



SANKARI ON KUOLLUT – ELÄKÖÖN SANKARI

Kuolintapa saagojen sankaruuden mittana

Joonas Ahola

Keskiaikaiset islantilaiset saagat kertovat tuolloisten islantilaisten ihanteellisista käsityksistä omista esi-isistään kuvatessaan näiden mainetekoja suullisen historiallisen perinteen pohjalta. Sukujen välisiä väkivaltaisia kiistoja käsitellään saagoissa hyvin seikkaperäisesti, ja yksittäiset merkkihenkilöt kasvavat todellisten soturisankareiden mittoihin. Myyttisen soturisankarin malli eli vahvana kulttuurissa, jossa kunnia ja maine esittivät keskeistä roolia. Islannin vapaavaltio perustui sukuyhteisöjen välisiin suhteisiin ja sukuyhteisöt olivat hyvin tiiviitä. Yksilön kunnia vaikutti hänen koko yhteisöönsä, jolloin yksioikoinen soturi-ihanne sai monimutkaisempiakin ilmenemismuotoja. Saagoissa kuvatut kuolinkohtaukset tekevät monista urhoista kuolemattomia, kun taas vähäpätöiset tai alhaiseen yhteiskuntaluokkaan kuuluvat henkilöt kuolevat saagoissa häpeällisellä tavalla – silloin kun heidän kuolemaansa viitsitään ylipäätään kuvata. Ihanteet ja kunnia liittyvät monin tavoin kuolemakuvauksiin saagakirjallisuudessa.

Tässä artikkelissa tarkastelen sankariuden ulottuvuuksia ja manifestoitumista islantilaissaagojen kuolemakuvauksissa. Lähteenä käytän pääasiassa *Grettis saga Ásmundarsonaria*, mutta haen vertailumateriaalia myös muista keskeisistä islantilaissaagoista.

SANKARI

Sankari määrittäyty kertomusrakenteellisesti kertomuksen päähenkilön aktanttiroolina. Kertomuksen sankari on hahmo, joka on kertomuksen tapahtumakuvauksen ytimessä ja jonka toimet ja reaktiot ovat kerronnan kiinnostuksen ja tulkinnan kohteena ja joka sitä kautta on yleisön samaistumisen kohde. Yhteisöllisesti sankari on määritettävissä ihanteelliseksi hahmoksi, esikuvaksi, jonka ihailuun liittyy palvonnan piirteitä. Ihminen saattaa olla ihailtu jo elinaikanaan, mutta palvotuksi sankariksi hän voi tulla vasta kuoltuaan. Kuollut sankari eli esikirjallisessa kulttuurissa ainoastaan suullisessa perinteessä ja suullisen perinteen ehdoilla. Menneisyyden hahmoista kertova perinne irtoaa kerkeästi todellisuuspohjasta, koska kerronnan

kohteen etäännyessä kerrontaa alkavat määrätä yhä enemmän kerronnan omat lait. Perinteen mukaiseksi hioutunut, kertomuksissa elävä kuollut sankari ei poikennut ihanteellisuuden asettamista vaatimuksista, toisin kuin elävä sankari olisi voinut tehdä. (vrt. Bowra 1952, 61–64, 102.) Klassiset sankarikertomusten tutkijat, kuten Fitzroy Raglan (1936), Otto Rank (1990) tai Jan de Vries (1963), määrittävätkin sankarin pitkälti tietyntyyppisten kertomusten päähenkilöiksi; heidän mukaansa sankari elää aina yksinomaan häntä käsittelevässä kertomusperinteessä.

Sankarikertomukset sijoittuvat menneisyyteen, niin kutsuttuun sankariaikaan (*Heroic Age*). Sankariaika on niin kaukana, että sankari on etäännytynyt kertomuksensa kertojista riittävän kauas eikä todellisuus pohja enää vaikuta kerronnan muotoihin liikaa. Toisaalta sankariajan on sijoitettava riittävän likeiseen menneisyyteen, jotta sillä olisi kertojille ja kuulijoille merkitystä. Kertomus sankarista on muovautunut yhä pidemmälle kaavamaisen sankarikerronnan konventioiden mukaiseksi. Historialliset henkilöt ja tapahtumat käyvät siis läpi prosessin, jossa ne – ennen kuin käyvät ihanteita tarjoavan eepisen sankarikertomuksen rakennuspalikoista – muuntuvat genren vaatimusten mukaisiksi. Yhteisöt ja yhteiskunnat muuttuvat jatkuvasti, joten ennen kuin maineikas soturi on ennättänyt muuttua menneisyyden sankariksi, hänen edustamansa yhteisö on epäilemättä käynyt läpi ainakin jonkinlaisia muutoksia. Sankarit edustavat menneisyyttä, joka jostakin syystä näyttää usein olevan nykyhetkeä rikkaampi, kunniakkaampi ja – sankarillisempi. He tekivät tekoja ja sanoivat asioita, joita nykyhetken toimijat haluaisivat tehdä ja sanoa. Sankarien palvonnan ei ole suotta huomattu liittyvän läheisesti esi-isien palvontaan, joissa molemmissa lienee perimmältään kyse yksilön itsensä kohottamisesta lihallisten tai samaistettujen esi-isien avulla. Sankarihahmon ominaisuuksien perusteella voidaan päätellä paljon sankarihahmon edustaman kulttuurin piirteisistä, perinteenkannattajapiiristä ja sankarista kertovan perinteen funktiosta. On syytä pitää erillään toisistaan sankari kertomusrakenteellisena terminä ja yhteisöllisenä terminä, vaikka ne limittyvätkin toisiinsa yhteisöllisesti merkittävässä kertomuksissa, kuten heroisessa runoudessa.

Heroisen runouden sankari on eurooppalaisessa kontekstissa tyypillisesti soturi. Hector ja Nora Chadwickin mukaan sankariepikan yhteiskunnallinen tausta on aristokraattinen soturiyhteisö, jossa yhteisöarvoja jäsentää soturiluokan arvomaailma. Siinä korostuvat esikuvallisina hyveinä rohkeus ja lojaalius sekä johtavassa asemassa olevien suhteen anteliaisuus. Rohkeus liittyy Chadwickien tulkinnassa tiukasti fyysiseen kyvykkyyteen ja uskollisuus kunniasiteeseen, joka sitoi soturit päällikkönsä. Kunniaside, joka sidottiin jonkinlaisella uskollisuusvalalla, velvoitti soturit kostamaan päällikkönsä kuoleman vihollisille oman henkensä kaupalla. Kunniaside lähensi yksittäistä soturia joukkoihinsa päällikkönsä kautta, ja institutionaalisenä rakenteena kunniaside yhtenäisti sotajoukkoja tehokkaasti (Chadwick 1986, 74 ep.). Funktionaalisesti soturisankareista kertova perinne siis palveli aristokraattisessa soturiyhteisössä johtavan luokan intressejä. Georges Dumézilin mukaan soturisankari-ihanteella on perustansa indoeurooppalaisessa kolmijakoisessa yhteiskuntarakenteessa, joka jakaantuu uskonnollis-poliittiseen johtoon, suojelemaan sotalaitokseen sekä elämisen materiaaliset edellytykset

täyttävään talonpoikaistoon. Sankariepiikka tuki sotalaitosta ”ilmaisemalla draamallisesti ideologiaa, jonka perustalla yhteisö eli” ja hankkimalla sille talonpoikaiston hyväksynnän ja tuen. (Dumézil 1970, 3.) Sankarius on usein määritelty juuri soturiuden ja soturisankariin liitettyjen piirteiden kautta. (Ks. myös DeVries 1963, 180.) Soturisankari on luonteva vertailukohta myös islantilaisen saagakirjallisuuden päähenkilöiden tutkimuksessa saagojen jatkaessa germaanisen sankarikerronnan perinnettä uudessa muodossa.

ISLANTILAINEN SAAGAKIRJALLISUUS

Keskiajan Islannissa, pääasiassa 1200- ja 1300-lukujen kuluessa, kirjoitettiin proosamuotoisia, kansankielisiä tekstejä, joita kutsutaan *saagoiksi*. Islannin asuttamisen ja yhteiskunnallisen järjestäytymisen jälkeisen ensimmäisen vuosisadan (930–1030) merkittävien islantilaisten henkilöiden ja yhteisöjen vaiheista kertovia saagoja kutsutaan *islantilaisaagoiksi* (*Íslendingasögur*), joista puhutaan jatkossa yksinkertaisuuden nimissä saagoina. Saogat jatkoivat suullisen historiakerronnan perinnettä kirjallisessa muodossa, vaikka anonyymeiksi jättäytyneet kirjoittajat pystyivät hyödyntämään niiden kokoonpanossa myös kirjallisen tekniikan tuomia kerronnan avuja. He yhdistelivät perinnäisistä kertomusyksiköistä laajoja ja monipolvisia kertomuksia. Ne eivät ensi vilkaisulla välttämättä muistuta suullisen perinteen tuotoksia, mutta ne noudattavat kuitenkin suuressa konventionaalisuudessaan suhteellisen tarkkaa, epäilemättä esikirjalliselta kaudelta periytynyttä kerrontanormistoa.

Saagojen ja sankarirunouden välillä on kiinteä suhde. Avarakatseinen epiikantutkija William P. Ker (1908, 228–229) kirjoitti jo 1800-luvun lopulla saagojen juurista sankarirunoudessa: ”Myös hengeltään ja heroisen ihanteensa laadulta saogat ovat vanhemman heroisen runouden perillisiä.” Theodore Andersson (1967, eritoten 65–93) esittää monipuolisen katsauksen saagojen ja sankarirunouden väliin aiheellisiin ja rakenteellisiin yhteyksiin vahvistaen, että saogat seuraavat sankarirunoutta temaattisesti sekä rakenteellisesti: ”Aineiston valossa näyttää hedelmällisemmältä pitää saagojen kirjallista muotoa heroisten mallien sovelluksena kuin historiankirjoituksena [...] tai kaunokirjallisena keksintönä” Myös Jesse Byock (1982, 47–62, 205–208) esittää saagojen varsin konventionaalisen kerrontanormiston palautuvan suulliseen perinteeseen.

Saagojen ja sankarirunouden väliset yhteydet luovat toisaalta intertekstuaalisina viittauksina kerronnallisia tehokeinoja ja osoittavat toisaalta saagojen eetoksellisen velan sankarirunoudelle. Saagojen taustalla vaikuttanut historiallis-genealoginen perinne asetti kuitenkin rajat henkilöhistorioiden omalakiselle kehitykselle. Islannissa eli vahva genealoginen perinne, joka rakentui elämäkertojen verkoston muotoon. Yksittäisten henkilöiden syntymä, naimiset, riidat, matkat, jälkipolvet ja kuolema toimivat verkostojen rakenteellisina solmukohtina, jotka liittivät henkilöitä ja sukulinjoja erityisesti naimisten, riitojen ja jälkipolvien kautta yhteen (Meulengracht Sørensen 1977, 93). Perinteen verkostuneisuus ja sen raken-

teellisten solmukohtien elämäkerrallinen keskeisyys ehkäisivät tehokkaasti yksilöiden elämäkertojen korruptoitumista (tai tässä yhteydessä ”sankarillistumista”). Saagojen kirjoittajat seurasivat historiallista perinnettä varsin tarkoin, vaikka heille jäikin jonkin verran tilaa taiteelliselle vapaudelle.

Herooisen runouden tavoin saagoja tuotettiin yhteisön ylimpien kerrosten valvonnassa. Latinalainen kirjoitus ja pergamenttitekniikka tuotiin Islantiin kristillisen kirkon myötä vuoden 1000 tienoilla. Vaikka saagojen kirjoittajat pysytelivät anonyymeinä, tiedetään, että saagoja kirjoitettiin ja kirjoitettiin erityisesti kirkon ja luostarilaitoksen piirissä muun kirjallisen tuotannon (kirkolliset tekstit, lait ja sukutaulut) ohessa, mutta että myös kirjoitustaitoiset talonpojat ovat kirjoittaneet saagoja. Käsikirjoitusten tuottamisen hintavuudesta johtuen Islannin tuolloisella eliitillä eli vauraimmilla talonpojilla ja mahtisukujen jäsenillä on epäilemättä ollut saagojen tuottajina huomattava vaikutus niiden aihepiiriin ja myös sisältöön (Lönroth 1977, 166–174; Clunies Ross 1998, 158–164).

Saagat kirjoitettiin aikakaudella, joka oli Islannin historiassa hyvin rauhanon. Islannin vapaavaltiota perustettaessa vuonna 930 valta oli hajautettu kolmekymmenelleyhdeksälle aluepäällikölle. Yhteisöjärjestyksen mukaan aluepäälliköt määräytyivät sen mukaan, kuinka saivat talonpojista seuraajia. Aluepäällikön tehtävä oli ajaa seuraajiensa asiaa käräjillä, talonpoikien taas tuli tarjota fyysinen tukensa aluepäällikölle tarpeen tullen. Talonpojat olivat vapaita vaihtamaan halutessaan toisen aluepäällikön alaisuuteen, joten aluepäälliköiden valta riippui kokonaan talonpoikien uskollisuudesta. 1100-luvun lopulta alkaen valta oli keskittymässä muutamalle mahtisuvulle, jotka olivat jatkuvissa valtakamppailuissa keskenään ja vetivät sisällissodan kaltaisiin levottomuuksiin mukaan myös edustamansa tilalliset, jotka olivat perinteisen yhteisöjärjestyksen nojalla velvoitettuja seuraamaan päälliköitään taisteluihin. (Esim. Karlsson 2000, 72–78.) Kieroilut, petokset ja salamurhat värittivät aikaa, ja talonpojat kärsivät jatkuvista sotaretkistä myös taloudellisesti. Näin muuntuneena vanha yhteisöjärjestys ei enää palvellut koko yhteisön etua, mutta saagojen välittämä maailmankuva pönkitti vanhaa yhteisörakennetta.

Saagoissa esittävät keskeistä roolia uskolliset soturi-talonpojat, jotka seuraavat vahvoja päälliköitään ja pääsevät siten osallisiksi suurteoista. Epäluotettaviksi tai kiittämättömiksi osoittautuvat talonpojat esittävät saagoissa usein epäkiitollista roolia. Kuvaava esimerkki on *Hrafnkels saga Freysgöða*. Se kertoo aluepäälliköstä, jonka alaisuudessa olevat talonpojat vallanhimossaan hankkivat hänelle häädön hänen omilta mailtaan. Evakossa saagan nimihenkilö Hrafnkell kuitenkin ainoastaan vahvistuu. Hän palaa mailleen entistä väkevämpänä ja arvostetumpana ottaen haltuunsa vanhan aluepäällikön asemansa ja karkottaa syrjäyttäjänsä, jotka olivat tavoitelleet sosiaalista nousua ilman vaadittavia ominaisuuksia. Kirjoittajan viesti on selvä: valta sille, jolle se kuuluu. Valtaa pönkittävä kertomus toteuttaa myös kaavamaisista sankarikertomusta siten kuin Joseph Campbell (1973) ja Cecilia Bowra (1952) sen näkevät: sankari karkotetaan, hän kokoaa poissa ollessaan entistä suuremmat voimat ja palaa voittoisana.

Saagat ovat ylevää, suuressa arvossa pidettyä kirjallisuutta, joka kertoo ensimmäisten islannissa syntyneiden sukupolvien suurmiehistä ja tärkeistä tapah-

tumista. Sen vuoksi ne ovat rinnastettavissa epiikkaan. Saagojen käsittelemä kultainen aika oli täynnä uljaita, rohkeita ja suoria ihmisiä, jotka esitellään saagoissa kuitenkin hyvin eläväisinä kaikkine puutteineen ja heikkouksineen. Puhtosten, uljaiden, rohkeiden ja oikeamielisten sankareiden ohella (esim. *Njáls sagan* Kári Solmundarson tai Gunnarr af Hlíðarendi) saagojen päähenkilöistä löytyy myös epämiellyttäviä öykkäreitä (esim. *Víga-Glúms sagan* nimihenkilö tai *Fóstbræðra sagan* Þorgeirr Hávarsson) ja äkkipikaisia tuittulijoita (esim. *Gunnlaugs saga Ormstungun* nimihenkilö) mutta myös rauhantahtoisia neuvottelijoita (*Njáls sagan* nimihenkilö) tai poliittisia kähmijöitä (mm. *Eyrbyggja sagassa* esiintyvä Snorri *goði* Þorgrímsson). Kaikkine eroineenkin saagojen kuvaamat merkkihenkilöt seurasivat muutamaa keskeistä vaadetta, jotka ovat luettavissa soturisankarin ominaisuuksiksi. Heidän kertomuksissaan painotettiin heidän kuolemaa halveksuvaa fatalismiaan, joka näyttäytyy eritoten enteistä piittaamattomuutena ja fyysisenä rohkeutena, sekä sitä että he varjelivat kunniaansa aina äärimmäisyyksiin asti. Funktionaalisesti tulkittuna ominaisuuksilla on yhteytensä soturisankarin ominaisuuksiin. Fyysinen rohkeus oli aluepäälliköiden näkökulmasta heidän seuraajiltaan toivottavaa, kun taas kunnia sitoi näitä uskollisuuteen. Uskollisuus sitoi ihmisiä ennen muuta sukuunsa, mutta toisaalta myös aluepäällikköönsä – sidosverkostot limittyivät monin tavoin keskenään. Vaikka ihanteet haetaan saagoissa menneisyydestä, ovat niiden kirjoitusajan realiteetit selvästi näkyvissä. (Ólason 1998, 191–206.)

KUNNIA, KOHTALO JA KUOLEMA

Sankari on tavallaan kuolematon, koska hän saa jonkinlaista palvontaa osakseen tai vähintäänkin elää identiteettiä rakentavana ihanteena. Sankari kuolee mutta ei poistu elävien joukosta. Siksi ei olekaan ihme, että *sankarin kuoleman kuvaus* on keskeisellä sijalla sankarikertomuksissa. Sankari saavuttaa asemansa eläessään tekemiensä poikkeuksellisten ja ihanteelliseksi tulkittujen tekojen kautta, eikä hänen kuolemansa ole tyypillisesti yhtään sen vähemmän poikkeuksellinen. (Esim. Raglan 1936, 187; deVries 1963, 216.)

Theodore Anderssonin (1967, 93) mukaan saagojen henkilöihahmojen kuolemaan taajaan liittyvät uljas vihollisen kohtaaminen ja herooinen asenne kuuluvat selvimpiin merkkeihin saagojen velasta herooiselle runoudelle. Ne palautuvat viime kädessä miehisten ihanteiden kompleksiin, jolle oli muinais-Islannissa kattava termi *drengskápr*. Se viittaa yhtä aikaa kyvykkyyteen, rohkeuteen, voimaan ja yleisiin miehiin hyveisiin. *Drengskáprin* pohjaavan ihailtavan kuoleman mallia saagoissa antavat esimerkiksi suurta mieskuntoa osoittaneet, huomattavaa miesylivoimaa vastaan yksin taistelleet Þorgeirr Hávarsson, joka taisteli vielä keihäs lävitseen iskettynäkin (*Fóstbræðra saga*, luku 17), Gíslí Súrsson, joka sitoi narulla haavasta purkautuvat suolensa kokoon voidakseen jatkaa taistelua (*Gísla saga Súrssonar*, luku 32), tai Gunnarr af Hlíðarendi, joka kaatuu väsymystään ennen kuin häntä saadaan hengiltä (*Njáls saga*, luku 77). Bolli Þorleiksson puolustautui koto-

naan yksinään kymmentä miestä vastaan, mutta lyötyään useita hyökkääjiä hän sai vatsaansa keihään, joka naulitsi hänet seinään. Hän piteli käsillään sisuskalujaan koossa ja sanoi vastustajilleen: ”Nyt voikin olla jo neuvokasta käydä lähemmäksi, veljet, kuin tähän asti.” (*Laxdæla saga*, luku 55.)

Mieskunnan ohella rohkeutta ja kunniakkuutta saattoi kuollessaan osoittaa myös mielenlujuudella. Erityisen kuvaava rohkean ja kunniakkaan kuoleman kuvaus on *Njáls sagassa*, missä Njáll, rauhantahtoinen ja viisas mies, kieltäytyi kehoituksista huolimatta pelastautumasta tuhopoltosta, jolla pyrittiin surmaamaan hänen poikansa Skarpheðinn: ”En halua tulla ulos, koska olen jo vanha mies enkä pysty kostamaan poikieni surmaa, enkä halua elää häpeässä.” Hän vetäytyy vaimonsa ja ottopoikansa kanssa liekkien roihutessa vuoteelle, jolle kuolee ääntä päästämättä. Hänen poikansa Skarpheðinn, äkkipikainen taistelija, taas päästää mieluummin ystävänsä pakenemaan tulipalosta kuin osoittaa itse vähäisintäkään heikkoutta kuoleman edessä. Hän sepittää vielä kuolleenakin uhittelevan laulun surmaajilleen. (*Njáls saga*, luvut 129–130.)

Sankarillisella kuolemalla on äärimmäiset esikuvansa islantilaisessa sankarirunoudessa ja niihin perustuvissa muinaissaagoissa. Skarpheðinnin kuolemaa pilkkaavalle taiteelliselle ilmaisulle on esikuvansa Gunnarr Gjúkasonin kuolemassa: kuningas Atli heittää Gunnarrin elävänä myrkkykäärmeitä täynnä olevaan kuoppaan, missä tämä soittaa tyynesti harppua kuolemaansa asti. (*Atlakviða* 33; *Völsunga saga*, luku 39.) Gísli Súrsson ei ollut ainoa, joka kokosi itse suolensa haavoittuun taistelussa. Starkaður vanha, kunnokkaan viikinkisoturin todellinen esikuva ja Islannissa hyvin tunnettu hahmo, oli kuolla joutuessaan pitelemään suoliaan koossa taistelun jälkeen pitkään, ennen kuin hänen mielestään riittävän ylhäinen henkilö tarjosi hänelle apuaan. (*Gesta Danorum*, 181–183.) Starkaður oli saanut sodanjumala Óðinnilta pitkän iän ja kuoli vasta, kun antoi vapaaehtoisesti surmata itsensä. Skandinaviassa kenties tunnetuin soturisankari oli Sigurður Fáfnisbani, jonka tunnetuin sankariteko oli lohikäärme Fáfnirin surmaaminen. Sigurður surmattiin vuoteeseensa veriveljiensä pettämänä, mutta hän ehti kuitenkin tappaa pakenevan surmaajansa paiskaamalla miekan tämän perään. (*Völsunga saga*, luku 32.) Paitsi että Sigurðurin kuolintapa vastaa *Gísla saga Súrssonarin* keskeisten surmien olosuhteita, löytyy samaa henkeä myös islantilaissaagojen tarunomaisimman sankarin, Grettir Ásmundarsonin kuolemasta.

Sankarikertomukset ja myös niitä heijastelevien islantilaisten saagojen taustalla vaikuttanut historiallinen perinne ovat esikristillistä perua. Niinpä tämän perinteen mukaisten kuolemakäsitysten heijastumia löytyy saagojen ohella myös esikristillisiksi palautuvista mytologisista teksteistä. Kirjallisten lähteiden perusteella muinaisskandinaavisessa uskomusmaailmassa pidettiin epäluonnollista kuolemaa korkeassa arvossa. Taistelussa kuolleiden joukosta valitsi sodanjumala Óðinn puolet, hedelmällisyyden jumalatar Freyja puolet. Óðinnin valitsema joukko pääsi Valhallaan (*Valhöll* eli ’surmattujen sali’), missä se sai harjoittaa päivät pitkät taistelutaitoja ja käydä iltaisin juhlimaan Valhallan suuren pöydän ääreen. Freyjan valitseman joukon elinoloista kuoleman jälkeen ei ole säilynyt kuvauksia, mutta epäilemättä eroottisen hedelmällisyyden jumalattaren huoma on käsitetty mies-

puolisten soturien keskuudessa mieleiseksi paikaksi viettää kuolemanjälkeistä elämää. Muilla tavoin kuin taistelussa menehtyneet päätyivät Heliin, joka on kuvattu varsin epämiellyttäväksi ja ankeaksi paikaksi. (Ks. esim. Ström 1961, 74–78, 101–105, 158–164.) Mytologia näyttää siis puoltaneen sankarikertomusten ideologiaa.

Opettavainen tai aforistinen mytologinen runous, jota on säilynyt sodan jumala Óðinnin sepittämäksi sanotussa *Hávamál*-runoelmassa, painottaa niin ikään materian katoavaisuutta ja korostaa kunnian ja maineen pysyvyyttä esimerkiksi usein siteeratussa runossa 76:

*Deyr fé,
deyja frændur,
deyr sjálfur ið sama
en orðstír
deyr aldregi
hveim er sér góðan getur.*

*Karja kuolee,
kuolee suku,
sinä kuolet samalla lailla;
mutta jos olet saanut
oivan nimen,
se ei voi ikinä kuolla.
(suom. Aale Tynni)*

Vaikka kuolintapa on saagoissa keskeinen henkilön kunniakkuutta kuvaava tekijä, henkilön eläessään tekemät teot vaikuttivat hänen maineeseensa enemmän kuin hänen kuollessaan tekemänsä. Saagat olivat riippuvaisia genealogisesta ja henkilöhistoriallisesta perinteestä, mikä rajoitti mielikuvituksen lentoa monien merkkihenkilöiden vaiheiden kuvauksessa. Riittävän poikkeuksellinen ja riittävän merkittäviin tekoihin yltänyt soturisankari saattoi islantilaissaagoissa kokea myös luonnollisen, rohkeuden ja kunnian asteikolla mitattuna neutraalin kuoleman. Egill *Skalla-Grímsson*, Islannin kenties tunnetuin soturisankari, joka niitti mainetta viikinkisoturina kautta Brittein saarten, Skandinavian ja Baltian, kuoli vanhuuteen: ”Egill Skalla-Grímsson eli vanhaksi, mutta iäkkäänä hänestä tuli raihnas ja hänen näkönsä ja kuulonsa heikkenivät; myös hänen jalkansa kävivät jäykiksi.” (*Egils saga Skalla-Grímssonar*, luku 88.) Myös esimerkiksi Finnbogi *rammi*, aikansa vahvin mies Islannissa, eli saagan ilmoituksen mukaan ”vanhaksi”. (*Finnboga saga ramma*, luku 43.) Tällainen todella poikkeuksellinen hahmo saattoi tehdä vaikutuksen vielä kuolemansa jälkeenkin. Kun Egillin luita siirrettiin toiseen kirkkoon, eräs pappi löi kokeeksi kalloa kirveellä: “[...] kallo vaaleni siitä, mihin kirves osui, mutta ei kolhiintunut tai särkynyt, ja huomattakoon, ettei se kallo koskaan haljennutkaan vähäisten miesten iskuista, kun siinä oli vielä nahka ja liha päällä.” (*Egils saga Skalla-Grímssonar*, luku 89.)

Halveksuttavaksi kuvataan saagoissa kuolema, jossa uhri joutuu naurettavaan vaaloon kömpelyyttään tai päästämällä rohkeudenpuutteensa näkyviin ja luopumalla siten kunniastaan. Halveksuttavan kuoleman kokevat saagoissa tyypillisesti orjat tai muutoin vähäsukuiset henkilöt, eikä heille juuri sympatioita suoda. *Fóstbræðra sagassa* kerrotaan, kuinka pahansisuihin soturisankari Þorgeirr kohtaa väsyneen paimenen nojaamassa keppiinsä: ”Keppi oli lyhyt ja mies väsynyt ja hän oli hieman kumara, kivulloinen jaloistaan ja kaula pitkällä. Vaan kun Þorgeirr näki sen, hän kohotti kirveensä ja pudotti sen kaulaan. Kirves puri hyvin, ja pää irtosi ja putosi maahan pitkän matkan päässä. Þorgeirr ratsasti sitten tiehensä, mutta muut pihalla olijat hämmästyivät [...] He [Þorgeirrin toverit] kysyivät, miksi Þorgeirr oli tehnyt tapon ja mitä hänellä oli miestä vastaan. Þorgeirr vastaa: ’Ei hän käynyt minua vastaan, mutta niin kävi, että en voinut pidätellä itseäni, kun hän seisoi siinä iskulle niin sopivasti.’” (Luku 8.)

Saagojen Islannissa ihmisillä oli runsaasti mahdollisuuksia toteuttaa soturi-ihannetta jo eläessään, sillä saogat kertovat nimenomaan talonpoikien keskinäisistä kiistoista, jotka usein äityivät verikostokierteen kautta hyvinkin väkivaltaisiksi. Saagojen välittämät kuoleman kuvaukset tuovat selvästi esiin ihanteellisen kuoleman aspekteja, joita jäsentävät etenkin rohkeuden ja kunnian konseptit.

GRETTIRIN SAAGA

Grettis saga Ásmundarsonar, Grettirin saaga, kirjoitettiin todennäköisesti 1300-luvun ensimmäisen neljänneksen lopulla. Grettirin saaga on islantilaisaagoista viimeisiä, ellei viimeinen, ja on tulkittavissa jonkinlaiseksi transitionaaliseksi kertomukseksi historiallisten islantilaisaagojen ja heroisten muinaissaagojen välillä. Islantilaisessa kirjallisuudessa nousivat 1300-luvulla nimittäin islantilaisaagoja suositummaksi saagojen alalajiksi niin kutsutut muinaissaogat (*fornaldarsögur*), jotka ovat sisällöltään islantilaisaagoja mielikuvituksellisempia ja rakentuvat niitä vapaammin folkloreaihelmien ja teemojen mukaan. Muinaissaogat kertovat Islannin asuttamisesta (870 j.a.a.) edeltävän ajan skandinaavisista ja pohjoisgermaanisista sankareista; muodoltaan Grettirin saaga muistuttaakin niitä monella tapaa ja lähinnä saagan tapahtumien sijoittuminen saaga-ajan Islantiin määrittää sen islantilaisaagaksi. (Mitchell 1991, 15.) Grettir on historiallinen henkilö, joka eli saaga-ajan loppupuolella vuosina 996–1031, mutta saagassaan hänestä tehdään puolimyyttinen hahmo, jonka elämä muistuttaa monin paikoin satua tai myyttiä. Grettir on yksi tunnetuimpia islantilaisia saagasankareita: saagasta tehtyjen käsikirjoituskopioiden määrän perusteella saaga kuului suosituimpiin kirjoitusaikeensa jälkeen.

KOHTALO JA MYTTI: GRETTIRIN ELÄMÄ JA KUOLEMA

Saagansa mukaan Grettir oli väkivahva ja ylimielinen mutta hyväsuukuinen mies, joka surmasi uransa aikana peikkoja ja kummituksia sekä huomattavan määrän henkeään havitelleita sotureita mutta eli valtaosan elämästään yhteiskunnan ulkopuolella, jahdattuna henkipattona. Vietettyään pitkälti toistakymmentä vuotta henkipattona Islannin karuilla ylängöillä Grettir ei kestänyt enää yksinäisyyttään. Hän vetäytyi autiolle Drangeyn saarelle vastoin äitinsä neuvoja saatuaan seurakseen nuoren veljensä Illugin. Vietettyään muutaman vuoden saarella sen omistajien mieliharmina hänen päävastustajansa Þorbjörn *öngullin* kasvattiäiti lähetti saarelle noidutun juurakon, jota pilkkoessaan Grettir loukkasi itsensä vakavasti kirveellä. Haava aiheutti kuolion, ja kun Grettirin viholliset tunkeutuivat saareen, hän menehtyi kesken taistelun haavaansa.

Grettir ei kuollut luonnollista kuolemaa eikä menehtynyt suorassa taistelussa vaan menehtyi vasta noituuden uhrina, mikä sopiikin lähes yli-inhimilliseksi kuvatulle sankarille: Grettirin poikkeuksellisuutta kuvasi arvostettu keskiaikainen historia-auktoriteetti Sturla Þórðarson saagan mukaan seuraavasti:

[..] yksikään henkipatto ei ole ollut yhtä merkittävä kuin Grettir Vahva. Hän löytää sille kolme perustetta. Ensimmäkin hän oli älykkäin, koska selvisi lainsuojattomana pidempään kuin kukaan eikä häntä voitettu koskaan niin kauan kuin hän oli terve. Toisekseen hän oli voimakkain koko maassa aikalaisistaan sekä sopivampi hävittämään kummituksia (afturgöngur) ja kummittelua (reimleikr) kuin muut. Kolmanneksseen hänen kuolemansa kostettiin Konstantinopolissa ainoana islantilaisena. [..] (Grettis saga, luku 93.)

Grettirillä on yhteisiä piirteitä ihmisille vaarallisten olentojen, peikkojen ja kummitusten kanssa, ja erityisesti hänen kuolemassaan on saagan kertomana yhtymäkohtia saagassa kerrottujen ylikuonnollisten olentojen kuoleman kanssa, kuten Richard L. Harris (1973, 36–48) on osoittanut. Grettirin vetäytyminen eristettyyn paikkaan meren äärelle, hänen voittajansa kipuaminen sinne petollisen palvelijan tuella sekä Grettirin käden ja pään irtileikkaaminen miekalla, jonka hänen voittajansa Þorbjörn *öngull* ottaa voitonmerkiksi, ovat kaikki motiiveja, joita on saagassa aiemmin käytetty kuvauksissa Grettirin voitokkaista taisteluista karhun, kummitusten ja peikkojen kanssa. Harrisin mukaan Grettirin rooli vaihtuu kuolemassa sankarista hirviöksi. Grettir esitetään kautta saagansa kaksijakoisena hahmona: yhtäältä hän suojeli ihmisiä ylivoimaisilta vaikuttavilta uhilta, toisaalta hän oli äkkipikaisena ja väkivahvana henkipattona, jolla ei ollut mitään hävittävää ja joka oli muille hallitsematon uhka. Kirsten Hastrupin (1985, 144) tulkinnan mukaan Grettir kykeni peittoamaan ylikuonnollisia vastuksia, koska eli sivistyneen ihmisyhteisön ulkopuolella samassa piirissä kuin ne ja siksi myös jakoi samoja ominaisuuksia niiden kans-

sa. Näennäinen kaksijakoisuus tai ristiriitaisuus Grettirin sankarihahmossa saattaa johtua myös varsin monentyypisestä kertomusaineistosta, jota kirjoittajalla oli käytössään saagaa kootessaan.

Saagakerronnassa käytetään erilaisia retorisia ja rakenteellisia keinoja henkilöhaamojen ylevöittämiseksi. Grettirin sankarillistamisen prosessi saagassa vaikuttaa hyvin tietoiselta ja noudattaa samoja käytänteitä kuin kannatuksen osoittaminen päähenkilöille muissakin saagoissa. Tapahtumista kerrotaan yksinomaan Grettirin näkökulmasta, henkilökuvausta voi kutsua puolueelliseksi, ja esimerkiksi saagan ilmeisenä lähteenä toimineessa *Landnámabókissa* (”Maanvaltausten kirja”) oleva maininta siitä, että Grettir murhasi Þórir Skeggjasonin pojan (sivut 281–283), on käännetty saagassa onnettomuudeksi, jonka Grettir aiheutti pelastaessaan joukkoa kauppiaita (*Grettis saga*, luku 38). Kohteelleen lojaalista kerrontatavasta ovat kuuluisana esimerkkinä *Vatnsdala sagan* ja *Finnboga saga ramma*n toisistaan poikkeavat, kummankin omaa sankariaan ylistävässä hengessä esittävät kuvaukset samasta tapahtumasta (Sigurðsson 1994). Grettirin ryöstelyn uhriksi joutuvia talonpoikia ei saagassa sympatisoida, eikä Grettirin ylimielisyyttä ja riidanhalua selitellä, ikään kuin riittävän merkittävälle sankarille olisi kaikki oikeutettua.

Grettir kävi itsestään piittaamatta minkälaisen vastustajan kimppuun hyvänsä henkilökohtaisen maineensa nimissä. Hän ei tyytynyt eläessään mihinkään puolinaiseen vaan kävi aina vaikeinta mahdollista vastusta päin piittaamatta varoituksista, joita hänelle antoivat esimerkiksi hänen enonsa Jökull ennen kohtalokkaaksi osoittautunutta kamppailua Glámr-nimistä kummitusta vastaan (luku 34) tai hänen äitinsä Ásdís ennen hänen vetäytymistään Drangey-nimiselle saarelle (luku 69). Saagassa painotetaan toistuvasti, että Grettir ”ei ollut onnekas”, mikä merkitsee saagakirjallisuuden kontekstissa sitä, että hänet oli merkitty epäonnistujaksi peruuttamattomasti. Grettirin elämä kehittyikin henkilökohtaiseksi tragediaksi, mutta tragediassaan hänestä kasvoi kuolemaahalveksuvan rohkeuden kautta *kohtaloaan suurempi sankari*.

KUNNIA JA YHTEISÖ: ILLUGIN KUOLEMA

Grettirin veli Illugi esitellään saagassa varsin pintapuolisesti. Hän on vasta 14-vuotias tarjoutuessaan Grettirin seuraksi Drangeyn saarelle. Illugi puolustaa saarella veljensä henkeä taistelussa hyökkääjiä vastaan, mutta Grettirin kuoltua hänet onnistutaan riisumaan aseista. Hyökkääjien päällikkö Þorbjörn *öngull* tarjoaa Illugille tämän henkeä vastineeksi siitä, että tämä sitoutuisi pidättäytymään kostamasta veljensä kuolemaa. Illugi kieltäytyy tarjouksesta ja hänet teloitetaan.

Islannin yhteiskunta rakentui vapaavaltiokaudella (930–1262) erilaisten verkostojen varaan, joista keskeisimpiä olivat sukulaisuusverkostot. Koska Islannin vapaavaltio oli vailla keskusjohtoa, yksilön turvan ja toisaalta vallan takasi ainoastaan vahva tukijoukkoverkosto. (Byock 2001, 188–190.) Sukulaisuusverkostot rakentuivat verisukulaisuuden ja naimakauppojen kautta. Toisekseen verkostoja ra-

kentui aluepäällikön kautta tai erikseen solmitun kumppanuuden (*vinfengi*) myötä. Islantilaiset edustivat verkostojaan, joiden merkitys ja arvo suhteessa muiden ihmisten muodostamiin verkostoihin puolestaan määräytyivät niiden jäsenten arvon mukaan. Ennen muuta kunnia oli arvon mittana tiukasti yhteydessä sosiaalisiin rakenteisiin.

Sukujen ja yksilöiden välisiin sopimuksiin ja liittoihin perustuvassa yhteiskunnassa suvun ”liittolaisuusarvo” oli hyvin merkittävä taloudellisen ja sosiaalisen arvon mitta. Kunnia luettiin siten sosiaalisesti pääomaksi, joka oli materiaalista pääomaa kenties jopa arvokkaampaa (esim. naimakauppojen tuoma taloudellinen ja sosiaalinen hyöty, päällikkösukujen keskinäiset liitot ja niiden tuoma hyöty sekä valta), joten suvun jokaisella jäsenellä oli velvollisuus valvoa suvun etua huolehtimalla tarkoin kunniastaan, joka edusti samalla koko suvun kunniaa. Yksilön ollessa tiiviisti liitoksissa perheeseensä ja sukuunsa eivät suvun yhteiskunnalliset suhteet ainoastaan sitoneet yksilöä vaan yksilön toimilla oli seurauksensa koko suvulle. Tätä vasten on ymmärrettävää, miksi kunnia käsitetään saagoissa ihanteellisimmillaan elämää arvokkaammaksi. Samasta syystä pilkka, kunnian loukkaus, koettiin usein surmaa vakavammaksi teoksi. Verikostojärjestelmä nojasi siihen, että suvun yksittäisen jäsenen surma oli symbolinen (ellei enemmänkin kuin symbolinen) hyökkäys koko sukua kohtaan. Mikäli suku jätti hankkimatta hyvitystä jäsenensä kuolemasta, voitiin se tulkita merkiksi suvun heikkoudesta ja haavoittuvuudesta. Hengen hyvitys ei tapahtunut läheskään aina kuitenkaan koston kautta, vaan usein asia sovittiin osapuolten kesken esimerkiksi henkirahan (*baugatal*) avulla, joka useimmiten takasi osapuolten kunnian (ja rauhan) säilymisen. Pilkka sen sijaan oli huomattavasti hankalampi hyvittää. (esim. Meulengracht Sørensen 1980). Tietenkin kunnia- ja miehekkyyssideaalit olivat kulkeneet keskiaikaisen käsityssuodattimen lävitse ennen pääsyään saagoihin. Mutta keskiaikaa määrittävä kristillinen kirkko ei tuntenut kunniakoodeja, ja saagaperinne, joka periytyy viikinkiajalta, perustuu keskeisiltä rakenteellisilta ja temaattisilta tekijöiltään juuri näihin kunniakysymyksiin. Niiden voi siis olettaa kantautuneen perinteenä viikinkiajalta asti.

Grettirin veljelle Illugille tarjottu mahdollisuus säästää henkensä sitä vastaan, että sitoutuisi olemaan kostamatta veljensä surmaa (*Grettis saga*, luku 82), näyttää paljaimmillaan yksilön elämän ja suvun kunnian välisen vastakkainasettelun. Illugi vastaa tarjoukseen, että olisi voinut suostua, ”mikäli Grettir olisi surmattu miehekkäästi”, jolloin tämä olisi itse voinut puolustaa itseään ja kohtalo olisi vienyt yhteenoton sille kuuluneeseen lopputulokseen. Koska kohtalon kulkuun oli sekaannuttu epämiehekkäästi magian avuin, oli taistelun lopputulos epätasapuolinen. Grettir oli lainsuojaton, henkipatto, ja hänen surmaamisensa oli lain näkökulmasta oikeutettua; Illugi ilmaisi hyväksyvänsä lain sinänsä.

Illugi jatkoi vastaustaan: ”En voisi ostaa henkeäni olemalla sellainen heittiö (*ódrengur*) kuin sinä.” Illugi viittaa tosiseikkaan, että koska hän oli Grettirin lähin kostamaan kykenevä sukulainen, hyvityksen hakeminen kuului lain mukaan hänelle; sitoutumalla olemaan kostamatta Grettirin kuolemaa hän elävänä sulkisi muiltakin suvun jäseniltä mahdollisuuden koston. Suostumalla kauppaan hän olisi siis pakottanut lain silmissä koko sukunsa hyväksymään noituudella tehdyn surmatyön,

jollaisena se siis oli henkipaton kyseessä ollessa rinnasteinen normaalioloissa tehtyyn miestappoon. Illugi olisi hyväksynyt symbolisesti kenen hyvänsä sukunsa jäsenen surman ja sitä kautta potentiaalisesti koko sukunsa hävittämisen eikä siten voinut kunnian miehenä (*drengur*) siihen tietenkään suostua. Keskusvallaton yhteisö nojasi jäseniensä korkeaan moraaliin ja sisäistettyihin arvoihin, joiden mukaan toimittiin rehdisti ja suoraan toisia kohtaan. Ilman yhteistä tarkkaa koodia olisi järjestelmä kaatunut. Saagojen kirjoitusaikaan tultaessa viikinkiajan ”miehekkyyden” koodi oli noussut myyttiselle arvostuksen tasolle, ja yhteiskunnallisesta normista oli tullut muun muassa Illugin toimissa ilmenevä ihanne menneisyydestä.

Kun Illugi kuuli, että hänet surmattaisiin, koska hän kieltäytyi ostamasta henkeään, hän lausui: ”Nyt teitte päätöksen, joka on minun mieleeni.” Illugi ilmaisi tyytyväisyytensä siihen, että hänelle suotiin mahdollisuus kunniakkaaseen kuolemaan ja siihen, että Grettirin ja hänen – sekä sitä myötä heidän sukunsa – kunnia oli turvattu. Pystypäin kuoleminen oli miehekästä, ja tällä tapaa hän kohotti myös Grettirin kuoleman arvoa. Velvollisuus hankkia hyvitys Grettirin ja Illugin kuolemasta siirtyi muille sukulaisille, jotka Illugi tiesi kykeneviksi hyvityksen hankkimaan. Illugi kuoli pidättyvästi ja eleettömästi, ja saagan mukaan hänen kuolemansa ”pidettiin urhoollisena”. Yhteisöllisestä näkökulmasta Illugin kuolema oli sankarillinen.

LOPUKSI

Grettir oli saagansa ehdoton sankari, mutta huolimatta lahjoistaan peikkojen, kummitusten ja muiden pahantahtoisten olentojen surmaamisessa hän oli sosiaalisesti kyvytön aina kuolemaansa johtaneisiin tapahtumiin asti ja kuolikin puolimyyttiselle maanpuhdistajalle soveliaan kuoleman. Grettirin sankaruus perustui hänen ja kohtalon väliseen eripuraiseen suhteeseen. Sen sijaan hänen veljensä Illugi ylsi sankarilliseen kuolemaan nimenomaan yhteisöllisellä kunnian mittapuulla mitattuna. Saagat ovat heroisia kertomuksia, jotka liikkuvat pääasiassa sosiaalisessa sfäärissä (Grettirin tragedian siemen oli se, että hän pyrki elämään eepin sankarin elämää siinä) ja sitä myötä sankarillisuuskin mitataan saagoissa pitkälti sosiaalisin määrein. Illugi toimi viime hetkillään juuri niin sankarillisesti kuin islantilaisaagojen kuvaamassa sosiaalisessa kentässä on ylipäätään mahdollista. Veljekset täydensivät kuolemassaan toisiaan, rakentaen perustan sankarimyytin syntymälle ja vieläpä kattaen keskiaikaisen Islannin sankaruuskäsityksen keskeiset puolet. Vahvan kontrastin Grettirin ja Illugin sankarilliselle kuolemalle tarjoaa heidän saareissa ollut palvelijansa Glaumur, joka huolimattomuuttaan päästi vainoojat saarelle. Þorbjörn *öngull* kumppaneineen otti Glaumrin saarelta mukaansa, mutta saagan mukaan Glaumur ”sai hillittyä itsensä niin huonosti, etteivät he viitsineet enää matkustaa hänen kanssaan, ja he tappoivat hänet siihen, ja hän itki kovaan ääneen ennen kuin sai kuoliniskun.” (Luku 82.)

LÄHTEET

TUTKIMUSAINEISTOT

- Atlakviða*. SIGURÐSSON, GÍSLI (toim.) 1999: Eddukvæði. Nørhaven: Mál og Menning. 271–283.
- Egils saga Skalla-Grimssonar*. NORDAL, SIGURÐUR (toim.) 1958: Íslenzk fornrit 2. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Eyrbyggja saga*. SVEINSSON, EINAR ÓLAFUR & ÞÓRÐARSON, MATTHÍAS 1957: Íslenzk fornrit 4. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Finnboga saga ramma*. JÓNSSON, GUÐNI (toim.) 1978: Íslendinga sögur 9. Hafnarfjörður: Íslendingasagnaútgáfan.
- Fóstbræðra saga*. ÞÓRÓLFSSON, BJÖRN KAREL & JÓNSSON, GUÐNI (toim.) 1943: Íslenzk fornrit 6.
- Gesta Danorum*. ELLIS DAVIDSON, HILDA (ed.) 1996: Saxo Grammaticus: The History of the Danes, I–IX. Suffolk: D.S.Brewer.
- Gísla saga Súrssonar*. EYÞÓRSSON, AÐALSTEINN & KRISTJÁNSDÓTTIR, BERGLJÓT (toim.) 1999: Gísla saga Súrssonar. Nørhaven: Mál og Menning.
- Grettis saga Ásmundarsonar*. THORSSON, ÖRNÓLFUR (toim.) 1994: Grettis saga. Reykjavík: Mál og Menning.
- Gunnlaugs saga Ormstungu*. NORDAL, SIGURÐUR & JÓNSSON, GUÐNI (toim.) 1938: Íslenzk fornrit 3. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Hávamál*. SIGURÐSSON, GÍSLI (toim.) 1999: Eddukvæði. Nørhaven: Mál og Menning. 22–59. Suomenos TYNNI, AALE: Korkean runo. Eddan Jumalrunot. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY. 35–70.
- Hrafnkels saga Freysgoða*. JÓNSSON, GUÐNI (toim.) 1986: Íslendinga sögur 10. Hafnarfjörður: Íslendingasagnaútgáfan.
- Landnámabók*. BENEDIKTSSON, JAKOB (toim.) 1986: Íslenzk fornrit I. Íslendingabók og Landnámabók. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Laxdæla saga*. SVEINSSON, EINAR ÓLAFUR 1934: Íslenzk fornrit 5. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Njáls saga*. SVEINSSON, EINAR ÓLAFUR (toim.) 1954: Íslenzk fornrit 12. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Vatnsdæla saga*. JÓNSSON, GUÐNI (toim.) 1986: Íslendinga sögur 7. Hafnarfjörður: Íslendingasagnaútgáfan.
- Víga-Glúms saga*. KRISTJÁNSSON, JÓNAS (toim.) 1956: Íslenzk fornrit 9. Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag.
- Völsunga saga*. THORSSON, ÖRNÓLFUR (toim.) 1985: Völsunga saga. Reykjavík: Mál og Menning.

KIRJALLISUUS

- ANDERSSON, THEODORE 1967: *The Icelandic Family Saga*. Cambridge: Harvard University Press.
- BAUMAN, RICHARD 1986: Performance and Honor in 13th Century Iceland. – *Journal of American Folklore* 392(99): 131–150.
- BLACKER, CARMEN 1984: Introduction. – Davidson, H.R.E (ed.), *The Hero in Tradition and Folklore*. London: The Folklore Society.
- BOWRA, C.M. 1952: *Heroic Poetry*. London: Macmillan & co.
- BYOCK, JESSE 1982: *Feud in the Icelandic Saga*. Berkeley: University of California Press.
- 2001: *Viking Age Iceland*. London: Penguin Books.
- CAMPBELL, JOSEPH 1973 (1949): *The Hero with a Thousand Faces*. Bollingen series XVII. Princeton: Princeton University Press.
- CHADWICK, H. MUNRO & CHADWICK, N. KERSHAW 1986: *The Growth of Literature, I*. Cambridge: Cambridge University Press. [1932]
- CLUNIES ROSS, MARGARET 1998: *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society. Vol 2: The Reception of Norse Myths in Medieval Iceland*. Odense: Odense University Press.
- DUMÉZIL, GEORGES 1970: *The Destiny of the Warrior*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HARRIS, RICHARD L. 1973: The Deaths of Grettir and Grendel: a New Parallel. – *Scripta Islandica. Isländska sällskapetets årsbok* 24: 25–53.
- HASTRUP, KIRSTEN 1985: *Culture and History in Medieval Iceland*. Oxford: Clarendon Press.
- KARLSSON, GUNNAR 2000: *The History of Iceland*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- KER, WILLIAM PATON 1908: *Epic and Romance: Essays on Medieval Literature*. London: Macmillan. [1897]
- LÖNNROTH, LARS 1977: *Njáls saga: A Critical Introduction*. London: University of California Press.
- MEULENGRACHT SØRENSEN, PREBEN 1977: *Saga og Samfund*. København: Berlingske Forlag.
- 1980: *Norrønt nid: forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer*. Odense: Odense univesitetsforlag.
- MITCHELL, STEPHEN A. 1991: *Heroic Sagas and Ballads*. Ithaca: Cornell University Press.
- ÓLASON, VÉSTEINN 1998: *Dialogues with the Viking Age: Narration and Representation in the Sagas of the Icelanders*. Reykjavík: Heimskringla.
- RAGLAN, FITZROY R.S. 1936: *The Hero: A Study in Tradition, Myth, and Drama*. London: Methuen & Co.
- RANK, OTTO 1990: *The Myth of the Birth of the Hero. In Quest of the Hero*. USA: Princeton University Press. [1959–1964]

SIGURÐSSON, GÍSLI 1994: Another Audience – Another Saga: How Can We Best Explain Different Accounts in Vatnsdæla Saga and Finnboga Saga ramma of the Same Events? – Tristan, Hildegard L. C. (ed.), *Text und Zeittiefe*. ScriptOralia 58. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

STRÖM, FOLKE 1962: *Nordisk Hedendom. Tro och sed i förkristen*. Göteborg: Akademiförlaget-Gumperts.

SVEINSSON, EINAR ÓLAFUR 1953: *The Age of Sturlungs: Icelandic Civilization in the Thirteenth Century*. Islandica 36. Ithaca: Cornell University Press.

VRIES, JAN DE 1963: *Heroic Song and Heroic Legend*. London: Oxford University Press.

Joonas Ahola (FL) valmistelee väitöskirjaa Helsingin yliopiston folkloristiikassa.