadzieścia sześć łokci długości i dwanaście szerokości. Goście siedzieli w sześciu rzędach. Po zjedzeniu wielu potraw, przyniesiono napoje i ośmiu ludzi wносиło je do każdej ławy, podając rogi do picia. Thorleif Krzyk stał na czele wnoszących. Czterech ludzi obsługiwało kobiety. Jeszcze tego samego wieczoru wypito bardzo dużo mety i piwa. Była to najlepsza uczta, jaka dotychczas miała miejsce w Islandii. (...) Następnego dnia była równie wystawna uczta. Isleif Gizur-

³¹ Na ten aspekt, związany z przymusowymi zaślubinami, zwraca parokrotnie uwagę *Gunnlaugs saga ormsstungu* przy okazji wesela Helgi i Hrafna (zob. G 41,48,49).

³² Jochens 1995, s. 25 i 27; szerzej na ten temat: Jochens 1986.

³³ Rekordowe było pod tym względem wesele Kjartana, jednego z głównych bohaterów *Laxdæla saga*, które „stało się sławne, bo przez osiem dni siedzieli weselnicy za stołem biesiadnym” (L 113).

³⁴ W okresie letnim odbyło się wesele Gudrun i Thorwalda (L 75), Thordis i Bolliego (L 172), Gudrun i Thorkella (L 167), Unn i Hruta (N 27), Helgi i Kariiego (N 188). Natomiast na jesień zaplanowano m.in. wesele Thorgerdy i Olafa (L 53), Asgerdy i Thorolfa (E 83).

son siedział teraz wyżej Hrafna. Pili z jednego srebrnego pucharu i całowali się za każdym razem, kiedy jeden przypijał od drugiego. Po zakończonej uczcie goście odjechali, a Gizur rozdawał wiele pięknych darów (S 233-234).

Powyższy opis, sporządzony w sprawozdawczym tonie oraz z wielką dbałością o najdrobniejszy nieledwie szczegół, pozwala wyodrębnić kilka stałych, powtarzających się również w innych sagach elementów przyjęcia weselnego, takich jak: przywitanie gości i wskazanie im odpowiednich miejsc przy stole, część oficjalna i/lub rozrywkowa, konsumpcja potraw, wnoszenie toastów, pożegnanie weselników i wręczenie im kosztownych darów. Pomieszczenie, w którym odbywała się uczta, było zwykle podzielone na przestrzeń męską, zajmowaną w części honorowej między innymi przez gospodarza, pana młodego i jego krewnych, oraz wydzielone miejsce dla kobiet, znajdujące się przeważnie na podwyższeniu. Miejsce weselnika na uczcie zależało zaś w głównej mierze od stopnia spokrewnienia, zamożności i sławy, rodzina oraz goście wysoko postawieni w hierarchii społecznej zajmowali ławy znajdujące się najbliżej centrum.

Co symptomatyczne, omawiany fragment skupia się niemal wyłącznie na funkcjach pełnionych podczas wesela przez mężczyzn, udział kobiet jest w zasadzie całkowicie, nie licząc jednozdaniowej wzmianki, zmarginalizowany, a dotyczy to nawet panny młodej, o której czytelnik nie dowiaduje się w gruncie rzeczy niczego szczególnego. Zarówno w „Íslendinga saga”, jak i w innych sagach korpusu analitycznego funkcję gospodarza wesela pełni najczęściej mężczyzna, a jednym z nielicznych wyjątków jest w tym względzie uczta weselna Olafa Feilana („Saga rodu z Laxdalur”/„Laxdæla saga”), wyprawiona i sprawowana przez Unn (zob. L 11), a taki stan rzeczy wynikał, jak można się domyślać, z faktu, że postaci kobiece pełniły w tej sadze naczelne funkcje. O ile mężczyźni zajmowali się wnoszeniem i rozdysponowywaniem trunków, o tyle sama obsługa weselników leżała w gestii kobiet, o czym przypomina autor „Njáls saga”, pisząc, że podczas wesela Gunnara Thorhilda, która „miała mieć dozór nad poczęstunkiem”, przez całą nieomal ucztę „zajęta była częstowaniem gości” i „przynosiła jadło na stoły” (N 82,83).

Zwraca uwagę, że porządek świecki interferuje tu ze sferą sakralną, symbolizowaną przez światło, do której odnosi się bezpośrednio uroczysta formuła błogosławieństwa rozpoczynająca wesele („niech Bóg będzie z nami”), wzmocniona dodatkowo apelem do zebranych gości o pokój i zaprzestanie wszelkich sporów na czas biesiady. Jest wielce prawdopodobne, że w przemowie Gizura pobrzmiewają echa konwencji Pax Dei³⁵ o powstrzymaniu się

³⁵ Zob. Jakobsson 2008.

od zbrojnego rozwiązywania konfliktów w czasie świąt kościelnych, trzeba bowiem pamiętać, że uczta weselna, która rozpoczęła się 18 października 1253 roku, przypadła na okres „pewnego święta” (S 232), a ściślej biorąc, na dzień świętego Łukasza. Okres uczty weselnej, kiedy to dochodzi do konsolidacji zbiorowości i czasowego złagodzenia waśni, jawi się przeto jako czas uświęcony. Cementowanie wspólnoty podczas biesiady rozpoczyna się już wraz z usadowieniem gości – dotąd skonfliktowanych – obok siebie, zaś ostatecznie dokonuje się poprzez akt pojednania, usankcjonowany wyartykułowaniem formuły pokoju przez Gizura, oraz wspólne toasty weselników.

Bodaj najciekawszy przebieg miała część oficjalna i rozrywkowa, jeśli wolno tak rzec, uczty weselnej, na którą składały się podniosłe przemówienia, jak w cytowanym wyżej fragmencie, uroczyste składanie przysięg („Hænsa-Þóris saga”; HT 30-31), recytacja utworu poetyckiego („Laxdæla saga”) czy opowiadanie sagi („Saga o Thorgilu i Haflidim” / „Þorgils saga ok Haflíða”). Zatrzymam się przy dwóch ostatnich epizodach. Podczas wesela Thuridy, córki Olafa Pawia, dziesięciowieczny poeta (*skáld*) Úlfr Uggason wygłasza przed zebranymi gośćmi poemat pt. „Húsdrápa”³⁶, wychwalający gospodarza uczty i jego okazały dwór w Hjarðarholt. Tak oto rzecz relacjonuje saga:

Úlf Uggason był tam też i ułożył poemat o Olafie i o wydarzeniach ukazanych na ścianach świetlicy, pieśń tę wyrecytował w czasie uczty. Pieśń nosiła tytuł *Wiersz o domu* i była pięknie ułożona. Olaf wynagrodził wspaniałomyślnie skalda (L 64).

Jak trafnie argumentuje Margaret Clunies Ross³⁷, wystąpienie skalda na weselu było wynikiem arystokratycznych zapędów i królewskich pragnień samego Olafa – wnuka króla Irlandii – lubującego się w przepychu, dworskim stylu życia i drogocенnościach, do których to cech charakteru odsyła wprost jego przydomek (*Pái*, czyli Paw). O ambicjach Olafa świadczy nie tylko iście królewska uczta weselna wyprawiona córce, dzięki której zjednął sobie szacunek społeczności, ale i fakt, że utwór wyrecytowany przez Úlfr ma formę *drápy*, a więc kunsztownego panegiryku, układanego najczęściej na cześć władców. Rzecz ciekawa, wesele samego Olafa nie było tak uroczyste i wystawne, a opis jego uczty weselnej ogranicza się do lakonicznej informacji, że „wszystko przebiegło zgodnie ze zwyczajem” (L 53).

³⁶ Poemat, skomponowany prawdopodobnie ok. 985 roku, zachował się jedynie częściowo (w *Eddzie Snorriego* [*Snorra Edda*]) i skupia się wokół trzech tematów mitologicznych: pogrzeb Baldra, wyprawa rybacka Þórra, pojedynek Lokiego i Heimdallra. Poemat analizuje szczegółowo Shortt Butler 2014. Warto dodać, że Úlfr pojawia się także w dwóch innych sagach – w *Sadze o Njalu* (rozdz. 60 i 102) oraz w *Sadze o chrystianizacji* (*Kristni saga*, rozdz. 9). Nie wspomina o nim natomiast *Skáldatal*, katalog poetów dworskich.

³⁷ Clunies Ross 2011, s. 56-57.

Z kolei w czasie słynnej – wielokrotnie omawianej przez badaczy – uczty weselnej w Reykjahólar w 1119 roku, której przebieg przedstawia szczegółowo „Þorgils saga” (w rozdz. 10), napisana około 1220 roku³⁸ i wchodząca w skład „Sturlungi”, występuje dwóch recytatorów. Pierwszy z nich, Ingimundr Einarsson, przywódca (*goði*), poeta i wnuk Ariego Þorgilssona³⁹, zabawia weselników sagą o Ormie z Barrey⁴⁰, natomiast drugi, Hrólfr ze Skálmarnes, recytuje z pamięci sagę legendarną o Hrómundzie Gripssonie („Hrómundar saga Gripssonar”)⁴¹, a obie opowieści bardzo przypadły do gustu zebranym gościom i uświetniły wesele. Ów epizod zaświadcza zarówno o tradycji ustnego przekazu dzieł literackich, wciąż żywej w drugiej dekadzie XII stulecia, jak i o tym, że opowiadanie sag (*sagnaskemtan*)⁴², w szczególności legendarnych, w których roi się od fantastycznych zdarzeń i postaci, służyło głównie celom ludycznym. Skądinąd „Þorgils saga” jako jedna z nielicznych informuje o rozrywkach, którym oddawali się goście weselni podczas uczty – poza rzeczonym opowiadaniem sag były to tańce i zawody zapaśnicze. Co intrygujące, saga nie wspomina natomiast słowem o jakiegokolwiek muzyce w czasie wesela.

Uczty weselne dawały niejednokrotnie sposobność do zmanifestowania swojej gościnności, zamożności i hojności, a objawiało się to nie tylko w suto zastawionych stołach, okazałych strojach weselników i wszechobecnym przepychu, ale i w drogocennych darach wręczanych gościom na odchodne. Prym wiedzie w tym ostatnim aspekcie „Laxdæla saga”, częstokroć portretująca protagonistów na królewską modłę, w której sownie obdarowuje się uczestników wesela. I tak na przykład: Kjartan daje żonie w podarunku ślubnym cenną mitrę (L 113), otrzymaną w Norwegii od siostry króla Olafa Tryggvasona, natomiast Olaf Paw daruje teściowi zdobiony miecz (L 53), przekazany mu podczas wyprawy na dwór króla Myrkjartana. Jak widać, szczodre obdarowywanie weselników ma w tym przypadku na celu zarówno podbudowę

³⁸ Andersson 2012, s. 19.

³⁹ Nordal 2001, s. 150.

⁴⁰ Saga ta nie zachowała się. Niewiele wiadomo również o spuściźnie poetyckiej samego Ormra z Barrey. Przetwały zaledwie dwie strofy jego dzieł (w *Skáldskaparmál*).

⁴¹ Saga nie przetrwała w oryginalnym kształcie. Jej fragmenty zachowały się m.in. w formie wierszowanej (*rímur*) w *Griplur* z I poł. XV stulecia (Brown 1946-1953, s. 52). Hrómundr Gripsson żył w I poł. VIII wieku i był dziadkiem pierwszego osadnika na Islandii, Ingólfra Arnarsona, który przybył na wyspę w 874 roku, o czym wzmiankuje „Landnámabók”.

⁴² *Sagnaskemtan*, czyli opowiadanie sag przez wykształconego w tym kierunku recytatora stało w późniejszych dekadach zastąpione przez odczytywanie sag z manuskryptów, a dotyczyło to zwłaszcza sag rycerskich (*riddarasögur*). Por. Foote 1953-1957.

reputacji, jak i zaakcentowanie wysokiego statusu materialnego oraz rozległych koneksji z monarchami.

Ostatnią kwestią, którą należy poruszyć w kontekście uczt weselnych – acz jest to element wspólny wszystkim typom biesiad – jest wznoszenie toastów i spożywanie alkoholu przez biesiadników. Jak wspomniano, w średnio-wiecznej Islandii raczono się najczęściej piwem, wytwarzanym lokalnie lub importowanym, a w mniejszym stopniu również winem, zwłaszcza w kręgach biskupich⁴³. Ten pierwszy trunek był obligatoryjnym składnikiem każdej uczty; o tym, jak ważne było zapewnienie gościom odpowiednich zasobów piwa, niech świadczy zakłopotanie Barda w związku z przymusowym zaserwowaniem zsiadłego mleka Egilowi oraz jego kompanom: „martwi mnie niepomierne, że nie mam piwa, bym mógł was ugościć, jakbym tego pragnął. Racście przyjąć to, co mam” (E 84). Piwo pito zazwyczaj bez umiaru, czyli, jak dookreśla to „Egils saga”, „raz po razie, gęsto, a przy każdym toaście trzeba było wypróżnić róg z napojem do dna” (E 85), nadmiar alkoholu wielokrotnie skutkował zaś różnorodnymi incydentami. O ile kobiety brały aktywny udział we wspólnym wznoszeniu toastów, jak ma to miejsce w przytoczonym wyżej wyimku z „Íslendinga saga”, o tyle spożywanie większych ilości alkoholu w czasie biesiady było domeną mężczyzn. Pierwszy toast wznoszono zwykle na cześć pogańskich bogów lub, już po przyjęciu chrześcijaństwa, na cześć Chrystusa (*Krists minni*) i świętych, w dalszej zaś kolejności pito za pomyślność i zdrowie uczestników uczty weselnej⁴⁴. Toasty wychylano z rogu (bądź pucharu), a czyniono to na trzy sposoby: indywidualnie (*einmenningr*), w parach (*tvímenningr*) lub wspólnie (*sveitardrykkja*)⁴⁵.

Uczta weselna mogła niekiedy przeobrazić się w stypę (*erfi*). Do takiej sytuacji dochodzi w „Laxdæla saga”, kiedy to Unn umiera w czasie wesela Olafa Feilana, a obie uczty, weselna i żałobna, zostają połączone (L 12). Stypa była formą uhonorowania zmarłego, a spotkanie na uczcie żałobnej i wspólne spożywanie posiłków lub trunków dawało asumpt do wzmocnienia więzi społecznych⁴⁶. Jedna z największych i najbardziej imponujących uczt żałobnych została zorganizowana przez Olafa Pawia oraz jego dwóch braci, na

⁴³ Wspomina o tym chociażby *Páls saga biskups*, saga o Pállu Jónssonie, biskupie diecezji w Skálhólt w latach 1195-1211.

⁴⁴ Tranter 1992, s. 163.

⁴⁵ *Einmenningr* – każdy biesiadnik miał przydzielony osobny róg; *tvímenningr* – dwójka biesiadników piła na przemian z jednego rogu; *sveitardrykkja* – wszyscy biesiadnicy pili z jednego rogu, który krążył po całym pomieszczeniu (podają za: Sigurðsson 2015, s. 223).

⁴⁶ Di Nola 2006, s. 171-172.

część zmarłego ojca Höskulda, na którą przybyli ludzie ze wszystkich stron wyspy:

Wreszcie rozpoczęła się uczta. Powiadają, że przybyła większość znamienitszych mężów, którzy obiecali przybyć. Zgromadziło się tam tak dużo ludzi, że zgodnie z tym, co wieść głosi, nie brakowało wiele do dziewięciuset. Była to druga z największych styp urządzonych na Islandii; największą urządzili synowie Hjaltiego na cześć swojego ojca, było tam dwanaście setek. Uczta synów Höskulda była pod każdym względem najwspanialsza i na braci spłynęła z tego sława. Olaf jednak przewyższał tamtych dwóch we wszystkim, dał także więcej podarków niż którykolwiek z jego braci; wszyscy dostojnicy zostali obdarowani (L 60).

Co osobliwe, stypę na cześć Höskulda wyprawiono ze sporym opóźnieniem, z racji licznych trudności w zgromadzeniu pożywienia, a poprzedziło ją oficjalne zaproszenie gości podczas wiecu (*þing*). Sama uczta kończy się zaś pojednaniem Olafa z Thorleikiem, pomiędzy którymi doszło wcześniej do zatargu o prawo do spadku po ojcu⁴⁷. Uczty żałobne miały charakter masowy, a brało w nich nierzadko udział nawet ponad tysiąc osób, jak miało to miejsce podczas przytaczanej przez autora sagi stypy na cześć Hjaltiego Þórðarsona, o której napomyka również „Landnámabók” (w wersji „Sturlubók”). Stypy były równie uroczyste i podniosłe jak wesela, a odnosi się to w szczególności do uczt na cześć zmarłych królów, podczas których poeci recytowali elegijne pieśni⁴⁸. Uczestnicy przyjęcia żałobnego wierzyli, że zmarły pojawia się na uczcie, a ślad owego wierzenia zachował się między innymi w „Eyrbyggja saga”. Oto podczas uczty na cześć Thorodda i jego towarzyszy (rozdz. 54), zjawy topielców objawiają się gościom, a zebrani uznają to za znak, że zmarli trafili do siedziby Rán, bogini morza (*vide* EY 148).

Znacznie skromniejszą otoczkę miały natomiast uczty rodzinne, na których goszczono z najwyższymi honorami najbliższych członków rodu. W średniowiecznej Islandii istniał zwyczaj wzajemnego, cyklicznego zapraszania się na biesiady rodzinne, co dokumentuje między innymi autor „Laxdæla saga”, informując o tradycyjnym ucztowaniu u Olafa i Oswifa, którzy „z dawien dawna mieli ustalony zwyczaj corocznej wzajemnej gościnny” (L 109). Uczty rodzinne miały charakter intymny i konfesyjny, to właśnie w czasie wspólnych rozmów przy stole wychodziły na jaw głęboko skrywane tajemnice rodzinne, a za przykład może tu posłużyć jedna z biesiad opisanych w „Gunnlaugs saga ormstungu”, podczas której Thorstein dowiadyuje się

⁴⁷ Uczty żałobne nie zawsze mają pokojowy przebieg, a dobitnym przykładem jest w tej materii stypa na cześć braci Gudrun, opisana w legendarnej sadze (*fornaldarsaga*) o rodzie Völsungów (*Völsunga saga*; rozdz. 38), podczas której dochodzi do dzieciobójstwa oraz aktów nieświadomego kanibalizmu.

⁴⁸ Do najbardziej znanych zalicza się *erfidrápa* Hallfreðra Óttarssona na cześć Olafa Tryggvasona oraz *erfidrápa* Sighvatra Þórðarsona na cześć Olafa Haraldssona.

o sekretnym przysposobieniu jego córki Helgi przez siostrę i szwagra (zob. G 11-12). Nie mniej symboliczny wymiar ma przejmująca uczta Njala i jego rodziny, stylizowana na nowotestamentową Ostatnią Wieczerzę:

Tego samego wieczora powiedziała Bergthora do swoich sług: niech każdy sobie wybierze, co chciałby zjeść na wieczerzę, bym mogła wam dać, co najbardziej lubicie, bo dziś ostatni raz stawiam jadło sługom moim. (...) Powiem (...) na znak prawdy moich słów, że Grim i Helgi przyjadą dziś wieczór, zanim skończymy jeść (N 256).

Ową ucztę, przepełnioną niepokojem, przeczuciem zbliżającej się śmierci, ale i jednością domowników w obliczu dramatycznych wydarzeń, które roze-
grają się niedługo po jej zakończeniu, poprzedza ukazanie się na niebie apokaliptycznego jeźdźca na koniu (rozd. 125), wieńczy ją zaś katastroficzna i złowróżbna wizja Njala (rozd. 127).

Nie ulega wątpliwości, że jedną z fundamentalnych funkcji staroislandzkich uczt jest funkcja mediacyjna i polityczna⁴⁹. Podczas biesiad prowadzono negocjacje, zawiązywano sojusze, podejmowano kluczowe decyzje, obierano strategię działania wobec reprezentantów wrogich rodów, a powzięte przy stole postanowienia były powszechnie respektowane. Niejednokrotnie rozmyślnie odwlekano podjęcie konkretnych akcji do momentu zakończenia uczty, by w tym czasie niespiesznie przedyskutować i szczegółowo zaplanować dalsze ruchy. Słowem, biesiady były swoistym preludium do działania. Toteż kiedy Blund-Ketil („Hænsa-Þóris saga”) proponuje Thoriemu i jego zwolennikom udział w uczcie, a ci drudzy stanowczo odrzucają propozycję („nie przyjechaliśmy tu, by siadać do stołu”, HT 21), znaczy to, że oto nastął czas tyleż pertraktacji, co określonych działań z ich strony, a ich finalnym akcentem będzie podłożenie ognia pod domostwo Blund-Ketila i jego śmierć (HT 22). Gdy zaś Thorkel proponuje posiłek szukającym zemsty i poparcia krewnym Blund-Ketila („najpierw wejdźmy i zjedzmy coś”, HT 25), oznacza to ni mniej, ni więcej, tylko odroczenie działań oraz konieczność namyślenia się przed przedsięwzięciem stosownych ruchów.

Równie doniosłą rolę pełniły, zwłaszcza przed konwersją wyspy, uczty wyprawiane na cześć bogów oraz bogiń określanych mianem Dis (*dísir*), odbywające się zazwyczaj w okresie tzw. nocy zimowych, a ściślej biorąc, w czasie pierwszych trzech nocy po nastaniu zimy⁵⁰. Jak zdawkowo informuje „Víga-Glúms saga”, w czasie festynów składano ofiary dla Dis (*dísablót*) oraz spożywano alkohol (VG 19), a cały rytuał miał zaskarbić biesiadnikom przy-

⁴⁹ Zori i in. 2013, s. 151. Obszerne studium poświęcił tej kwestii Pálsson 2017.

⁵⁰ Turville-Petre 1975, s. 314.

chylnosc owych bogiń, uznawanych za opiekunki i strażniczki. Warto podkreślić, że godność mistrza ceremonii piastowały najczęściej kobiety, bowiem były to uczy na cześć żeńskich bóstw.

Pozostaje jeszcze rozważyć kwestię niezapowiedzianych gości na uczcie. Otóż średniowieczni Islandczycy, jak można wnosić po lekturze sag, ochoczo i życzliwie przyjmowali nieznajomych, acz z pewną ostrożnością podchodzili, jak się zdaje, do gości obdarzonych darem przewidywania przyszłości, obawiając się z ich strony złej wróżby. Jak głosi „Víga-Glúms saga”, w związku z zaproszeniem na biesiadę pewnej wędrowniej, jasnowidzącej kobiety „uważano, iż jest rzeczą bardzo ważną i wskazaną, by gospodynie domowe w tym dystrykcie dobrze ją przyjmowały, ponieważ to jak się ją ugościło, miało wpływ na to, co przepowiadała” (VG 39). Nie brak jednak również niegościnnych gospodarzy; jak w humorystycznym tonie przedstawia rzecz autor „Eyrbyggja saga” (w rozdz. 51), odmówienie noclegu i gościny wędrowcom skutkuje pojawieniem się zjawy Thorgunny, która samowolnie przygotowała jadło i nakryła do stołu, a zdarzenie to natychmiast zmienia stosunek niezycznego gospodarza do gości.

Na kanwie przytoczonych w toku rozważań przykładów, odzwierciedlających obyczajowość kulinarną średniowiecznych Islandczyków, można wysnuć kilka wniosków końcowych. Po pierwsze, uczy są zazwyczaj czasem względnego pokoju. Po wtóre, mogą one pełnić różne funkcje, począwszy od – oczywistej, lecz wyraźnie spychanej na dalszy plan przez autorów sag – funkcji kulinarnej, przez społeczną i religijną, a na politycznej kończąc. Po trzecie, wszystkie omówione typy uczt wykazują wiele podobieństw na poziomie organizacji, struktury i hierarchii, zarówno w przypadku biesiad pogańskich, jak i uczt z elementami zwyczajów proveniencji chrześcijańskiej.

**“IT IS NO MAN’S BUSINESS TO TROUBLE HIMSELF WITH COOKING”.
FEASTING AND FOOD TABOO IN MEDIEVAL ICELAND**

Summary

The paper explores the culinary culture of medieval Iceland and the then food taboo. The latter question relates to horse-meat, whose consumption was forbidden by the Church after the conversion of Iceland to Christianity (in 1000 CE). Eating horse-meat has been associated with pagan beliefs and practices. Moreover, the study focuses on various types of feasts in Icelandic sagas, i.e. wedding, funeral, negotiation, sacrificial, and family feasts. The author analyses the thirteenth century sagas of Icelanders (*Íslendingasögur*) and selected contemporary sagas (*samtíðarsögur*).

Bibliografia

I.

- B = Bandamanna saga, oprac. G. Jónsson, Reykjavík 1936 (ÍF VII).
E = Saga o Egilu, tłum. A. Załuska-Strömberg, Poznań 1974.
EY = Eyrbyggja saga, oprac. E.Ó. Sveinsson, M. Þórðarson, Reykjavík 1935 (ÍF IV).
G = Saga o Gunnlaugu Wężowym Języku, tłum. A. Załuska-Strömberg, Wrocław 1968.
HT = Saga o Hønsa-Thórim, tłum. F. Kuklewski, Sandomierz 2009.
L = Saga rodu z Laxdal, tłum. A. Załuska-Strömberg, Poznań 1973.
N = Saga o Njalu, tłum. A. Załuska-Strömberg, Poznań 1968.
S = Saga o rodzie Sturlungów, tłum. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2017.
VG = Saga o Viga-Glumie, tłum. Ł. Malinowski, Sandomierz 2010.

II.

- Andersson T.M. 2012, *The Partisan Muse in the Early Icelandic Sagas (1200-1250)*, Ithaca, NY.
Boswell J. 1988, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Chicago.
Brown D.E. 1991, *Human Universals*, New York.
Brown [Dronke] U. 1946-53, *The Saga of Hrómund Gripsson and Þorgils saga*, *Saga-Book of the Viking Society*, 13, p. 51-77.
Clover C.J. 1988, *The Politics of Scarcity. Notes on the Sex Ratio in Early Scandinavia*, *Scandinavian Studies*, 2, p. 147-188.
Clunies Ross M. 2011, *A History of Old Norse Poetry and Poetics*, Cambridge.
Dennis A. i in. (red.) 1980, *Laws of Early Iceland: Grágás, t. I*, Winnipeg.
Di Nola A.M. 2006, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, tłum. J. Kornecka i in., Kraków.
Foote P. 1953-57, *Sagnaskemtan: Reykjahólar 1119*, *Saga-Book of the Viking Society*, 14, p. 226-239.
Hillgarth J.N. (red.) 1969, *Christianity and Paganism, 350-750. The Conversion of Western Europe*, Philadelphia.
Jakobsson S. 2008, *The Peace of God in Iceland in the 12th and 13th Centuries*, [w:] P. Krafl (red.), *Sacri canones servandi sunt. Ius canonicum et status ecclesiae saeculius XIII-XV*, Praha, p. 205-213.
Jochens J. 1986, *Consent in Marriage: Old Norse Law, Life, and Literature*, *Scandinavian Studies*, 2, p. 142-176.
Jochens J. 1995, *Women in Old Norse Society*, Ithaca, London.
Jochens J. 1999, *Late and Peaceful. Iceland's Conversion through Arbitration in 1000*, *Speculum*, 3, p. 621-655.
Lawing S.B. 2013, *The Place of the Evil: Infant Abandonment in Old Norse Society*, *Scandinavian Studies*, 2, p. 133-150.
Loumand U. 2006, *The Horse and its Role in Icelandic Burial Practices. Mythology and Society*, [w:] A. Andrén (red.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes, and Interactions*, Lund, p. 130-134.
Martin J.D. 2003, *Svá lýkr hér hverju hestaðingi : Sports and Games in Icelandic Saga Literature*, *Scandinavian Studies*, 1, p. 25-44.
McTurk R. (red.) 2005, *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature*, Malden.
Meens P. 2002, *Eating Animals in the Early Middle Ages. Classifying the Animal World and Building Group Identities*, [w:] A.N.H. Creager, W.C. Jordan (red.), *The Animal/Human Boundary: Historical Perspectives*, Rochester, p. 3-28.
Montanari M. 2015, *Medieval Tastes. Food, Cooking, and the Table*, New York.
Morawiec J., Neubauer Ł. (red.) 2015, *Sagi islandzkie. Zarys dziejów literatury staronordyckiej*, Warszawa.

- Nordal G. 2001, *Tools of Literacy. The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Toronto.
- Nordal S. 1990, *Icelandic Culture*, Ithaca, New York.
- Pálsson V. 2017, *Language of Power. Feasting and Gift-Giving in Medieval Iceland and Its Sagas*, Ithaca, NY.
- Pentikäinen J. 1990, Child Abandonment as an Indicator of Christianization in the Nordic Countries, [w:] T. Ahlbäck (red.), *Old Norse and Finnish Religions and Cultic-Place Names*, Åbo, p. 72-91.
- Pulsiano P., Wolf K. (red.) 1993, *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*, New York, London.
- Schach P. 1982, The Theme of the Reluctant Christian in the Icelandic Sagas, *The Journal of English and Germanic Philology*, 2, p. 186-203.
- Shortt Butler J. 2014, Húsdrápa. A Skaldic Poem in Context, [w:] M. Hem Eriksen i in. (red.), *Viking Worlds: Things, Spaces, and Movement*, Oxford, p. 28-42.
- Sigurðsson J.V. 2015, The Wedding at Flugumýri in 1253: Icelandic Feasts between the Free State Period and Norwegian Hegemony, [w:] W. Jezierski i in. (red.), *Rituals, Performatives, and Political Order in Northern Europe*, Turnhout, p. 209-235.
- Simoons F.J. 1984, *Eat Not This Flesh: Food Avoidances from Prehistory to the Present*, Madison.
- Strömbäck D. 1975, *The Conversion of Iceland. A Survey*, London.
- Thorgilsson A. 2013, *Księga Islandczyków (Íslendingabók)*, tłum. A. Foryt, Sandomierz.
- Tranter S.N. 1992, Wed in Haste, Dissent at Leisure : The Marriage Feast as a Structural Component in Icelandic Feud, [w:] H.L.C. Tristram (red.), *Medialität und mittelalterliche insulare Literatur*, Tübingen, p. 209-235.
- Turville-Petre G. 1972, *Nine Norse Studies*, London.
- Turville-Petre G. 1975, *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, Westport, Connecticut.
- Vésteinsson O. 2000, *The Christianization of Iceland. Priests, Power and Social Change 1000-1300*, Oxford.
- Zori D. i in. 2013, Feasting in Viking Age Iceland: Sustaining a Chiefly Political Economy in a Marginal Environment, *Antiquity*, 87, p. 150-165.