

KANERVA, KIRSI: ”...siltikään hän ei ollut onnen mies”. Epäonnen käsite ja epäonnen kulttuuriset merkitykset 1200-1300-luvun Islannissa saagan *Gísla saga Súrssonar* valossa

Pro gradu -tutkielma, 133 s., 16 liites.  
Kulttuurihistoria  
Marraskuu 2007

---

Pro gradu -tutkielman aiheena on epäonnen käsite ja epäonnen merkitykset 1200-1300-lukujen islantilaisessa kulttuurissa. Päälähteenä on islantilainen vuosien 1200-1250 väliselle ajalle ajoitettu saaga *Gísla saga Súrssonar*. Saaga luetaan niin sanottuihin islantilaissaagoihin (*islendingasögur*). Saagan päähenkilön, Gísli Súrinpajan, elämän ja unien kautta hahmotetaan epäonnen kokemusta ja tunnetta sekä epäonnen suhdetta muihin tutkimusajankohdan keskeisiin käsitteisiin, kunniaan, häpeään ja kohtaloon. Tavoitteena on tätä kautta selvittää, mitä epäonni merkitsi 1200-1300-lukujen islantilaisessa kulttuurissa.

Tutkimuksessa alkuperäislähdettä luetaan dialogissa muun aikalaiskirjallisuuden kanssa. Aikalaiskirjallisuus koostuu muista islantilaissaagoista, muinaissaagoista (*fornaldarsögur*) sekä Edda-runoudesta. Lähteitä tarkastellaan sukupuolinäkökulmasta lähteiden laadullisten ominaisuuksien vuoksi: epäonniset henkilöt ovat käytetyissä alkuperäislähteissä lähes poikkeuksetta miehiä. Epäonnen kokemuksen tulkinnassa keskiössä ovat Gísli Súrinpajan unet ja niiden pohjalta laadittu runous, joiden kautta tulkitaan epäonnen miehen ajattelua ja tunteita. Epäonnen tunnemerkitsejä tarkasteltaessa tunteet määritellään nykykäsitteiden kautta.

Epäonni liitettiin yksilön pysyvään luonteeseen ja hänen kohtalonsa, mikä teki epäonnesta peruuttamattoman tilan. Sen seurauksena yksilö joutui yhteisössään marginalisoiduksi, sillä epäonni oli luonteeltaan myös infektoivaa: epäonninen aiheutti vahinkoa muille ihmisille. Yksilö saattoi muuttua epäonniseksi myös altistuttuaan noituudelle tai kirouksille, jolloin yliluonnollisten voimien läsnäolo teki vastaavalla tavalla epäonnesta peruuttamattoman taakan kantajalleen. Epäonnestaan huolimatta yksilö saattoi silti olla maineikas kunnian mies.

Tutkimusajankohdan kulttuurissa vallitsivat kuitenkin kahden erilaisen kunnian kulttuurin arvot, myyttiseen todellisuuteen liitetyn heroisen kunnian ja yhteisön määrittelemään kunniaan liittyvät sosiaalisen hyödyn kunnian arvot. Gíslin tapaus osoittaa, että kunnian symboloimien uusien ja vanhojen arvojen ristiriita ja siihen liittyvä epätietoisuus oikeasta ja väärästä on keskeinen osa epäonnen kokemusta. Tämä konflikti liittyi yksilön sisäiseen tilaan, jonka abstraktia sisältöä voitiin kuvata Gíslin konkreettisesti ilmentyvien univaimojen ja niiden vuorottelevan hyvän ja pahan olemuksen kautta. Samalla univaimot kertoivat myös kahdesta erilaisesta kohtalosta, jotka kohtalonuskaisessa kulttuurissa olivat mahdottomuus enneunien peruuttamattoman ja väistämättömästi toteutuvan luonteen vuoksi. Kohtalon epävarmuudesta syntyvä avuttomuus, toivottomuus, ahdistus ja pelko olivat osa epäonnisen kokemusta.

Epäonnisuuteen kuuluivat myös ristiriidat yksilölle tärkeiden sidosryhmien kuten sukulaisten kanssa. Teoillaan epäonninen oli rikkonut kulttuurissa vaikuttaneita kiitollisuuden ja vastavuoroisuuden periaatteita vastaan suhteessa näihin ryhmiin. Tähän rikkomiseen liittyvää epäonnisuuden tunnekokemusta voidaan kutsua syyllisyyden kaltaiseksi tunteeksi kulttuurissa, jossa sanaa tällä käsitteelle ei vielä ollut. Epäonnisena yksilö tiedosti rikkoneensa tabuja ja toimineensa normien vastaisesti. Epäonnisen syyllisyydentunne oli nimenomaan hyvittämätöntä syyllisyyttä; hyvitetynä syyllisyys ei johtanut epäonneen. Epäonni liittyi kuitenkin yksilön luonteeseen niin, että vain tietynlaisella luonteella ja toimintataipumuksilla varustettu mies saattoi muuttua epäonniseksi.

Syyllisyydentunteen lisäksi epäonni oli myös anteeksiannon, armon, hyväksynnän ja siunauksen puuttumista. Odotettu anteeksianto ja siunaus olivat kuitenkin sosiaalista, eivät jumalallista alkuperää. Epäonnisuus ei suoranaisesti liittynyt syntisyyteen, vaikka vastakohtana onnen miehet käyttäytyivätkin hyvän kristityn tavoin tehdessään pyhiinvaellusmatkoja Roomaan.

Asiasanat: saagat, islantilaissaagat, keskiaika, 1200-luku, 1300-luku, Islanti, epäonni, onni, kohtalo, tunteet, tunteet - historia, tunteet - häpeä, tunteet - kiitollisuus, tunteet - pelko, tunteet - pimeänpelko, tunteet - syyllisyydentunne, kunnia, unet, unet - tulkinta, unet - tulkinta - historia, (historiallinen) etnopsykologia.

**”...siltikään hän ei ollut onnen mies”**

Epäonnen käsite ja epäonnen kulttuuriset  
merkitykset 1200-1300-luvun Islannissa saagan  
*Gísla saga Súrssonar* valossa

Turun yliopisto  
Historian laitos  
Kulttuurihistoria  
Pro gradu –tutkielma  
Kirsi Kanerva  
Marraskuu 2007

## SISÄLLYS

<b>1. EPÄONNI HISTORIALLISENA JA KULTTUURISENA ILMIÖNÄ.....</b>	<b>1</b>
1.1. Tutkimuksen tausta, tutkimustilanne ja kysymyksenasettelu.....	1
<b>1.2. Lähdeaineisto .....</b>	<b>4</b>
1.2.1. Gísla saga Súrssonar .....	4
1.2.2. Saagat lähteenä .....	9
<b>1.3. Tutkimuksen metodologia .....</b>	<b>16</b>
<b>2. EPÄONNEN SUHDE KUNNIAAN JA KOHTALOON .....</b>	<b>23</b>
2.1. Epäonni ja kunnia .....	23
2.2. Epäonni ja kohtalo .....	31
2.3. Epäonni enteenä, loitsuna ja kirouksena .....	39
<b>3. EPÄONNEN UNET .....</b>	<b>48</b>
3.1. Uuden ja vanhan symboliikka Gíslin unissa .....	48
3.2. Gíslin kaksi mieltä.....	62
3.3. Gíslin kaksi kohtaloa .....	69
<b>4. EPÄONNI, TUNNE JA SYYLLISYYS.....</b>	<b>82</b>
4.1. Epäonni ja tunne.....	82
4.2. Epäonni ja kiitollisuus.....	88
4.3. Gíslin epäonni ja syyllisyys.....	96
<b>5. LOPUKSI.....</b>	<b>113</b>
<b>LÄHTEET.....</b>	<b>124</b>
<b>Alkuperäislähteet.....</b>	<b>124</b>
Painettu alkuperäisaineisto.....	124
Muu alkuperäisaineisto.....	124
<b>Tutkimuskirjallisuus.....</b>	<b>126</b>
Painetut lähteet.....	126
Luennot.....	133
Internetlähteet.....	133
<b>LIITTEET.....</b>	<b>134</b>
Liite 1: Gísla saga Súrssonar.....	134

Liite 2: Muut aikalaislähteet: Grettis saga Ásmundarsonar.....	146
Liite 3: Muut aikalaislähteet: Brennu-Njáls saga.....	147
Liite 4: Muut aikalaislähteet: Auðunar þátr vestfirzka.....	148
Liite 5: Muut aikalaislähteet: Spesar þátr.....	149

# 1. Epäonni historiallisena ja kulttuurisena ilmiönä

## 1.1. Tutkimuksen tausta, tutkimustilanne ja kysymyksenasettelu

1200-luvulta peräisin oleva islantilainen saaga *Gísli saga Súrssonar* kertoo tarinan 900-luvulla eläneestä Gísli Súrinojasta. Gísli joutuu solmimansa veriveljeyden vuoksi tilanteeseen, josta ei voi ilman oman kunniantuntonsa vaientamista peräytyä: hän tappaa sisarensa miehen, joka on aiemmin tappanut hänen veriveljensä. Tämän teon seurauksena Gísli julistetaan lainsuojattomaksi, henkipatoksi, jonka tappaminen ajan kulttuurissa oli sallittua kenelle tahansa. Kaiken tämän lisäksi Gísli on saagan mukaan myös mies vailla onnea, hän ei ole *gæfumaðr* vaan pikemminkin *ógæfumaðr*, epäonnen henkilö tai mies.<sup>1</sup>

Epäonni-käsite on ollut muinaisnorjan kielessä todennäköisesti hyvin keskeinen käsite, sillä sen kuvaamiseksi löytyi useita sanoja.<sup>2</sup> Kolme merkittävintä onni/epäonni-käsitettä *gæfa*-onnen ja sen vastakohtana *ógæfa*-epäonnen lisäksi olivat *auðna*, joka merkitsi onnea ja kohtaloa – olotilaa ilman onnea kuvasi sana *auðnuleysi* –, *gipta*-onnen vastakohtana oli *ógipta*, *hamingja* merkitsi samoin onnea ja *óhamingja* epäonnea.<sup>3</sup> Erilaisiin onni-sanoihin liittyy myös huomattava määrä johdannaisia,<sup>4</sup> minkä Peter Hallberg katsoo todistavan käsitteen vanhoista ja syvälle ulottuvista juurista paikallisessa perinteessä. Useamman saagalajin kartoittamisen perusteella hän on tuonut esille, miten onni-sanat painottuvat saagakerronnan dialogiin erityisesti kuningassaagoissa ja islantilaissaagoissa.<sup>5</sup> Hallberg katsoo, että tämä jakautuminen saattaa olla osoitus siitä, ettei onni ollut käsitteenä erityisen tuttu saagojen kirjoittajille ja kokoonpanijoille, vaan se liitettiin pikemminkin menneisyyteen ja menneisiin sukupolviin, siis niihin aikakausiin, joista esimerkiksi yllä mainitut saagalajit kertovat. Tätä käsitteen muinaisuutta todistaa mahdollisesti myös se, että niin kutsutut aikalaissaagat sisältävät huomattavasti vähemmän onni-sanoja ja niiden johdannaisia

<sup>1</sup> Ks. *gæfumaðr* teoksessa Cleasby, Richard & Gudbrand Vigfusson: *An Icelandic-English Dictionary* (2<sup>nd</sup> ed.) Oxford 1957. Jatkossa käytän teoksesta lyhennettä CGV.

<sup>2</sup> Käsitteiden keskeisyydestä kulttuureissa, ks. Wierzbicka 1995, 19.

<sup>3</sup> Muita onni- ja epäonni-sanoja ajan kulttuurissa olivat mm. *tími/ótím*, *farsæld/ófarsæld*, *lukka*, *heill/óheill*, *heppni/óheppni*, *happ/óhapp* sekä *lán/ólán*. Hermann Pálsson 1975, 138.

<sup>4</sup> Muita epäonnen ja onneen liittyviä sanoja kielessä olivat myös esim. *ógiptumaðr*, *gæfumaðr* ja *auðnuleysingi*, jotka merkitsevät epäonnen miestä. Onnen miestä tai onnekasta (henkilöä) merkitsivät mm. sanat *auðnumaðr*, *giptudrjúgr*, *giptuligr*, *giptumaðr*, *giptusamligr*, *gæfudrjúgr*, *gæfufullr*, *gæfumaðr*, *gæfumannligr*, *gæfumikill*, *gæfusamligr*, *hamingjudrjúgr*, *hamingjumaðr*, *hamingjumikill* ja *hamingjusamligr*. Onnen puutteeseen ja epäonnisuuteen viitattiin esimerkiksi sanoilla *auðnulauss*, *giptufátt*, *giptutóm*, *gæfufátt*, *gæfulauss*, *gæfuleysi*, *hamingjulauss* sekä *hamingjuskortr* ja huonoon onneen edellä mainittujen epäonni-sanojen lisäksi myös esimerkiksi sanoilla *giptuskortr* ja *haminjutjón*. CGV.

<sup>5</sup> Ks. jäljempänä näiden mainittujen saagalajien määritelmistä: islantilaissaagoista, ks. luku 1.3; kuningassaagoista, s. 11.

kuin islantilaissaogat, jotka sisältävät muihin saagalajeihin (esimerkiksi muinaissaagoihin, piispainsaagoihin, ritarisaagoihin ja kuningassaagoihin)<sup>6</sup> verrattuna kaikkein eniten näitä sanoja.<sup>7</sup> Tästä huolimatta epäonni- ja onni-käsitteillä on nähty olleen myös kristillisiä merkityksiä.<sup>8</sup>

Pro gradu -tutkielmani teemana on juuri tämä Gíslinkin tarinaan liittyvä epäonnen käsite ja sen merkitykset sekä mahdolliset tunneulottuvuudet keskiaikaisessa, 1200-1300-luvun Islannissa. Tutkimukseni lähestyy aihetta myös sukupuolinäkökulmasta alkuperäisaineiston luonteen vuoksi, sillä kaikki lähteissä esiintyvistä epäonnista ovat miehiä. Omassa tutkimuksessani tarkastelen näiden neljän edellä mainitun onni- ja epäonnisanan kautta ajan todellisuudessa mahdollistuneita epäonnen merkitysulottuvuuksia ja kysyn: Mitä (miehen) epäonni oli 1200-1300-lukujen islantilaisessa kulttuurissa? Lähestyn aihetta seuraavien alakysymyksien kautta: mitä Gíslin epäonni on ja miten se ilmenee? Missä suhteessa epäonni-käsite oli muihin ajan keskeisiin käsitteisiin, kunniaan, häpeään ja kohtaloon? Liittyikö epäonneen myös tunnekonnotaatioita? Ja lopulta: missä suhteessa epäonni-käsite on aiemman tutkimuksen luomaan kuvaan ajasta kunnian ja häpeän kulttuurina erotuksena syyllisyyden kulttuurista?

Tutkimukseni liittyy paitsi historiallisesti ja kulttuurisesti määrittyneiden käsitteiden ja sanojen merkityksen määrittämiseen, johon palaan tarkemmin työni pohjana olevan metodologian käsittelyssä, myös tunteiden historiaan. Viime vuosikymmenien keskiaikaan liittyvä tunteiden historian tutkimus<sup>9</sup> on keskittynyt esimerkiksi tunteiden representaatioon ajassaan ja tutkinut lähinnä tunteeseen kohdistettuja asenteita, ei niinkään tunteen luonnetta sinänsä.<sup>10</sup> Saagakirjallisuutta lähteenään käyttäneet tutkijat ovat korostaneet eroa asenteissa ja yksilön sisäisen elämän esittämisen tavoissa

<sup>6</sup> Aikalaissaagoja (*samtíðarsögur*) kirjoitettiin 1100-1200-luvulla, ja ne kertovat näiden vuosisatojen tapahtumista eli lähimenneisyyden tapahtumista. Muinaissaogat (*fornaldarsögur*) olivat kaukaiseen, myyttiseen aikaan ja kertomuserinteeseen liittyviä mielikuvituskertomuksia ja saagoista varhaisimmat kuningassaogat (*konungasögur*) kertoivat norjalaisista kuninkaista. Ritarisaogat (*riddarasögur*) olivat käännöksiä tai uudelleenmuokattuja versioita mannereurooppalaisista romansseista. Piispainsaogat (*byskupa sögur*) taas kertoivat ensimmäisten islantilaisten piispojen ja pyhimysten elämästä. Eri saagalajeista ks. esim. artikkelikokelmassa Clover & Lindow 1985, sekä McCreesh 2005, 247-268; Thomas 1970, 13-49; Tulinius 2000.

<sup>7</sup> Hallberg 1973, 151-152. Ks. myös *ibid.*, 166-168.

<sup>8</sup> Hallberg esimerkiksi katsoo, että onni-käsitteen soveltaminen menneiden aikojen ihmisiin saattoi saagan kirjoittajalta olla osoitus hänen näitä kohtaan osoittamasta ihailusta. Menneisyyden *gæfumaðr* saattoi olla kirjoittajan ajankohdan hyvää kristittyä vastaava käsite. Hallberg 1973, 167.

<sup>9</sup> Lyhyen kokonaiskatsauksen tunteiden historian tutkimuksen historiasta tarjoaa esimerkiksi Rosenwein 2002, 821-845.

<sup>10</sup> Esimerkiksi keskiaikaista vihaa on pohdittu rituaalisena käytäntönä ja sosiaalisen merkinannon ja vuorovaikutuksen välineenä, toisaalta on pohdittu myös vihan hillitsemiseen ja kontrollointiin liittyneitä asenteita ja hyvää ja sallittua sekä pahaksi ja kielletyksi koettua vihaa keskiajan kontekstissa. Tunteita on tällöin myös tutkittu eri ryhmien osalta erikseen, esimerkiksi maallikkojen, pyhimysten, kuninkaiden ja kirkonmiesten vihaa. Ks. esim. Althoff 1998; Barton 1998; Bühler-Thierry 1998; Davies 1998; Little 1998; White 1998. Myös keskiaikaisen tunteen ruumiillisuutta on käsitelty. Keskiaikaisen helvetin pelon ruumiillisuudesta ja tilallisuudesta erotuksena taivaallisen kokemuksen visuaalisuudesta ja oraalisuudesta ks. esim. Böhme 2000. Keskiaikaisista eleistä, ks. esim. Schmitt 1991.

mannereurooppalaiseen todellisuuteen verrattuna.<sup>11</sup> Saagatoimijoiden tunteita on myös tulkittu tunteiden ja toiminnan taustalla vaikuttavan motivaation kautta. Näistä tutkijoista William Ian Miller on työssään sivunnut motivaation taustalla vaikuttaneiden tunteiden eroa pakanallisen ja kristillisen arvomaailman välillä. Miller on määritellyt islantilaissaagojen kuvaaman kulttuurin tunteiden motivaation kautta kunnian, häpeän ja kateuden kulttuurina eräänlaisena vastakohtana syyllisyyskulttuurille, jonka katsotaan syntyneen vasta kristinuskon syntikäsitteiden sisäistämisen myötä.<sup>12</sup> Muita saagahahmojen motivaation kautta näiden tunteita tulkinneita tutkijoita on esimerkiksi Theodore M. Andersson, joka on kritisoinut yleisesti hyväksyttynä totuutena lausuttua oletusta saagakulttuurista kunnian kulttuurina, ja kiistää kunnian hallitsevuuden saagahahmojen toiminnan motivoijana. Sen sijaan hän löytää useita erilaisia tunteita saagatoimijoiden motivaation taustalta.<sup>13</sup> Thomas Bredsdorff taas on tarkastellut tunteita saagojen kuvaamien tapahtumien toimeenpanevina voimina ja katsoo, että paitsi vallan tavoittelu myös eroottinen vietti löytyy useimpien islantilaissaagojen tapahtumien motiivien taustalta.<sup>14</sup>

Tarkoitukseni on huomioida myös nämä aikaisemmat saaga-ajan tunteisiin liittyvät tutkimukset ja haastaa niiden sisältämiä käsityksiä, erityisesti Millerin näkemyksiä syyllisyyden poissulkevasta kunnian ja häpeän kulttuurista. Tavoitteenani on rekonstruoida ajan epäonni-käsitteen semanttista kenttää eli toisin sanoen kartoittaa niitä merkityksiä, merkitysyhteyksiä ja lisämerkityksiä, joita epäonneen ajassaan liittyi,<sup>15</sup> työni laajuuden sallimissa puitteissa. Aiemmassa tutkimuksessa<sup>16</sup> on jo tuotu esille käsitteen moniulotteisuutta ja monimerkityksisyyttä, mutta epäonneen ei ole aikaisemmin liitetty esimerkiksi emotionaalisia ulottuvuuksia suoraan. Tarkoituksena on monipuolistaa näkemystä epäonnesta ja pohtia erityisesti siihen liittyviä tunnekonnotaatioita. Pyrkimyksenäni on tällä tavoin kuvata selkeämmin tutkimusajankohtani aikaan ja kulttuuriin liittyvää ilmiötä ja sen kulttuurisesti ja historiallisesti määrittäneitä erityispiirteitä. Samalla kiinnostuksen painopiste liikkuu myös nykyisyydessä ja siinä, miten saagojen kuvaaman maailman kautta voimme

<sup>11</sup> Alison Finlay on verrannut keskenään alkujaan mahdollisesti jopa kelttiläisestä alkuperästä lähtöisin olevan Tristan-legendan muinaisnorjankielistä käännöstä *Tristams saga ok Ísöndar* tämän käännöksen alkuperäistekstinä pidetyn anglo-normannisen version kanssa ja osoittanut, että suhtautumisessa tunteiden ja hahmojen sisäisen elämän kuvaukseen oli näissä kahdessa kulttuuripiirissä eroja. Finlay 2004.

<sup>12</sup> Miller määrittelee saagakulttuurin häpeän, kateuden ja kunnian, toisin sanoen statukseen liittyvien tunteiden kulttuurina, erotuksena syyllisyyden ja katumuksen kulttuurista, sillä nämä tunteet edellyttävät tiedostamista ja omaatuntoa. Miller 1992; Miller 1993.

<sup>13</sup> Andersson 1989.

<sup>14</sup> Bredsdorff 2001.

<sup>15</sup> En kuitenkaan painota tutkimuksessani sanojen ja käsitteiden merkityksissä mahdollisesti tapahtuneita muutoksia enkä pyri selvittämään yksittäisen epäonni-sanan saamia merkityksiä ja niiden mahdollisia eroja muihin epäonni-sanoihin verrattuna työni suppeuden vuoksi.

<sup>16</sup> Hallberg 1973; Hermann Pálsson 1974; Hermann Pálsson 1975; Lönnroth 1963-4.

rikastaa toisaalta kykyämme tulkita nykypäivässä ja omassa kulttuurissamme toimivia tapoja ilmentää tunteita sekä tunteisiin liittyviä tiloja ja näitä kuvaavia käsitteitä, ja toisaalta myös käsityksiämme tutkimuskohteenani olevasta epäonnen käsitteestä ja sen merkityksistä oman kulttuurimme sisällä.

## 1.2. Lähdeaineisto

### 1.2.1. *Gísla saga Súrssonar*

Tarkastelen tutkimuksessani epäonnea erityisesti Gíslin henkilöahmon kautta, ja tämän vuoksi varsinaisen käsittelyn kannalta on välttämätöntä tuntea myös tutkimuskohteenani olevan saagan tapahtumat pääpiirteittäin. Seuraavassa esitän lyhyen tiivistelmän saagan tapahtumista. Ajoittain kertomuksen laajempi ja yksityiskohtaisempi tunteminen on tarpeellista. Tällöin voidaan tukeutua liitteenä olevaan saagan laajempaan tapahtumakuvaukseen, joka sisältää myös saagaan kuuluvan runouden kronologisessa järjestyksessä.<sup>17</sup>

Saagan *Gísla saga Súrssonar* alkuosa kertoo tapahtumista, jotka edeltävät ja lopulta johtavat Gíslin julistamiseen lainsuojattomaksi. Norjasta vanhempiensa kanssa saapunut ja näiden kuoleman jälkeen vanhempien tilan haltuunsa ottanut Gísl on alkujaan arvostettu talollinen, joka hoitaa perintötilaansa yhdessä veljensä Þorkellin kanssa. Käräjille matkataan yhtenäisenä nelikkona sisarenmiehen Þorgrímmin, joka on myös paikallinen päällikkö eli *goði*,<sup>18</sup> sekä Gíslin vaimon Auðrin veljen Vésteinnin kanssa. Käräjillä viisaana miehenä pidetty Gestr Oddleifrinpoika kuitenkin epäilee nelikon yhtenäisyyttä ja epäilee näille vielä kehittyvän riitaa keskenään, minkä vuoksi miehet päättävät solmia veriveljeyden. Käytännössä tämä veriveljeys merkitsi kostovelvollisuutta jonkun veriveljistä tullessa surmatuksi. Toimenpide keskeytyy kuitenkin ennen kuin se on saatettu loppuun, sillä Þorgrímr ei halua ottaa vastuuta Vésteinnistä, jonka ei katso olevan itselleen sukua. Tällöin myös Gísl kieltäytyy

<sup>17</sup> Saagan tarinan laajempi kuvaus, ks. liite 1.

<sup>18</sup> *Goði*-päällikkö hallitsi tiettyä osaa alueensa väestöstä (*mannaforráð*), ja hänen kannattajaansa kutsuttiin nimellä *þing*-mies (*þingmaðr*). Kannattajat seurasivat päällikköään käräjille (*þing*) ja antoivat tälle tukensa. *Goðien* valta riippui pitkälti nimenomaan siitä, kuinka paljon *þing*-miehiä hänellä oli. Toisaalta *þing*-miehet saattoivat myös odottaa päälliköltään tukea omissa yksityisissä kiistoissaan ja apua riitojen sovittelussa. Päällikön tehtävänä oli toisaalta myös suojella omia *þing*-miehiään ja ajaa heidän asioitaan ja kiinnostuksenkohteitaan. *Goðilla* oli myös jo pakanallisessa yhteisössä ollut paitsi juridisia myös sakraaleja velvoitteita. Jo muinaisuskontojen aikana *goðit* olivat olleet uskontoon liittyvien rituaalien toimittajina. Sanan alkuperäinen merkityskin on todennäköisesti vastannut sanaa pappi. Viikinkiajan riimukirjoituksissa sanalla on myös merkitys "hän, joka toimii yhteydessä jumalalliseen". Jo muinaisuskontojen aikana *goðin* tila, *hof*, oli ollut kulttikeskus, ja sellaisena se säilyi myös kristinuskon alkuaikoina. Kristinuskon alkuaikoina kirkkojen rakentaminen ja sen ylläpito kuuluivatkin *goðin* tehtäviin. *Goðien* toiminnasta ja merkityksestä sekä pakanuuden että kristillisen ajan Islannissa, ks. esim. Strömbäck 1975, 38-48.



ottamasta vastuulleen niitä, jotka eivät hyväksy veriveljeyteen hänen lankoaan Vésteinniä.

Myöhemmin Gísli matkaa Vésteinnin kanssa kauppamatkalle länteen, Tanskaan, kun taas Þorgrímr ja Þorkell lähtevät Norjaan, jossa pääsevät kuninkaan palvelukseen. Matkansa seurauksena Gísli saagan mukaan lopettaa uhraamiset. Kun miehet Vésteinniä lukuunottamatta palaavat takaisin Islantiin, ovat Þorkellin tavat muuttuneet; hän ei enää ota osaa tilan töihin vaan makoilee kotona Gíslin hoitaessa työt. Eräänä päivänä Þorkell kuulee vahingossa oman vaimonsa tunnustavan Gíslin vaimolle kiintymyksensä tämän veljeen Vésteinniin. Tämän myötä kaikki muuttuu; Þorkell sopii vaimonsa kanssa, mutta vaatii Gísliltä tilan jakamista ja muuttaa asumaan lankonsa Þorgrímrin luo.

Þorkellin kielteiseltä vaikuttavat tunteet Gíslin lankoa Vésteinniä kohtaan eivät jatkossakaan lämpene. Elämä jatkuu ensin rauhallisena kunnes Vésteinn Gíslin varoituksista huolimatta saapuu Gíslin tilalle. Gíslin tarjotessa Þorkellille Vésteinnin saapuessaan mukanaan tuomia lahjoja, Þorkell kieltäytyy vastaanottamasta mitään lahjaa ja toteaa, ettei vastalahjasta ole tietoa. Gíslille tämä Vésteinnin lahjan tarjoaminen veljelleen on eräänlainen sovitteluyritys, ja veljen kieltäytyttyä sen vastaanottamisesta Gíslillä ”tuntuu, että vain yksi tie on näkyvissä”.<sup>19</sup>

Seuraavan aamuyön tunteina Gíslin tilalla yöpyvä Vésteinn surmataa keihäällä pimeyden turvin jonkun Þorgrímrin tilalta tulleen toimesta. Saaga ei missään vaiheessa tuo selvästi esille onko kyseessä Gíslin lanko Þorgrímr vaiko hänen veljensä Þorkell, tai kenties joku muu naapuritilalta tullut mies. Gísli itse ilmaisee muille tietävänsä murhaajan, koska on nähnyt tämän unessaan. Gíslin unille annetaan suuri paino, sillä saaga toteaa Gíslin olleen viisas mies ja enneunien näkijä. Gísli on vetäessään surmaaseen pois Vésteinnin tappohaavasta ehkä myös tunnistanut surmaan käytetyn keihään, jonka Þorkell ja Þorgrímr ovat noitataitoisen Þorgrímr Nokan kanssa salaa takoneet suvussa perintönä kulkeneen ja omaisuudenjaossa Þorkell-veljelle päätyneen muinaisen *Grásiða*<sup>20</sup>-miekan kappaleista. Keihään hän viskaa arkkuun eikä salli kenenkään nähdä sitä, mutta keihään vetäminen pois haavasta, ja toisaalta myös Gíslin Vésteinnin kanssa vannoma veriveljeys velvoittavat Gíslia kostamaan surman.

Gísli ei kuitenkaan voi kääntyä omaa veljeään vastaan. Toisaalta Þorgrímrin Vésteinnin kuoleman jälkeiset teot ja sanat ovat omiaan lisäämään vihamielisyyttä Gíslin ja Þorgrímrin välillä. Vaimon suru veljensä kuoleman vuoksi ja Þorgrímrin lausuma voitonriemuinen runo, jonka Gísli tulkitsee tunnustukseksi surmatyöstä ja

<sup>19</sup>... þykkir honum um allt einn veg á horfask. Gísla saga Súrssonar, luku 12 (ÍF VI, 42).

<sup>20</sup> Suomeksi Harmaasivu.

tyytyväisyydeksi Vésteinnin kuoleman johdosta, saavat Gíslin lopulta kostamaan Vésteinnin surman. Talviöiden koittaessa ja Þorgrímrin talouden viettäessä Freyrin uhrjuhlia ja juominkeja, Gísli lähtee naapuritilalle, jossa Þorkell-veljen kasvattipoika on Gíslin pyynnöstä jättänyt ovet salpaamatta. Gísli herättää vaimonsa vieressä makaavan Þorgrímrin, ja tappaa tämän keihäällä heti sen tehtyään. Keihäs on sama, jolla Vésteinn on surmattu, ja isku on niin kova, että keihäs iskeytyy Þorgrímrin läpi sängyn pohjaan saakka.

Murha jää aluksi selvittämättä, mutta lopulta Gíslin oma sisar Þórdís tulkitsee erään Gíslin laatiman ja sisarensa läsnä ollessa esittämän laulun ja arvaa Gíslin olleen murhan tekijä. Þórdís antaa veljensä ilmi uudelle miehelleen, Þorgrímrin veljelle Börkr Paksulle, joka ajaa tämän kuultuaan kannetta Gísliä vastaan. Surman ja Gíslin syyllisyyden selvittyä Gíslin suhde veljeensä Þorkelliin kärjistyy, sillä veli katsoo kärsineensä paljon hänen hyvän ystävänsä Þorgrímrin kuoleman vuoksi. Veljen Gíslille tarjoama apu ei vastaa sitä, mitä Gísli häneltä odottaisi, eikä veli edes aja hänen asiaansa käräjillä. Gísli pyytää tällöin vaimonsa enoja ajamaan asiaa, mutta nämä epäonnistuvat toimeensa täysin, ja Gísli tuomitaan Þorgrímrin taposta. Gíslistä tulee tuomion myötä lainsuojaton, jolta myös hänen veljensä Þorkell kieltää kaiken apunsa kaikissa niissä tilanteissa, kun Gísli sitä häneltä pyytää.

Saagan loppuosa kertoo Gíslin vaiheista niiden lainsuojattomien vuosien aikana, jolloin hän pakoilee harvalukuisten tukijoidensa avustamana kosta havittelevia vihollisiaan, Börkr Paksua ja tämän palkkaamia tappajia, ja huipentuu taisteluun, joka käydään Gíslin ja hänen vihollistensa välillä, ja jossa Gísli saa surmansa. Tätä ennen Gísli kuitenkin lainsuojattomana hankkii alati kunniaa ja mainetta, ja hänen perässään väijyvät viholliset saavat osakseen lähinnä vain häpeää, niin toimeensa epäonnistuessaan kuin onnistuessaankin eli saatuaan surmattua Gíslin varsin suurta luvattua palkkiota vastaan.

Gísli kuvataan saagassa lisäksi miehenä, jolla oli kyky nähdä unissaan tulevia. Suurin osa Gíslin unista liittyy nimenomaan hänen lainsuojattomaan elämänjaksoonsa. Erityisesti viimeisinä elinvuosinaan Gíslin pakoillessa vihollisiaan, häntä kiusaavat useat pahat ja erityisen vaikeamerkityksiset unet, joissa hyvä ja paha univaimo ilmestyvät hänelle.

Kaiken tämän lisäksi Gísli on saagan mukaan myös mies vailla onnea. Gíslin onnistuminen takaa-ajajiensa välttämässä useita vuosia kestäneen

lainsuojattomuutensa<sup>21</sup> aikana tuo Gíslille mainetta ja hänen takaa-ajajillensa häpeää. Kaikesta maineesta huolimatta saaga kommentoi kuitenkin myös, että ”totta on puhuttu, ettei Gíslä taitavampaa miestä ole ollut, eikä pelottomampaa, mutta siltikään hänestä ei tullut onnen miestä”<sup>22</sup> Vastaavasti saagan loppupuolella Gíslin heitettyä taistelussa henkensä todetaan yleisesti sanotuksi, ”että hän oli miehistä rohkein, vaikkei ollutkaan kaikissa asioissa onnen mies”.<sup>23</sup> Gíslillä ei saagan mukaan ole myöskään jälkeläisiä.

Saagan varhaisimmat säilyneet käsikirjoitukset ovat 1300- ja 1400-luvulta, joista vanhempi on sittemmin kadonnut. Saagasta on kaksi eri versiota, ja näistä lyhyempää on yleensä pidetty alkuperäisempänä versiona, mutta myös vastakkaisia näkemyksiä esiintyy.<sup>24</sup> Versiot eroavat toisistaan vain hieman: S-versio sisältää alussa laajemman ja tarkemman selvityksen Gíslin perheen vaiheista näiden vielä asuessa Norjassa ennen siirtymistään Islantiin, mutta muutoin tekstit vastaavat pitkälti toisiaan lukuun ottamatta pieniä eroavaisuuksia tietyissä kohtaauksissa. Käytän tutkimuksessani lähteenä kumpaakin näistä versioista.<sup>25</sup> Saaga on filologisin menetelmin ajoitettu vuosien 1200-1250 väliselle ajalle.<sup>26</sup>

Muille islantilaissaagoille tyypilliseen tapaan myös *Gísla saga Súrssonar* sisältää otteita niin sanotusta skaldirunoudesta<sup>27</sup> proosamuotoisen kerronnan välissä. Runouden merkitys ajassaan oli monimuotoinen. Paitsi että runous saattoi toimia saagojen kerronnan alkuperäisenä lähteenä, sillä on saagassa usein myös esteettinen tehtävä,

<sup>21</sup> Saaga kertoo, että vain yksi lainsuojaton, Grettir Ásmundrinpoika, onnistui pakoilemaan vainoojiaan kauemmin kuin Gísl. *Gísla saga Súrssonar*, luku 22 (ÍF VI, 70). Grettirin osalta todetaan hänen eläneen lainsuojattomana noin 19 vuotta. Grettis saga Ásmundarsonar, luvut 77 ja 93 (ÍF VII, 244 ja 289).

<sup>22</sup> ”Ok er þat ok sannsagt, at eigi hefir meiri atgörvimaðr verit en Gíslí né fullhugi, en þó varð hann eigi gæfumaðr.” *Gísla saga Súrssonar*, luku 27 (ÍF VI, 88).

<sup>23</sup> ”... ok er þat alsagt, at hann hefir inn mesti hreystimaðr verit, þó at hann væri eigi í öllum hlutum gæfumaðr.” *Gísla saga Súrssonar*, luku 36 (ÍF VI, 115).

<sup>24</sup> Lyhyempi versio on käsikirjoituksessa MS AM 556a (niin sanottu M-versio). Tätä 1400-luvulta ja pitempää, 1300-luvulta peräisin olevaa ja jo kadonnutta käsikirjoitusta säilytettiin alkujaan Kööpenhaminan kuninkaallisessa kirjastossa. Pitempi versio on säilynyt kahtena paperikopiona, joista toinen on kirjastonhoitaja Ásgeir Jónssonin valmistama 1700-luvulta (AM 149 fol.), ja Jón Jónssonin työhön perustuva käsikirjoitus 1700-luvun lopulta (Ny kgl. sml. 1181 fol.), joka sisältää myös latinankielisen käännöksen. Muutamia fragmentteja saagasta sisältää myös käsikirjoitus AM 761 b, 4to, ja näitä kolmea käsikirjoitusta kutsutaan yhdessä S-versioksi. 1400-luvun alkupuolelta on säilynyt myös yksi katkelma saagasta, käsikirjoitus AM 445c, 4to (Lothin mukaan B-versio). Kroesen 1993, 227-228; Finnur Jónsson 1929, iii-viii; Loth 1956, v-ix. Olen käyttänyt työssäni seuraavia editioita: *Gísla saga Súrssonar*. Udgiven efter håndskrifterne af det kongelige nordiske oldskrift-selskab. Udgivet af Finnur Jónsson. København 1929 (myöhemmin käsittelyssäni viitteiden yhteydessä käytän editiosta merkintää GSS 1929), *Gísla saga Súrssonar*. Udgivet af Agnete Loth. København, Oslo & Stockholm 1956 (jatkossa GSS 1956) sekä *Vestfirðinga sögur*. Íslenzk Fornrit VI. Björn K. Þórólfsson ok Guðni Jónsson gáfu ut. Hið íslenzka fornritafélag. Reykjavík 1943, 1-118 (tekstissä lähteenä käyttäessäni muodossa ÍF VI). Käyttämistäni editioista Lothin editio seuraa M-versiota, mutta Finnur Jónssonin sekä Björn K. Þórólfssonin ja Guðni Jónssonin editiot huomioivat kaikki edellä mainitut käsikirjoitukset.

<sup>25</sup> M-version teksti on päälähteeni, jonka osalta en erikseen mainitse alaviitteissä. Käyttäessäni S-version tekstiä mainitsen tästä erikseen alaviitteissä.

<sup>26</sup> Ahola 2003a, 24-25.

<sup>27</sup> Tutkimusperinne erottelee muinaisnorjankielisen runouden Edda- ja skaldirunouteen (*Eddic/scaldic poetry*). Edda-runous on yleensä anonyymiä ja kertovaa, ja liittyy myyttiseen ja heroiseen traditioon tai viisauteen. Skaldirunous taas on usein pikemminkin subjektiivista, elitististä, nykyhetkeen ja tilanteeseen sidottua runoutta, joka voidaan liittää tiettyyn henkilöön. Raja Edda- ja skaldirunouden välillä ei kuitenkaan välttämättä aina ole näin selkeä. Frank 1985, 159-160.

jolloin runous toimii esimerkiksi osana dialogia. Anonyyminä runous saattaa saagassa ilmentää yleistä mielipidettä, ja sen on myös oletettu soveltuneen paremmin tunteiden ilmaisemiseen kuin proosamuotoisen kerronnan.<sup>28</sup> Aikalaisten käsitysten mukaan runous saattoi olla myös merkittävin keino tekstin toteennäyttämässä, eräänlainen "menneisyyden oma ääni". Runous katsottiin tällöin lähteeksi, joka muuttumattomuudessaan oli luotettavampi kuin suullinen kertomusperinne. Tämän vuoksi katsottiin, että runolla tuli sen luotettavuuden varmistamiseksi esitettäessä mieluusti olla todistajia.<sup>29</sup>

Yleisesti ottaen saagojen sisältämän runouden ajoittaminen on vaikeaa, sillä se saattaa olla vanhempaa kuin saagan proosamuotoinen teksti. Runot saattavat olla juuri sen skaldin laatimia, jolle runot on attribuoitu ja peräisin varsinaisten tapahtumien ajalta 900-1000-luvulta, tai toisen henkilön laatimia ja tapahtumien jälkeiseltä ajalta peräisin olevia, mutta kuitenkin ennen saagojen varsinaista kirjoitusajankohtaa laadittuja. Runous on tällöin saatettu lisätä saagaan esimerkiksi todisteeksi kertomuksen todenperäisyydestä, mutta niillä on usein katsottu olevan myös merkittävä asema saagan kerronnallisessa rakenteessa. Runot saattavat tällöin olla mukana luomassa tietynlaista tunnelmaa ja osoittamassa käännekohtiin, tai runot muodostavat kertomuksen ytimen tai loppuhuipentuman. Saagojen runot ovat tällöin saattaneet välittyä oraalisen perinteen välityksellä tai ylös kirjattuina. Runot on toisaalta myös saatettu laatia pelkästään yksittäistä saagaa varten.<sup>30</sup>

Suurin osa tutkimuskohteenani olevan saagan runoudesta on nimenomaan Gíslin lausumaa, ja runouden osuus painottuu Gíslin lainsuojattomaan elämänvaiheeseen, ja erityisesti sen viimeisiin vuosiin. Runouden kautta Gíslin tuo ilmi tuntojaan ja ajatuksiaan tapahtumista ja tilanteestaan yleensä. Runot liittyvät myös Gíslin uniin.<sup>31</sup> Ne eivät tällöin välttämättä kerro suoraan itse unesta, vaan saattavat toimia ikään kuin todisteena proosamuodossa kerrotusta unesta, tai ilmentävät unien Gíslissä synnyttämiä tunteita ja ajatuksia sekä kommentoivat niitä.<sup>32</sup> Juuri Gíslin runouden ja unien

<sup>28</sup> Meulengracht Sørensen 2001, 173-189.

<sup>29</sup> Meulengracht Sørensen kuitenkin katsoo, että aikalaiset eivät välttämättä aina suhtautuneet skaldirunouteen historiallisen totuuden lähteenä vaan saattoivat pitää sitä pelkästään kerronnan yhtenä aspektina. Runous saattoi kuitenkin toimia saagan varsinaisena lähteenä, vaikka Meulengracht Sørensen katsoo, ettei tämä ollut runouden ensisijainen tehtävä. Myös norjalaiset ja tanskalaiset sisällyttivät runoutta historiallisiin kertomuksiinsa. Meulengracht Sørensen 2001, 173-189. Gíslin runouden osalta tämä todistaja-vaatimus kuitenkin suurimmalta osin toteutuu, sillä yhtä poikkeusta lukuun ottamatta hänen vaimonsa tai joku muu henkilö on kuuntelemassa. Gíslin "yleisöstä", ks. O'Donoghue 2005.

<sup>30</sup> Meulengracht Sørensen esimerkiksi toteaa, etteivät aikalaiset välttämättä paheksuneet sitä, että runoutta laadittiin edesmenneiden skaldien nimiin, koska käsitys tekstien autenttisuudestakin tuolloin oli erilainen kuin nyt. Meulengracht Sørensen 2001, 183-189. Ks. myös O'Donoghue 2005, 1-77. 1200- ja 1300-luvuilla osattiin myös tuottaa aikaisempien runomuotojen mukaista runoutta. Gade 2001, 51.

<sup>31</sup> Gíslin unista ja niiden osuudesta saagan kerronnallisena elementtinä, ks. esim. O'Donoghue 2005, 159-169.

<sup>32</sup> Saagojen unet esitetäänkin usein runomuodossa saagan yhteydessä joko pelkästään tai proosamuotoisen kuvauksen lisäksi. Runomuotoiset unikuvaukset eivät kuitenkaan olleet islantilainen erikoisuus, sillä vastaavasti

olemus ja suhde tekevät Gíslin epäonnen kokemuksesta mielenkiintoisen ja haastavan tutkimuskohteen.

Peter Foote on ajoittanut saagan runouden 1100-luvun lopulle tai 1200-luvun alkuun, ja Gabriel Turville-Petre on katsonut, että Gíslin runous olisi saagan kirjoittajan käsialaa.<sup>33</sup> Gíslin runouden osalta ei näin ollen välttämättä voida puhua autenttisesta ”silminnäkökuvauksesta”, kuten ei saagan kerronnan osalta ylipäätäänkään, mutta katson, että tekstin diskursiivisuus, sen toiminta kulttuurissa vaikuttavana ja samalla sitä muotoilevana tekijänä antaa tulkittaessa mahdollisuuden tarkastella tekstiä ”ikään kuin todellisena” ajatustapojen kuvauksena, joka omalta osaltaan muodostaa epäonnisen miehen kokemusta kuvastavan diskurssin seuraavaksi määriteltävässä kontekstissa.

### 1.2.2. Saagat lähteenä

*Gísla saga Súrssonar* kuuluu niin sanottuihin islantilaissaagoihin (*íslendingasögur*),<sup>34</sup> joita kirjoitettiin Islannissa 1200-1300-lukujen kuluessa. Islantilaissaagojen tapahtumat sijoittuvat Islannin asuttamisen alkuaikoihin 900- ja 1000-luvuille, ja ne kertovat 1200-luvun islantilaisten esi-isistä, jotka usea vuosisata aiemmin olivat purjehtineet Norjasta Islantiin ja asuttaneet saaren.

Saagoja on tutkittu erityisesti kirjallisuutena, mutta saagatekstejä on kuitenkin todennäköisesti pidetty ajassaan eräänlaisena historiana.<sup>35</sup> Tämän islantilaisen ”historiankirjoituksen” perinteen osalta voidaan todeta sen ulottuvan 1000-luvun jälkipuoliskolle, ja sen ensimmäisenä edustajana on pidetty Sæmund Sigfússonina (1056-1133), joka oli opiskellut Pariisissa ja todennäköisesti sieltä saamiensa vaikutteiden ja mallien innoitamana kirjoitti ensimmäisen saagan Norjan kuninkaista.<sup>36</sup> Islantilaissaagojen olemuksen – sen, että saagat sisältävät ja välittävät oraalista

---

mannereurooppalainen kirjallisuus käytti tätä muotoa unista kirjoittaessaan. Saagojen osalta Lönnroth näkee, että runomuotoisuudella on pyritty korostamaan unen mystistä puolta. Unen runomuotoinen ilmaisu saattoi myös suoremmin ilmaista unennäköjen sisäisiä tuntemuksia koskien unen mahdollisia merkityksiä. Lönnroth 2002, 456-457.

<sup>33</sup> Heidän näkemyksistään ks. Meulengracht Sørensen 2001,188.

<sup>34</sup> Tekstissä esiintyvien käännösten osalta viitteissä mainitaan niiden suomentaja; mikäli mainintaa suomentajasta ei ole ovat käännökset omiani.

<sup>35</sup> Saagojen historiallisuuden osalta myös niiden kirjoitusajankohdan käsitys totuudesta on puhuttanut tutkijoita. M. I. Steblin-Kamenskij on erotellut neljä erilaista totuuden muotoa: taiteellisen, historiallisen, kirkollisen ja synkreettisen (*artistic, historical, ecclesiastical, syncretic*) totuuden. Synkreettinen totuus käsittelee totuuden muotona, joka oli jotain muuta kuin taiteellinen ja historiallinen totuus, eikä myöskään mitään näiden väliltä. Tämän perusteella Steblin-Kamenskij katsoi, ettei faktan ja fiktion erittely saagojen osalta ole olennaista, kuten ei myöskään kirjallisten lainojen jäljittäminen. Synkreettinen totuus käsitys myös merkitsisi kirjailijan tietoisuuden puuttumista, mutta saagojen osalta tämä ei ole johdonmukaisesti nähtävissä. Steblin-Kamenskijn ajatuksista ja niiden kritiikkiä, ks. Bredsdorff 2001, 152-153; Clover 1985, 260-261.

<sup>36</sup> Islantilaisen ”historiankirjoituksen” alkuvaiheista, ks. Turville-Petre 1975, 17.

perinnettä, mutta samalla muodostavat myös kirjallisen tuotoksen, teoksen<sup>37</sup> – problematisointi ei toisaalta ole mielestäni työni kannalta olennaista. Teksti on pikemminkin saattanut saada vaikutteita usealtakin suunnalta.<sup>38</sup> Se on myös sekä fiktiivinen että oraalista perinnettä välittävä teksti, mutta näiden elementtien välisen suhteen arvioiminen on hankalaa. Teksti saattaa muodostua useasta eri-ikäisestä tasosta; teksti saattaa välittää Fernand Braudelin kolmen ajan ajatuksen hengessä sekä pitkäkestoisista, keskipitkistä että lyhytkestoisista kulttuurikerrostumista muodostuneita osia.<sup>39</sup> Se on siis tämän mukaisesti pikemminkin ”polyfoninen” kudelma ja tulos, jossa vanhimmatkin osat ovat integroituneet kiinteäksi osaksi tekstiä ja yksittäisen kerrostuman erottaminen toisista on vaikeaa tai mahdotonta.

Jesse L. Byock on toisaalta myös kyseenalaistanut sen tiukan jaottelun kirjallisuuden ja historian välillä, joka saagojen osalta on puhuttanut tutkijoita. Hän näkee islantilaissaagat pikemminkin osoituksena sosiaalisen muistin toiminnasta ja perinteestä Islannissa, ei pelkästään kirjallisuutena, tai saagoja yksittäisinä kirjallisina teoksina. Sosiaalinen muisti voidaan hänen mukaansa määritellä prosessina, jossa yhteisö käyttää menneisyyttään apunaan antaessaan nykyisyydelleen muodon ja merkityksen. Sosiaalinen muisti tällöin myös muotoilee historiaa omien tarpeittensa mukaisesti, mutta saagojen merkitys historiana toisaalta myös loi tietyt rajat kekseliäisyydelle, sillä saagahahmojen sukupuut yleensä tunnettiin, samoin ne alueet ja tilat, joille saagojen tapahtumat keskittyivät. Saagojen olemus sosiaalisena muistina toisaalta myös tällöin määrittelee islantilaissaagojen olemuksen: ne keskittyvät aiheisiin, jotka koskettivat aikalaisyleisöä. Kokonaisuus heijastaa pikemminkin

<sup>37</sup> Islantilaissaagojen syntymisen taustalla vaikuttaneen suullisen kertomusperinteen roolista esitettiin 1900-luvun alkupuoliskolla karkeasti jaoteltuna muun muassa, että saagat olisi alkujaan laadittu suulliseen muotoon niiden kuvaamien tapahtumien aikaan. Saagat olivat tämän näkemyksen mukaan olemassa ja välittyivät nykyisessä muodossaan usean vuosisadan kuluessa kunnes ne lopulta 1200-1300 lukujen aikana kirjattiin ylös (*Freiprosa Theorie*). Toinen vallitseva näkökulma taas katsoi, että saagat ovat pikemminkin kirjallinen tuotos, joilla on jotain yhteyttä myös suulliseen kertomaperinteeseen. Varsinaisia kokonaisia saagoja ei kuitenkaan tällöin oletettu olleen olemassa, vaan saagakirjoittajien katsottiin yhdistelleen tietoja erilaisista lähteistä ja turvautuneen ennen kaikkea omaan mielikuvitukseensa (*Buchprosa Theorie*). Jaottelu ei kuitenkaan välttämättä ole näin selkeä; on esimerkiksi katsottu, että saagat ovat saattaneet perustua sekä oraaliseen traditioon että kirjallisiin lähteisiin, jolloin tapahtumat ovat saattaneet olla historiallisia, mutta itse saaga on heijastanut pikemminkin kirjoitusajankohtansa ajattelua. Kristín Geirsdóttir on myös kehottanut huomioimaan sen, että nykypäivän Islannissakin suullinen perinne säilyttää ja kertoo perheiden tarinoita useiden edeltäneiden sukupolvien ajoista saakka. Nykytutkijat katsovatkin, ettei yllä mainittu jaottelu ole olennaista saagojen osalta. Islantilaissaagat ovat myös anonyymejä; niiden kirjoittajia ei tunneta, vaikka tutkimus onkin pyrkinyt heitä etsimään ja nimeämään. Clover 1985, 239-246; Alaric Hall, henkilökohtainen tiedonanto.

<sup>38</sup> Sukulaissuhteet muodostivat yhteyden Brittein saarille ja Normandiaan, ja tätä kautta vaikutteet kirjallisuudessa siirtyivät kumpaankin suuntaan rikastuen myös etelämpää saapuneilla vaikutteilla. Lisäksi Skandinavian hoveilla – ja näissä hoveissa vaikuttavilla islantilaisilla skaldirunoilijoilla – oli paljon yhteyksiä myös muihin eurooppalaisiin hoveihin, joista kirjalliset vaikutteet levisivät pohjoiseen. Vaikutteet sisälsivät englantilaista, ranskalaista, saksalaista ja latinankielistä kirjallisuutta käännoksinä tai mukaelmina. Ulkomaisesta kirjallisuudesta saatettiin myös lainata islantilaiseen kirjallisuuteen esimerkiksi episodikuvauksia, erilaisia motiiveja ja aiheita tai kerronnallisia rakenteita. Ks. esim. yhteyksistä ja kirjallisten vaikutteiden siirtymisestä eurooppalaisista hoveista Skandinaviaan: Mitchell 1998; Normandia-yhteyksistä, ks. White 1999; mahdollisista vaikutusyhteyksistä walesiläisen ja skandinaavisen kirjallisuuden välillä, ks. Hall 2001; ulkomaisista vaikutteista muinaisnorjankieliseen kirjallisuuteen yleisesti, ks. Kalinke 1993, 451-454.

<sup>39</sup> Kari Immosen ja Hannu Salmen luentokurssi ”Mitä kulttuurihistoria on?”. Turun yliopisto 14.9.-26.10.2005.

kirjoitusajankohtansa, siis 1200-luvun maailmankuvaa, tapahtumia ja ajatuksia, kuin saagojen tapahtuma-ajan käsityksiä. Saagojen henkilöhahmot taas heijastavat kirjoitusajankohdassa eläneitä todellisia ihmisiä.<sup>40</sup>

Axel Kristinsson on lisäksi katsonut, että islantilaissaogat olivat lähinnä *godien*, islantilaisten päälliköiden, toimesta kirjalliseen muotoon saatettuja oraalisessa muodossa ajassaan vaikuttaneita selvityksiä Islannin asuttaneista suvuista, ja täten siis saaren asukkaiden varhaishistoriasta. Saagojen tarkoituksena on ollut vahvistaa ja puolustaa *godien* valtaa alueellaan ja oikeuttaa sitä kytkemällä näiden suvut ja esi-isät tiettyihin alueisiin ja hallitseviin aseisiin, ja samalla todennäköisesti myös toimia yhdistävänä tekijänä alueen asukkaille. Jo edeltäneellä vuosisadalla kirjoitetut kuningassaogat olivat tällöin eräänlaisena esikuvana, sillä Norjan kuninkaat olivat käyttäneet tätä kirjallisuutta vastaavasti oman valtansa vahvistamiseen.<sup>41</sup> Islantilaissaogat näyttävät rajautuneen nimenomaan niille Islannin alueille, joissa *godien* määrä oli runsaampi erotuksena neljään muuhun laajempaan alueeseen, joissa suurempi valta oli keskittynyt yhden *höfðingin* eli päällikön käsiin. Näiden laajempien alueiden suurempi yhtenäisyys<sup>42</sup> oli Kristinssonin näkemyksen mukaan syynä siihen, ettei legendaa ja historiaa yhdistävälle kerronnalle ollut poliittista tarvetta.<sup>43</sup>

Islantilaissaagojen kuvaus on yleensä hyvin lakonista, ja jättää teot ja toiminnan arvottomatta suoraan, eikä kuvaile saagatoimijoiden sisäisiä tiloja ja tuntemuksia tai heidän mielentilojaan tai aikomuksiaan suoraan, vaan kertoo lähinnä vain sen ”mitä omin silmin on saatettu havaita”. Preben Meulengracht Sørensen vertaakin saagojen

<sup>40</sup> Byock 2004, 299-301 ja 314; Clover 1985, 262-263; Meulengracht Sørensen 1993, 211.

<sup>41</sup> Axel Kristinsson 2003, 3-14. Islantilaissaogat ovat ajallisesti näiden niin sanottujen kuningassaagojen (*konungasögur*) jälkeisiä tekstejä. Nämä saogat kertoivat Norjan kuninkaista, ja niiden kirjoittajat olivat islantilaisia Norjan kuninkaan alaisuudessa toimivia miehiä. Islantilaissaagojen on katsottu syntyneen kuningassaagojen luoman esimerkin turvin niin sanottujen skaldisaagojen (*skáldsögur*) kautta, joissa tapahtumat sijoittuvat lähinnä yhden päähenkilön, skaldin eli runoilijan, ja tämän yksilöllisten konfliktien ympärille. Varsinaiset islantilaissaogat keskittävät kerrontansa lähinnä yhteisöllisiin konflikteihin. Carol J. Clover tosin katsoo, että kuningassaagojenkin taustalla on saattanut vaikuttaa islantilainen kertomusperinne, joka lopulta mahdollisti kuningassaagojen syntyminen. Ks. esim. Clover 1985, 249; Schach 1993, 216-217; Sverrir Tómasson 1993, 387; Vésteinn Ólason 1993, 434. Islantilaissaogat saivat kuitenkin vaikutteita myös mannereurooppalaisesta ja kelttiläisestä sekä anglosaksisesta kirjallisesta perinteestä, ja esimerkiksi skaldirunouden osalta on viitattu yhteydestä Provencen alueen trubaduurirunouteen. Clover 1985, 250-253; Frank 1985, 178-180.

<sup>42</sup> Orri Vésteinnsson on huomionut tähän liittyen erityisesti maantieteellisiä tekijöitä, jotka ovat vaikuttaneet *godien* vallan kehittymiseen Islannin eri alueilla. Laajempien valtakeskittymien syntyminen oli helpompaa tiheästi asutetuilla ja fyysisesti melko yhtenäisillä alueilla, kuten eteläisen Islannin tasankoalueella, jossa vain muutamat joet erottivat sen alueita toisistaan, sekä pohjoisen neljänneksen laaksoalueilla. Näin ollen vuonojen ja vuorien halkomilla alueilla, kuten itäisessä ja läntisessä Islannissa, yhteydenpito oli hankalampaa, ja toisaalta samoin myös talollisten väliset riidat ja kiistat olivat harvinaisempia. *Godien* vallan kasvamisen kannalta nimenomaan sillä oli merkitystä, miten hyvin he kykenivät sovittelemaan talollisten välisiä riitaisuuksia. Mikäli näitä ei juurikaan ollut ei myöskään *godien* valta alueella saattanut kasvaa kovinkaan suureksi. Orri Vésteinnsson 2000, 8-16.

<sup>43</sup> Axel Kristinsson 2003, 3-10 ja 14. Saagakohtaisia esimerkkejä niiden taustalla vaikuttaneista valtaapitävistä suvuista, ks. *ibid.*, 10-13. Kristinsson katsoo, että Islannin siirryttyä Norjan kuninkaan alaisuuteen vuonna 1262, islantilaissaagojen näkökulma laajeni ja saagojen tapahtumat myös sijoittuvat laajemmalle alueelle Islantia. Tällaisia saagoja ovat esimerkiksi *Brennu-Njáls saga* (suom. Poltetun Njállin saaga, ajoitettu vuosien 1275-1290 välille) ja *Grettis saga Ásmundarsonar* (suom. Grettir Väkevän saaga, 1300-luvun alkupuolelta). Samalla myös kiinnostus yhteistä historiaa kohtaan ylipäätään nousi jälleen ajankohtaiseksi, varsinkin kuningas Hakon V ja islantilaisen ylimystön ristiriitojen aikana 1300-luvulla. Yhteisen identiteetin ja solidaarisuuden henki heijastui Kristinssonin näkemyksen mukaan myös saagakirjallisuudessa. *Ibid.*, 14-15.

kerrontaa oikeuskäsittelyyn; lukijalla on siinä silminnäköjen rooli, ja mitä ei voida nähdä, ei myöskään kerrota.<sup>44</sup> Kyseessä ei kuitenkaan ole objektiivinen, kertojan arvotuksista vapaa ja puolueeton teksti. Lars Lönnroth on muiden muassa esittänyt, että päällisin puolin pelkältä tarinalta vaikuttavat saagat välittävät kuitenkin kuvan tietyistä eettisistä normeista, joita vasten saagojen tapahtumat ja toiminta arvotetaan. Esimerkiksi lausahdusten "ihmiset olivat sitä mieltä", tai muiden ihmisten esittämien reaktioiden sekä saagahahmojen esittelyyn liittyvien luonteenpiirteiden tai ulkonaisen olemuksen kuvauksen kautta saagat saattavat selkeästi määritellä tarinan roistot ja sankarit, joiden kautta saagan ideologia välittyy.<sup>45</sup>

Islantilaissaagojen on myös katsottu heijastavan *goðien* tai suurtilallisten (*stórbændr*) intressejä, ja niissä on selvästi näkyvissä merkkejä "yläluokkaisesta" asenteesta. Toisaalta saagoissa on kuitenkin osoitettu myös hallitsevien päälliköiden väkivaltaisista toimista kohtaan esitettyä kritiikkiä. Kun huomioidaan saagojen kuulijakunnan heterogeenisyys — kuulijoiden katsotaan sisältäneen edustajia kaikista yhteisön sosiaalisista luokista — korostuu myös kirjallisuuden mahdollisuus toimia opastavana ja ohjaavana tekstinä tai tiettyjen intressiryhmien normien ja arvojen välittäjänä. Islantilaissaagat on esimerkiksi nähty idealisoituna heijastumana menneisyyteen, ideaalikuva, johon esimerkiksi kirkko ja lainlaatijat ovat saattaneet kirjoittajia kannustaa.<sup>46</sup> Pitkä ajallinen välimatka näiden saagojen tapahtumien ja kirjoitusajankohdan välillä tarjosi laajemmat mahdollisuudet tekstin opetuksen muokkaamiseen kerronnallisilla keinoin. Toisaalta islantilaissaagojen on oletettu antavan totuudenmukaisemman kuvan pakanuuden tapojen säilymisestä vielä 1200- ja 1300-luvuilla kuin esimerkiksi samaan aikaan kirjoitetut, mutta tapahtumiensa osalta 1100- ja 1200-luvuille sijoittuvat aikalaissaagat (*samtíðarsögur*) juuri sen vuoksi, että pitempi ajallinen välimatka tapahtumiin vähensi tarvetta peitellä häpeällisenäkin pidettyjä pakanallista alkuperää olevia tapoja.<sup>47</sup>

Islantilaissaagojen kirjoitusajankohdan todellisuutta ilmentääkin vaikeasti määriteltävissä oleva kristinuskon ja vanhojen, ”pakanallisten” tapojen suhde. Kristinuskon hyväksyttiin saarella asuvien ainoaksi uskonnoksi vuonna 999/1000<sup>48</sup> yleiskäräjien (*Alþingi*) päätöksellä; islantilaisten tähän ajankohtaan ajoittuva ”kääntymys” kristinuskoon on siis suhteellinen käsite. Tätä ennen saaren väestö ja

<sup>44</sup> Meulengracht Sørensen 1993, 211.

<sup>45</sup> Tästä saagojen sisäänrakennetusta moraalista, ks. esim. Lönnroth 1989, 71-98.

<sup>46</sup> Clover 1985, 267-271. Vastaavan ajatuksen omaa Stephen C. Jaegerin esitys kirjallisuuden mahdollisuudesta välittää ja opastaa ritariuden ideaaliin 900-1200-lukujen ottolaisissa hoveissa, ks. Jaeger 1985.

<sup>47</sup> Clover 1985, 254-255.

<sup>48</sup> Erilaisen ajanlaskujärjestelmän vuoksi kyseessä oli nykyajanlaskun mukaisesti pikemminkin vuoden 999 syyskuu kuin vuosi 1000.



heidän esi-isänsä kuitenkin olivat epäilemättä merenkävijäkansana joutuneet tekemisiin kristinuskon ja muiden mannereurooppalaisten vaikutteiden kanssa jo aiemmin. Jón Hnefill Aðalsteinsson onkin tuonut esille miten Islantiin Norjasta ja Brittein saarilta saapuneet uudisasukkaat olivat uskonnollisilta tavoiltaan ja vakaumuksiltaan varsin heterogeeninen joukko. Mukana oli sekä niitä, jotka suhtautuivat vakaumuksella ja antaumuksella uskonnollisiin menoihin, kuin myös niitä, jotka eivät pahemmin välittäneet uskonharjoittamisesta, tai eivät ylipäätään laittaneet uskoaan yhteenkään jumalaan. Osa maahanmuuttajista oli pakanajumaluuksiin uskovia, osa taas oli kääntynyt kristityksi jo Norjassa. Joukkoon mahtui myös niitä, joiden uskonto saattoi olla sekoitus pakanuuden ajan uskontoa ja kristillisyyttä; yksilö saattoi näin ollen uskoa kristittyjen Jumalaan, mutta pyytää apua pakanajumaluuksilta tietyissä tilanteissa.<sup>49</sup> Kristilliset ja pakanalliset perinteet olivat näin ollen jo saaren asuttamisvaiheessa osittain sekoittuneet. Islantilaisten varsinainen kääntyminen kristinuskoon noin vuonna 1000 oli lakipäätös, jonka perusteella kristillisyyden leviämisestä ja juurtumisesta ei voida tehdä liian jyrkkiä johtopäätöksiä.

Sverre Bagge on toisaalta esittänyt, että vielä 1200-luvunkin kristillisuus liittyi pikemminkin tekemiseen ja tapoihin – paastoon, pyhiin, hautauskäytäntöihin, kirkkojen rakentamiseen ja niin edelleen – kuin ajatteluun. Kääntyminen kristinuskoon vuonna 1000 ja sen jälkeen oli näin ollen todennäköisesti pikemminkin tapojen muutos, jota kuvaa myös kääntymystä vastaava islannin kielen sana, *siðaskipti*.<sup>50</sup> Kääntyminen ei näin ollen välttämättä ole merkinnyt voimakasta ja äkillistä ajatusmaailman ja henkisen todellisuuden muokkaantumista, vaan muutos, monien nykytutkijoiden mukaan keskiaikaistuminen<sup>51</sup> pikemminkin kuin kristillistyminen, tapahtui pikkuhiljaa ja erinäisiä vanhan ajatusperinteen muotoja säilyttäen, muuntaen ja uusiin ajatusperinteisiin sulauttaen.

Erityisen ongelmalliseksi tutkimusaineistoni tulkin tekeekin epä tietoisuus kristillisen ja pakanallisen vuorovaikutuksesta siinä todellisuudessa, jossa saaga on kirjoitettu. Kysymyksiä herättää se, miten paljon voidaan tulkita pakanallisen ja toisaalta miten paljon kristillisen ideologian kontekstissa – varsinkin kun

<sup>49</sup> Jón Hnefill Aðalsteinsson mainitsee esimerkiksi Helgi Laihan, joka uskoi Kristukseen, mutta kysyi neuvoa Þór-jumaluu delta matkojen ja tärkeiden päätösten osalta. Jón Hnefill Aðalsteinsson 1979, 16-32. Saaren kristillistymisestä ks. myös Orri Vésteinsson 2000; Strömbäck 1975.

<sup>50</sup> Ks. Bagge 2005, 122.

<sup>51</sup> Puhuttaessa kristillistymisestä on oletuksena usein, että kaikki levinneet vaikutteet olivat kristillisiä. Tämä kuitenkin estää näkemästä 1000-luvulla Skandinavian saavuttaneiden kulttuurivaikutteiden todellista luonnetta eli sitä, että kristinuskon on levitessään kanta n ut mukanaan runsaasti myös muualta, esimerkiksi antiikin Kreikan – Mäkisen mukaan kreikkalais-arabialaisesta – ja Rooman kulttuuriperinnöstä tulleita vaikutteita. Keskiaikaistumisen käsitteen tarkoituksena on tällöin viitata tähän kristinuskon perinteen moniäänisyyteen. Keskiaikaistumisen (*medievalisation*) käsitteestä, ks. Clover 1993, 385-386; Hall 2007, 163-166. Antiikin kulttuuriperinnöstä kristinuskossa, ks. esim. Lehmijoki-Gardner 2007, 38-57; Tenkku 1981. Arabifilosofien vaikutuksesta antiikin Kreikan perinnön välittymisessä länteen keskiajalla, ks. Mäkinen 2003, 13-14 ja 27-37.

saagakirjallisuus itsessään tarjoaa hyvin kattavan ”pakanallisena” määriteltävän kontekstin, siis tekstin, jossa pakanallisen maailman jumalilla ja muilla uskomuksilla on merkittävä osa. Näin on erityisesti saagojen sisältämän skaldirunouden osalta, joiden sisältämien kiertoilmausten eli kenninkien ymmärtäminen ylipäättään edellytti ja edellyttää pakanallisen mytologian tuntemusta. Vanhaa mytologista tietoutta olikin kirjallisuudessa säilytetty todennäköisesti nimenomaan sen vuoksi, että mahdollisesti useita vuosisatoja aiemmin kirjoitettua skaldirunoutta voitaisiin ymmärtää. Mytologinen kuvasto muodosti hyvin merkittävän osan tämän runouden käyttämien viittausten ja kenninkien ymmärtämisessä. Vaikka näiden kenninkien käyttöä ilmeisesti vältettiin kristillistymisen alkuaikoina, on Kari Ellen Gade katsonut, että 1200-luvulla voidaan katsoa pakanalliseen mytologiaan pohjautuneiden kenninkien tulleen uudelleen muotiin.<sup>52</sup> Näin siitäkin huolimatta, että kirkko, jonka henkilöstön kautta kirjallinen ilmaisu ja lukutaito pääosin levisi, pyrki jonkin verran kontrolloimaan ja vaientamaan vanhan ja pakanallisen perinteen välittymistä.<sup>53</sup> Margaret Clunies Ross on toisaalta myös huomauttanut, että ajan mytologiset tekstit ovat kuitenkin joka tapauksessa pääosin kristittyjen tulkintoja vanhoista kristillistymistä edeltäneistä uskomuksista.<sup>54</sup>

Karen Gail Borst on vastaavasti kelttiläisen perinteen osalta huomioinut, miten esimerkiksi kelttiläiset pyhimyselämäkerrat toistavat usein kelttiläisen sekulaarisen tarinaperinteen aiheita. Pyhimyselämäkertoihin lisättiin ja sisällytettiin runsain mitoin sekulaarista aineistoa, ja jopa kokonaisia sekulaarisessa perinteessä tunnettujen kertomusten episodeja sisällytettiin tekstiin.<sup>55</sup> Katsonkin, että pakanallisen mytologian läsnäolo saagoissa voidaan nähdä vastaavalla tavalla. Kertomuksen pakanalliset elementit on toisaalta haluttu säilyttää niiden itsensä vuoksi, ja niiden merkitykset ovat syntyneet sen mytologisen kuvaston kautta, joka ajassa tunnettiin. Ne voivat näin ollen sisältää myös symbolisia merkityksiä. Toisaalta, tekstin diskursiivisuuden huomioiden, ne ovat omalta osaltaan myös olleet mukana luomassa, edistämässä ja rajoittamassa sitä

<sup>52</sup> Ross 2000, 127-135; Gade 2000, 74-75.

<sup>53</sup> Quinn 2000, 36-41.

<sup>54</sup> Ross 2000, 117-118. Erityisesti tutkimani saagan runouden osalta on huomattava, johtuen sen ajoittamisen ja tekijyyden määrittämisen hankaluudesta, että sen kirjoittaja on saattanut olla kristitty, joka kirjoittaessaan saagassa jumalasta uskoi ja viittasi kristittyjen Jumalaan, tai hän on saattanut olla kristitty, joka saagassa kuitenkin kirjoitti pakanallisesta jumalasta, tai hän on ollut pakana, jonka tekstissä myös jumala on pakanallinen jumala. Näin ollen ilmiöiden kuvaukset ovat saattaneet rakentua myös kirjoittajalle osittain vieraista aineksista, tai olla hänen oman ideologiansa mukaisia.

<sup>55</sup> Borstin tarkemmin käsittelemän Pyhän Cadocin pyhimyselämäkerran osalta näitä kelttiläisiä elementtejä ei poistettu tekstin myöhäisempien anglo-normannisten kirjurien toimesta, huolimatta siitä, että elämäkerta oli myös poliittinen – se oli selkeästi kelttiläinen ja normannivastainen. Borst onkin katsonut, että tekstin myöhemmät valloittajiin kuuluvat kopioijat halusivat todennäköisesti säilyttää mahdollisimman paljon kelttiläisiä elementtejä, ja tässä päämäärässä itse tekstin kelttiläisyys ja sen ilmaisema tarina olivat merkittävämpiä kuin tekstin poliittisuus. Borst 1983, 1, 5-6, 9 ja 15. Kuva muinaisuskonnoista perustui kuitenkin niin kelteillä kuin islantilaisillakin lähinnä myöhempiin, ”kristillistyneellä” ajalla ylöskirjattuihin kirjallisiin lähteisiin. Turville-Petre 1975, 1.

tapaa, miten olemassa olevaa todellisuutta ja siihen liittyviä käsitteitä ja ilmiöitä ymmärrettiin.

Tutkimuksessani oleellinen käsite ja perusolettamus on edellä mainitusta johtuen ja siitä huolimatta kulttuurin<sup>56</sup> syvärakenteellisuuden käsite, jonka mukaan kulttuurin perustana on tiedostamattomaksi muuttuneita ajattelun ja toiminnan tapoja, jotka vaikuttavat toimintaan. Kaikissa kulttuureissa on tämän käsityksen mukaan myös itsestäänselviä, kulttuurin pitkäkestoisiin kerrostumiin kuuluvia sääntöjä, jotka ohjaavat ihmistä kulttuurissaan huolimatta siitä, tiedostetaanko tai hyväksytäänkö ne, ja selittävät syitä kulttuurisiin järjestyksiin.<sup>57</sup> Tutkimani epäonni-käsitteen osalta on huomioitava, että se saattaa sisältää erityisen runsaasti näitä syvärakenteellisia merkityksiä. Erityisesti, mikäli käsitteeseen liittyvien sanojen suuri määrä voidaan nähdä todisteena siitä, että kyseessä on ajassaan merkittävä käsite, ja toisaalta, että aiemman tutkimuksen tulkinta epäonnen luonteesta arkaaisena, muinaisuuteen liitettävänä käsitteenä pitää paikkaansa. Kristillinen ja pakanallinen -jaottelun problematiikka on pakon sanelemana halki käsittelyni kulkeva teema, mutta tämän suhteen määrittäminen ei ole tutkimukseni päätarkoitus. Työni pohjalta voidaan vain esittää vajavaisia kommentteja tämän luonteen suhteesta.

Työni oletuksena on siis, että islantilaisaagat kuvastavat todennäköisesti, kuten edellä on esitetty, pikemminkin kirjoittamisajankohtansa maailmankuvaa, kuin sitä pakanallisen ajan tai heti kristinuskon omaksumisen jälkeisen ajan todellisuutta, johon saagojen tapahtumat sijoittuvat. Näin niistäkin oman työni osalle koituvista tutkimuksellisista ongelmista huolimatta, joita syntyy sen seurauksena, että osa saagoihin liittyvästä tutkimuskirjallisuudesta näkee saagat heijastumana 900- ja 1000-lukujen eli tapahtumien ajankohdan todellisuudesta. Saagat on toisaalta tehty hallitsevan luokan eli *godien* ehdoilla, heitä viihdyttämään ja vastaamaan heidän tarpeitaan. Toisaalta saagakirjallisuudella saattoi olla opastava tehtävä, jolloin se tarjosi kuulijoille malleja ja kuvasti kirjoittajansa ja toimeksiantajansa maailmankuvaa. Toisaalta saagat todennäköisesti myös vetosivat kuulijaansa ja tarjosivat mahdollisia samastumisen kohteita.

Tämäkään menneisyys sinänsä ei koskaan voi avautua minulle tutkijana kokonaan, mutta lähdän oletuksesta, että käsitteiden, ilmiöiden ja toimintatapojen ilmaisumuodot

---

<sup>56</sup> Katson, että kulttuuri, jonka käsitteitä ja ilmiöitä työssäni tutkin, pitää sisällään kulttuurin luovuutena ja yksilöllisenä, sosiaalisena sekä institutionaalisenä toimijuutena ja tapana olla maailmassa, toisaalta myös kulttuurin sosiaalisina käytäntöinä, toimintatapoina ja rituaaleina sekä merkitysten tuottamiseen, välittämiseen ja vastaanottamiseen erikoistuneena järjestelmänä. Kaikki yksilön toiminta on kulttuurisesti määräytyneitä, ja kulttuuri määrittää sen kentän ja tilan, jossa ihminen tekee ratkaisuja. Kari Immosen ja Hannu Salmen luentokurssi ”Mitä kulttuurihistoria on?”. Turun yliopisto 14.9.-26.10.2005.

<sup>57</sup> Kari Immosen ja Hannu Salmen luentokurssi ”Mitä kulttuurihistoria on?”. Turun yliopisto 14.9.-26.10.2005.

ja niiden ilmenemistavat, niiden representaatio kirjallisuudessa, voi silti kertoa jotain ajassa tunnettujen käsitteiden merkitysulottuvuuksista, ilmiöiden luonteesta ja toimintatapojen mahdollisuuksista. Perustan oletukseni sille diskursiivisuuden periaatteelle, että teksti vaikuttaessaan kulttuurissa, jossa se esitetään, samalla myös osallistuu tämän kulttuurin muovaamiseen. Teksti ei ole kritiikitön ja sitoutumaton heijastus siitä materiaalista ja tiedosta, jonka se siirtää. Teksti itsessään osallistuu merkityksen rakentamiseen asetettujen rajojen alaisuudessa, niiden rajojen, jotka määrittävät tavat, joilla tapahtumat representoidaan. Tällöin kulttuuri tiedottaa ja kehystää, mutta ei yksinkertaisesti ja yhdenmukaisesti määrää ja päättää ihmisen käyttäytymistä. Teksti ei myöskään vain heijasta kuvaamaansa tapahtumaa, vaan teksti itsessään on sosiaalinen akti, ja sitä kautta se myös muotoilee ja muuttaa sitä tietoa ja sanomaa, jota se välittää.<sup>58</sup> Näin ollen myös saagat, ja tässä yhteydessä *Gísla saga Súrssonar* erityisesti, toimivat samalla osana kulttuurissa mahdollistuneita epäonnen diskursseja.<sup>59</sup> Nämä diskurssit saattoivat tarjota kielen sille, miten epäonnesta voitiin puhua, ja mahdollistivat epäonnen käsitteen ja kokemuksen näkemisen tietyllä tavalla sekä myös rajoittivat niitä tapoja, joilla epäonnen kokemusta voitiin ilmaista.

### 1.3. Tutkimuksen metodologia

Tarkastelen siis epäonnen käsitettä 1200-1300-lukujen islantilaisessa kulttuurissa. Tutkimukseni ei kuitenkaan ole puhtaasti käsitehistoriaa, sillä se pyrkii myös hahmottamaan epäonnen merkityksiä tutkimusajankohtani kulttuurissa. Niin ajattelutapojen, ideologioiden kuin käsitteidenkin ontologinen luonne on, että ne kuuluvat tiettyyn aikaan ja paikkaan eli ovat historiallisia ja kulttuurisesti määräytyneitä. Sanojen kontekstissaan synnyttämät semanttiset merkitykset eivät historian saatossa ole olleet pysyviä ja muuttumattomia, vaan pysyttelevät erilaisissa semanttisissa kentissä ajasta ja paikasta riippuen.<sup>60</sup> Tutkimusajankohtani epäonnen käsitettä ja sitä kuvaavia sanoja ei näin ollen voida määritellä sen mukaan millaisena ymmärrämme epäonnen nyt. Merkitykset syntyvät intertekstuaalisesti: ne perustuvat eri tekstien väliseen implisiittisesti tai eksplisiittisesti ilmaistuun suhteeseen, joka ohjaa niin tekstin tuottamista kuin sen vastaanottamista. Tekstiä tulee tällöin tulkita osana

<sup>58</sup> Peyroux 1998, 43-44.

<sup>59</sup> Kari Immosen ja Hannu Salmen luentokurssi ”Mitä kulttuurihistoria on?”. Turun yliopisto 14.9.-26.10.2005; Hall 2007, 16.

<sup>60</sup> Kari Immosen ja Hannu Salmen luentokurssi ”Mitä kulttuurihistoria on?”. Turun yliopisto 14.9.-26.10.2005. Vrt. myös Catherine Peyroux’n tutkimus keskiaikaisen vihaa ilmaisevan tunnesanan (*furor*) semanttisesta merkityksestä. Peyroux 1998.

laajempaa tekstien verkostoa. Merkitykset syntyvät ja elävät tekstin ja lukijan vuorovaikutuksessa, jossa lukija on paitsi merkityksiä paljastava myös niitä tuottava tulkitsija.<sup>61</sup>

Merkittäväksi nousee myös dialogisuus: millaisten tekstien kanssa lähteet mahdollisesti ovat käyneet vuoropuhelua ajassaan.<sup>62</sup> Tutkimuksessa käyttämäni muu aikalaiskirjallisuus jakautuu karkeasti kahteen ryhmään: teksteihin, jotka luovat tutkimukseni kontekstia hahmottamalla ajan maailmankuvaa ja vallinnutta todellisuutta, ja toisaalta avaavat tutkimuslähteeni muuten hankalasti tulkittavissa olevaa symboliikkaa, sekä teksteihin, jotka valottavat epäonnisuuden ja vastavuoroisesti onnen kulttuurisia merkityksiä ja epäonnen kokemusta. Ensimmäistä ryhmää edustavat eepiset runoelmat ja tekstikokoelmat *Edda* ja *Edda Snorra Sturlusonar*, muinaissaagoihin kuuluva *Völsunga saga* sekä islantilaissaagat *Egíls saga Skalla-Grímssonar*,<sup>63</sup> *Eyrbyggja saga*<sup>64</sup> ja *Fóstbræðra saga*.<sup>65</sup>

Käsittelyni kannalta erityisesti jälkimmäisen aineiston tarkempi esittely on olennaista. Gísli ei ole ainoa saagamaailman epäonnen mies, ja tutkimukseni kannalta on olennaista etsiä vertailupohjaa myös muun aikalaiskirjallisuuden kuvaamien epäonnen – ja onnen – miesten osalta. Ilman onnea mainitaan islantilaissaagoissa paitsi Gísli, myös esimerkiksi lainsuojaton Grettir (*Grettis saga Ásmundarsonar*)<sup>66</sup> sekä alkujaan pikemminkin isälleen kuuliainen tavallinen mies, Skarphéðinn (*Brennu-Njáls saga*),<sup>67</sup> joka kerronnan kuluessa syyllistyy vähemmän kiiteltyyn tappoon ulkopuolisen petoksen vuoksi. Näiden epäonnen miesten tarinat luovat tulkintani yleisen tason. Onnen miehistä kertovista teksteistä olen huomioinut kaksi tekstiä, kertomusta (*þátr*) pikemmin kuin saagaa: Auðunn Länsivuonolaisesta kertovan tekstin *Auðunar þátr vestfirzka*<sup>68</sup> sekä Grettirin nimikkosaagan lopun muodostaman

<sup>61</sup> Tekstin, laajassa merkityksessä, merkitys syntyy aina suhteessa muihin teksteihin. Tämä suhdeverkosto ohjaa tekstin tuottamista ja vastaanottamista niin, ettei tekstin tuottaja milloinkaan voi olla viaton, vaan kantaa mukanaan aikaisempia vaikutteita. Teksti on myös alati jatkuva prosessi, jossa kaikkia merkityksiä ei koskaan voida saavuttaa. Ks. intertekstuaalisuudesta esim. Elovirta 1998, 248-250; Veivo & Huttunen 1999, 116. Vrt. historian tutkimuksen ja tulkinnan edellytyksistä Salmi 2007, elektroninen dokumentti.

<sup>62</sup> Vrt. Peyroux 1998, 40-43.

<sup>63</sup> *Egíls saga Skalla-Grímssonar* voidaan lukea myös ns. skaldisaagoihin (skáldasögur), sillä sen päähenkilö Egill on myös skaldirunoilija. Saaga on ajoitettu 1200-luvun alkupuolelle ja sen varhaisimmat säilyneet kopiot ovat 1300-luvulta. Bjarni Einarsson 1993, 155-157.

<sup>64</sup> *Eyrbyggja saga* kertoo Islannin länsirannikon asuttamisesta ja aloittaa kertomuksensa noin vuodesta 884, jolloin mies nimeltä Þórólfr Monstrarskegg saapuu Islantiin. Saaga keskittyy alueella esiintyviin vihamielisyyksiin ja välienselvittelyihin, joissa Þórólfr Monstrarskeggin jälkeläinen Snorri goði toimii välittäjänä. Saaga on todennäköisesti kirjoitettu 1200-luvun puolessavälissä, ja ennen vuotta 1262, jolloin islantilaiset menettivät itsenäisyytensä ja siirtyivät Norjan kuninkaan alaisuuteen. Ks. saagasta esim. McCreesh 1993, 174-175.

<sup>65</sup> *Fóstbræðra saga* kertoo kahden veriveljeyden solmivan miehen, Þormóðrin ja Þorgeirrin, tarinan. Saagan toinen versio H (*Hauksbók*) on tyylillisin perusten ajoitettu vuotta 1200 edeltävälle ajalle. Muut saagan versiot (MFR = *Möðruvallabók*, *Flateyjarbók*, *Codex Regius*) on ajoitettu vaihtelevasti 1200-luvun alku- tai loppupuolelle. Ks. saagasta Schach 1993, 218-219.

<sup>66</sup> Saagan kuvaus, ks. liite 2.

<sup>67</sup> Saagan kuvaus, ks. liite 3.

<sup>68</sup> Kertomuksen kuvaus, ks. liite 4.

kertomuksen Grettirin velipuolesta, Þorsteinn Pyörölaivasta, nimeltään *Spesar þátr*.<sup>69</sup> Näiden onnen ja epäonnen miesten epäonnisuuden kautta tulkitseen myös Gíslin epäonnen kokemusta.

Pyrkimyksenäni on analysoida Gíslin epäonnen kokemusta useasta eri näkökulmasta epäonnen merkitysulottuvuuksien selvittämiseksi. Ensimmäisessä käsittelyluvussa tarkastelen epäonnea ajan kulttuurissa yleensä ja missä suhteessa Gíslin tarinan esimerkki on muihin ajan merkittäviin käsitteisiin: kunniaan ja kohtaloon (luku 2). Kontekstina on saagakirjallisuuden kautta hahmottuva maailmankuva: kohtalonuskoinen, myyttilliseen aikakauteen sidoksissa oleva kunnian kulttuuri, jossa enteillä oli suuri voima. Tämä osa työstäni toimii samalla myös eräänlaisena kontekstina seuraaville käsittelyluville; se siis määrittelee samalla sitä todellisuutta, jonka puitteissa Gíslinkin epäonni toimii ja vaikuttaa. Tämän jälkeen tarkastelen Gíslin unia, ja niiden sisällön ja rakenteen kautta ilmi tulevaa Gíslin epäonnen kokemusta (luku 3). Lopuksi tarkastelen epäonni-käsitteen suhdetta syyllisyyteen ja Gíslin kokemuksen suhdetta tähän nykypäivästä käsin määriteltyyn tunteeseen (luku 4).

Gíslin epäonnen kokemusta tulkitessani tarkastelen erityisesti hänen uniaan kahdesta eri näkökulmasta. Ne ovat toisaalta unia, joiden symboliikka on tulkittava oman aikansa kontekstissa ja kulttuuriinsa ja aikaansa sidottujen symbolien verkostossa. Tällöin ne kertovat symbolisella tasolla Gíslin epäonnen kokemuksen luonteesta. Toisaalta unen saamat merkitykset myös omalta osaltaan vaikuttavat Gíslin kokemukseen niiden käsitysten kontekstissa, joita tuon ajan ihmisillä unien luonteesta ja toiminnasta oli. Tähän liittyen Erika Bourguignon katsoo, että kulttuurisella ymmärtämisellä on merkittävä tehtävä myös itse unen kokemisessa. Tämä ymmärrys ja unen sisältö yhdessä luovat sen vaikutuksen, jonka uni aikaansaa näkijänsä käytöksessä ja asenteissa sekä unen sosiaalisessa merkityksessä ja seurauksissa. Aikansa kontekstissa tulkittu unen symboliikka on tällöin avainasemassa. Merkittävää on myös se, ”missä suhteessa unikokemus ja tulkinta ovat laajempaan sosiokulttuuriseen kontekstiin, siihen ymmärrykseen, joka ihmisillä on maailmasta, jossa he elävät”, ja jota Irving A. Hallowell on kutsunut ”kulttuurisesti rakentuneeksi käyttäytymisympäristöksi” (*culturally constituted behavioral environment*).<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Kertomuksen kuvaus, ks. liite 5.

<sup>70</sup> Bourguignon näkee unilla olevan halki kulttuurijajojen merkitsevän roolin yksilön kyvyssä paitsi selviytyä elämänsä vaikeista tilanteista myös interpersonaalisten tilanteiden ongelmista. Hän on artikkelissaan keskittänyt huomionsa nimenomaan siihen miten unia koetaan, ei niinkään siihen miten unista kerrotaan, miten niitä tulkitaan tai mitä tietty uni merkitsee näkijälleen, tietyssä kulttuurisessa ja sosiaalisessa tilanteessa. Bourguignon 2003, 133-134. Antropologisen unientulkinnan tradition piirissä on katsottu, että sekä hereillä koettu että yksilöllinen ja kulttuurinen oppiminen vaikuttavat ja muotoilevat unennäkemistä ja unien kokemista. Samoin unientulkinnan traditiot ovat osa kulttuuria, sen uskomusjärjestelmiä, rituaaleja ja instituutioita. Unia tulisikin näin ollen tulkita osana tätä kulttuuria, osana sen omia symbolisia järjestelmiä, uskomuksia ja sosiaalista rakennetta. Samoin sama

Jo lähdeaineiston tarkastelun yhteydessä esille nostettu jaottelu kristillisen ja pakanallisen vuorovaikutuksen ja sen tulkinnan ongelmasta heijastuu myös saagakirjallisuuden unikuvauksiin yleensä. Kristillinen ja pakanallinen uni- ja unien tulkintaperinne enemmän tai vähemmän yhdistyivät saagojen unikuvauksissa. Unikuvauksia saatettiin esimerkiksi lainata mannereurooppalaisesta kirjallisuudesta suoraan tai muokata edelleen erilaisin kotoperäisin yksityiskohdin rikastaen. Näiden unien tulkinta saattoi vastata alkuperäisen, kristillisessä kontekstissa tulkitun unen tulkintaa, mutta esimerkiksi osittain pakanallisenakin pidettyjen unioppaiden, kuten *Somniale Danieliksen*, määrittelemä symbolikieli saatettiin saagoissa osoittaa vääräksi, ja tulkita unet toisin. Tällöin kyseessä oli ilmeisesti islantilaiselle kulttuurille tyypillinen ja mahdollisesti pakanallisesta perinteestä kumpuava tai kenties kristillisempänä pidetty tulkinta. Joskus selkeästi islantilaista alkuperää oleva tulkinta saatettiin saagassa hylätä, ja tulkita uni Manner-Euroopassa tunnetun tulkintatavan mukaisesti.<sup>71</sup> Tutkimukseni yhteydessä on tämän vuoksi pyrittävä huomioimaan sekä kristilliset että pakanalliset merkitykset. Näiden merkitysten kautta rakentuu myös kuva Gíslin kokemuksesta, siitä millaisia tunteita unet hänessä aikaansaavat. Myös unien sosiokulttuurinen konteksti merkitsee Bourguignonin esimerkin mukaisesti; ajassa eläneet käsitykset unien merkityksestä muodostavat oman osansa Gíslin kokemuksesta.

Toisaalta Gíslin unet ovat yhteydessä myös hänen runouteensa, jonka kautta ne ilmentävät niitä Gíslin ajatuksia ja tunteita, joita unet mutta toisaalta myös samaan ajankohtaan liittyvät tapahtumat Gíslissä aikaansaavat. Keskiaikaiset erityisesti manner-Euroopassa vaikuttaneet uniteoriat eivät kiistäneet sitä mahdollisuutta, että yksilön unet olisivat voineet kertoa myös hänen sisäisestä tilastaan.<sup>72</sup> Lars Lönnroth on katsonut, että unet saattoivat kertoa saagoissa myös unennäkijän henkilöahmosta, mutta sillä erotuksella nykyajan psykoanalyttiselle tarkastelulle, että unet tällöinkin ovat avain tulevaisuuteen pikemminkin kuin yksilön sisäiseen elämään.<sup>73</sup> Bourguignon on toisaalta myös tuonut esille miten niissä kulttuureissa, joissa psykoanalyttinen käsitys ei ole osa luonnollista uniteoriaa, kuitenkin voidaan unien osalta todeta niiden sisältävän viitteitä unennäkijän yksilöllistä toiveista ja tarpeista. Unien tulkinta saattaa tällaisissa kulttuureissa olla eräänlainen kommunikaatiotapahtuma, ja Bourguignon katsoo, että kommunikatiivinen vuorovaikutus ja tapa, jolla uni koetaan, ovat suhteessa

---

unen sisältö, mutta eritasoinen unen emotionaalinen valenssi saman kulttuurin sisällä saattaa aikaansaada erilaisia tulkintoja, ja olla näin ollen yhteydessä eriasteiseen fysiologiseen virittäytymiseen. Unet saattavat esimerkiksi sisältää viittauksia ajassa vaikuttaneisiin myytteihin ja kulttuurissa vallinneisiin rituaaleihin. Unen kokeminen ja tulkinta vahvistavat uskomuksia. Bourguignon 2003, 134-135.

<sup>71</sup> Saagaunista ja niiden vaikutteista, ks. esim. Schach 1971; Strömbäck 1968; Turville-Petre 1968.

<sup>72</sup> Keskiaikaisista uniteorioista, ks. Kruger 1992 sekä jäljempänä käsittelyssä luvussa 3.2.

<sup>73</sup> Lönnroth 2002, 456.

keskenään. Unien natiivin tulkinnan näkeminen psykoanalyttisen ajattelun tavoin muissa kulttuureissa unen manifestoituvan ja latentin sisällön välittäjänä,<sup>74</sup> ei kuitenkaan ole osa näiden unennäköjoiden maailmankuvaa.<sup>75</sup> Kaikista kulttuurisista eroista huolimatta Bourguignon kuitenkin näkee, että ymmärtämisen keinot ova menneisyydessä; selittääkseen uutta on tutkittava vanhaa.<sup>76</sup>

Katson Lönnrothin tavoin, että unien luonne islantilaisessa kulttuurissa ja erityisesti niiden osuus saagojen kerronnallisessa rakenteessa viittaavat siihen, että saagaunet ovat avain yksilön tulevaisuuteen. Katson kuitenkin, mannereurooppalaisiin uniteorioihin ja antropologiseen unitutkimukseen vedoten, että tästä huolimatta tai tämän lisäksi myös unien suhde yksilön sisäiseen tilaan saattaa unien kautta tulla esille. Saaga ei aina raportoi kaikkien Gíslin näkemien unien sisältöä, vaan saattaa pelkästään mainita hänen uneksuneen hyvästä tai pahasta univaimosta. Ne unet, joista saaga mainitsee, ja joiden sisällön se raportoi, sisältävät myös Gíslin lausumaa runoutta, joka sekä kertoo unien tapahtumista, että kommentoi niitä. Runouden on katsottu soveltuneen proosamuotoista tekstiä paremmin tunteiden – ja sitä kautta siis myös yksilöllisen kokemuksen – kuvaamiseen, kuten yllä on jo tuotu ilmi, minkä vuoksi katson, että nimenomaan Gíslin uniin liittyvät runot voivat näin ollen kertoa jotain myös Gíslin epäonnisuuden kokemuksesta, joka samalla on vuorovaikutteisessa suhteessa Gíslin unien kanssa.

Tulkitakseni Gíslin epäonnen kokemusta hänen runojensa ja toisaalta hänen toimintansa kautta kohdistan huomioni Gíslin motivaatioon, ja siihen miten tämä motivaatio on määriteltävissä saagan oman tekstin kontekstissa. Esimerkiksi William Ian Miller ja Carlyne Larrington ovat tutkineet saagojen tunnekuvausta ja tuoneet esille sen erikoispiirteitä tarkastelemalla saagahahmojen toiminnan, tunteidenilmaisun ja dialogin taustalla vaikuttavaa motivaatiota.<sup>77</sup> Tunteen komponenttiteorian mukaisesti tunteen arvottava kognitiivinen osa (*appraisal*) ja toimintaan liittyvä behavioraalinen osa (*action readiness*) voivat auttaa selittämään tekstissä esiintyvän, usein somaattisena muutoksena kuvatun, tunteen. Tällöin myös itse tekstin konteksti on merkittävässä asemassa. Se toimii tekstin tulkinnan avaajana erityisesti paljastaessaan erilaisia

<sup>74</sup> Unen manifestoituvasta ja latentista sisällöstä, ks. Bourguignon 2003, 134-135.

<sup>75</sup> Esimerkiksi Bourguignonin tutkimassa kulttuurissa unitilan ja valvetilan kokemuksen ovat samanarvoisia. Unissa ihmiset keskustelevat henkien kanssa ja etsivät ohjausta teoilleen ja toiminnalleen näiden kohtaamisten kautta, eivät oivallusta ja ymmärrystä yksilöiden välisiin ristiriitoihin tai tunne-elämänsä ongelmiin. Mahdolliset toiveet ja halut saatetaan välittää henkien kautta. Omassa käsittelyssään Bourguignon on tutkinut kuubalaista vodou-kulttuuria, jossa unet tulee nähdä viesteinä hengiltä. Nämä saattavat ilmentyä tunnetun ihmisen hahmossa unessa, mutta ne tulee tällöin ”kääntää” hengiksi. Henget omaavat ihmisiä huomattavasti tehokkaamman keinon suostutella ja manipuloida ihmisiä. Bourguignon osoittaa, että paikallisessa uniteoriassa kyse kyllä on unennäköjien suhteesta henkiin, mutta ulkopuolisen, länsimaisesta uniteorian näkökulmasta tarkkailevan näkemyksen mukaan kyse on kuitenkin myös unessa hengeksi identifioitun henkilön todellinen persoona ja unennäköjien suhde häneen sekä toisaalta unennäköjien minä, jonka viestinä kuulijalle unta voidaan pitää. Ks. Bourguignon 2003, 143-147.

<sup>76</sup> Bourguignon 2003, 152.

<sup>77</sup> Ks. Larrington 2001, 254-255; Miller 1992, 97-98. Ks. myös tunteen ja toiminnan yhteydestä Elster 2004, 151-152.



henkilöiden motivaation takana piileviä voimia, asenteita, arvoja ja normeja.<sup>78</sup> Tulkintani oletuksena on, että koko teksti muodostaa yhtenäisen kokonaisuuden, jossa yksittäisen unen tai runon tulkinta on mahdotonta ilman sen lukemista koko tekstin kontekstissa. Tässä kontekstissa runon ja unen tunne muodostuu prosessina: se ilmenee tekstin kuvaamien tapahtumien todellisuudessa, niiden synnyttämänä, saa alkunsa unikuvauksessa tai runoa edeltävässä olotilassa, esimerkiksi hiljaisuudessa, kuuluu runossa osana prosessia ja jatkuu tämän jälkeen tekstin proosaosion kommentteissa ja selityksissä.

Tutkimukseni sivuaa kuten yllä on jo mainittu myös William Ian Millerin aiempaa tutkimusta. Miller on tuonut esille, miten muinaisnorjan kielestä puuttui täysin syyllisyyttä kuvaava sana. Sen sijaan kulttuuri voitiin määritellä hänen mukaansa kunnian ja häpeän kulttuuriksi, koska näille käsitteille löytyi ajasta myös oma sanansa. *Syyllisyydentunteelle* (*guilt*) ei siis ajassa ollut omaa sanaansa, mutten katso tämän silti osoittavan sitä ettei kulttuurissa olisi voinut olla olemassa syyllisyyden käsitettä tai ettei kyseisessä ajassa ja paikassa kyetty kokemaan syyllisyyden kaltaista tunnetta.

Oma käsittelyni pohjaa sille oletukselle, että kulttuurissa saattaa olla olemassa myös käsitteitä, joille ei tuossa ajassa ja paikassa ole ollut omaa sanaansa, vaan olemassa ollut ilmiö on saatettu nimetä vasta myöhemmin kuten on tapahtunut esimerkiksi nationalismi-käsitteen osalta.<sup>79</sup> Tunnesanan puuttumisesta huolimatta on silti voitu tuntea esimerkiksi syyllisyyden kaltaista tunnetta.<sup>80</sup> Kulttuurissa saattaa tällöin silti olla olemassa tätä tunnetta vastaavia muita käsitteitä ja sanoja, jotka eivät vastaa omia tunnetiloja kuvaavia sanojamme tai, jotka omassa ajassamme eivät (enää) sisällä tunnemerkitä. Toisaalta tällaisten olemassa olevien käsitteiden mahdolliset tunneulottuvuudet eivät välttämättä käy ilmi itse käsitteen kautta ilman sen tarkempaa

<sup>78</sup> Miller 1992, 98-99. Saagaesimerkkejä ks. esim. Miller 1992, 98-99; Larrington 2001, 254-255. Somaattisten muutosten yhteydestä tunteisiin Jesse Printz toteaa motivaatio-painotusta pehmentäen, että kaikki keholliset muutokset eivät toki välttämättä ole tunteita, mutta "*the bodily states whose perceptions are experienced as emotions characteristically arise under certain kinds of circumstances. They arise when an organism faces... core relational themes: organism/environment relations that bear on well being*". Printz 2004, 52-53. Carolyne Larrington on myös tuonut esille miten kielen tunnesanat ja -ilmaisut sinänsä saattavat välittää sisäänrakennettuna informaatiota esimerkiksi tunteen somaattisesta kuvauksesta. Muinaisnorjan vihaa ja vihaista olotilaa kuvaa esimerkiksi ilmaisu *þrunginn móði*, jossa perusmuotona oleva sana *þrúttinn* merkitsee turvonnutta ja *móðr* taas kiihtymystä, vihaa, raivoa tai voimakasta, syvää ja usein hankalasti kontrolloitavissa olevaa tunnetta. Samalla ilmaisu kuitenkin viittaa myös tunteeseen liittyvään somaattiseen, silmillä havaittavaan muutokseen, turpoamiseen. Larrington 2001, 254-255.

<sup>79</sup> Käsitteistä ennen sanaa, ks. myös esim. Lindberg 2005, 9; Piltz 2005, 77-84.

<sup>80</sup> Kieli saattaa myös rajoittaa tunteita, mutta Miller katsoo, että huolimatta eksaktien tunne-sanojen puuttumisesta, ei silti voida väittää, että tunnetta oli kulttuurissa myös mahdotonta tuntea tai ettei sitä ei olisi ollut lainkaan olemassa. Miller 1992, 93-95. Anna Wierzbicka samoin katsoo, että sanan puuttuminen kielestä ei välttämättä silti tarkoita, ettei myöskään käsite olisi tässä kulttuurissa olemassa. Sanan olemassaolo todistaa hänen käsityksensä mukaan pikemminkin lähinnä siitä, että sitä vastaava käsite on kulttuurissaan erityisen keskeinen ja tärkeä. Ks. Wierzbicka 1995, 19. Vastaavasti William M. Reddy kirjoittaa hypokognisoiduista (*hypocognized*) tunteista, joita ei ole kulttuurissa nimetty, ja joiden olemassaolo mahdollisesti jopa kiistetään tai pyritään peittämään. Vastakohtana ovat hyperkognisoidut (*hypercognized*) tunteet, joita kulttuurissa käytetään ja "harjoitellaan" paljon. Ajatuksen on esittänyt antropologi Robert Levy. Kulttuurissa saattaa silti olla erilaisia tapoja, joilla tilaan liittyviä sisäisiä tuntemuksia kuvataan, vaikka näillä ei näyttäisi olevankaan interpersonaalista merkitystä. Ks. Reddy 2001, 37.

merkitysanalyysia, johon tässä yhteydessä pyrin. Epäonnen käsitettä voidaan kuvata usealla sanalla, kuten edellä on käynyt ilmi, mutta näiden sanojen semanttinen kenttä saattaa olla laajempi kuin se käsite, jota ne kuvaavat niin, että myös toinen käsite voi olla osa sanan semanttista kenttää.<sup>81</sup> Tämä käsite voi muutoin olla kulttuurissa nimeämätön, mutta esimerkiksi tunteiden osalta tiedostettu ja olemassa oleva ilman, että sille on olemassa omaa sanaansa.

Haastakseni Millerin tutkimuksen keskitän huomioini erityisesti epäonnen miesten toiminnan taustalla vaikuttavaan motivaatioon. Tässä kohden vertailupohjanani toimiva Millerin tutkimus asettaa kuitenkin omat rajoitteensa. Miller on tutkinut saaga-ajan tunteita tunteiden nykykäsitteiden määritelmien kautta – toisin sanoen etsinyt sanaa, joka voisi vastata nykyajan syyllisyys-käsitettä (*guilt*) – mikä vaikuttaa myös siihen millaiselle tutkimusaineistolle oman argumentointini pohjaan. Analyysini tässä vaiheessa tukeudun nimenomaan psykologian, antropologian ja filosofian tarjoamiin määritelmiin kulttuurissa mahdollistuneista tunteista.<sup>82</sup> Tässä yhteydessä vertailupohjani onkin siis nykyisyydessä; tarkoituksenani on pohtia, oliko tutkimusajankohtani kulttuurissa mahdollista tuntea nykyajassa syyllisyytenä kuvatun tunteen kaltaista tunnetta ja missä yhteydessä tämä tunne oli kulttuurissa tunnettuun epäonneen (luku 4). Tarkastelen ensin muun aikalaiskirjallisuuden antamaa kuvaa syyllisyyden kaltaisen tunteen olemassaolon mahdollisuudesta, ja siihen liittyvistä käsitteistä, jotka eivät varsinaisesti vastaa nykyajan syyllisyys-käsitettä. Työni varsinaisena päämääränä ei kuitenkaan ole pelkästään tämän syyllisyyden tunteen mahdollisuuden määrittäminen ja sen yhteys epäonneen, vaan myös sen selvittäminen, missä suhteessa tämä tunne oli Gíslin kokemukseen.

---

<sup>81</sup> Käsite voi olla osa sanan semanttista kenttää, mutta ei välttämättä niin, että sana = käsite<sub>x</sub>, vaan että sana = käsite<sub>x</sub> + merkitys<sub>a</sub> + merkitys<sub>b</sub> + ... + merkitys<sub>x</sub>.

<sup>82</sup> Psykologian, filosofian ja antropologian tutkimuskirjallisuuden käytöstä tunteiden historian tutkimuksessa, ks. Miller 1993; Garrison 2001.

## 2. Epäonnen suhde kunniaan ja kohtaloon

### 2.1. Epäonni ja kunnia

Ensimmäisen käsittelyluvun tarkoituksena on paitsi määritellä epäonnen kulttuurisia merkityksiä, myös rakentaa kontekstia kahdelle seuraavalle käsittelyluvulle. Ensimmäisessä alaluvussa tarkastelen tämän vuoksi epäonnen suhdetta yhteen tutkimusajankohtani kulttuurin keskeiseen käsitteeseen, kunniaan ja sen moniulotteiseen luonteeseen.

Bernadine McCreesh on tulkinut saagojen kuvaamaa epäonnea kristillisen ideologian hengessä. Hän katsookin, että epäonni-käsitteen merkitys olisi aikanaan ollut enemmän kuin pelkkä epäonni; se oli pikemminkin taivaallisen armon puuttumista. McCreesh tulkitsee, että Grettirin epäonni, *ógæfa*, johtui Grettiristä itsestään, hänen liian suuresta ylpeydestään ja liiasta luottamuksesta omiin fyysisiin voimiinsa.<sup>83</sup> McCreeshin käsittely näyttää kuitenkin pitkälti perustuvan nimenomaan siihen oletukseen, että Grettirin epäonnea voidaan tulkita kristillisen ideologian kontekstissa. Tällöin se voidaan nähdä ajassaan varoittavana kertomuksena ylpeyden synnistä.

Muinaisskandinaavine onni-käsitte onkin usein nähty kristillisestä perinteestä ja latinan *fortuna*-käsitteestä peräisin olevana ilmiönä. Peter Hallberg on kuitenkin osoittanut, että onni oli pikemminkin nimenomaan pakanallisesta perinteestä juontuva käsite. Huolimatta siitä, että onni-sanoja esiintyi myös kristillisissä teksteissä, ei todista, että myös niiden alkuperä olisi ollut kristillinen. Toisaalta sanojen merkitys on myöhemmin saattanut kristillisen kontekstin vuoksi myös muuttua ja saada kristillisiä sävyjä. Onni-sanojen esiintyminen erityisen kristillisissä teksteissä on myös hyvin epätasaista, eikä sanoilla näissä teksteissä esiintyessäkään näytä Hallbergin käsityksen mukaan olevan kristillisiä konnotaatioita. Onni on näissä teksteissä luonteeltaan pikemminkin maallista. Hallberg katsookin, että latinankielisiä ja kristillisiä tekstejä käännettäessä muinaisnorjan kielessä oli jo näiden alkuperäistekstien käyttämiä onni- ja epäonni-sanoja jollain tapaa vastaavia, tosin ei merkitykseltään välttämättä identtisiä, sanoja. Erilaisiin onni-sanoihin liittyy myös huomattava määrä sanajohdannaisia kuten jo edellä johdannossa on käynyt ilmi, minkä Hallberg katsoo todistavan käsitteen vanhoista ja syvälle ulottuvista juurista paikallisessa perinteessä. Hallberg on lisäksi ylipäättään varoittanut etsimästä saagoista kristillisen ideologian mukaisia teemoja,

---

<sup>83</sup> McCreesh 1981, 183-185.

esimerkiksi ylpeyden syntiin viittaavia kohtia, vain sen vuoksi että tämän kautta voitaisiin todistaa kyseessä olleen kristillisiin arvoihin perustuva teksti.<sup>84</sup> Ylpeyden synti ei siis ehkä sinällään ole virheellinen määritelmä epäonnen olemuksesta, mutta se on ehkä määritelmä, joka ei kerro kaikkea tämän käsitteen mahdollisista merkitysulottuvuuksista voimakkaan kristillisen painotuksensa vuoksi.

Vertailu muiden omaa pakanallista perinnettään säilyttäneiden kristillistyneiden kulttuurien kesken myös osoittaa, etteivät kristillisinä pidetyt piirteet välttämättä liittyneet millään tavalla ajan kristillisiin ilmiöihin, esimerkiksi ajassa tunnettuihin kristillisiin pyhimyksiin. Karen Gail Borst on tuonut esille kelttiläisten – hänen käsittelyssään lähinnä walesilaisten – pyhimyselämäkertojen osalta, miten nämä itse asiassa toteuttavat varsin heikosti kristillisten hyveiden kuten nöyryyden ja anteliaisuuden ideaaleja. Hänen esimerkissään alkujaan kelttiläinen 1100-luvulta peräisin oleva ja myöhemmin 1200-luvulla normannimunkkien kopioima Pyhän Cadocin pyhimyselämäkerta osoittaa, miten kelttiläisille pyhimyksille tyypilliset piirteet oli omaksuttu pikemminkin pakanallisesta mytologiasta, jonka sankareiden ja jumaluuksien tapaan kelttiläiset pyhimykset saattoivat omata heroisia ominaisuuksia, kuten erityisen suuret fyysiset voimat. Kelttiläiset pyhimykset olivat myös julmia, ylpeitä, ahneita ja helposti pienimmästäkin loukkauksesta suuttuvia ja ärsyyntyviä heroisia hahmoja jyrkkänä vastakohtana kristillisille nöyryyden ja armeliaisuuden hyveille. Ajalliset pikemmin kuin iäiset asiat kiinnostivat näitä pyhimyksiä enemmän. Borst katsookin, että kirjoittajan tarkoituksena on tällöin kelttiläisen perinteen mukaisesti ollut näyttää pyhimyksen voimaa ja vahvistaa tätä kautta tämän auktoriteettia eikä niinkään tuoda esille tämän, meidän määrittelymme mukaista, ”pyhimyksellistä” käytöstä.<sup>85</sup>

Myös muinaisnorjankielisen mytologian edustamat jumalat olivat hyvin ristiriitaisia luonteeltaan kelttiläisten sankarien, jumaluuksien ja pyhimysten tavoin; ne saattoivat olla hyviä ja anteliaita tai toisaalta julmia ja riistäviä, ja tarkoitus pyhitti yleensä keinot.<sup>86</sup> Vastaavasti usealle saagojen suurimmalle sankarille oli tyypillistä tietynlainen valikoiva hyvyys; he olivat hyviä ystävilleen ja pahoja vihollisilleen. He olivat luonteeltaan monimutkaisia ja kieroilevia ja pyrkivät kaikin tavoin ajamaan omia etujaan.<sup>87</sup> Liliane Irlenbusch-Reynard on katsonut, että tällaisena saagasankarit edustivat lähempänä todellisuutta olevaa ihmisideaalia vastapainona sille kristillisiä

<sup>84</sup> Hallberg 1973, 144-152 ja 161-164.

<sup>85</sup> Borst 1983, 2 ja 6-12. Vrt. myös esim. kelttiläisten pyhimysten vihan ilmaisun voimallisuudesta Davies 1998.

<sup>86</sup> Vrt. esim. Eddadigte II , 47-57 (Lokasenna 1-65), jossa pidoista poissuljettu Loki-jumaluus saapuu kuokkavieraana pitopaikkaan ja tuo julki muiden jumalien ristiriitaisia tekoja. Jumalat näyttäytyvät tässä tekstissä niin hyvinä kuin pahoina tai viisaina ja tyhminäkin.

<sup>87</sup> Vrt. esim. Snorri goðin hahmo saagassa *Eyrbyggja saga*. Ks. Eyrbyggja saga, passim.

arvoja mukanaan kuljettavalle niin sanotulle ritarilliselle ideaalille, jonka periaatteet välittyivät keskiajalla myös Islantiin kantautuneiden kirjallisten vaikutteiden kautta.<sup>88</sup> Tätä saagasankareiden käyttäytymiskoodia on kutsuttu *Hávamál*-etiikaksi elämänohjeita antavat Edda-runon nimen mukaisesti erotuksena saagoissa esille tulevasta herooisesta etiikasta ja kristillisestä moraalista. *Hávamál*-etiikka arvosti varovaisuutta, järjen käyttöä ja hyvää todellisuudentajua, kykyä erottaa ystävät ja viholliset sekä kohdella näitä arvonsa mukaisesti, opportunistia, elämän ja sukulaisuuden arvostusta, mainetta ja omaisuutta sekä menestystä omien tarpeiden ajamisessa.<sup>89</sup>

Tässä kontekstissa tarkasteltuna saagahahmojen osalta ei siis välttämättä voida puhua heidän tarinansa mahdollisesti ilmaisevasta kristillisen ylpeyden synnistä ja sen tuhoisista seurauksista. Saagahahmojen heroisuus ei sekään ylipäättään pitänyt sisällään kristillisen kuvaston mukaisia piirteitä, vaikka ylpeys nähtiinkin ajan kulttuurissa toisten oikeutta ja koskemattomuutta rajoittavana tekijänä.<sup>90</sup> Kristillisten ideaalien sijaan Meulengracht Sørensen katsoo, että ajan kulttuuri rakentui tasa-arvoisten yksilöiden koskemattomuuden periaatteelle, jota kuvasi sana *helgi*, sekä yksilön vastuulle omasta itsestään. Tämä piti sisällään ajatuksen siitä, että myös vastuu yksilön koskemattomuudesta oli yksilöllä itsellään. Sitä vastaan kohdistettu uhka, esimerkiksi väkivallanteko tai verbaalinen loukkaus olivat tekoja, jotka yksilön tuli kostaa tai vaatia niistä hyvitystä itselleen. Kosto ja hyvitys olivat tasapainon palauttamista, sillä yksilön koskemattomuuden kärsiessä osapuolten status aina samalla myös muuttui. Tässä kulttuurissa myös henkilökohtainen kunnia oli olennainen käsite; se oli sosiaalinen normi, joka yhdessä vastapoolinsa häpeän kanssa muodosti yhteisön sosiaalisen ideaalin määrittelevän järjestelmän. Kunnia oli arvo, joka yksilöllä oli sekä omissa että yhteisönsä silmissä, ja siihen kuului, että yksilö toimi odotusten mukaisesti.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Viitteitä näistä ritari-ideaaleista löytyy esim. saagoista 1200-luvun puolivälin jälkeisistä saagoista *Brennu-Njáls saga* ja *Laxdæla saga*. Irlenbusch-Reynard katsoo, että ritari-ideaalia voidaan pitää abstraktina rakennelmana, joka ei kuulunut mihinkään todelliseen aikaan. On myös katsottu, ettei tällaista yhtä ainoaa ideaalimallia edes ollut, vaikka joitain yhteisiä arvoja moninaisesti malleihin kuuluikin, esim. rohkeus, lojaalisuus, kateuden puuttuminen, pyrkimys puolustaa heikkoja ja avuttomia, kirkon kunnioittaminen sekä haavoittuneita kohtaan osoitettu armeliaisuus. Ks. aiheesta esim. Irlenbusch-Reynard 2006, 52-61. Ritari-ideaalien leviämisestä kirjallisuuden kautta, ks. myös esim. Jaeger 1985.

<sup>89</sup> Irlenbusch-Reynard 2006, 52-61. Eddadigte I, 15-26 (*Hávamál* 1-95).

<sup>90</sup> Kunnian ja ylpeyden ja epäsosiaalisen itsekorostuksen ero saattoi kuitenkin olla kulttuurissa hiuksenhieno. Meulengracht Sørensen 1993, 194-196.

<sup>91</sup> Meulengracht Sørensen 1993, 181-187. Tässä ajan todellisuudessa *óþafnaðrmaðr* oli henkilö, joka ei kunnioittanut toisten koskemattomuutta, ja pyrki hankkimaan itselleen etuuksia ja säilyttämään statusensa muiden kustannuksella. Sen eräänlaisena vastakohtana oli *drengr góðr*, mutta ei sisällöllisesti: *drengskapr* kertoi kunnian miehen tai naisen ideaalisista arvoista, jotka määrittyivät sukupuolen mukaan, ja *drengr góðr* kuvasi miestä tai naista, joka eli näiden arvojen mukaisesti. Huomionarvoista on kuitenkin se, että ideaalina ei ollut mies, joka pyrki hankkimaan oikeutta ja tasa-arvoa muille, sillä tämä ei olisi sopinut ajassa vallinneeseen näkemykseen, jonka mukaan jokainen oli itse vastuussa itsestään ja kunniaastaan. Meulengracht Sørensen 1993, 203-206.

Huomionarvoista epäonni-käsitteen osalta onkin erityisesti se, että maine, arvostus, kunnian teot ja kunnia eivät näyttäneet sulkevan pois epäonnen mahdollisuutta. Gíslin onnistuminen takaa-ajajiensa välttämässä useita vuosia kestäneen lainsuojattomuutensa aikana tuo Gíslille mainetta ja hänen takaa-ajajillensa häpeää. Mainesta huolimatta saaga kommentoi kuitenkin myös, että "totta on puhuttu, ettei Gíslia taitavampaa miestä ole ollut, eikä pelottomampaa, mutta siltikään hänestä ei tullut onnen miestä".<sup>92</sup> Saagan loppupuolella Gíslin heitettyä taistelussa henkensä todetaan yleisesti sanotuksi, "että hän oli miehistä rohkein, vaikkei ollutkaan kaikissa asioissa onnen mies".<sup>93</sup>

Vastaavasti toisen epäonnen miehen, Grettirin osalta Norjan kuningas Ólafr, jolta Grettir hakee apua todistaakseen itsensä syyttömäksi erään majan vahingossa tapahtuneeseen polttoon, toteaa jo aluksi Grettirin tavatessaan epäilevänsä tämän onnea, vaikka Grettir arvossapidetty (*gildir*) mies onkin.<sup>94</sup> Samaan viittaa myös Grettirin eno Jökull Barðrinpoika: ennen kohtaamistaan Glámrin, jo kuolleen mutta kummittelevan ruotsalaisen jätin, kanssa Grettir tapaa enonsa, joka yrittää saada Grettirin luopumaan vaaraan johtavista suunnitelmistaan taistella Glámria vastaan. Grettirin kieltäytyttyä, sillä hän nimenomaan haluaa etsiä vaaraa ja jännitystä ja mahdollisuutta tehdä suuria tekoja, sukulaismies toteaa etteivät ihmisen onni (*gæfa*) ja hänen saavutuksensa (*gørvigleikr*) ole sama asia.<sup>95</sup> Gíslin kunniakkuudeen ja mainetekojen korostus Grettirin tavoin pikemminkin korostavat sitä, että epäonni ei ollut yhteydessä epäonnen miehen kunniaan, maineeseen ja arvostukseen. Epäonnen miehen *helgi* säilyi koskemattomana, ja usein kunnia jopa määrällisesti kasvoi epäonnisen elämän kuluessa.

Tutkimus on kuitenkin tuonut esille, ettei kunnian olemus kuitenkaan ollut ajassaan ristiriidaton. Meulengracht Sørensen osoittaa, miten ajassa eli kaksi erilaista kunnian käsitettä, herooinen ja sosiaalinen kunnia. Hän katsoo, että ajan kulttuurissa kunnia liittyi arvostukseen ja siihen, mikä katsottiin yksilölle sopivaksi; häpeä oli tällöin yksilön sosiaalisen arvon vähenemistä. Tämä kunnia oli John Lindowin sanoin "sosiaalisen hyödyn kunniaa". Sosiaalisen hyödyn kunniaa ilmaisivat ajan kulttuurissa sanat *sómi*, *sæmð*, *virðing*, *metorð* ja *metnaðr*. Näistä *sómi* ja *sæmð* sisälsivät kumpikin ajatuksen siitä mikä on yksilölle sopivaa, *virðing* liittyi arvottamiseen, arvioimiseen ja

<sup>92</sup> "Ok er þat ok sannsagt, at eigi hefir meiri atgörvimaðr verit en Gíslí né fullhugi, en þó varð hann eigi gæfumaðr." Gísla saga Súrssonar, luku 27 (ÍF VI, 88).

<sup>93</sup> "... ok er þat alsagt, at hann hefir inn mesti hreystimaðr verit, þó at hann væri eigi í öllum hlutum gæfumaðr." Gísla saga Súrssonar, luku 36 (ÍF VI, 115).

<sup>94</sup> Ólafur konungur mælti: "Ærit ertu gildir, en eigi veit ek, hverja gæfu þú berr til at hrinda þessu máli af þér." Grettis saga Ásmundarsonar, luku 39 (ÍF VII, 132).

<sup>95</sup> Jökull mælti: "Sé ek nú, at eigi tjáir at letja þik, en satt er þat, sem mælt er, at sitt er hvárt, gæfa eða gørvigleikr." Grettis saga Ásmundarsonar, luku 34 (ÍF VII, 117).

arvostamiseen, *metorð* ja *metnaðr* taas viittasivat arvioon, arvostamiseen, ylpeyteen ja kunnianhimoon. Ajassa eli kuitenkin myös ajatus sotilaallisesta ja herooisesta kunniaista, joka liittyi kunnian maineeseen, ylhäisyyteen ja loistokkuuteen viittaavaan luonteeseen, ja jota John Lindow on kutsunut ”marttyrillisen maineen kunniaksi”. Herooiseen kunniaan liittyvistä käsitteistä *heiðr* viittasi arvoon, kunniaan ja kirkkauteen, *tírr* kunniaan, maineeseen ja ylistykseen, *tign* arvokkuuteen, korkeuteen ja kunniaan ja *vekr* kunniaan ja ylhäisyyteen. Sosiaalinen kunnia ei kuitenkaan ajan saatossa ja yhteisön muuttuessa korvannut heroaista kunniaa, vaan Meulengracht Sørensen katsoo, että nämä kunniat toimivat yhdessä, ja joutuivat silloin tällöin konfliktiin keskenään.<sup>96</sup>

Heather O’Donoghue näkee Gíslin kunnian herooisena ja katsoo, että erityisesti Gíslin runous yhdistää Gíslin kunnian myyttiseen ja menneeseen kunnian aikakauteen. Paitsi että katsoo Gíslin runouden tuovan esille Gíslin yksilöllisyyden, O’Donoghue myös katsoo runouden samalla korostavan Gíslin eroa muusta ympäröivästä yhteisöstään, koska runous yhdistetään vanhempaan herooiseen eetokseen, jolla ei ole enää paikkaa uudessa järjestyksessä. Muiden heroisten hahmojen tavoin hän saattaa olla häikäilemätönkin, ja hänellä on oma pimeä puolensa: häneltä on lainsuojattomana katkaistu yhteys muuhun yhteisöön henkisesti ja fyysisesti eikä hän ole valmis sopeutumaan niihin sosiaalisesti hyväksytyihin normeihin, jotka perhe, suku ja yhteisö asettavat.<sup>97</sup>

Vastaavasti Grettirin nimikkosaagassa jopa epäonnisen Grettirin perimä sidotaan myyttiseen todellisuuteen, mutta hieman erilaisella painotuksella. Muiden islantilaissaagojen tavoin Grettirin esi-isät selvitetään saagassa tarkoin ja heidät yhdistetään jättiläisiin. Samoin Grettirin äidin veli on nimeltään Jökull, joka oli jättiläisen nimi. Jättiläisiin ei kuitenkaan liitetty myönteisiä piirteitä: Edda-runous kertoo jumalien, aasojen, liitoista jättiläisten tyärten kanssa, jotka toivat liittoon tuhoavia, ihmisyyden vastaisia vaikutteita. Jättiläiset omasivat kuitenkin myös voimia, jotka olivat tarpeellisia ihmismaailmassa, kuten Grettirin elämä ja kaikki siihen liittyvät uroteot tuovat saagassa esille. Näillä uroteoillaan Grettir vastustaa kaaosta ja ylläpitää sen vastapoolia eli järjestystä kuitenkin koskaan itse pääsemättä osaksi tätä järjestystä kuten Thomas Bredsdorff on esittänyt.<sup>98</sup> Hän on Grettirin urotekojen<sup>99</sup> osalta todennut,

<sup>96</sup> Meulengracht Sørensen 1993, 180-197; CGV.

<sup>97</sup> O’Donoghue 2005, 140-143 ja 156.

<sup>98</sup> Grettir on jättiläisten sukua nimenomaan äitinsä kautta, ja Poole katsoo tämä heijastavan yhteisöllistä huolta maternaalista dominanssia kohtaan. Maternaalisen dominanssin merkitys herättää näin ollen saagassa ristiriitaisia asenteita, se on sekä ulkopuolelta tullutta ja tuhoavaa, että yhteisölle tärkeää. Poole 2004, 7-8; Ks. myös Bredsdorff 2001, 100-101.

että Grettirin tarinan ”opetus” on, että yhteisön järjestyksen ylläpitäminen vaatii hintansa, ja nimenomaan Grettirin kaltaisia miehiä tarvitaan maksajiksi yhteisön pysyvyyden varmistamiseksi. Sääntönä kuitenkin on, että kaaoksen voimia vastustaneet, ja kaaoksen – nykytutkimuksessa usein pakanallisina käsitetyt – voimia kohdanneet yksilöt joutuvat yhteisössään marginaaliin. He eivät voi palata yhteisöönsä, vaan säilyvät iäti ulkopuolisena.<sup>100</sup>

Grettirin tavoin myös Gísli käy omaa myyttillisen heroista taisteluaan ”kaaosta” vastaan; hänen missionaan on kunnian periaatteiden ylläpitäminen ja niiden mukaisesti eläminen. Vésteinnin kuolema vaatii hyvitykseen kosta, ja Gísli on velvoitettu toimimaan tämän koston välikappaleena, sillä hän on vetänyt surmakeihään haavasta ja vannonut Vésteinnin kanssa veriveljeyden valan. Tämä tehtävän jälkeen hänellä ei kuitenkaan enää ole paluuta yhteisöönsä, sillä se ei halua tunnustaa ja hyväksyä niitä arvoja, joita Gísli itse seuraa.

Gíslin kunnialla ei ehkä ole paikkaa omassa yhteisössään, kuten O’Donoghue arvelee, mutta se ei tarkoita, etteikö sitä kaivattaisi. Saaga itsessään hyväksyy ja arvostaa Gíslin ”kunniakkaita” tekoja. Se tuo esille useaan otteeseen, miten Gíslin kunnia ja maine näyttävät alati vain kasvaneen hänen elämänsä kuluessa, niin ennen kuin jälkeenkäin lainsuojattomuuden. Vielä Norjassa asuessaan Gísli on huolehtinut sisarensa kunnian surmatessaan tätä liehittävän miehen ja myöhemmin vahingoittaessaan kaksintaistelussa surmatun miehen sukulaista. Kumpikin teko kasvattaa saagan mukaan hänen arvoaan. Matkallaan Tanskaan Gísli hankkii saagan mukaan paljon omaisuutta sekä kunniaa (*sæmð*). Lainsuojattomuutensa aikana Gísli onnistuu pakenemaan takaa-ajajiaan, jotka ovat tulleet vangitsemaan häntä Hergilseyn saarelle, ja saaga kertoo hänen maineensa (*frægð*, joka liittyy enemmän kuin kunniaan nimenomaan maineeseen ja tunnettuuteen) kasvaneen tästä. Gíslin maineikkautta ja

---

<sup>99</sup> Grettirin uroteoista mainitaan mm. miten hän hävittää eräältä tilalta tilan väkeä tappaneen ja pelokkaimmat pois ajaneen elävän kuolleen Glámrin, joka kiroaa Grettirin ennen häviötään (luku 35: ÍF VII, 118-123), miten hän laivan haaksirikkoutuessa ui lähimmälle asutukselle ja noutaa sieltä laivan muille paleleville matkalaisille tulta (luku 38: ÍF VII 127-131), miten hän tappaa talosta isännän tai vastuussa olevan miehen joulun aikaan ruoakseen noutavan peikkonaisen ja tämän miehen (luvut 64-66: ÍF VII, 209-217) tai miten hän tappaa kartanolle tulleet kaksitoista ryöväreitä jäätyään ainoana miehenä vastaamaan kartanosta talon naisväen kanssa joulujuhlan aikaan (luku 19: ÍF VII, 61-71).

<sup>100</sup> Bredsdorff 2001, 100-101. Marginaaliin suljettujen sankariteot ovat yleisiä myyttisessä kirjallisuudessa ylipäätään. Poole on kuitenkin huomauttanut miten Grettirin tarina itse asiassa ilmentää mahdollisesti ajassa vaikuttaneita ristiriitoja Norjan kuninkaan ja islantilaisten välisissä suhteissa. Grettir on rutiineissa epäluotettava, ja hänen tapansa toimia on kapinoiva. Kuitenkin yhteisön joutuessa ei-rutiinomaisiin tilanteisiin Grettirin kyvyt pääsevät esille. Hän säästää ihmishenkiä ja omaisuutta itseään uhraten. Kaikesta voimastaan ja urhoollisuudestaan huolimatta hän on kuitenkin myös hyvin haavoittuva pelon suhteen. Poole 2004, 14-15. Marginaalisuuteen liittyen on huomioitava myös se, että onneen miehiin liittyy yksi piirre, joka erottaa heidät epäonnen miehistä: onnen miehillä on henkiin jääneitä ja täyteen ikäänsä kasvaneita jälkeläisiä, kun taas epäonnen miehillä ei heitä ole. Ks. Kárin lapsista Brennu-Njáls saga, luku 159 (ÍF XII 463-464); Þorsteinn Pyörolaivan jälkeläisistä Grettis saga Ásmundarsonar, luvut 90-92 (ÍF VII, 285-289); Auðunn länsivuonolaisesta, ks Auðunar þátr vestfirzka, luku 2 (ÍF VI, 365). Grettirin osalta mainitaan, että hänellä oli poikalapsi, joka ei kuitenkaan elänyt miehen ikään asti. Ks. Grettis saga Ásmundarsonar, luku 67 (ÍF VII, 219).



hänen kunniakäsitteensä arvostusta korostaa vielä se, että hänen takaa-ajajiensa osalta mainitaan useasti näiden saaneen tyytyä häpeään. Heidän vangitsemisyntyksiään pidetään lähinnä mitä naurettavimpina. Gíslia myös ylistetään hänen kuolemansa jälkeen, mutta häntä vastaan taistelleet saavat osakseen pelkkää halveksuntaa.<sup>101</sup> Gíslin kunnia ja maine ovat arvostettuja, mutta niitä uhkaavat voimat sen sijaan pahoja ja halveksuttavia.

Gíslin maineen ja tunnettuuden kasvaminen hänen tekojensa kautta sekä hänen myyttiseen menneisyyteen runojensa kautta luoma yhteys yhdistävät Gíslin kunnian erityisesti herooiseen kunniaan, kuten O'Donoghue arvelee, mutta Gíslin oman toiminnan motivoivana voimana on kuitenkin pikemminkin pyrkimys ylläpitää sosiaalisen hyödyn kunniaa. Gíslin osalta saaga tuo jo Gíslin sisaruksineen ja vanhempineen vielä eläessä Norjassa esille, miten Gíslia alkaa seurata tällaisen sosiaalisen kunnian periaatteita. Jo Norjassa mies nimeltä Bárðr liehittelee Gíslin sisarta Þórdísia, eikä sisarusten isä voi tätä sietää. Isän sanailu Bárðrin kanssa johtaa siihen, että Bárðr lausuu loukkaavia sanoja sisarusten nuorimmaisesta veljestä Arista, joka on toisaalla kasvattipoikana. Saagan mukaan Gíslia vihastuu tästä sananvaihtoista kuten isänsäkin, seuraa Bárðria tämän kotimatalla ja tappaa tämän, koska perheen kunnia sitä isän näkemyksen mukaan vaatii. Saagan pitempi S-versio kertoo myös tarkemmin syyn, miksi Gíslin isä kokee nuoren miehen kanssakäymisen tyttärensä kanssa loukkaavaksi:<sup>102</sup> ei niinkään ole kyse siitä onko nuori mies toiminut sopimattomasti tai kunnioittomasti, vaan nimenomaan siitä, että muut ihmiset puhuvat asiasta ja epäilevät perheen kunniaa loukattaneen.<sup>103</sup>

Sosiaalisesti määrittävä sosiaalisen hyödyn kunnia näyttää saagan kerronnan valossa olevan nimenomaan se kunnian periaate, jonka noudattamiseen Gíslia isänsä toiveiden mukaan toimiessaan myös sitoutuu. Saaga myös käyttää kerronnassaan sosiaalisen hyödyn kunniaan liitettyjä sanoja *sómi* ja *virðing*.<sup>104</sup> Myös Gíslin lainsuojattomuuden aiheuttaman surman syy eli sukulaismies Vésteinnin surmaajalle kostaminen näyttää saagan kertomuksen valossa olevan nimenomaan Gíslin sosiaalisen hyödyn kunniaan liittyvä asia. Gíslia on vetänyt surmakeihään tappohaavasta, ja myös vannonut veriveljeyden Vésteinnin kanssa, minkä vuoksi Gíslia tiesi olevansa velvoitettu

<sup>101</sup> Gísla saga Súrssonar, luvut 2, 8, 25-27, 32 ja 36 (ÍF VI, 6-11, 27-29, 79-88, 99-101 ja 113-116).

<sup>102</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 2 (ÍF VI, 7-8). Miehen lähipiirin naisten – vaimon, tyttären, äidin, sisaren, kasvattiäidin ja kasvattityttären – toisin sanoen miehen hallinnassa olevien naisten kunnia oli samalla myös miehen oma kunnia, tai kuten Preben Meulengracht Sørensen toteaa: naisilla ei ollut kunniaa – kuten ei nuorilla naimattomilla pojillakaan – vaan heidän kunniansa oli sidoksissa hänen läheisiin miehiinsä, naimattomalla naisella isään ja veljiin ja naineella naisella hänen aviomieheensä. Meulengracht Sørensen 1993, 214-215, 217 ja 226. Miehen hallinnan alaisista naisista islantilaisessa laissa lyhyesti, ks. myös Jochens 1992, 252.

<sup>103</sup> Gísla saga Súrssonar (S-versio), luku 6 (ÍF VI, 20-25). S-versiossa samaisen nuoren miehen nimeksi mainitaan Kolbeinn. Ks. myös Meulengracht Sørensen 1993, 193.

<sup>104</sup> Gísla saga Súrssonar, luvut 4, 7, 13, 15, 19, 21, 27, 29, 30 ja 36.

kostamaan lankonsa surman. Kostosta luopuminen olisi ollut kunnian menettämistä ja näin ollen uhka hänen *helgiään* kohtaan. Hän olisi kostosta luopuessaan toiminut toisin kuin mitä häneltä saatettiin odottaa, ja hänen sosiaalinen arvonsa olisi näin ollen laskenut, mutta kosto palauttaa tasapainon ja estää häpeän syntymistä.

Edellä esitetty kohta Gíslin nuoruusvuosinaan isältään saamasta opetuksesta kuitenkin tuo samalla esille, että kunnian menettäminen ja *helgin* koskemattomuus oli ajan kulttuurissa hankalasti määriteltävissä, sillä se ei perustunut pelkästään yksilön omaan arvioon tilanteesta vaan oli riippuvainen myös ympäröivän yhteisön arvotuksista. Meulengracht Sørensen huomauttaakin, että esimerkiksi se, oliko miehen koskemattomuutta loukattu saattoi olla hankalasti tulkittavissa, ja yhteisö saattoi esimerkiksi katsoa, että kunniaa oli loukattu, vaikka yksilö itse ei näin nähnytkään, ja odotti tämän vuoksi yksilöltä kostoa ja kunnian palauttamista. Näin ollen toisten puheet saattoivat aikaansaada sen, että jopa vahingonteko saatettiin kostaa, vaikka vahingon molemmat osapuolet alkujaan olisivatkin määritelleet teon pelkäksi vahingoksi. Kunnia ei ollut minkään pysyvän, järjestäytyneen auktoriteetin määrittelemää, vaan ”toiset” ja ”muut” määrittelivät kunnian tilannekohtaisesti. Kunnian määritelmä kertoi elikö yksilö sosiaalisen ideaalin mukaisesti.<sup>105</sup>

Tämä kunnian määrittelemisen vaikeus, jossa kahden erilaisen tulkinnan tekeminen on mahdollista ja toisaalta se, että epäonnisen Gíslin elämässä vaikuttaneella kunnialla näyttää tulkinnan mukaisesti olleen kaksi puolta, sekä sosiaalisen hyödyn että heroisen kunnian puoli, osoittavat siihen kahtiajakautuneisuuteen, joka teemana näyttää seuraavan Gíslin tarinaa halki koko saagan. Erilaisten, ristiriitaan joutuvien arvojen ja valintojen olemassaolo näyttääkin olevan epäonnen perustavanlaatuinen olemus, seikka johon palaan vielä kahdessa seuraavassa käsittelyluvussa ensin Gíslin unien ja sitten epäonnen tunneulottuvuuksien käsittelyn yhteydessä.

Huomionarvoinen on myös se seikka, että nimenomaan islantilaissaagat ovat keskittyneet käsittelemään kunnian olemassaoloa ja merkitystä. Kun samaan aikaan kirjoitettuja, mutta lähimenneisyyttä kuvaavia aikalaisaagoja arvioidaan islantilaissaagojen määrittelemän kunnian kontekstissa, vaikuttavat niiden surmatyöt ja muut väkivallanteot usein edellä kuvatun kaltaisten kunnia-oletusten vastaisilta. Lähes sisällisotamaista tilaa kuvaava aikalaisaaga *Íslendinga saga* esimerkiksi kertoo aikakaudesta, jossa islantilaissaagojen kuvaamalla kunnialla ei näytä olleen merkitystä. Kidutukset ja teloitukset, jotka perustuivat omaan tuomioon, sekä väkivallattomien sovitteluratkaisujen raukeaminen olivat osa saagan kuvaamaa todellisuutta, ja

<sup>105</sup> Meulengracht Sørensen 1993, 191-193 ja 207.

kunniallisuuden puutetta myös kritisoidaan tekstissä.<sup>106</sup> Epäonnistenkin miesten kunnia näyttäytyy tässä valossa menneisyyteen heijastetulta ideaalilta, jota arvostettiin siinä ajassa, jossa saagoja kirjoitettiin.

Myös Gíslin todellisuudessa kunnia liittyy nimenomaan menneisyyteen ja myyttiseen todellisuuteen, mikäli sitä tulkitaan Gíslin runouden ja hänen herooisena tekona määrittyvän kaaoksen vastustamisen valossa. Toisaalta Gíslin toimia ohjaa ”*Hávamál*-etiikka” tai sosiaalisen hyödyn kunnian arvot ja niihin sisältyvä ristiriita: Gíslir on maineikas ja arvostaa sukulaisuutta, mutta samalla rikkoo sitä vastaan surmatessaan sisarensa miehen ja veljensä ystävän. Hän toimii omien etujensa mukaisesti säilyttääkseen *helginsä*, mutta samalla myös niitä vastaan tappaessaan sukulaismiehensä ja goðin. Hän on myös maineikas herooinen soturi, joka on tuomittu muiden hyljeiksi lainuojattomaksi.

Epäonni on Gíslille ulkopuolisuutta ja marginaalisuutta yhteisössä, jossa hän on pyrkinyt vaalimaan yhteisön järjestystä, kunnian ylläpitämistä. Gíslin epäonnisuus on kuitenkin samalla keino tuoda esiin millaisia ongelmia arvojen ristiriitaan joutuminen saattoi aikaansaada yksilön elämässä, siinä kaksijakoisessa todellisuudessa, jossa erilaiset arvot vetivät yksilöä eri suuntiin. Toisaalta Gíslin epäonni osoittaa myös kysymykseen, miten pitkälle yksilö saattoi mennä näitä kunnian arvoja puolustaakseen ja ylläpitääkseen. Tämä kaikki on samalla myös osa sitä kontekstia, jossa Gíslin epäonni toimii.

## 2.2. Epäonni ja kohtalo

Seuraavaksi tarkastelen epäonnen suhdetta kohtaloon ja kohtalon suhdetta yksilöön yleensä. Käsillä oleva alaluku taustoittaa myös seuraavaa käsittelylukua, jossa huomio kohdistetaan Gíslin uniin ja joiden kannalta 1200-1300-lukujen Islannissa vaikuttaneen kohtalo-käsitteen tarkempi tunteminen on tarpeen.

Tarkasteltaessa epäonnen miehistä kertovien saagojen kerronnallista rakennetta voidaan huomata, että epäonnisuuden esille tuominen ja sen ilmenemistapojen kuvaus ovat saagoissa keskeisiä teemoja. *Grettis saga Ásmundarsonar* kertoo Grettir Ásmundrinpojan epäonnen lähteistä aina lapsuudesta ja edeltävästä sukupolvesta saakka. Grettir määrittyy nimikkosaagassaan vanhemman veljensä, kaikkien rakastaman Atlin vastakohtana, ja tämä vastakohtaisuus on läsnä jo Grettirin varhaisista

<sup>106</sup> Islantilaisaagoissa väkivalta on ikään kuin ”paremmin” perusteltua, se liittyy kunniaan ja häpeään, tai ainakin sen mainitaan liittyvän, kun taas aikalaisaagoissa tätä motiivia ei väkivallan taustalta välttämättä löydy, ja väkivalta saattaa olla hyvinkin perustelematonta ja tätä kautta julmalta vaikuttavaa. Vrt. esim. *Íslendinga saga*, passim.

vuosista alkaen: ”...[Grettir] oli kasvuvuosinaan hankala, sulkeutunut ja huonosti seurassa viihtyvä, mutta pahasisuinen ja terävä kielestään. Hänen isänsä ei ollut häneen juuri kiintynyt, mutta hänen äitinsä rakasti häntä kovin”.<sup>107</sup> Saaga kertoo useista riitaisuuksista isän ja pojan välillä, ja lopulta, Grettirin lähtiessä 15-talvisena Norjaan tultuaan tuomitukseksi maasta karkoitettavaksi kolmen talven ajaksi miestapon vuoksi, ei isän ja pojan ero ole lämminhenkinen luonteeltaan. Grettir saa isältään mukaan vain vähän rahaa matkaa varten, mutta aseita isä ei suostu antamaan, koska katsoo poikansa olleen niin tottelematon.<sup>108</sup> Saaga kertoo miten ”Grettir vastasi: ’Kun mitään ei anneta, ei mistään tarvitse kiittääkään.’ He erosivat ilman isompaa kiintymystä. Monet toivottivat Grettirille hyvää matkaa, mutta harvat toivoivat häntä takaisin tulevaksi”.<sup>109</sup>

Tämän kehnon elämän alun kuvauksen mukaisesti saagan kerronnassa olennaisena osana alusta loppuun kulkee mukana nimenomaan Grettirin epäonnen teema; se kertoo epäonnen miehen elämäntarinan tämän varhaisvuosista loppuun saakka. Epäonni on läsnä kaikissa elämän käännteissä, se näkyy hänen varhaisissa elinvuosissaan, säilyy aikuisuudessa eikä häviä ajan saatossa. Saagojen kertomukset epäonnen miehistä voidaankin mielestäni nähdä eräänlaisena ”sairaskertomuksena”; epäonnen miehen epäonni saa saagassa narratiivisen muodon, jonka kautta epäonnen synty – miten ja miksi yksilöstä ”tuli” epäonninen – ja epäonnen kokemus esitetään ja sille annetaan merkitys.<sup>110</sup> Toisaalta vastapainona kulttuurista löytyi myös tarinoita onnen miehistä, joiden osalta voidaan myöskin todeta, että tarinoiden sanomana näyttää nimenomaan olevan tämä onnen miehen olemuksen määrittäminen.<sup>111</sup> Muiden epäonnen miesten tarinoiden tavoin Gíslinkin tarinaa voidaan pitää kuvauksena, jonka tarkoituksena oli juuri luoda kuvaa epäonnisuuden ilmiöstä ajassaan. Se kertoo epäonnen miehestä, epäonnen synnystä ja sen ilmenemisestä hänen elämässään.

Epäonni siis liittyi yksilön menneisyyteen, nykyisyyteen ja tulevaisuuteen; se oli toisin sanoen tiiviisti sidottu myös yksilön kohtaloon. Tämä yksilön elämänkulku oli kohtalottarien hallinnassa. Niin kutsuttu Runo-Edda kertoo, että myyttinen runous tunsu kolme nornaa eli kohtalotarta, jotka asuivat maailmansaarnin<sup>112</sup> juurella ja kaiversivat siihen riimuja. Nornien nimet olivat *Urðr* eli Menneisyys, *Verðandi* eli Nykyisyys sekä

<sup>107</sup> Hann var mjög ódæll í uppvexti sínum, fátalaðr ok óþýðr, bellinn bæði í orðum og tiltekðum. Ekki hafði hann ástríki mikít af Ásmundi, föður sínum, en móðir hans unni honum mikít. Grettis saga Ásmundarsonar, luku 14 (ÍF VII, 36). Suom. Antti Tuuri.

<sup>108</sup> Grettir saga Ásmundarsonar, luvut 14 ja 16-17 (ÍF VII, 36-42 ja 44-56).

<sup>109</sup> Grettir mælti: ”Þá er eigi þat at launa sem eigi er gört.” Síðan skilðu þeir feðgar með litlum kærleikum. Margir báðu hann vel fara, en fáir aprtr koma. Ibid., luku 17 (ÍF VII, 49).

<sup>110</sup> Näistä yksilöllisten kokemusten narratiiveista, ks. Helman 1994, 129.

<sup>111</sup> Tällaisia onnen miehiä olivat esimerkiksi Auðunn Länsivuonolainen (vestfirzka), sekä Grettirin Norjassa asuva velipuoli, Þorsteinn Pyörolaiva (drómundr). Ks. Auðunar þátr vestfirzka (ÍF VI, 359-368); Grettis saga Ásmundarsonar, luku 92 (ÍF VII, 288-289). Näiden onnen miehien tarinasta, ks. liitteet 4 ja 5.

<sup>112</sup> = Yggdrasil eli Yggrin eli Óðinnin ratsu viitaten siihen traditioon, jonka mukaan Óðinn olisi ollut ripustettuna tähän puuhun eräänlaisissa uhrimenoissa.

*Skuld* eli Tulevaisuus.<sup>113</sup> Nämä nornat ”tiesivät paljon”, ”antoivat ehdot”, ”jakoivat arvat” ja ”mittasivat ihmislapsille osan”,<sup>114</sup> ne siis edustivat voimaa, jonka käsissä yksilön kohtalo ja tämän myötä myös hänen onnensa tai epäonnensa oli, ja johon yksilön itse oli mahdotonta vaikuttaa.

Nämä nornat saattoivat kuitenkin olla yhteydessä myös yksilön läheisiin ihmissuhteisiin, kuten toisen epäonnisen, Grettirin, esimerkki osoittaa. *Grettis saga Ásmundarsonar* kertoo, miten ennen Grettirin lähtöä Grettirin äiti tapaa poikansa ja varustaa tämän soturin tavoin antaessaan Grettirille aseiden annosta kieltäytyneeltä isältä salaa mukaan esi-isänsä Jökullin (kirjaimellisesti Jättiläisen) miekan. Lähtiessään näin ensimmäiselle matkalleen Norjaan, maastakarkoitettuna kolmeksi vuodeksi miestapon vuoksi, Grettir lausuu laivalle saapuessaan sen omistavalle miehelle:

Ajattelen, mies, että köyhänä lähetti minut  
rikas isäni matkaan,  
mutta antamalla minulle  
tämän miekan vahva nainen (= *auðnorn*)  
toteen näytti,  
mitä vanhat sanovat;  
ei saa lapsi milloinkaan  
äitiään parempaa ystävää.<sup>115</sup>

Grettirin äitiin viittaava kenninki, *auðnorn*, tarkoittaa kirjaimellisesti ”rikkaus-nornaa”<sup>116</sup> eli eräänlaista rikkaus-kohtalotarta. Russell Poole on huomauttanut keningistä ilmi käyvästä kohtalottarien ja äidin yhteydestä,<sup>117</sup> mikä toisaalta mahdollistaa ajatuksen siitä, että yksilön kohtalon oletettiin olevan yhteydessä myös hänen läheisiin ihmissuhteisiinsa, johon palaan vielä myöhemmin käsittelyssäni. Kohtalottarien olemassaolo osoitti yksilön voimattomuuteen oman epäonnensa edessä, koska nämä ”jakoivat arvat” ja ”mittasivat ihmislapsille osan”, ja tällaisena näyttäytyy myös yksilön läheisten ihmissuhteiden vaikutus hänen elämäänsä: se ei tapahtunut

<sup>113</sup> Eddadigte I, 5 (Völuspá 20).

<sup>114</sup> Þaðan koma meyar margs vitandi þriár, ór þeim sæ er und þolli stendr; Urð héto eina, aðra Verðandi, - skáro á skíði – Skuld ena þriðio; þær lög lögðo, þær líf kuro alda börnom, ørlög seggia. Eddadigte I, 5 (Völuspá 20). Suom. Aale Tynni.

<sup>115</sup> Hygg ek, at heiman byggi  
heldr auðigir snauðan,  
blakkþollr byrjar skikkju,  
beiðendr móins leiðar;  
enn réð orðskvið sanna  
auðnorn við mig fornan  
ern, at bezt es barni,  
benskóðs fyr gjöf, móðir.

Grettis saga Ásmundarsonar, luku 17 (ÍF VII, 50).

<sup>116</sup> Ks. *auðnorn*, Lexicon poeticum, elektroninen dokumentti.

<sup>117</sup> Poole huomauttaa ajan kulttuurissa norniin liitetystä pahansuopuudesta, minkä vuoksi Poole katsoo, että Grettirin kiintymys äitiinsä tässä kohden jopa kyseealaistetaan, tai halutaan tuoda esille epäily siitä miten pitkälle maternaalinen dominanssi, josta Grettirin suhde äitiinsä Poolen mukaan kertoo, itse asiassa luo suotuisia lopputuloksia. Poole 2004, 8-9.

yksilön omilla ehdoilla vaan perustui pikemminkin sattumanvaraisuuteen, kohtalon oikkuihin, ja sillä oli mahdollisesti yhteys myös yksilön onnen tai epäonnen syntymiseen.

Ajan onni- ja epäonnikäsitteet itsessään myös viittaavat yksilön ulkopuolelta käsin vaikuttaviin voimiin. Esimerkiksi *hamingja*-onni saattoi liittyä onnen ja epäonnen personifikaatioon, yksilön ulkopuoliseen tai yliluonnolliseen<sup>118</sup> voimaan, joka seurasi yksilöä eräänlaisena *fylgjana*, suojelevana henkenä.<sup>119</sup> *Hamingja*-onni saattoi olla myös siirrettävissä toiselle.<sup>120</sup> Erityisesti *auðna* ja *hamingja* olivat voimia, jotka saattoivat päättää ja määrätä yksilön elämäkulusta ja hänen kohtalostaan. Esimerkiksi *auðna*, joka merkitsi paitsi onnea myös kohtaloa, saattoi määrätä, hallita tai sen vallassa oli (*ráða*) säätää yksilön elämäkulku.<sup>121</sup> *Hamingja* taas saattoi ”jakaa (elämän)osan”, se siis ikään kuin ”jakoi kortit” (*skipta*), joilla yksilö saattoi tulevaisuudessaan ”pelata”.<sup>122</sup>

Epäonnella ei ajassaan välttämättä ollut minkäänlaista yhteyttä sairauteen, mutta sen syiden ja synnyn analysointiin voidaan kenties soveltaa niitä karkeasti jaoteltuja kategorioita, joita useat kulttuurit Cecil G. Helmanin mukaan käyttävät kulttuurissa tunnistettujen tautien syntyperän määrittelemiseen. Näiden mukaan kulttuurit määrittelevät taudin syntyperän ja synnyn joko yksilöstä itsestään lähtöisin olevaksi, luonnonympäristöstä johtuvaksi (esimerkiksi auringon paahteesta tai koleasta ilmasta), sosiaalisesta maailmasta (kuten esimerkiksi noituus) tai yliluonnollisesta maailmasta lähtöisin olevaksi. Syyt voivat toisaalta olla yhdistelmä näitä kaikkia. Useissa kulttuureissa erilaisten sairauksiksi määriteltujen olotilojen synnyn kohdistuessa yliluonnollisiin voimiin toisaalta yksilön kyky auttaa itseään heikkenee, sillä huonon terveyden tai muun vastaavasti määriteltävän tilan alkuperän ja parantamisen katsotaan tällöin helposti olevan yksilön ulottumattomissa.<sup>123</sup> Käsitys nornien ehdoilla säädetystä kohtalosta, ja onnen, personifioituna voimana tai ilman, yksilön vaikutuspiirin ulkopuolelle jättäytyvästä vallasta säätää yksilön elämäkulua ja onnen osuutta siinä

<sup>118</sup> Yliluonnollinen on käsitteensä sinänsä hankala tutkimusajankohtani kontekstissa, jossa ”yliluonnollinen” oli todennäköisesti luonnollisempi osa todellisuutta kuin nyt. Katson käsitteen kuitenkin olevan käyttökelpoinen oman työni yhteydessä, kun tarkoitus on viitata ilmiöihin, jotka myös saagojen itsensä kontekstissa tunnistetaan yksilöiden ”luonnollisesta” todellisuudesta poikkeaviksi ilmiöiksi. Yliluonnollinen-käsitteen ongelmista, mutta toisaalta myös sen käyttökelpoisuudesta niin sanotun keskiaikaisen todellisuuden määrittelyssä, ks. esim. Hall 2007, 11-12.

<sup>119</sup> Tällä tavoin *hamingja*-sanaa käytetään erityisen runsaasti latinankielisistä teksteistä tehdyissä käännöksissä, joissa *hamingja* vastaa latinan usein personifioitua *fortuna* käsitettä. *Óhamingja*, epäonni, taas ei esiinny saagoissa personifioituna vaan vastaa käsitteitä *ógipta* ja *ógæfa*, ja Hallberg näkee tämän kehityksen tapahtuneen jo aikaisessa vaiheessa. Aikaisin maininta *óhaminjasta* on noin vuodelta 1190 käännetyssä kuningas Salomonista kertovassa saagassa *Veraldar saga*. *Gæfa* sanalla taas on käännetty erityisesti latinan sanat *cursus*, (elämän)kulku, ja *fatum*, kohtalo, sallima, jumalain tahto, kuolema, onnettomuus, turmio. Hallberg 1973, 153-155; Latalalais-suomalainen sanakirja.

<sup>120</sup> Hallberg 1973, 158-159.

<sup>121</sup> ”Auðna mun því ráða herra,” segir Gunnar. Brennu-Njáls saga, luku 31 (ÍF XII, 82).

<sup>122</sup> Seger Arinb(iorn) sua... – ok mun nu hamingja skipta huat vpp kemr. Egils saga Skalla-Grímssonar, luku 59 (EA 19, 116).

<sup>123</sup> Helman 1994, 120-123.

osoittavat siihen, etteivät yksilön mahdollisuudet vaikuttaa omaan onneensa olleet hänen omissa käsissään. Yksilön onnen ja epäonnen kietoutuminen yhteen kohtalon ja sitä ihmisille jakavien kohtalottarien kanssa teki epäonnesta näin ollen peruuttamattoman olotilan.

Onnen ja epäonnen olemus yksilön kohtalona tekee Gíslinkin epäonnesta peruuttamattoman: Gíslin oman epäonnen kokemuksen osalta merkittävä on erityisesti hänen oma taipumisensa sen uskomuksen edessä, että kohtalo yksin määrää ihmiselämän kulun ilman yksilön itsensä mahdollisuuksia vaikuttaa asiaan. Alkujaan Gíslin käytös antaa viitteitä siitä, että hän on valmis toimimaan enteellistä kohtalooaan vastaan sen muuttamiseksi. Saagan alkupuolella nelikon – Gíslin, Þorkellin, Þorgrímrin ja Vésteinnin – esiintyessä käräjillä muiden mielestä ylväästi ja miehekkäästi, muut pohtivat nelikon kiivauden ja innon kestävyyttä. Viisaana miehenä pidetty Gestr Oddleifrinpoika epäilee miesten välisen ystävyuden lujutta, ja vastaa pohtijoille, etteivät nelikon jäsenet tulisi ajattelemaan yhtäläisesti enää kolmen kesän kuluttua. Kuullessaan tästä Gísli vastaa: ”Tässä hän on toistanut yleisiä puheita. Vaan varmistakaamme, ettei hänen ennustuksensa osoittaudu oikeaksi. Näen ainoaksi oikeaksi neuvoksi, että sidomme ystävytemme entistäkin lujemmaksi vannomalla veriveljeyttä nelistämme”.<sup>124</sup> Käytännössä tämä veriveljeyden vannominen tarkoitti sitä, että kukin tulisi olemaan velvollinen kostamaan toisen veriveljen kuoleman niin kuin veljet kostavat oman veljensä kuoleman.

Tämän jälkeen miehet ryhtyvät veriveljeyden vannomisrituaaliin, joka kuitenkin lopulta epäonnistuu Þorgrímrin ilmoittaessa, ettei ole halukas vannomaan veriveljeyttä kuin lankojensa Gíslin ja Þorkellin kanssa, mutta ei Vésteinnin kanssa, koska ei ole tälle mitään sukua. Gísli vetäytyy Þorgrímrin tavoin valatoimituksesta, koska katsoo ettei halua olla sidottu mieheen, joka ei suostu ottamaan mukaan veriveljeyteen hänen lankoaan Vésteinniä. Veriveljeyden vannomisen epäonnistuttua toteaa Gísli veljelleen Þorkellille ainoastaan: ”Nyt kävi kuten epäilinkin eikä se mitä tehtiin johda mihinkään. Luulen myös, että kohtalo (tai onni) määrää tästä nyt.”<sup>125</sup> Saaga osoittaa täten, että Gísli on aluksi valmis toimimaan ennustettua kohtalooa vastaan ja sen estämiseksi, vaikka Gíslin lausahdus osoittaakin, että hän on jo etukäteen epäillyt tätä yritystä. Kun toimitus epäonnistuu, myöntää Gíslikin, että kohtalo tulisi määräämään miesten suhteista, eikä epäonnistunut vala kykenisi sen kulkua estämään.

<sup>124</sup> Hér mun hann mælt mál talað hafa. En vörumst vér at eigi verði hann sannspár; enda sé ek gott ráð til þessa at vér bindum vort vinfengi með meiri fastmælum en áður ok sverjumst í föstbræðalag fjórir. Gísla saga Súrssonar, luku 6 (ÍF VI, 20-24). Suom. Joonas Ahola.

<sup>125</sup> Nú fór sem mik grunaði ok mun þetta fyrir ekki koma sem nú er at gert; get ek ok, at auðna ráði nú um þetta. Gísla saga Súrssonar, luku 6 (ÍF VI, 24).

Gíslin myöhemmät toteamukset vahvistavat tätä Gíslin uskomusta. Kuullessaan myöhemmin vaimoltaan, että Þorkell on tietoinen oman vaimonsa kiintymyksestä Vésteinniin, Gísli ei keksi asiaan neuvoa, vaan katsoo, että tulee tapahtumaan niin kuin kohtalo tai onni määrää.<sup>126</sup> Gísli yhdistää kummassakin edellä mainitussa tapauksessa tapahtumien taustalla olevaksi voimaksi sanan *auðna*, joka voi siis merkitä sekä kohtaloa että onnea; *auðna* tulee määrittelemään sen, miten veriveljeyden vannomisessa epäonnistuneille miehille tulee käymään. Se on voima, jonka rinnalla keinoja oman kohtalon suunnan muutokseen ei yksilöllä Gíslinkään mielestä ole. Gíslin oma vahva usko kohtaloon korostaa sitä, että myös hänen oma epäonnensa voidaan nähdä normien hänelle sanelemana kohtalona, peruuttamattomana tilana ja seurauksena, johon hän itse ei voi vaikuttaa. Tähän kohtalon vaikutukseen Gíslin epäonnisuuden varsinaisessa kokemuksessa palaan vielä unien ja kohtalon yhteyttä pohtiessani.

Hallberg katsoo lisäksi, että onni-sanoista *gipta* ja *gæfa*, ja niiden vastinparit *ógipta* ja *ógæfa* olivat myös yhteydessä yksilön luonteeseen. Ne merkitsivät nimenomaan onnea ja epäonnea, joka liittyi yksilöön olennaisena osana tämän luonnetta ja yksilöllisyyttä tai kuvasi yksilön enemmän tai vähemmän pysyvää ominaisuutta, joka samalla vaikutti hänen elämänsä kulkuun.<sup>127</sup> Luonne on saagahahmoilla jokseenkin pysyvä ominaisuus, se ei muutu, ja se on samalla myös hahmon kohtalon ilmaisija. Saagakirjallisuus myös yhdistää yksilön luonteen tiettyihin sille tyypillisiin toimintatapoihin, jotka yleensä säilyvät muuttumattomina halki yksilön elämän.<sup>128</sup> Tämä seuraa keskiajan mannereurooppalaista ajatusta ruumiista sielun peilinä eli toisin sanoen oletusta siitä, että yksilön ulkoinen käytös kuvasti myös yksilön luonnetta.<sup>129</sup>

Epäonnen, kohtalon ja yksilön pysyvien ominaisuuksien kiinteä suhde tuleekin esiin erityisesti epäonnen miesten toiminnan kautta. Esimerkiksi Grettir tuntuu alati joutuvan tilanteisiin, joissa hän väärinkäsitysten kautta joutuu pulaan. Toisella matkallaan

<sup>126</sup> "...ok þat mun fram koma, sem auðit verðr." Gísla saga Súrssonar, luku 9 (ÍF VI, 34).

<sup>127</sup> Hallberg 1973, 155-156. Hallberg katsoo, että aiemmin mainittuja onni-sanoja, *gæfa*, *auðna*, *gipta* ja *hamingja* käytetään saagoissa yleensä jokseenkin samalla tavalla, toisiaan vastaavina synonyymeina. Hallberg kuitenkin myös tuo esille, miten onni- ja epäonni-sanojen merkitykset ovat moniulotteisia saagasta riippuen. Kuningassaagassa *Ólafs saga helga*, onni, *gæfa*, liitetään usein nimenomaan viisauteen ja viisaisiin toimiin, mutta toisaalta *gæfa* näyttää ajoittain liittyvän myös tyhmiin miehiin, ja ajattelemattomienkin tekojen seurauksena saattaa olla *hamingja*. *Hamingja/óhamingja* näyttää kuitenkin useimmin liittyvän nimenomaan hetkittäisiin tekojen seurauksiin, kun taas *gæfa* tuntuu liittyvän yksilön pysyviin ominaisuuksiin. Hallberg 1973, 156-157. Hallberg huomauttaa myös erityisesti *hamingja*- ja *óhamingja*-käsitteisiin liittyvästä monimerkityksellisyydestä. Käsitteet saatetaan liittää yhteen ja samaan henkilöön, jolloin voidaan olettaa, ettei kyse ole tämän yksilön pysyvistä olemuksesta vaan hänen kohtalonsa ja luonteensa erilaisista puolista, eikä *hamingja* tai *óhamingja* tällöin ole myöskään pysyvä olotila. Yksittäisen *óhamingjan* kokeminen ei tällöin vielä tekisi yksilöstä epäonnen miestä, se on vain teon seuraus eikä sen syy, toisin sanoen voima, joka vaikuttaisi yksilön elämässä. Hallberg 1973, 157-159.

<sup>128</sup> Ks. esim. Bredsdorff 2001, 23; Miller 1992, 105. Yksilön luonne, *skaplyndi*, oli samalla myös yksilön mieli tai mielen tila (sanoista *skap*, tila, ja *lund*, mieli, käyttäytymisen tapa): melko stabiili, yksilölle tyypillinen olemisen ja käyttäytymisen tapa. *Skaplyndi* stabiilina luonteena, ks. esim. Sigrgarðs saga frækna, luku 4 (s. 55).

<sup>129</sup> Jaeger 1985, 128-129. Käytännössä saagakirjallisuudessa sen toimijoita tarkkailaan ulkoapäin; heidän tekojaan ja sanojaan tarkastellaan, mutta ei juurikaan keskitytä siihen mitä hahmojen ajatuksissa liikkuu. Kaikki tämä käy ilmi sanoissa ja teoissa. Ks. esim. Gurevich 1992, 80; Høyersten 2004, 115.



Norjaan Grettir joutuu rannikolla pahaan myrskyyn ja laiva, jonka mukana hän on matkannut, kauppamatkustajineen joutuu rantautumaan maihin. Kauppiaat eivät pysty tekemään tulta ja pelkäävät henkensä puolesta, jolloin Grettir ui salmen yli paikkaan, jossa on nähty suuria tulia. Salmen toisella puolella olevaan majaan astuessaan Grettirin ulkomuoto saa aikaan niin paljon pelkoa – hän näyttää suurikokoisena miehenä enemmän peikolta kuin ihmiseltä tuulen jäädyttämine hiuksineen ja vaatteineen –, että majassa juominkeja viettänyt väki, jossa on mukana myös islantilaisia miehiä, riehaantuu ja käy Grettirin kimppuun lyöden tätä palavilla puilla. Lopputuloksena on, että Grettir onnistuu ottamaan hiiliä mukaansa ja tuomaan ne laivatovereilleen, mutta salmen toisella puolen ollut maja palaa ja ihmiset sen mukana. Laivan miehistö pitää Grettiriä syyllisenä murhapolttoon tämän kuultuaan.<sup>130</sup>

Grettirin osalta hänen epäonnekseen itse asiassa koituu vääräys; Grettir julistetaan lainsuojattomaksi Islannissa hänen Norjassa tekemänsä murhapoltton vuoksi, kun majassa olleet islantilaismiehet kuolevat. Kyseessä on kuitenkin vahinko, ja näin ollen Grettir joutuu lainsuojattomaksi pikemminkin ilman syytä, epäonnensa tähden.<sup>131</sup> Grettirin toiminta voidaan nähdä osoituksena epäonnen olemuksesta pysyvänä piirteenä. Epäonnisen miehen toimintatapumuksena oli epäonnisuus, sillä se oli kiinteä osa hänen luonnettaan ja olemustaan. Gíslinkin epäonni saattoi aikalaiskäsityksen mukaan olla osa hänen luonnettaan, hänen pysyvä ominaisuutensa, joka samalla ohjasi hänen tekojaan ja oli syy hänen epäonneensa. Tähän epäonnisen luonteen olemukseen palaan vielä seuraavassa luvussa.

Sitä ennen on vielä syytä todeta, että epäonni ei ollut pelkästään seuraus yhteisön ulkopuolelle sulkemisesta kuten edellä on esitetty, vaan myös syy tähän marginalisoimiseen. Nimenomaan epäonni näyttää olevan se ominaisuus, joka esitetään syyksi Grettirin ulkopuolelle jättämiselle erinäisissä tilanteissa ja joka osoittaa, että miehiä, joilla ei onnea ollut, myös kartettiin. Saaga kertoo miten Grettirin matkaseurakseen valinneen Barðrin kasvatusisä Þórarinn Tietäväinen vaikennee hetkeksi kuultuaan ajatuksesta ottaa Grettir mukaan osaksi matkaseuruetta, ja lausuu sitten varoituksen: vaikka Grettirin vertaista voimissa ei miesten joukosta löydykään, ”en ole varma, miten onnekas hänestä tulee, etkä sinä tarvitse matkallesi mukaan epäonnen miehiä”.<sup>132</sup> Myöhemmin Norjan kuningas Ólafr, jolta Grettir hakee apua todistaakseen

<sup>130</sup> Grettis saga Ásmundarsonar, luku 38 (ÍF VII, 127-131).

<sup>131</sup> McCreesh on tulkinnut Grettirin lainsuojattomuuden ja sen seuraukset vihollisen, ts. paholaisen aikaansaannokseksi. Paholainen näyttää hänen mukaansa sekaantuvan useastikin Grettirin kohtaloon erinäisten epäpuhtaiden, saastaisten sielujen kautta. McCreesh 1981, 187.

<sup>132</sup> ”...ok grunar mik um, hversu heilladrjúgr hann verðr, ok muntu þess þurfa, at eigi sé allir ógæfumenn í þinni ferð.” Grettis saga Ásmundarsonar, luku 31 (ÍF VII, 104-105). Kasvatusisä viittaa Grettirin mahdolliseen onneen liittyviin ominaisuuksiin sanoilla *ógæfumaðr*, siis epäonnen mies, ja *heilladrjúgr*, joka merkitsee onnekkua ja

itsensä syyttömäksi edellä mainittuun majan polttoon, antaa Grettirille mahdollisuuden syyttömyyskokeeseen, raudan kantamiseen, mutta kokeen alkaessa kirkossa oleva pikkupoika, jota saaga kutsuu ”Grettirin turmioksi lähetetyksi saastaiseksi hengeksi”<sup>133</sup> alkaa panetella Grettiriä, jolloin Grettir kiivastuu ja lyö pojan tajuttomaksi. Koe keskeytyy ja kuningas toteaa: ”Olet suuri epäonnen mies (*ógæfumaðr*), Grettir...– koe on keskeytettävä eikä nyt taida olla helppo tehdä mitään sinun epäonnellesi (*við ógæfu þinni*)”.<sup>134</sup> Vaikka Grettir pyytää päästä kuninkaan miehien joukkoon, kuningas ei tähän suostu Grettirin voimista ja rohkeudesta huolimatta, sillä "sinä olet aivan liian epäonninen mies (*ógæfumaðr*) saadaksesi jäädä minun luokseni".<sup>135</sup> Epäonnen mies ei siis lukeutunut tavoiteltaviin ystäviin. Häntä eivät kuninkaat ja matkamiehet halunneet mukaansa, vaan heitä pyrittiin välttämään.

Epäonnen miehenä saatettiinkin nähdä erityisesti yksilönä, joka teoillaan aiheutti vahinkoa ja onnettomuuksia muille ihmisille.<sup>136</sup> Epäonnella voidaan näin ollen katsoa olevan myös tietynlainen infektoiva vaikutus. Se tahrasi, tarttui ja välittyi epäonnisen yksilön kautta. Kyse on siis pikemminkin epäonnisen miehen tavasta aiheuttaa huonoa onnea muille. Gíslin tapauksessa epäonni teki hänestä samalla henkilön, jonka epäonnisuuteen liittyvä infektoiva vaikutus eväsi Gísliltä myös avun ja tuen useissa tilanteissa hänen sitä pyytäessään. Lukuisista pyynnöistään huolimatta Gísl jää useassa tilanteessa ilman kaipaamaansa tukea. Saaga kertoo, miten Gísl kiertää ympäri Islantia etsien päälliköittein tukea ja turvaa itselleen, kuitenkin siinä koskaan onnistumatta.<sup>137</sup> Myös Þorkell-veli antaa Gíslille apuaan hyvin kitsaasti,<sup>138</sup> ja tähän palaan vielä luvussa 4. Gíslin osalta kyse näyttää kuitenkin olevan myös hänen olotilaansa johtaneista yksilön ulkopuolisista voimista, ei pelkästään hänen epäonnestaan ja sen infektoivasta vaikutuksesta sinänsä, kuten seuraavaksi käy käsittelyssäni esille.

---

onnellisuutta. Sen kantasanana oleva sana *heill* taas viittaa erityisesti terveyteen, kokonaisuuteen, siunattuun ja (sairaudesta) parantumiseen, kun taas *drjúgr* merkitsee runsasta, riittävää, suurta, kestäväää, vankkaa ja huomattavaa. CGV. Substantiivina sana *heill* merkitsee myös onnea, ennettä ja aavistusta (tulevasta pahasta). Ibid.

<sup>133</sup> ...en þat ætla menn helzt, at þat hafi verit óhreinn andi, sendr til óheilla Gretti. Grettis saga Ásmundarsonar, luku 39 (ÍF VII, 133). Vastaavasti myös Grettirin aiemmin kohtaama ja Grettirin ylle kirouksen langettanut elävä kuollut, Glámr, mainitaan saagassa saastaisena henkenä: Ibid., luku 35 (ÍF VII, 122).

<sup>134</sup> "Mikill ógæfumaðr ertu, Grettir," segði konungr, "er nú skyldi eigi skírslan fram fara, svá sem nú var allt til búit, ok mun eigi hægt at gera við ógæfu þinni." Grettis saga Ásmundarsonar, luku 39 (ÍF VII, 133-134).

<sup>135</sup> "(at fáir menn eru nú slíkir fyrir afls sakar ok hreysti), sem þú ert, en miklu ertu meiri ógæfumaðr en þú megir fyrir þat með oss vera." Grettis saga Ásmundarsonar, luku 39 (ÍF VII, 134).

<sup>136</sup> Vrt. esim. Hænsa-Þóris saga, luku 7 (ÍF III, 21).

<sup>137</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 21 (ÍF VI, 67-69).

<sup>138</sup> Ks. myös liite 1.

### 2.3. Epäonni enteenä, loitsuna ja kirouksena

Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan epäonnen yhteyttä erilaisiin noitavoimiin ja muihin yliluonnollisiin toimintoihin. Luvun tarkoituksena on täydentää edellisen alaluvun luomaa kuvaa kohtalon ja epäonnen yhteydestä sekä tarkastella epäonnen syvempää luonnetta siihen liitettyjen yliluonnollisten voimien kautta. Pyrkimyksenä on edellisten lukujen tavoin kartoittaa sitä kontekstia, jossa epäonnen kokemus toimii.

Saagojen epäonnen miehet eivät yleensä mainitse epäonnestaan itse, ja toisten siitä heille mainitessa epäonnen miehet reagoivat tällaisiin vihjauksiin vihamielisesti. Grettirille hänen epäonnestaan mainitsee hänen enonsa Jökull Barðinpoika Grettirin vieraillessa tämän luona ennen kohtaamistaan Glámrin, elävänä kuolleena ihmisiä kiusaavan ruotsalaisen jätin kanssa. Jökull toivoo Grettirin luopuvan aikomuksistaan, koska ”on parempi olla tekemisissä ihmisten kuin sen tapaisten olioiden kanssa.” Grettir ei suostu luopumaan suunnitelmistaan ja eno toteaa, että ”totuus on kuten sanotaan: eivät ihmisen onni ja hänen saavutuksensa ole sama asia.” Grettir suutahtaa enonsa lausahduksesta, ja vastaa siihen piikikkäästi ja miesten erotessa saagakertoja täsmentää ettei ”kumpikaan pitänyt toisen ennustuksista.”<sup>139</sup> Epäonnesta mainitseminen nähtiin siis paitsi yksilöä loukkaavana myös yksilölle kohdistettuna ennustuksena. Se ei kuitenkaan todennäköisesti tuottanut yksilölle ainakaan pysyvää häpeää, sillä epäonnen miehet olivat, kuten edellä on mainittu, kunnian miehiä.

Epäonnen enteellisyys saattoi kuitenkin olla kohtalokasta, sillä enteet ja ennustukset ovat islantilaissaagoissa aina myös yksilöiden kohtaloon viittaavia ja luonteeltaan peruuttamattomia; kaikki saagoissa ennustettu toteutuu kerronnan kuluessa aina ja väistämättä.<sup>140</sup> Sama väistämättömyys ja peruuttamattomuus liittyi myös saagojen muihin maagisiin voimiin: niin kiroukset kuin loitsutkin saattoivat toimia tälle enteille tyypillisellä tavalla.

Epäonni saattoikin sitoutua yksilön kohtaloon myös kirouksena tai loitsuna, joiden tehokkuus ja voima tiedostettiin ajan kulttuurissa. Viimeisessä pakopaikassaan Drangeyn saarella lainsuojaton Grettir kuulee vanhalta naiselta itseään koskevan

<sup>139</sup> ”...er ok miklu betra at fásk við mennska menn en við óvættir slíkar.” - ”...en satt er þat, sem mælt er, at sitt er hvárt, gæfa eða görvigleikr.” -... (Eptir þat skilðu þeir, ok) líkaði hvárigum annars spár. Grettis saga Ásmundarsonar, luku 34 (ÍF VII, 117). Samoin saagan Brennu-Njáls saga epäonnen mies Skarphéðinn vastaa päälliköille hyvin terävästi ja loukkauksia ladellen viitaten erityisesti päälliköiden omiin häpeällisenä pidettyihin tekoihin näiden mainittua hänen epäonnestaan. Erästä päälliköistä Skarphéðinn kehottaa huolehtimaan oman isänsä tapon kostamisesta sen sijaan että lausuisi Skarphéðinnille ennustuksia. Brennu-Njáls saga, luvut 119-120 (ÍF XII, 297-306). Skarphéðinnin epäonnesta ks. jäljempänä luvut 4.1 ja 4.2.

<sup>140</sup> Vrt. esim. Brennu-Njáls saga, luku 124 (ÍF XII, 320), jossa ennen Njállin perheen polttamista sisälle taloonsa Njállin vaimon vanha kasvattiäiti lausuu polttamista koskevan ennustuksen. Vanhan mummon ennustuksia ei oteta vakavasti, koska hänen puheissaan ei muutenkaan enää näytä olevan järkeä, mutta käy juuri kuten hän on ennustanut: talon vierustalla olevaa härkkikasaa käytetään sytyttämisessä apuna.

ennustuksen, ja mielenkiintoista on nimenomaan hänen kiivas suhtautumisensa asiaan. Saaresta suurimman osan omistavan Þorbjörn Ongenkoukun yritykset häätää lainsuojaton pois saarelta ovat epäonnistuneet pahasti ja hän pyytää apua vanhalta, saagan tuomitsevaan sävyyn noitataitoiseksi mainitsemalta kasvatusäidiltään. Tämä matkaa vaatekasaan kätkettynä veneessä miesten mukana, kun nämä jälleen kerran suuntaavat saarelle suostuttelemaan Grettiriä ja tämän kahta seuralaista, Grettirin veljeä Illugia sekä Metelöijää, poistumaan saarelta. Grettirin kieltäytyttyä kaikista sovittelutarjouksista Þorbjörnin vanha kasvatusäiti lausuu:

"Nämä ovat rohkeita miehiä, mutta onnea heillä ei ole, ja teidän välillänne on iso erimielisyys. Sinä tarjoat heille kaikkea ja he kieltäytyvät kaikesta. Harva asia johtaa tuhoon yhtä varmasti kuin hyvästä kieltäytyminen. Kuule nyt minun sanani, Grettir. Väistäköön sinua onni ja menestys, puuttukoon sinulta apu ja viisaus, ja kaikki hyvä niin kauan kuin elät. Voit laskea itselläsi olevan vähemmän onnenpäiviä edessä kuin takanapäin."

Kun Grettir tämän kuuli, hän vihastui ja sanoi: "Mikä piru heillä on veneessä?"

Illugi vastaa: "Luulen sen olevan Þorbjörnin vanha kasvatusäiti."

"Hyi olkoon sitä noitaa," Grettir sanoi, "pahempaa ei voisi ajatellakaan. En ole pelästynyt mitään enemmän kuin hänen sanojaan. Hänestä ja hänen noitatempuistaan on vain paha odotettavissa, sen tiedän varmasti."<sup>141</sup>

Vanhan naisen sanat synnyttävät Grettirissä hyvin voimakkaan tunnereaktion,<sup>142</sup> ja saaga tuo jatkossa ilmi, miten kasvatusäidin lausuma ennustus, tai pikemminkin loitsu, koska saaga yhdistää sen noituuteen (*fjölkyngi*), vähitellen alkaa toteutua. Grettirin epäonni kasvaa huippuunsa erityisesti Grettirin ylle jatkossa langetettavien loitsujen avulla. Edellä mainitun Grettirin epäonnea ennustavan välikohtauksen jälkeen Þorbjörn Ongenkoukun rampautunut vanha kasvatusäiti lähtettää rannalta matkaan suuren puunjuurakon, johon hän on kaivertanut riimuja värjäten ne omalla verellään ja samalla lukien loitsuja. Juurakonpala ajelehtii sen saaren rannalle, jossa Grettir seuralaisineen on. Löytäessään juurakon Grettir tunnistaa sen pahan tarkoituksen eikä suostu ottamaan juurakkoa polttotarpeiksi, mutta saarella piileskelevän kolmikön heikoin osapuoli,

<sup>141</sup> "Þessir menn munu vera hraustir ok hamingjulausir; verðr yðvar mikill mannamunr. Þú býðr þeim marga kosti góða, en þeir neita öllum, ok er fátt vísara til ills en kunna eigi gott at þiggja. Nú mæli ek þat um við þik, Grettir, at þú sér heillum horfin, allri gipt ok gæfu ok allri vörn ok vizku, æ því meir, sem þú lifir lengr. Vænti ek, at þú eigir hér fá gleðidaga héðan frá en hingat til." Ok er Grettir heyrði þetta, brá honum mjök við, ok mælti hann: "Hvat fjánda er á skipinu með þeim?" Illugi svarar: "Þat hygg ek, at þat sé kerlingin, fóstira Þorbjarnar." "Fussum þeirri görningavætti," segir Grettir, "ok var þar eigi ins verra eptir ván, ok við engi orð hefir mér meir brugðit en þessi er hún mælti; ok þat veit ek at af henni ok hennar fjölkyngi leiðir mér nokkut illt. Grettis saga Ásmundarsonar, luku 78 (ÍF VII, 247-248). Suom. Antti Tuuri. Bernadine McCreesh yhdistää nämä onneen liittyvät sanat - *hamingja* ja *gæfa* - kristilliseen ideologiaan ja taivaalliseen armoon, ja katsoo loitsun näin ollen viittaavan siihen, että Grettiriltä evätään siinä kaikki taivaallinen apu. McCreesh 1981, 184.

<sup>142</sup> Saagan Grettirin pelästymisen tai kiihtymisen yhteydessä käyttämä ilmaisu "brá" (verbistä *bregða*, aikaansaada nopea liike, muuttaa) *mér við* " [ok við engi orð hefir mér meir brugðit en þessi er hún mælti] viittaa voimakkaiden tunteiden yksilöä liikuttavaan ja häneen vaikuttavaan voimaan. CGV.

Metelöijä, raahaa sen toisena päivänä seurueen majalle. Metelöijän raahattua ”epäonnen puun” (*óheillatré*) pakolaisten majalle Grettir suuttuu ja iskee juurakkoa kirveellä, jolloin kirveen terä kimpoaa puusta ja tekee hänen jalkaansa suuren haavan, joka myöhemmin tulehtuu. Kuumeisena ja heikkona Grettir ei lopulta pysty vastustamaan surmaajiaan taistelussa näitä vastaan.<sup>143</sup>

Langetetun loitsun voimasta kertoo erityisesti Grettirin olotila ennen sitä hetkeä kun hän on liian heikko puolustautuakseen ja joutuu lopulta vihollistensa surmaamaksi. Grettirin olotila, se että hän on sairas, tiedostetaan, samoin se, että Grettir lopulta kuolee jalkansa tulehdukseen.<sup>144</sup> Grettir itse kuitenkin on vakuuttunut tämän sairautensa vakavuudesta ja kuolettavuudesta juuri sen vuoksi, että katsoo sen noitakeinoin aikaansaaduksi.<sup>145</sup> Huolimatta siitä, että on paheksuttu pakanallisen ajan jäännös ja laissa kielletyksi julistettu tapa,<sup>146</sup> loitsu tehoaa, ja loitsujen (ja enteiden) tehoon uskotaan. Niin ennustus kuin kirouskin voidaan siis saagoissa nähdä eräänlaisena rituaalina, joka toteuttaa rituaaliin kuuluvan toiminnon – tässä ennustuksen tai kirouksen.<sup>147</sup>

Noitavoimat näyttävät liittyvän saagan kerronnassa myös Gíslin epäonneen. Gíslin syyllisyys hänen suorittamaansa tappoon pysyy aluksi salassa muilta saagatoimijoilta. Saagassa kerrotaan, että tapetun Þorgrímrin veli Börkr maksaa tästä huolimatta noitaitoiselle Þorgrímr Nokalle loitsusta, joka epäisi kaiken avun Þorgrímr goðin surmanneelta mieheltä toisten auttamishaluista huolimatta.<sup>148</sup> Gíslin syyllisyyden selvityksessä loitsu näyttää myös tehoavan, sillä Gíslin on mahdotonta löytää itselleen tukijoita hänen etsiessään niitä päälliköiden keskuudesta ympäri Islantia ensimmäisten

<sup>143</sup> Grettis saga Ásmundarsonar, luvut 79-82 (ÍF VII, 249-264).

<sup>144</sup> Ks. esim. Grettis saga Ásmundarsonar, luvut 80 ja 82 (ÍF VII, 252-255 ja 258-264).

<sup>145</sup> Grettis saga Ásmundarsonar, luku 80 (ÍF VII, 252-255). Myös antropologinen tutkimusaineisto osoittaa, että noituutta ja magiaa harjoittavissa kulttuureissa ylipäättään esimerkiksi kirouksen tai noituuden uhuriin saatetaan alkaa suhtautua kirouksen jälkeen eri tavalla kuin ennen. Yksilö kokee tällöin konkreettisesti tullessaan kirotuksi tai joutuneensa noituuden uhriksi, ja kehittää itsessään ”noidutulle” ihmiselle ominaista käytöstä. Vrt. esim. Helman 1994, 117-125 ja 305.

<sup>146</sup> Grettis saga Ásmundarsonar, luku 78 (ÍF VII, 245-249). Myös Gíslin saagassa suhtautuminen noitakeinoihin on kielteinen; Þorgrímr Nokasta kerrotaan miten hän asettaessaan kirouksen tapetun Þorgrímrin surmaajan ylle ”tekee... taikansa valmistautuen tapojensa mukaan ja rakentaa itselleen lavan, ja hän tekee toimensa noitamaisesti kaikessa irstaudessa ja pahuudessa”. (Nú flytr Þorgrímr fram seiðinn ok veitir sér umbúð eptir venju sinni ok gerir sér hjáll, ok fremr hann þetta fjölkynngiliga með allri ergi ok skelmiskap.) Gísla saga Súrssonar, luku 18 (ÍF VI, 56-57). Suom. Joonas Ahola.

<sup>147</sup> William M. Reddy on määritellyt tällaiset rituaalit emotiiveiksi. Emotiiveista, ks. Reddy 2001, 64-107. Tässä yhteydessä loitsut ja kiroukset saavat emotiivi-teorian mukaisesti aikaan loitsetuksi tai kirotuksi tulemisen *tunteen*. Vastaavasti antropologinen tutkimusaineisto osoittaa, että noituutta ja magiaa harjoittavissa kulttuureissa ylipäättään esimerkiksi kirouksen tai noituuden uhuriin saatetaan alkaa suhtautua kirouksen jälkeen eri tavalla kuin ennen. Yksilö kokee tällöin konkreettisesti tullessaan kirotuksi tai joutuneensa noituuden uhriksi, ja kehittää itsessään ”noidutulle” ihmiselle ominaista käytöstä. Vrt. esim. Helman 1994, 117-125 ja 305.

<sup>148</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 18 (ÍF VI, 56-60).

kolmen lainsuojattoman talvensa aikana.<sup>149</sup> Myös Gíslin lukuisat yritykset saada apua omalta veljeltään kariutuvat joka kerta.<sup>150</sup>

Saagan kuluessa käy ilmi, miten saagakertojakin uskoo tämän Gíslin osaksi langetetun loitsun voimaan tai haluaa korostaa ilmiön voimaa ja merkittävyyttä. Saaga kertoo, miten Gíslí onnistuu piilottelemaan rauhassa kolmen talven ajan sukulaisensa Ingjaldrin luona Hergilsey'n saarella, ennen kuin hänen takaa-ajajansa saavat asiasta vihiä ja saapuvat ottamaan Gíslíä kiinni, tosin siinä onnistumatta.<sup>151</sup> Gíslin lopulta lähtiessä saarelta paetakseen takaa-ajajiaan, saaga huomauttaa, että ”on sanottu, että kun Þorgrímr Nokka teki loitsunsa, hän asetti sanansa siten, ettei Gíslille olisi hyödyksi, vaikka ihmiset tukisivatkin häntä täällä maalla. Mutta hänen mieleensä ei tullut liittää loitsuun ulkosaaria, ja siksi se turvapaikka kesti pisimpään, vaikkei sitäkään ollut tarkoitettu ikuiseksi”.<sup>152</sup> Paitsi että Gísliltä useassa käänteessä evätty apu kertoo epäonnen infektiivasta vaikutuksesta, kommentti viittaa myös siihen, että Gíslin epäonnisuuden uskotaan olevan hänen päänmenokseen asetetun loitsun seuraus.

Hallberg onkin tuonut esiin, miten onni-sanoilla on saagoissa moninaisia ja vahvasti poikkeaviakin merkityksiä. *Ógæfa* saatettiin esimerkiksi esittää pikemminkin tietyn teon *seurauksena*, ei *syynä*, kuten edellä käsitelty onnen kohtalosisidonnaisuus ja sen yhteys yksilön luonteeseen yhtäkkiseltään antaisi ymmärtää. Tämä merkitys näyttää syntyneen jo hyvin aikaisessa vaiheessa ja näyttää sulkeneen sisäänsä sekä sanat *hamingja*, *ógipta* että *ógæfa*. Tällöin onni tai epäonni saattoi kuitenkin olla yksittäinen tapaus eikä tehnyt yksilöstä vielä onnen tai epäonnen miestä.<sup>153</sup>

Epäonnen peruuttamattomuus saattoi kuitenkin olla ominaista myös loitsun seurauksena syntyvälle epäonnelle. Saagassa *Ynglinga saga*, joka kuuluu norjan kuninkaista kertovaan laajaan saagakokoelmaan *Heimskringla*, esimerkiksi *óhamingja* on jotain, jonka magiantaitoinen jumala Óðinn saattoi yksilölle aiheuttaa sairauden ja kuoleman lisäksi. Óðinn oli paitsi hallitsijoiden, voiton, kuoleman, viisauden ja runouden jumala, myös magian ja loitsujen jumala. *Óhamingja* oli tällöin Óðinnin manipulaation, hänen loitsunsa – tai hänen ”riimujensa” – tulos, mutta koska Óðinn on myös jumala on *óhamingja* tällöin enemmän kuin pelkkä epäonninen tapaus, se on pikemminkin pysyvä kirouksenkaltaisen taakka.<sup>154</sup>

<sup>149</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 21 (ÍF VI, 67-69).

<sup>150</sup> Ks. liite 1.

<sup>151</sup> Gísla saga Súrssonar, luvu 24-26 (ÍF VI, 75-84).

<sup>152</sup> ...ok þat er sagt at þá er Þorgrímr nef gerði seiðinn, at hann mælti svá fyrir, at Gísla skyldi ekki at gagni verða, þó at menn byrgi honum hér á landi; en þat kom honum eigi í hug at skilja til um úteyjar, ok endisk því þetta hóti lengst, þótt eigi yrði þess álangdar auðit. Gísla saga Súrssonar, luku 26 (ÍF VI, 84). Suom. Joonas Ahola.

<sup>153</sup> Hallberg 1973, 155-156.

<sup>154</sup> Hallberg 1973, 156-157; Turville-Petre 1975, 72. Riimukirjoitukseen liittyi myös maagisia ulottuvuuksia, ja riimut yhdistettiin samoin magiaan ja viisauteen sekä Óðinn-jumalaan. Turville-Petre 1975, 2.

Hermann Pálsson on yhdistänyt yllä kuvatun Gíslin kohtaloksi koituvan noituuden samoin nimenomaan Óðinn-jumalaan liittyvään kulttiin.<sup>155</sup> Gíslin epäonni näyttää liittyvän Óðinn-jumalaan muullakin tavoin. Saagan monisyyseen tragediaan liittyvä surmakeihäs, *Grásiða*, on sekin saagan kerronnassa erityisesti sen S-version mukaan yhteydessä Óðinniin. *Grásiða*-aseen yhteydestä Óðinn-jumalaan kertoo esimerkiksi aseiden nimi, Harmaasivu, sillä harmaa oli Óðinn-jumalan lempiväri. Ase on saagan mukaan kääpiöiden takoma ja sillä on myös maagisia ominaisuuksia – ase puree mihin tahansa, myös rautaan – mikä viittaa siihen, että Óðinn oli loitsinut sen. Ase taottiin myöhemmin keihääksi, joka oli Óðinnin lempiase ja liittyi tämän lisäksi muun muassa Óðinnille annettujen ihmisuhrien surmaamiseen. *Grásiða*-miekkaa keihääksi taottaessa paikalla oli saagan mukaan myös loitsutaitoinen Þorgrímr Nokka, joka osallistui keihään valmistamiseen.<sup>156</sup> Keihäs voidaan siis tätäkin kautta yhdistää Óðinn-jumalaan, ja toisaalta myös ajan mytologiseen kuvastoon, jonka merkitys erityisesti seuraavassa käsittelyluvussa Gíslin unien tulkinnan yhteydessä osoittautuu hedelmälliseksi.

*Grásiða*-ase on myös yksi tragediaan johtavista tekijöistä nimenomaan sen vuoksi langetetun kirouksen kautta. Saagan S-versio kertoo, miten *Grásiða* on juuri se miekka, jonka Gíslin ja Þorkellin esi-isä Gísli oli Norjassa lainannut veljensä vaimon kasvatusisältä, orja Kolrilta, voittaakseen taistelun veljen vaimoa havittelevaa berserkkiä vastaan. Kyseessä on myös kosto, sillä berserkki on jo surmannut tämän veljen. Voitettuaan taistelun Gísli ei kuitenkaan enää halua luopua miekasta vaan tarjoutuu ostamaan tai muuten lunastamaan sen Kolr-orjalta, joka ei kuitenkaan suostu minkäänlaiseen vaihtoon. Sanailu päättyy siihen, että Kolr iskee Gíslää kirveellä ja Gísli Kolria *Grásiða*-miekalla, joka ei kuitenkaan pure oikeaan omistajaansa. Isku on saagan mukaan kuitenkin niin kova, että se murskaa Kolrin kallon ja miekka murtuu kahtia. Ennen kuolemaansa Kolr ehtii kuitenkin langettaa kirouksen Gíslin jälkipolvien osalle osoittaen siihen, että miekasta tulisi vielä koitumaan näille pahoja seurauksia: ”Tämä tulee olemaan vasta alku sille epäonnelle (*ógipta*), josta sukunne saa miekan vuoksi kärsiä”.<sup>157</sup> Gíslin epäonni näyttäytyykin tässä valossa katsottuna siis Óðinn-jumaluuteen liittyvänä kirouksena, joka on riippumaton yksilön kaikesta mahdollisesta vastustuksesta tai toimista. Gíslinkin epäonni on tällöin pysyvä, (jumalallisen) kirouksenkaltainen taakka.

<sup>155</sup> Hermann Pálsson 2000, 109.

<sup>156</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 11 (ÍF VI, 37-39). Hermann Pálsson 2000, 101-102; Turville-Petre 1975, 42-50; *Grásiða*-aseen maagisista ominaisuuksista Gísla saga Súrssonar, S-versio (ÍF VI, luku 2, s. 9); Keihästä Óðinnille pyhitettyjen uhrien surmavälineenä, ks. esim. Gautreks saga, luku 7, elektroninen dokumentti.

<sup>157</sup> ”...ok mun þó endir einn leystir vera um þá ógipta, er yðr frændum mun þar af standa.” Gísla saga Súrssonar, S-version luku 3 (ÍF VI, 13-14).

Gísli on myös kaksinkertaisen kirouksen alainen: hänen kohtaloonsa vaikuttavat sekä Þorgrímr Nokan noituus että Kolr-orjan kirous. Viimeksi mainittu koskee kuitenkin vanhemman Gíslin suvun kaikkia jälkeläisiä, ei vain tiettyä nimeltä mainittua yksilöä heidän joukossaan. Siitä huolimatta vain Gíslin osalta mainitaan hänen olleen epäonnen mies. Þorkellin menettäessä hyvän ystävänsä ja Þórdísin menettäessä aviomiehensä on kyseessä ehkä epäonninen tapaus, mutta epäonnisuuden ei osoiteta saagassa liittyvän heihin ainakaan sellaisena yksilön kohtaloon ja luonteeseen sitoutuneena peruuttamattomana ja infektoivanan olotilana, kuten edelliset luvut ovat sen kuvanneet, vaan epäonni liittyy nimenomaan Gíslisiin, joka on tapahtumien toimeenpaneva voima – seikka, johon palaa vielä luvun lopussa.

Loitsuissa saattoi kuitenkin olla eroja, ja vain Óðinn-yhteys näyttää luoneen loitsuille merkityksiä pysyvän epäonnen tuottajana. Gíslin ja Grettirin kohtaloksi koituvat loitsut tai kiroukset esimerkiksi poikkeavat toisistaan. McCreesh on huomauttanut, miten Grettirin epäonnisuuteen viitataan vanhan kasvatusäidin kirouksen jälkeen sanalla *óheill* sanan *ógæfa* sijaan. Sana *heill* merkitsee paitsi onnea myös kokonaista, siunattua ja tervettä tai ennettä ja aavistusta erityisesti jostain tulevasta pahasta.<sup>158</sup> McCreesh katsoo, että tämä *óheill* on jotain muuta kuin *ógæfa*, se on ulkopuolelta tulevaa pahaa, ja se näyttää liittyvän kiinteästi nimenomaan langetettuun loitsuun. McCreesh näkeekin tämän epäonnen pakanallisten voimien langettamana epäonnena.<sup>159</sup>

Grettirin esimerkki kuitenkin viittaa siihen, että tällaisen loitsun tai muun ulkopuolisen pahan aiheuttama epäonni on myös tähän toimintoon liittyvä ja hetkellisempi kuin Grettirin koko elämää muuten kuvaava *ógæfa*. Grettirin nimikkosaagan luvussa 39 on maininta siitä, miten kirkossa, jossa Grettir suorittaa aiemmin mainittua syyttömyyskoettaan, testin keskeyttävän pojan epäillään olleen Grettirin epäonneksi (*til óheilla Gretti*) lähetetty saastainen henki.<sup>160</sup> Tässä valossa on syytä olettaa, että kasvatusäidin loitsu yksittäisenä tekona aikaansaa sen, että Grettir on kyllä viimeisinä elinpäivinä saarella ollessaan *óheill*: ei-siunattu, ei-terve, ei-kokonainen. Silti hän on myös epäonninen, *ógæfumaðr*, sillä tämä epäonni on osa Grettiriä myös ennen saastaisen hengen aiheuttamaa *óheill*-tilaa ja loitsun aikaansaamaan *óheill*-epäonnen jälkeen sekä näiden yksittäisten epäonnisten hetkien välisenä aikana. Kasvatusäidin loitsu ei siis ole Grettirin kaiken epäonnen syy, vaan pikemminkin siihen hetkellisesti pahentavasti vaikuttava ulkopuolinen voima.

<sup>158</sup> CGV.

<sup>159</sup> McCreesh 1981, 184; CGV.

<sup>160</sup> Grettis saga Ásmundarsonar, luku 39 (ÍF VII, 133).



Kummassakin tapauksessa Grettirille aiheutettu *óheill* aikaansaa sen, että Grettir on kykenemätön toimimaan kun tarve siihen syntyy. Syyttömyyskokeessaan Grettir epäonnistuu hermostuessaan poikaan, ja saarella ollessaan hän ei loitsujen vuoksi sairaudeltaan enää kykene puolustamaan itseään. Tällaista toimintakyvyttömyyttä ei kuitenkaan näytä liittyvän *ógæfa*-epäonneen.

Gíslin osalta on syytä olettaa, että Þorgímr Nokan noituuden tuloksena on nimenomaan *ógæfa*, koska muuta ei mainita ja Gísli ei saagan mukaan ole onnen mies (*gæfumadr*). Tässä yhteydessä on mahdotonta tarkastella syvemmin liittykö näiden kahden miehen epäonneen toisistaan poikkeavia noitakeinoja. Siihen viittaavat kuitenkin ainakin saagojen noitakeinoja ja loitsuja kuvaavat sanat, jotka poikkeavat toisistaan näissä kahdessa saagassa. Grettir joutuu noituuden ja loitsujen (*fjölkyngi*, *galdr*) uhriksi ja loitsennan suorittava vanha kasvatusäiti on noitaitoinen (*fjölkunnigr*, *margkunnigr*, kummankin merkityksenä kirjaimellisesti 'monitaitoinen').<sup>161</sup> Gíslin osaksi taas tulevat noituus (*trollskapr*) ja loitsut, tai kirous (*seiðr*, *atkvæði*).<sup>162</sup> Grettirin toisaalta loitsee vanha "monitaitoinen" nainen, mutta Gíslia vastaan noituutta harjoittaa mies, samoin hänen esi-isänsä kironnut orja on mies. Toisin kuin vanha kasvatusäiti sekä Þorgímr Nokka että Kolr-orja ovat myös yhteydessä Óðinniin, ensimmäinen noitaitojensa ja toinen jumalaan yhdistetyn miekkansa kautta. Tämä yhteys, kuten edellä on esitetty, viittasi kirouksen aikaansaaman epäonnen pysyvyyteen.<sup>163</sup>

Kiroukset ja loitsut osana epäonnisuuden ilmentymistä viittaavat siis toisaalta siihen, että epäonni saattoi olla yksilön ulkopuolisten ja pahantahtoisten voimien aikaansaama seuraus, ei pelkästään yksilön luonteeseen ja kohtaloon liittyvä syy, joka aikaansai yksilön epäonnisuuden. Samalla tämä pahantahtoisuus saattoi kuitenkin olla myös osa jumalallista suunnitelmaa, ja lähtöisin pakanallisesta Óðinn-jumalasta, jonka vallassa kirouksen langettavat riimut olivat. Tällainen epäonni oli myös pysyvä taakka kantajalleen, mikä liittyy ilmiön jo aiemmin esille tulleeseen epäonnen kohtalosisidonnaisuuteen.

Kohtaloyhteyteen liitetty riippuvaisuussuhde yksilön läheisistä ihmisistä toisaalta asettaa kahden epäonnen miehen, Gíslin ja Grettirin, kiroukset mielenkiintoiseen valoon. Grettirin kiroaa seutua kiusaava elävä kuollut Glámr, ja tämä kirous estää hänen voimiaan enää kasvamasta ja tekee hänestä pimeänpelkoisen epäonnisuutensa

<sup>161</sup> Grettis saga Ásmundarsonar, luku 79 (ÍF VII, 249-251); CGV. Grettirin osalta on myös todettava, että hän joutuu aiemmin myös kirouksen uhriksi. Glámrin, elävän kuolleen kirouksen vuoksi Grettirin kohtalona on nimenomaan *ógæfa* ja *óhamingja*. Grettis saga Ásmundarsonar, luku 35 (ÍF VII, 121). Glámrin kirouksen johdosta Grettiristä ei siis tule *óheill*, vaan siihen tarvitaan nimenomaan epäpuhdas henki tai vanhan kasvatusäidin loitsuja.

<sup>162</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 21 (GSS 1954, 36); CGV.

<sup>163</sup> Grettis saga Ásmundarsonar ajoitetaan 1300-luvun alkuun ja *Gísla saga Súrssonar* on pikemminkin 1200-luvun alkupuolen tuotos, minkä vuoksi edellä esitettyä voitaisiin myös tarkastella käsityksissä tapahtuneena muutoksena. Aihe vaatisi laajempaa tarkastelua, johon tässä työssä ei ole mahdollista paneutua.

lisäksi.<sup>164</sup> Tätä kohtaamista elävän kuolleen kanssa on tulkittu myös Grettirin isäsuhteen symbolisena ilmentymänä: kohdatessaan vastustajansa Glámrin Grettir itse asiassa kohtaa symbolisella tasolla oman isänsä.<sup>165</sup> Hyväksyttäessä tämä tulkinta voidaan kohdistaa huomio siihen, että tämä *isän symboli* kiroaa Grettirin. Tämä viittaa siihen, että kirouksella saattoi olla yhteys yksilön läheisiin ihmissuhteisiin. Vastaavasti sen aikaansaaman epäonnen on todettu olleen yksilön kohtalo, joka taas oli sekin yhteydessä hänen läheisiin ihmissuhteisiinsa, kuten Grettirin äidin norna-yhteys osoittaa. Grettirin esimerkki taas viittaa siihen, että kirous on hänen isänsä asettama – se toimii hänen isänsä kautta ja julistaa Grettirin epäonnesta ja aikaansaa pelon. Vastaavasti Gíslin epäonnen vaikuttava kirous siirtyy sukuun hänen esi-isänsä kautta – se kulkee *perintönä suvussa*. Tämä viittaisi siihen, että kirous voitaisiin tulkita myös muulla tavoin: ei pelkästään yliluonnollisten voimien asettamana vaan epäonnisen omien läheisten ihmisten aikaansaamana tai näiden myötävaikutuksen kautta syntyneenä tilana.

Mikäli Gíslin epäonni on kulkeutunut hänelle suvun perintönä herää kysymys, mikä esi-isä Gíslin kautta saatu perintö aikaansaa epäonnen. Edellä on esitetty, että Gíslin epäonni saattoi olla myös osa hänen luonnettaan, hänen pysyvä ominaisuutensa, joka samalla ohjasi hänen tekojaan ja oli syy hänen epäonneensa. Huomio kiinnittyy tällöin nimenomaan saagan kerronnassa ilmi tulevaan Gíslin ja hänen veljensä Þorkellin toimintatapojen eroon. Saaga korostaa Gíslin taipumusta tarttua asioihin ja toimia – tosin pitkällisen harkinnan jälkeen – kun taas hänen veljensä näissä tilanteissa jättää itse toimimatta suoraan ja pikemminkin pyrkii siihen, että joku toinen hoitaa asian hänen puolestaan.<sup>166</sup> Mielenkiintoista on se, että veljeksillä on esikuvansa myös esi-isänsä joukossa. Saagan S-versio kertoo esi-isä Gíslistä, jonka Kolr-orja kiroaa, sekä tämän veljestä Þorbjörnistä, Gíslin ja Þorkellin isästä. Gísl on miehistä se, joka lähtee

<sup>164</sup> Grettis saga Ásmundarsonar, luku 35 (ÍF VII, 118-123).

<sup>165</sup> Ks. Poole 2004, 9-11.

<sup>166</sup> Saaga kertoo, miten Norjassa Gíslin surmattua Þorkellin ystävän, joka on vastoin Gíslin ja hänen isänsä tahtoa tapaillut veljesten sisarta Þórdísia, Þorkell hankkiutuu asumaan tapetun ystävänsä sukulaisen Saarenkävijä-Skeggin luokse. Hän yllyttää tätä kostamaan surmatun sukulaisensa – siis tappamaan veljensä Gíslin – ja naimaan siskonsa Þórdísin. Gísla saga Súrssonar, luku 2 (ÍF VI 6-11). Myöhemmin Islannissa, kuultuaan vaimonsa kiintymyksestä Gíslin lankoon ja hyvään ystävään Vésteinniin, Þorkell ei itse suorita surmatyötä, mutta tarjoaa siihen välineen antaessaan suvussa perintönä kulkeneen *Grásiða*-miekan kappaleet Þorgrímrille uudelleentaottavaksi. Gísla saga Súrssonar, luku 11 (ÍF VI, 37-39). Gíslí sitä vastoin ryhtyy toimeen, mutta ei heti ja halukkaasti, sillä saagan S-version mukaan hän yrittää ensin saada sisartaan tapailevan ei-toivotun vieraan muuttamaan käytöstään puhumalla. Tämä ei kuitenkaan jonka tuloksiin, jolloin Gíslí on pakotettu toimimaan ja surmaamaan miehen. Gísla saga Súrssonar (S-versio), luvut 6-7 (ÍF VI, 20-25). Vésteinnin koston vaatima yllyke taas syntyy vähitellen. Gíslin vaimon suru veljensä surman vuoksi on suuri, eikä hän suo tekijöille anteeksiantoa. Gíslí tuo vaimonsa surun esille lausumassaan runossa, ja tämän vuoksi voidaan olettaa, että Gíslí kertoessaan vaimon surusta samalla myös ilmaisee omaa kaipaustaan ystävänsä kuoleman vuoksi. Gísla saga Súrssonar, luku 14 (ÍF VI, 46-48). Lopulta Þorgrímr loukkaa Gíslíä kahden tilan väen ystävyuden lujittamiseksi järjestetyssä pallopelissä syvästi ilmaistessaan ettei Vésteinnin kuolema sureta häntä. Tämän jälkeen hän vielä vaatii Gísliltä Vésteinnin tuomia kauniita seinävaatteita omaan käyttöönsä sillä perusteella, että tämä oli tuonut ne Gíslin veljelle, joka kuitenkin oli kieltäytynyt vastaanottamasta lahjaa. Gísla saga Súrssonar, luku 15 (ÍF VI, 50-52).

taistelemaan toisen veljensä surmannutta berserkkiä vastaan tappaen tämän, kun taas Þorbjörn-veli jää kotiin hoitamaan tilaa ja ”tappamaan vasikan”.<sup>167</sup> Kummankin – sekä epäonnen sukuun tuovan että epäonnisuuden kokevan – Gíslin toimintatapamuksena on nimeomaan toiminta, berserkkien ja muiden yhteisön järjestystä uhkaavien surmaaminen (kotieläinten teurastamisen sijaan). He ovat saagan tapahtumien toimeenpaneva voima. Tämä toimintatapa on jo edellä todettu kunniakkaaksi ja aikalaisten arvostamaksi. Se on kuitenkin myös se ”luonteen perintö”, joka aikaansaa sen, että Gísl on epäonninen, mutta hänen veljensä Þorkell ei.

On kuitenkin huomioitava myös se, että kaikki epäonnen miehet eivät joudu alttiiksi kiroukselle. *Brennu-Njáls saga* ei esimerkiksi mainitse, että siinä esiintyvä epäonnen mies, Skarphéðinn, joutuisi loitsujen tai kirouksen uhriksi. Tähän palaan vielä luvussa neljä unien käsittelyn jälkeen.

---

<sup>167</sup> Þorbjörn kysyy saagassa veljeltään: ”Kumpi meistä veljeksistä nyt tänään taistelee berserkkiä vastaan ja kumpi tappaa vasikan?” (Hvár okkar bræðra skal nú berjask við berserkinn í dag eða hvár höggva kálfinn?). Ks. Gísla saga Súrssonar (S-versio), luvut 2 ja 3 (ÍF VI, 8-13).

### 3. Epäonnen unet

#### 3.1. Uuden ja vanhan symboliikka Gíslin unissa

Gíslin epäonnea ja epäonnen kokemusta tarkasteltaessa huomio kiinnittyy erityisesti Gíslin uniin. Aluksi tarkastelen näiden unien sisältämää symboliikkaa ja pyrin selvittämään, mitä sen perusteella voidaan kertoa Gíslin epäonnisuuden merkityksestä ja toisaalta hänen epäonnisuuden kokemuksestaan.

Mielenkiinto kohdistuu erityisesti Gíslin lainsuojattomuuden aikaisiin uniin, sillä Gíslin epäonnesta mainitaan vasta hänen lainsuojattomuutensa aikana. Lainsuojattomaksi julistetun ja kostoja pakoilevan Gíslin uniin ilmestyvät hänen viimeisinä elinvuosinaan kaksi univaimoa. Gísli kertoo vaimolleen Auðrille miten näistä kahdesta univaimosta ”toinen pitää minusta, mutta toinen kertoo minulle juuri sen, mistä en pidä, ja ennustaa minulle pelkkää pahaa.”<sup>168</sup> Gíslin suopeasti suhtautuva univaimo on hänen hyvä univaimonsa (*draumkona in betri*), ja toisesta univaimosta saaga puhuu tekstin proosaosiossa pahana univaimona (*draumkona in verri*).

Näistä Gíslin lainsuojattomaan elämänvaiheeseen kuuluvista unista ensimmäinen, josta Gísli saagassa kertoo, liittyy hyvään univaimoon. Gísli kertoo, miten hän tässä unessaan saapuu erään talon luokse ja käy sisään saliin, jossa tunnistaa monia sukulaisiaan ja ystäviään istumassa tulien ääressä juomassa. Tulia on yhteensä seitsemän ja toiset niistä ovat hiipumassa, kun taas toiset roihuavat. Tällöin sisään astuu saagan proosaosion mukaan Gíslin hyvä univaimo, ja ennustaa Gíslin jäljellä olevia elinvuosia olevan vielä yhtä monta kuin tulta oli palamassa eli seitsemän talvea. Hän kehottaa Gíslia myös luopumaan vanhoista tavoista (*at láta leiðask forna sið*) ja noituudesta (*ok nema enga galdra [galdr = noitus] né forneskju [forneskja = vanha tietous, noitus]*) niin kauan kuin eläisi. Lähestyvän kuoleman ennustuksesta huolimatta univaimo on Gíslille nimenomaan hyvä; hän lupaa, että Gíslillä kuoleman jälkeen tulisi olemaan paremmin. Hyvän univaimon Gíslille antamat elämänohjeet vaikuttavat kristillisiltä: hyvä univaimo kehottaa Gíslia välttämään tappoa ja pilkkaamista ja kehottaa Gíslia sen sijaan auttamaan sokeita ja rampoja.<sup>169</sup> Tästä kohtaamisesta Gísli laatii laulun:

Nainen, tulin paikkaan

<sup>168</sup> ”[Hann svarar: ”Ek á draumkonur tvær,” sagði hann,] ok er önnur vel við mik, en önnur segir mér þat nokkut jafnan, er mér þykkir verr en áðr og spár mér illt eina.” Gísla saga Súrssonar, luku 22 (ÍF VI, 70). Suom. Joonas Ahola.

<sup>169</sup> Gíslin ensimmäinen uni hyvästä univaimosta, ks. Gísla saga Súrssonar, luku 22 (ÍF VI, 70-73) sekä liite 1.

missä seitsemän tulta  
salissa paloi;  
pahaa se teki.  
Näin selvästi molemmilla  
penkeillä istujien minua tervehtivän.  
Runonantaja tervehti  
joka miestä siinä pirtissä.<sup>170</sup>

Univaimo [*Vör*-jumalatar] lausui  
suulaalle norjalaiselle:  
huomaa, kuinka monta tulta  
rautapedillä salissa paloi.  
Yhtä monta talvea  
sinulla on elämättä,  
niin univaimo [*Bil*-jumalatar] sanoi,  
mutta pian on sinulla paremmin.<sup>171</sup>

Älä opettele muuta, raatojen tekijä [= soturi],  
kuin mitä parhaimmalta  
runoilijalta kuulet,  
lausui univaimo [*Nauma*-jumalatar ].  
Vähänpä siitä  
taisteluissa karaistunut  
soturi huonontuu,  
vaikka ei pilkata osaa.<sup>172</sup>

Valitse älä tappoa,  
ole hyökkäilemättä itse  
taistelunjumalten joukossa,  
lupaa se minulle.  
Sormustenjakaja [= soturi, mies], auta sokeita, kädettämiä;

---

<sup>170</sup> Fold, komk inn þars eldar,  
unnfúrs, í sal brunnu,  
Eir várum þar, aura,  
einn ok sex, at meini;  
sák blíðliga báðar  
bekksagnir mér fagna;  
hróðrdeilir það heilan  
hvern mann í því ranni.

Gísla saga Súrssonar, luku 22 (ÍF VI, 70-71). Suom. Joonas Ahola .

<sup>171</sup> Hyggið at, kvað Egða  
andspilli Vör banda,  
mildr, hvé margir eldar,  
malrunnr, í sal brunnu;  
svá átt, kvað Bil blæju,  
bjargs ólifat marga,  
veðrs Skjöldunga valdi,  
vetr; nú's skammt til betra.

Gísla saga Súrssonar, luku 22 (ÍF VI, 71). Suom. Joonas Ahola.

<sup>172</sup> Gerskat næmr, kvað Nauma  
niðleiks ara steikar  
árr, nema allgótt heyrir,  
Iðja galdrs, að skaldum;  
fátt kveða fleyja brautar  
fúrþverranda verra,  
randar logs ens reynda  
runnr, en illt at kunna.

Gísla saga Súrssonar, luku 22 (ÍF VI, 72). Suom. Joonas Ahola.

kilpien jumala, pohdi tätä:  
pahaksi sanotaan ramman pilkkaamista  
ja pahan tekemistä.<sup>173</sup>

O'Donoghue tulkitsee tämän ensimmäisen hyvään univaimoon liittyvän unen varoituksena, jossa hyvä univaimo osoittaa Gíslille elämän rajallisuuden. Hänelle tarjotaan unessa moraalista valintaa: elämä on ehkä lyhyt, mutta hän voisi elää sen kunniakkaasti, jos ottaa vaarin näistä kristillissävytteisistä ohjeista. Kristillisestä näkökulmasta tämä mahdollisuus korjata oma elämänsä ja valmistautua kuolemaan voidaan jopa nähdä siunauksena.<sup>174</sup> Gíslin ensimmäinen hyvään univaimoon liittyvä uni ja siitä kertova runo sisältävätkin runsaasti aineksia, jotka on helppo liittää nimenomaan kristilliseen perinteeseen. Gíslin univaimo kehottaa Gíslia laupeuteen: sokeiden ja rampojen auttamiseen, pahan tekemättä jättämiseen ja pilkkaamisen välttämiseen.

Pahan univaimon taas Lönnroth näkee alkujaan edustajana pakanalliselle uskonnolle, siis vanhoille tavoille, joita hyvä univaimo oli Gíslia kehottanut välttämään. Lönnroth on kuitenkin omassa tutkimuksessaan tuonut esille, miten näiden univaimojen olemus lopulta kuitenkin alkaa käydä hyvin ristiriitaiseksi. Pahan univaimon – joka jatkossa tulee Gíslin uniin useasti, ja jonka myötä myös Gíslin nukkuminen vaikeutuu – uniin liittyvä kieli ja symboliikka yhdistävätkin Lönnrothin näkemyksen mukaan nämä unet lopulta myös kristilliseen perinteeseen.<sup>175</sup> Nämä pahan univaimon tuomat unet näyttävät Gíslin kannalta toivottomilta: univaimo ei lupaa Gíslille pitkää ikää. Pahat unet ovat kuitenkin yksilön kannalta hallitsemattomia, ne tulevat silloin kun tulevat. Unet eivät ole Gíslille hyväksi, ne pikemminkin rasittavat häntä aiheuttaessaan ”riemun riistoa” ja unettomuutta pahan univaimon voidellessa Gíslin verellä:<sup>176</sup>

Ei seuraa kaikista unista hyvää,  
mutta sanat puuttuvat minulta siitä,  
univaimo [*Gefn*-jumalatar] riistää minulta riemun.  
Kun aion ummistaa silmäni

<sup>173</sup> Vald eigi þú vígi,  
ves þú ótyrrinn, fyrri,  
morðs við mæti-Njörðu,  
mér heitið því, sleitu;  
baugskyndir, hjalp blindum,  
Baldr, hygg at því, skjaldar,  
illt kveða háð ok höltum,  
handlausum tý, granda.

Gísla saga Súrssonar, luku 22 (ÍF VI, 72-73). Suom. Joonas Ahola.

<sup>174</sup> O'Donoghue 2005, 169.

<sup>175</sup> Lönnroth 2002, 459.

<sup>176</sup> Gíslin toinen, pahasta univaimosta kertova uni, ks. Gísla saga Súrssonar, luku 24 (ÍF VI, 75-76) sekä liite 1.

tulee nainen luokseni,  
yltä päältä ihmisveressä;  
pesten minut veren virrassa.<sup>177</sup>

Nimenomaan pahan univaimon kohtaamisesta kertovan runon maininta verellä voiteltusta – univaimo pesee Gíslin verellä – näyttää Lönnrothin mielestä viittaavan kristilliseen perinteeseen pahan univaimon unissa.<sup>178</sup> Tämä Gíslille epämieluisa unissa esiintyvä nainen olisi tällöin tulkittavissa kristillisenä, ja siihen liitetty veri ilmenisi eräänlaisena uhriverenä.

Seikka, jota Lönnroth ei käsittelyssään huomioi, mutta joka vastaavasti osoittaa hyvän univaimon ristiriitaiseksi muuttuvaan luonteeseen ainakin edellä esitellyn O’Donoghuen tulkinnan valossa, on se kuolemanjälkeinen tila, jota hyvä univaimo Gíslille hieman myöhemmin tarjoaa. Veljensä kuoleman jälkeen, kun kaksi talvea hyvän univaimon lupaamista talvista on Gíslin elämästä vielä jäljellä, Gísl uniüksuu jälleen paremmasta univaimostaan vaikka paha univaimo on sitä ennen lähes jatkuvasti tullut hänen luokseen ja vaikeuttanut nukkumista.<sup>179</sup> Harmaalla hevosella ratsastava hyvä univaimo pyytää Gíslia mukaansa, ja vie tämän upealle talolle, joka on kuin palatsi. Sen tyynyin pehmustetuilla penkeillä ja muutoinkin kauniisti laitetuissa tiloissa univaimo kehottaa Gíslia viihtymään ja lupaa, että se on myös paikka, jonne Gísl kuoltuaan tulisi ”nauttimaan vaurautta ja onnea.”<sup>180</sup> Herättyään Gísl laatii unestaan laulun:

Kotiinsa pyysi kanssaan  
univaimo [*Hlökk*-valkyria] tummalla hiirakolla  
runoniekkaa ratsastamaan;  
neito oli miehelle suopea.  
Muistan sanat univaimon:  
meden kaataja [*Sól*-jumalatar] lausui  
aikovansa minut

<sup>177</sup> Eigi verðr, en orða  
oss lér of þat, borða  
Gefn drepr fyr mér glaumi,  
gótt ór hverjum draumi,  
kemr, þekars ek skal blunda,  
kona við mik til funda,  
oss þvær unda flóði,  
öll í manna blóði.

Gísla saga Súrssonar, luku 24 (ÍF VI, 76).

<sup>178</sup> Lönnroth 2002, 459.

<sup>179</sup> Gíslin kolmas, hyvästä univaimosta kertova uni, ks. Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 94-96) sekä liite 1.

<sup>180</sup> "ok njóta hér fjár og farsælu [käsikirjoitukset Ny kgl. sml. 1181 fol. sekä AM 149, fol (jotka kuuluvat saagan S-version) lisäävät tekstiin vielä ”með mér”].” Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 94; GSS 1929, 59). O’Donoghue on tuonut esille miten tähän uneen liittyvien kolmen eroottisestikin sävyttyneen säkeen osalta Gíslin yleisöstä ei mainita; kaikissa muissa tapauksissa Gíslin runoudella on saagan proosaosiossa esitetty myös runon kuuleva yleisö, joka erityisesti Gíslin lainsuojattomuuden aikana supistui muutamii henkilöihin, lähinnä hänen vaimoonsa. O’Donoghue 2005, 164-165.

hyvyyttään parantaa.<sup>181</sup>

Kullan haltiatar [*dís*] antoi  
runoilijalle istuimen näyttää  
jolla lepäsivät peitteet,  
vähänpä unohdan siitä.  
Ja mukanaan johdatti  
minua viisas nainen [*Nauma*-jumalatar],  
laski hyvään lepoon,  
jakoi runoilija sängyn pehmeän.<sup>182</sup>

Sormusten haltiatar [*Hildir*-valkyria] lausui  
laulun taitajalle:  
tänne saat, keihään pitelijä,  
jumalattaresi [*Fulla*-jumalatar] kanssa kuoltuasi tulla.  
Silloin saat, kypärän herra,  
määrätä omaisuudesta tästä  
ja minusta;  
se johtaa meidät vaurauteen.<sup>183</sup>

Gíslin unissa häämöttää eräänlainen toivo, vaikka unet eivät näytäkään lupaavan Gíslille pitkää ikää. Hyvä univaimo tahtoo ”hyvyyttänsä parantaa” Gíslin ja tarjoaa tälle lepoa ja hyvää kuolemanjälkeistä tulevaisuutta. Mutta mikä on tämä paikka, jonne Gísl tulisi päätymään? Hyvän univaimon lupaama kuolemanjälkeinen asumus ei kuvaukseltaan muistuta ainakaan Óðinn-jumalan kuolleille sotureille varaamaa paikkaa, jota kutsuttiin nimellä *Valhöll*, Valhalla, ja jossa soturit ikuisesti taistelivat päivät ja solmivat iltaisin sovinnon. Gíslin kuvaamalla kuolemanjälkeisellä paikalla

---

<sup>181</sup> Heim bauð með sér sínum  
saum-Hlökk gráum blakki,  
þá var brúðr við beiði  
blíð, loftskreyti ríða;  
mágrundar, kvazk mundu,  
mank orð of þat skorðu,  
hneigi-Sól af heilu  
hornflæðar mik græða.

Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 94-95). Suom. Joonas Ahola.

<sup>182</sup> Dýr lét drápu stjóra  
dís til svefns of vísat  
lægis elds, þars lágu,  
lítt týnik því, dýnur;  
ok með sér en svinna  
saums leiddi mik Nauma,  
sákat hól í hvílu,  
hlaut skáld sæing blauta.

Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 95). Suom. Joonas Ahola.

<sup>183</sup> Hingat skalt, kvað hringa  
Hildir at óðar gildi,  
fleina þollr, með Fullu  
fallheyjaðar deyja;  
þá munt, Ullr, ok öllu,  
ísungs, féi þvísa,  
þat hagar okkr til auðar  
ormláðs, ok mér ráða.

Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 96). Suom. Joonas Ahola.



näyttää kuitenkin olevan yhteyksiä pakanallisten kuvausten tuonpuoleisuuteen, vaikka ne kuolemanjälkeiseen tilaan liittyvät käsitykset, joita aikalaiskirjallisuuden kautta on voitu kartoittaa, ovatkin hyvin monimuotoiset. Tiettyihin alueisiin ja sukuihin esimerkiksi liitettiin uskomus siitä, että kuolleet saattoivat asua vuorissa, vaikka kuolleita ei sinne välttämättä haudattukaan. Tällöin vuorien sisältä saatettiin kuulla juhlinnan ääniä niissä jo asustaneiden esi-isien toivottaessa tervetulleeksi uudet vasta kuolleet sukulaisensa.<sup>184</sup>

Toisaalta erityisesti vanhuuteen tai sairauteen kuolleet saattoivat kulkea Heliin, jossa veitsenä oli Nälänhätä, ruokana Nälkä ja lepopaikkana Sairasvuode. Hel saatettiin kuitenkin nähdä myös kuolleiden asuinsijana ylipäätään, mutta sitä ei kuvata kristillisen helvetin tavoin rangaistuspaikkana. Se oli pikemminkin yleisempi, kaikille sosiaalisille luokille jumalista talollisiin varattu tuonpuoleinen paikka. Kuvaukset Helistä vaihtelevat vieraanvaraisesta paikasta, jossa ilo ei lopu, yksinäiseen ja kylmään uneen.<sup>185</sup> Myös jumalien asuinsija, *Ásgarðr*, saatettiin nähdä yksilön kuolemanjälkeisenä, eräänlaisena paratiisimaisena asuinpaikkana, jonne pääseminen ei edellyttänyt kaatumista taistelussa kuten jumalien luona sijaitsevaan Valhallaan.<sup>186</sup> Tämän lisäksi ajan kirjallisuus tunsi myös haudassaan asustavat kuolleet, jotka saattoivat olla erityisen kiinnostuneita elävien asioista ja vaeltaa fyysisessä ruumiissaan niin sanottuna elävänä kuolleena ja aiheuttaa vahinkoa seudulla, jonne oli haudattu, tai toisaalta haudassaan rauhassa asustavat asukit, joita elävät hätyyttelivät ryöstäessään hautoja.<sup>187</sup>

Hyvän univaimon lupaama kuolemanjälkeinen tila ei muistuta kuvausta Helistä tai hautakumpujen rauhattomasta asukista. Se saattaisi kuitenkin sisältää yhtymäkohtia vuorissa asuviin kuolleisiin esi-isiin tai muihin vastaaviin sukuhautoihin, koska aiempi hyvän univaimon uni kertoo Gíslin tavanneen sukulaisiaan paikassa jonne saapui. Toisaalta se saattaisi viitata myös paratiisimaiseen jumalien asuinsijaan, koska Gíslin kokemus tästä kuolemanjälkeisestä tilasta on hyvin myönteinen ja vastaa niitä kuvauksia, joita muinaissaagojen kuolevat sankarit saattoivat ilmaista kuolemansa hetkellä. Näissä kuolinlauluissa kyse on pikemminkin tulevasta elämästä jumalien kanssa, jotka valmistelevat asuinsijoillaan juhlia kuolevaa varten. Saapuminen jumalien

<sup>184</sup> Ks. Ellis 1943, 78-83 ja 87-90; Nedkvitne 2004, 47-49 ja 63; Eyrbyggja saga, luvut 4 ja 11 (ÍF IV 9 ja 19).

<sup>185</sup> Ks. Ellis 1943, 83-87; Nedkvitne 2004, 32-34; Edda Snorra Sturlusonar (Gylfaginning), ks. Snorres Edda, 57. Kuoleminen ylipäätään liitettiin Heliin; esimerkiksi Gísla saga Súrssonar kertoo miten noituudesta syytetty nainen tapettiin kivittämällä, ja käyttää tällöin sanontaa "[Börkr] kivittää hänet Heliin ([Börkr] *ber hana grjóti í hel*). Gísla saga Súrssonar, luku 19 (ÍF VI, 60).

<sup>186</sup> Ellis 1943, 73-78; Krákumál 25 ja 29, elektroninen dokumentti.

<sup>187</sup> Ks. esim. Ellis 1943, 91-96. Eläviä kuolleita ja hätyyteltyjä haudan asukkeja saagoissa, ks. Eyrbyggja saga, luvut 33-34, 51-55 ja 62 (ÍF IV, 90-94, 143-152 ja 169-170); Laxdæla saga, luku 17 (ÍF V, 39-40); Grettis saga Ásmundarsonar, luku 35 (ÍF VII, 121-123); Bárðar saga Snjófellsáss, luvut 13 ja 15, elektroninen dokumentti.

asuinsijoille ei ole surun tai pelon aihe vaan pikemminkin naurun, sillä jumalat toivottavat sankarin tervetulleeksi. Kuolevan on aika lähteä, kun Óðinnin lähettämät jumalattaret (*dísir*) kutsuvat häntä kotiin.<sup>188</sup>

Hyvän univaimon lupaama kuolemanjälkeinen elämä saattaisikin olla yhteydessä juuri tähän pakanalliseen kuolemanjälkeisen tilan kuvaan. Univaimo on ikään kuin Óðinnin lähettämä jumalatar, *dís*, johon myös useat runossa esiintyvät nimet kuten *Sól*, *Nauma* ja *Fulla* viittaavat. Valkyria-nimet *Hlökk* ja *Hildir* toisaalta osoittaisivat ensinäkemältä siihen, että kyseessä on taistelusta omansa valitseva ylliluonnollisen nainen, mutta tämä ei ole ainoa tulkinta asiasta; seikka, johon palaan vielä seuraavassa alaluvussa. Huomionarvoinen on myös se seikka, että Gíslin ”taivas” on pehmeine sänkyineen hyvin fyysinen paikka. Kuvaus on ristiriidassa sen käsityksen kanssa, jonka Hartmut Böhme katsoo keskiajalla vallinneen. Kristillinen taivas nähtiin hänen mukaansa pikemminkin visuaalisena ja oraalisena tilana vastakohtana kipuineen ja kidutuksineen erityisesti fyysisenä paikkana kuvattuun helvettiin.<sup>189</sup> Nämä univaimon unet ovat kuitenkin Gíslille ennen kaikkea miellyttäviä, hänen ahdistustaan parantavia unia siitä huolimatta, että ne liittyvät hänen kuolemaansa.

Myöhemmin paha univaimo kuitenkin kumoaa tämän hyvän univaimon ilmoittaman kuolemanjälkeisen kohtalon ja asettaa sen tilalle uuden. Kun kaikki unien lupaamat talvet ovat kuluneet palaa paha univaimo Gíslin uniin, ja ennustaa Gíslin eroa tästä hyvästä univaimosta, joka aiemmin on luvannut, että kuoltuaan Gíslin tulisi asumaan hänen luonaan, eikä vaurautta ja hyvää tulisi heiltä puuttumaan. Tästä Gíslin kertoo saagan M-version mukaan runossaan:<sup>190</sup>

Ette te tule, lausui nainen,  
yhdessä olemaan,  
niin on teille suruksi  
myrkky [tai viha, *eitr*] Guðrúnin käyvä.  
Aikakauden hallitsija [= *allvaldr aldar*]  
lähetti minut [= *mik*] vieraille maille,  
yksin toisesta kartanosta  
toista maata tutkimaan.<sup>191</sup>

<sup>188</sup> Esimerkki muinaissaagasta Ragnars saga Loðbrokar, jonka sankari ei kuole taistelussa, vaan menehtyy käärmien puremaan. Ragnarrin kuolemaa voidaan mahdollisesti pitää myös uhrikuolemana. Ks. Ellis 1943, 74; Ragnars saga Loðbrokar, luku 15, elektroninen dokumentti.

<sup>189</sup> Ks. Böhme 2000.

<sup>190</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 102).

<sup>191</sup> Skuluð þit ei, kvað skorða  
skapkers, saman vera  
svá hefir ykkur við ekka  
eitr guðrunar leitit;  
allvaldr hefir alda  
erlendis mik senda  
enn ór öðru ranni  
annan heim at kannu.

Samassa unessa paha univaimo tulee Gíslin luokse peittäen hänen päänsä verisellä hupulla ja vaelleen hänen päänsä verellä,<sup>192</sup> jonka Lönnroth siis on yhdistänyt kristilliseen verisymboliikkaan. Nimenomaan tähän Gíslin kohtalon kääntymiseen liittyvän unen valossa tarkasteltuna Gíslin univaimojen olemukset alkavat Lönnrothin näkemyksen mukaan sekoittua keskenään. Lönnroth katsoo, että hyvä ja paha univaimo näyttävät lopulta vaihtavan roolejaan, ja niiden hyvyys ja pahuus käyvät ristiriitaisiksi. Paha univaimo kutsuu lähettäjäänsä nimellä *allvaldr aldar*, kirjaimellisesti ihmisten, ajan tai aikakauden hallitsija ja kuningas,<sup>193</sup> joka on tulkittu merkitsevän myös Ihmiskunnan Herraa, Jumalaa. Tämän perusteella onkin katsottu, että *allvaldr aldar*-käsitteen käyttö tässä yhteydessä viittaisi yksijumaliseen uskoon ja olisi osoitus siitä, että runon kirjoittaja on ollut kristitty. Lönnroth katsookin, että paha univaimo näin ollen saakin yllättäen kristillisiä piirteitä ja muuttuu Jumalan lähettilääksi, eräänlaiseksi kristilliseksi enkeliksi.<sup>194</sup>

Myös O'Donoghue katsoo saagan S-versioon perustuvassa tulkinnassaan, että runo korostaa pahan univaimon kristillistä olemusta. Tämän version tekstin mukaisesti Gíslin suruksi ei hänen mukaansa enää käykään Guðrúnin viha tai myrkkyy (*eitr guðrunar*), vaan Gíslin intohimoinen rakkaus (*eitr góðmunar* eli intohimon myrkkyy), ja elämän kaikkivalta on lähettänyt Gíslin kodistaan vieraaseen maahan yksin tutkimaan toista maailmaa (*Allvaldr hefir aldar erlendis þik [= sinut] sendan einn ór yðru ranni annan heim at kannu*). Toinen maailma voidaan O'Donoghuen mukaan nähdä viittauksena Jumalan taivaalliseen kaupunkiin, jonne Gíslu tulisi päätyämään yksin.<sup>195</sup> Proosamuotoinen kerronta antaa hänen näkemyksensä mukaan kyllä ymmärtää, että Gíslu joutuisi eroon hyvästä univaimostaan. Varsinaiseen runoon keskittyminen osoittaa kuitenkin hänen mielestään, että Gíslu viittaa runossaan nimenomaan eroon vaimostaan Auðrista, ja tulevaan kuolemaansa, joka tulee erottamaan heidät: Gíslin intohimoinen rakkaus vaimoonsa on tällöin surun syy.<sup>196</sup> Tässä tulkinnassa kuolema erottaisi Gíslin hänen rakastamastaan vaimosta, ja Gíslin osana olisi yksin kulkea tuonpuoleiseen, taivasten valtakuntaan. Tämä tulkinta johtaisi Lönnrothin päätelmän tavoin siihen, että pahan univaimon olemus on kristillinen pikemminkin kuin pakanallinen.

---

Gísla saga Súrssonar, luku 33 (GSS 1956, 59).

<sup>192</sup> Gíslu Súrínpojan saaga, luku 33 (ÍF VI, 103-104).

<sup>193</sup> CGV.

<sup>194</sup> Lönnroth 2002, 461. Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 103 [viite 29h]).

<sup>195</sup> O'Donoghue 2005, 165-166 ja 176. O'Donoghuen oletus Gíslin runossa mainitusta ”toisesta maailmasta” taivaallisena kaupunkina tosin perustuu osittain virheelliseen käännökseen. Vrt. Poole 2006, elektroninen dokumentti.

<sup>196</sup> Vrt. O'Donoghue 165-166.

Toisaalta intohimon myrkky (tai intohimoinen rakkaus) saattaisi viitata myös Gíslin Þórdis-sisareen, jonka intohimoinen rakkaus mieheensä Þorgrímriin kenties saa sisaren antamaan ilmi Gíslin uudelle miehelleen Börkrille.<sup>197</sup> Tällöin runon kaksi erilaista versiota – intohimon myrkky tai Guðrúnin myrkky – eivät itse asiassa edes olisi ristiriidassa keskenään, vaan kumpikin viittaisi sisaren ”intohimon myrkkyyn” Gíslin surun syynä. Þórdisin tilanne on samankaltainen sen *Völsunga sagan* tarinan kanssa, johon nimi Guðrún tässä viittaa: hänen rakastamansa miehen Sigurdrin tappaa edellä mainitussa saagassa hänen oma veljensä Guttorm.<sup>198</sup> Merkittävämmäksi käsittelyn kannalta nousee tämän jälkeen se, *kenet* runossa lähetetään toista maata tutkimaan, Gíslin vai univaimo (eli *pik* vai *mik*), ja *kuka* toimii lähettäjänä.

Teodoro Manrique Antón esittääkin, että Lönnrothin ja O’Donoghuen kristillisenä pitämää *allvaldr aldar*-ilmaisua ei välttämättä tulisi tulkita viittauksena kristilliseen Jumalaan. Sen sijaan kyseisen runon ilmaus merkitsee pakanallista Óðinn-jumalaa.<sup>199</sup> Tämän tulkinnan valossa mielenkiintoista onkin Gíslin saagassa hyvin runsaana esiintyvä Óðinn-kulttiin liittyvä symboliikka. Hermann Pálsson on muun muassa yhdistänyt sekä Vésteinnin että Þorgrímrin surman Óðinn-kulttiin ja nähnyt kummankin eräänlaisena Óðinn-jumalalle pyhitettynä uhrina, sillä kumpikin surma tapahtuu talvisen Óðinnin uhrijuhlan ja pitojen aikana, ja ne suoritetaan keihäällä, joka oli Óðinnin lempiase. Keihästä käytettiin myös Óðinnille pyhitettyjen uhrien surmaamisessa.<sup>200</sup> ”Aikakauden hallitsija” ei näin ollen sittenkään välttämättä viittaa kristilliseen Jumalaan, vaan saattaa tarkoittaa pakanallista Óðinn-jumalaa, jonka lähettämänä Gíslin tai univaimo kulkevat toiseen maailmaan.

Lönnrothkin on kuitenkin omassa tulkinnassaan univaimon olemuksesta epävarma ja huomauttaa, että vaikka pahan ja hyvän univaimon roolit lopulta näyttävät kääntyneen ylösalaisin – pahasta univaimosta on tullut kristillinen enkeli tai kristillisen veriuhrin puolesta ja intohimon myrkkyä vastaan sanaileva moraalinen sanansaattaja, ja hyvä univaimo liittyy Gíslin kohtalon menneeseen, ”pakanalliseen” traditioon erityisesti asetelmassa, jossa se voidaan nähdä pahan univaimon *vastakohtana* – ei

<sup>197</sup> Sisaresta voidaan todeta, että hän ilmiantaa veljensä sinä hetkenä kun hän *muistaa* kuolleen aviomiehensä. Saaga kertoo, miten Þórdis saattelee matkaan Börkriä, mutta saavuttaessaan Þorgrímrin haudan hän seisahtuu, eikä suostu enää jatkamaan eteenpäin. Katson, että hauta voidaan tässä nähdä myös Þorgrímrin *muiston* symbolina. Tämän muiston seurauksena Þórdis lopulta kertoo Börkrille, että Gíslin on syypää hänen miehensä tappoon. Gísla saga Súrssonar, luku 19 (ÍF VI, 60-61).

<sup>198</sup> *Völsunga saga*, luku 32 (BG, 92-93).

<sup>199</sup> Manrique perustaa analyysinsä erityisesti saagan latinakieliselle käännökselle. Tämän käännöksen mukaan ”jumalien tahdon myrkky” (ei siis intohimon tai Guðrúnin myrkky) on syy Gíslin tilaan. Tämä viittaa kohtalon suureen ohjaavaan voimaan Gíslin elämässä, minkä Manrique yhdistää nimenomaan Óðinnin voimaan. Manrique 2006, elektroninen dokumentti. On myös huomattava se, että Óðinn-jumalan kulttiin liittyy monia kristillisiä elementtejä, vrt. Turville-Petre 1975, 42-50. *Edda Snorra Sturlusonar* myös kuvailee Óðinn-jumalaa tavalla, joka voitaisiin yhdistää kristilliseen Jumalaan. Ks. Snorres Edda, 33 ja 49-50.

<sup>200</sup> Ks. esim. Hermann Pálsson 2000, 97-117.

tilannetta ehkä kuitenkin todellisuudessa tulisi tulkita näin. Kummankin univaimon luonne on hyvin monimerkityksinen; ne ovat samalla aikaa kristillisiä suojelusenkeleit<sup>201</sup> tai pakanallisia valkyrioita,<sup>202</sup> kumpikin symboloi elämää ja kuolemaa.<sup>203</sup>

Kuitenkin, esimerkiksi Lönnrothin kristillisiin vaikutteisiin liittävä veri ja siihen liittyvä symboliikka ei muussa aikalaiskirjallisuudessa ole ristiriidatonta ja suoraan kristilliseen perinteeseen liitettävissä. *Eyrbyggja saga* kertoo, miten pyhäksi paikaksi julistetulla käräjäpaikalla vihollisveren vuodattaminen oli kielletty, sillä se olisi tehnyt paikasta epäpuhtaan. Saagan kerronnan kuluessa vihollisverta kuitenkin vuodatetaan ja kiistaan sovittelijaksi määrätty mies julistaa maan saastuneeksi, eikä paikkaa enää voida pitää pyhänä. Käräjäpaikka siirretään tämän seurauksena toisaalle.<sup>204</sup> *Brennu-Njáls saga* taas yhdistää veren pikemminkin kuoleman enteeseen. Perheen pää, Njáll, näkee näyn, jossa hänen talonsa molemmat päädyt ovat poissa ja talossa oleva pöytä ja sille katetut ruoat ovat yltä päältä veressä. Tämä tapahtuu juuri hieman ennen Njállin ja hänen perheensä polttamista sisään taloonsa. Näky aiheuttaa muussa talon väessä suurta pelkoa: se nähdään kuoleman enteena, ja erityisesti sen vuoksi, että myös muita edessä hämmöttävään loppuun liittyviä enteitä esiintyy. Toisaalta tässä saagassa esiintyvä veri voitaisiin ehkä tulkita kristillisenä uhriverenä, erityisesti siinä valossa, että Njál suhtautuu erityisen myönteisesti uuteen uskoon, ja hänen kuolemaansa käsitellään saagassa marttyyrikuoleman tavoin.<sup>205</sup> Veri liittyi kuitenkin Eddarunoudessa myös valkyrioihin, jotka saatettiin nähdä taisteluiden verellä mässäilevinä, pahantahtoisina yliluonnollisina naisina, jotka ennen taistelua ripottelivat verta tai verisiä vaatteita niiden ylle, jotka tulisivat taistelemaan. Valkyrioiden yhteydessä veri oli nimenomaan taisteluiden verta.<sup>206</sup>

Myös *Gísla saga Súrssonar* tuo esille, että pahan univaimon välittämät verisymboliikkaa sisältävät viestit kaikesta huolimatta ovat juuri niitä, jotka aiheuttavat Gíslille epämukavuutta ja ahdistusta. Ne Gíslin unet, joihin esimerkiksi veri liittyy ovat aina *pahoja* unia.<sup>207</sup> Verta ei näin ollen mielestäni voida tulkita tässä yhteydessä kristillisenä uhriverenä tuon ajan jo kristillistyneessä kulttuurissa, vaan se on ehkä pikemminkin nimenomaan valkyrioihin univaimojen kautta liittyvää taistelun verta.

<sup>201</sup> En tässä yhteydessä kuitenkaan tarkastele lähemmin sitä, oliko tuon ajan kulttuurissa mahdollista, että enkelit olivat *naisia*.

<sup>202</sup> Valkyyria eli *valkyrja* oli eräänlainen taistelun jumalatar tai soturia suojaava henki, joka valitsi taistelutantereella menehtyvät ja näin ollen Oðinin viimeistä jumalien ja jättiläisten välistä taistelua varten kerättäviin sotajoukkoihin Valhallaan liitettävät soturit. Edda Snorra Sturlusonar (*Gylfaginning*), ks. Snorres Edda, 61-62.

<sup>203</sup> Lönnroth 2002, 461.

<sup>204</sup> *Eyrbyggja saga*, luvut 4 ja 10 (ÍF IV, 10 ja 17-18).

<sup>205</sup> *Brennu-Njáls saga*, luvut 127-132 (ÍF XII, 324-346).

<sup>206</sup> Ellis 1943, 69-73.

<sup>207</sup> *Gísla saga Súrssonar*, unet luvuissa 24 ja 33 (ÍF VI 75-77 ja 102-109).

*Allvaldr aldar* –kenningin yhteys Óðinniin tukee tätä tulkintaa: pakanajumala on lähettänyt univaimo-valkyrian jumalten asuinsijoilta tutkimaan toista maailmaa, ja noutamaan Gíslin sotajoukkoihinsa. Veri on Gíslille hänen unissaan ahdistusta aiheuttava taistelun enne, ja tässä taistelussa Gísl tietää kuolevansa, sillä hänen elämänsä vuodet ovat ennalta määrättyt. Lönnrothin esille tuoma univaimojen roolien ristiriitaisuus ei ehkä olekaan ristiriitaisuutta, vaan paha univaimo saattaisi ilmentää pakanallista ja paha jumaluutta kristillisessä kontekstissa kuten O’Donoghue olettaa.

Univaimojen viittaussuhde ”uuteen” ja ”vanhaan” on kuitenkin myös saagan itsensä ilmaisema vastakkainasettelu. Teemana tämä uuden ja vanhan ristiriita ei ole islantilaissaagoissa ainutlaatuinen, ja sille näyttää olevan myös historiallisia perusteita. Tutkimus on tuonut esille siitä ajankohdasta, johon saagan varsinainen kertomus ajoittuu eli 900-luvulle Islannin asuttamisen alkuaikoihin, miten Islantiin muuttaneen väestön keskuudessa palvottiin niin Óðinnia, Freyriä kuin Þóriakin, mutta ei välttämättä tässä järjestyksessä. Turville-Petre on erityisesti paikannimiin perustuvan tutkimuksen perusteella katsonut, että nimenomaan Freyr- ja Þór-kultti olivat suosittuja Islannissa Óðinnin sijaan. Nämä olivat kultteja maata omistavalle aristokratialle, joka kannatti johtavien perheiden valtaa ja sukulaisuuden luoman velvoitteen ja lojaalisuuden vaatimusten voimaa sosiaalisten yksikköjensä olennaisena osana. Óðinn-kultti oli sen sijaan kultti maattomille miehille ja niille, joilla ei ollut perhesiteitä. Óðinn oli paitsi runouden ja magian myös sodan jumala, joka yllytti ihmisiä toisiaan vastaan ja iloitsi erityisesti veljesten riidoista ja sukulaismiesten välisistä konflikteista.<sup>208</sup> Turville-Petre kuitenkin on katsonut islantilaissaagojen osoittavan, että ajan islantilaisväestö omaksui Óðinn-kultin vaikutteita ja mahdollisesti jopa ”kääntyi” viikinkiretkillään ja matkoillaan vanhojen sukulaisten luokse Norjaan.<sup>209</sup> Jos tämä oli myös saagan kirjoittajan ja vastaanottavan yleisön käsitys 900-luvun esi-isien todellisuudesta, voidaan Óðinn nähdä ”uutta” merkitsevänä symbolina.

”Uusi” ja ”vanha” ja niiden välinen ristiriita liittyy myös Gíslin ja hänen surmaamansa Þorgrímrin suhteeseen. *Gísla saga Súrssonar* kertoo, miten nimenomaan Þorgrímr on Freyr-jumalan suosikki; hän uhraisi Freyrille ja hänen kuoltuaan saga kertoo, miten ei ”lumi koskaan pysynyt Þorgrímrin haudalla eikä sen eteläpuolella, eikä routa, ja arveltiin, että hänestä oli tullut Freyrille uhriensa vuoksi niin läheinen, ettei

<sup>208</sup> Vastaavasti niillä alueilla Lounais-Norjassa, joilta Islannin asuttanut väestö pääosin oli lähtöisin, ei Óðinn ilmeisesti ollut suosittu jumala. Óðinnin kultin valta-alueet sijoittuvat pikemminkin nykyisen Ruotsin ja Tanskan alueelle ja osittain Kaakkois-Norjaan. Toisaalta on löydetty viitteitä siitä, että Óðinn-jumalan kultti alkujaan olisi kulkeutunut näille alueille etelästä käsin. Esimerkiksi Norjan kuninkaan Harald Kaunotukan katsotaan harjoittaneen Óðinn-kulttia. Turville-Petre katsoo, että juuri tämän Norjan kuninkaan toimien vuoksi Lounais-Norjan konservatiiviset, johtavien perheiden valtaan tottuneet talolliset siirtyivät Islantiin. He halusivat säilyttää vanhan elintapansa riippumattoman kuninkaista ja keskushallinnosta. Turville-Petre 1975, 51 ja 65-67.

<sup>209</sup> Turville-Petre 1975, 69-70.

tämä suvainnut jäätä heidän välilleen”.<sup>210</sup> Gíslin jumala taas saattaa olla Óðinn: saagan mukaan hän matkustaa Vésteinnin kanssa kauppamatkalle Tanskaan,<sup>211</sup> mikä toisaalta osoittaa, että saagan kuulija saattoi tulkita Gíslin mahdollisesti tutustuneen myös Óðinn-kulttiin. Saaga myös mainitsee Gíslin luopuneen uhrijuhlien pidosta Tanskassa ollessaan, vaikka hän yhä pitoja ja juominkeja järjestikin.<sup>212</sup> Uhraamiset liittyivät nimenomaan Freyriin ja toiseen vaani-jumaluuteen (*vanir*), Njörðriin, jotka olivat uhraavia pappeja (*blótgoðar*) aasojen eli jumalien parissa.<sup>213</sup> Saagan maininta siitä, että Gíslin tämän matkansa jälkeen lopetti uhraamiset, olisi näin ollen mahdollisesti saagan viittaus nimenomaan siihen, että hän matkansa aikana hylkäsi Freyr-jumaluuden ja omaksui Óðinn-kultin seuraamisen. Tähän olisi mahdollista liittää myös huomio siitä että saagan M-versiossa Gíslin runous saa paikkansa saagassa vasta tämän matkan jälkeen – Gíslin ei muutoin ole skaldiksi mainittu – minkä mielenkiintoiseksi tekee erityisesti Óðinn-jumalan rooli runouden jumalana.<sup>214</sup> Gíslin siis ikään kuin saavuttaa runouden lahjan vasta mahdollisesti tutustuttuaan Óðinn-jumalaan, ja näyttää, kuten yllä on esitetty, surmaavan sisarensa miehen eräänlaisena uhrina Óðinn-jumalalle.

Islantilaissaagoissa Óðinn-käännynnäisten suhde maanviljelijäväestön suositumpaan jumaluuteen Freyriin on usein vääristynyt ja keho.<sup>215</sup> Gíslin yllä esitettyjen mahdollisten Óðinn-yhteyksien valossa tarkasteltuna Gíslin ja Þorgrímmin suhde vastaa tätä Óðinn-käännynnäisten ja Freyrin suhdetta. Gíslin hyvän univaimon kehoitus jättää vanhojen tapojen seuraaminen saattaisikin viitata nimenomaan Freyr-kulttiin liittyvien tapojen jättämiseen, mutta toisaalta univaimon samassa yhteydessä esittämä kehoitus välttää menneiden aikojen noituutta voitaisiin yhdistää myös Óðinn-jumalaan liitettyyn loitsinnan taitoon, jolloin hyvän univaimon ”sanomaa” voitaisiin pitää suoraan kristillisenä, kuten O’Donoghue olettaa.

Merkittävää oman työni kannalta onkin itse asetelma, se että uusi ja vanha ovat Gíslin univaimoissa vastakkain. Saagan kirjoitusajankohdassa kyse saattoi olla myös kristillisen uuden ja pakanallisen vanhan vastakkainasettelusta, mutta katson ettei tekstiä Gíslin epäonnen kannalta voida tarkastella vain tällaisena uskonnollisena ristiriitana, vaan sen merkitys on monimutkaisempi. Tähän osoittaa myös Gíslin

<sup>210</sup> ...at aldri festi snæ útan ok sunnan á haugi Þorgríms ok eigi frau; og gátu menn þess til, at hann myndi Frey svá ávarðr fyrir blótin, at hann myndi eigi vilja, at frøri á milli þeirra. Gísla saga Súrssonar, luku 18 (ÍF VI, 57). Suom. Joonas Ahola. Ks. myös Þorgrímmin järjestämistä uhrijuhlista Freyrin kunniaksi: Gísla saga Súrssonar, luku 15 (ÍF VI, 50-51).

<sup>211</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 8 (ÍF VI, 27-29).

<sup>212</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 10 (ÍF VI, 36).

<sup>213</sup> Turville-Petre 1975, 163.

<sup>214</sup> Óðinn anasti kääpiöiden valmistaman siman, runouden, ja kuljetti sen aasa-jumalien haltuun. Turville-Petre 1975, 35-40. Saagan S-versiossa Gíslin lausuu ensimmäisen runonsa, kun hän vielä asuu Norjassa ennen perheen siirtymistä Islantiin. Ks. Gísla saga Súrssonar (S-versio), luku 9 (ÍF VI, 32).

<sup>215</sup> Turville-Petre 1975, 69-70. Ks. myös tästä vääristyneestä suhteesta esim. Víga-Glúms saga, elektroninen dokumentti.

nimikkosaagan sisäinen ristiriitaisuus: Óðinn on uusi jumala suhteessa Freyriin, ja hyvä univaimo kehottaa Gísliä luopumaan vanhasta – siis jättämään vanhat tavat eli uhraamiset Freyrille ja Óðinniin liitetyn noituuden. Óðinn on kuitenkin myös jumala, joka lähettää pahan univaimon tai Gíslin toiseen maailmaan aiheuttaen Gíslille suuren surun. Óðinn on uusi ja vanha ja tätä kautta samalla myös hyvä ja paha.<sup>216</sup>

Tämä Óðinnin symboloima ristiriita osoittaakin mielenkiintoiseen yksityiskohtaan saagan kerronnassa. Jo aiemmin on käynyt ilmi, että nuoruudessaan, asuessaan vielä vanhempiensa kanssa Norjassa Gísli ei vielä tuntenut ja tunnustanut täysin niitä kunnian kulttuurin arvoja, joiden mukaan ja joiden oikeuttamana hän oman kostonsa Vésteinnin surman vuoksi toteuttaa. Gíslin isän opetus tilanteessa, jossa ei-toivottu nuori mies käy tapailemassa Gíslin sisarta perheen kotona, on, kuten jo aiemmin on käsitellyssä käynyt ilmi, ettei teon todellinen luonne – se onko tämä nuori mies toiminut sopimattomasti tai kunnianttomasti Gíslin sisarta ja hänen perhettään kohtaan ja loukannut tämän *helgiä* – ratkaise, vaan nimenomaan muiden ihmisten näkemys perheen kunniaa ja *helgin* loukkaamattomuudesta. Tässä yhteydessä huomio kiinnittyy nimenomaan siihen, ettei Gísli ole sisäistänyt tätä käsitystä ennen kuin hänen isänsä siitä hänelle mainitsee. Hän pyrkii sen sijaan aluksi rauhoittelemaan isäänsä ja lupautuu puhumaan perheensä kunnian loukkaajan, perheen tyttären luona vierailevan nuoren miehen kanssa. Nuoren miehen surmaaminen ei ole Gíslin pyrkimyksissä etusijalla, vaan näyttäytyy aluksi pikemminkin Gíslille epämieluisena ajatuksena. Isän tulkinnan omaksuminen ja sen mukaisesti toimiminen on samalla kuitenkin myös miehuuden osoitus, sillä sen vastaisesti toimiminen saattaa isän epäilemään omien poikiensa miehekkyyttä: ovatko nämä hänen poikiaan vain tyttäriään. Epämieluisan miesvierailijan surmaaminen todistaa isälle, että hänellä on myös poikia.<sup>217</sup>

Saagan osio tuo kuitenkin esille sen, ettei Gísli alkujaan ajattele sitä mitä toiset sanovat tai mihin kunnian ja koskemattomuuden periaatteet tällöin ohjaavat. Hänen isänsä kuitenkin opastaa, että toiset määrittelevät perheen kunnian. Tämän jälkeen Gísli seuraa tätä opetusta ja suorittaa kaikki toimensa tämän kunnian kulttuurin arvojen puitteissa tiedostaen myös sen, että muut ihmiset määrittelevät alati hänen menestyksensä näiden arvojen seuraamisessa.<sup>218</sup> Samat arvot elävät Gíslin ajatuksissa

<sup>216</sup> Tämä saagan tulkinnasta ilmi tuleva huomio ei ole ristiriidassa sen käsityksen kanssa, jonka muu aikalaiskirjallisuus antaa Óðinn-jumalasta. Tämä näyttäytyy eräänlaisena epäluotettavana vastakohtaisuuksien jumalana. Vrt. esim. Schjødt 2007, 139.

<sup>217</sup> Gísla saga Súrssonar (S-versio), luku 6 (ÍF VI, 20-25). Ks. myös Meulengracht Sørensen 1993, 193 sekä edellä käsitellyssä s. 29.

<sup>218</sup> Esimerkiksi Gíslin ollessa käräjillä kolmen sukulaismiehensä kanssa nelikko viettää aluksi aikaa keskenään teltassaan juomiensa ääressä muiden miesten ollessa kuuntelemassa tuomioita. Tällöin eräs suulas mies huomauttaa heidän käytöksestään ja kertoo kaikkien ihmettelevän miksi nämä miehet istuvat majassaan juomassa, kun kaikki muut seuraavat tuomiota, ja nelikon omat *þing*-miehet ovat puolustautumassa. Gísli lausuu tällöin: ”Menkäämme



myös myöhemmin: näiden arvojen vuoksi hän kostaa itseensä veriveljeyden siteellä sidotun miehen surman. Samalla hän kuitenkin tulee rikkoneeksi sukulaisiaan – veljeään ja sisartaan – vastaan, joille surmattu Þorgrímr on sekä hyvä ystävä että aviomies. Óðinn on asettanut ”riitariimut” ja aiheuttanut sisaruksille epäsovua;<sup>219</sup> Gísli on seurannut niitä sukulaisuuden arvostamisen arvoja, jotka ennen yhdistettiin Freyr-jumaluuteen, mutta samalla Gíslin arvot ovat joutuneet vastakkain hänen sukunsa kanssa. Vanhat arvot säilyvät silti Gíslin elämässä myös hänen lainsuojattomuutensa aikana – ja lopulta kaksi univaimoa ilmestyvät hänen uniinsa.

Unien kaksijakoisuus saattaa tällöin kuvata Gíslin tilannetta: hän on kahden erilaisen arvonormiston – sekä vanhojen että uusien arvojen – ristipaineessa kuten jo aiemmin kunnian yhteydessä on esitetty. Samalla tämä on myös hänen epäonnen kokemuksensa. Kun univaimojen hyvyys ja pahuus muuttuvat epämääräiseksi, Gísli ei enää tunnista mikä on oikeaa ja hyvää ja mikä väärää ja pahaa: onko se ”uusi” vai ”vanha” järjestys. Tai toisaalta: onko se sisarusten vai hänen omien, sisältään perimiensä perheen kunniaa puolustavien arvojen mukainen järjestys. Kumpaa jumalaa Gíslin tulisi kumartaa, kuka sisaruksista lopulta on toiminut oikein, Gísli, Þorkell vai Þórðís?

Edellä esitetyn Freyr- ja Óðinn-jumaluuksien vastakkainasettelun mukaisesti, kun saagaa tarkastellaan sosiaalisena muistina Byockin ajatuksen hengessä ja pakanajumaluudet tulkitaan vain symboleina, ei varsinaisina jumaluuksina, Gíslin tarina kertoo samalla myös kahden erilaisen, yhteisön ulkopuolelta tulleen uuden ja yhteisössä säilyneen vanhan maailmankuvan törmäyksestä ja niistä ongelmista, joita tähän kohtaamiseen kytkeytyy. Tämän ristiriidan kohtaaminen ei ole kivutonta, sillä se riistää Gísliltä hänen riemunsa ja estää häntä nukkumasta. Todellisuudessa Gísli ei missään vaiheessa ole luopunut vanhasta, sillä hän arvostaa sen mukaisesti perhesiteitä ja sukulaisuuden tuomia velvoitteita. Silti hän on myös tämän vanhan maailman ulkopuolella, tietoisesti, sillä hän ei enää ole uhrannut sen tapojen mukaisesti ja on pikemminkin hyökännyt sitä vastaan, mutta myös vastoin tahtoaan maattomana ja epäsovussa suvun kanssa jumalallisten riitariimujen vuoksi. Gísli on samanaikaisesti osa sekä uutta että vanhaa eikä kykene irrottautumaan kummastakaan, mutta tässä

---

seuraamaan tuomiota; voi olla, että näin puhuu useampikin.” (Þá mælti Gísli: ”Göngum þá til dóma; kann vera að þetta mæli fleiri.”) *Gísla saga Súrssonar*, luku 6 (ÍF VI, 20).

<sup>219</sup> Runo-Eddan osiossa *Helgakviða Hundingsbana II* sisarensa miehen tappanut Dagr Högnason lausuu siskolleen tämän kiroksessa miehensä surmanneen veljensä: ”Olet suunniltasi, sisar, ja mietetön, kun odotat omalle veljellesi huonoa kohtaloa; vain Óðinn valitsee jokaisen kirouksen, koska sukulaisille langetti riitariimut”. *Ær ertu, systir, ok örvita, er þú bræðr þínom biðr forskapa; einn veldr Óðinn öllu bölv, þvíat með sifiungom sakrúnar bar*. Eddadigte III, 38 (*Helgakviða Hundingsbana II* 34). Tämä viittaa siihen, että epäsovu sukulaisien välillä on nimenomaan Óðinnin aiheuttamaa, ja yksilöt toimivat vain Óðinn-jumalan langettaman hävityksen ja epäsovun välikappaleina. Helmann Pálsson 2000, 117. ”Riitariimut” voidaan näin ollen nähdä Óðinnin langettamana kirouksena, jonka seurauksena sisarusten välit riitaantuvat, ja toisaalta myös syynä miksi Dagr ylipäätään tappaa sukulaismiehensä.

tilassa konfliktit ja epätietoisuus ovat väistämättömiä. Oikeaa vastausta ei ole, kun sekä vanha että uusi voivat kumpikin olla hyvä ja paha tai oikea ja väärä.

O'Donoghue on kuitenkin huomionut myös sen, että Gíslin runous itsessään ei erottele hyvää ja pahaa univaimoa, vaan näihin kahteen erilaiseen univaimoon viitataan pelkästään saagan proosaosioissa.<sup>220</sup> Näin ollen voitaisiin olettaa, että nimenomaan saagakertoja, jonka jo johdannossa on osoitettu olevan pikemminkin subjektiivinen kuin objektiivinen huomioija luonteeltaan, on halunnut korostaa kahden univaimon ja niihin liittyvän ristiriidan olemassaoloa. Toisaalta voidaan kuitenkin olettaa, että saagan kokoonpanija tiesi enemmän käytössään olevasta runoudesta ja sen mukana kulkevasta tarinasta ja toisaalta näiden univaimojen merkityksestä sinänsä kuin nykylukija. Tällöin voidaan olettaa, että hyvä ja paha univaimo eivät ole saagan kokoonpanijan oletus vaan ilmentymä jostain kulttuurisesta konstruktiosta. Tähän liittyen tuntuukin olennaiselta kysyä, mitä nämä Gíslin univaimot itse asiassa ovat.

### 3.2. Gíslin kaksi mieltä

Gíslin runouden pakanallisten ja kristillisten elementtien suhde ei siis ole selkeä, ja siksi myös Gíslin univaimojen olemus jää epäselväksi. Seuraavassa pohdin tätä olemusta syvemmin. Jäljellä olevien käsittelylukujen kannalta käsillä oleva luku selventää sitä, millaisena univaimojen olemusta voidaan tulkita, missä määrin niitä voidaan käsitellä suhteessa yksilön kokemukseen ja toisaalta miten tuo olemus vaikuttaa Gíslin unien ja epäonnen tulkintaan.

Esimerkiksi Lönnroth näkee Gíslin univaimot eräänlaisiksi valkyrioiksi, jotka tulevat Gíslin taistelussa takaa-ajajiaan vastaan lopulta ottamaan hänen henkensä.<sup>221</sup> Univaimojen olemus liittäisi tällöin Gíslin unet nimenomaan pakanalliseen soturiyhteiskuntaan. Gíslin univaimoistaan käyttämistä nimistä liitetään kuitenkin vain *Göndul*, *Hlökk* ja *Hildir* valkyrioihin, muut univaimon kuvaamiseen käytetyt nimet – *Bil*, *Eir*, *Fulla*, *Fylla*, *Gefn*, *Gerðr*, *Hlí*, *Lofn*, *Nanna*, *Nauma*, *Njörun*, *Saga*, *Sjafn*, *Sól*, *Syn*, *Vör* ja *Prúðr* – liitetään nimenomaan jumalattariin (*dís*, mon. *dísir*).<sup>222</sup> Ne voitaisiin tällöin vastaavasti nähdä kuolevaa jumalten asuinsijoille noutavina yliluonnollisina naisina, kuten edellä on esitetty. Samalla jumalattarien nimet on kuitenkin skaldirunoudessa liitetty myös naisen kuvaamiseen ylipäätään,<sup>223</sup> kuten käy

<sup>220</sup> O'Donoghue 2005, 163-166.

<sup>221</sup> Lönnroth 2002, 459. Univaimot näkee valkyrioina myös esim. Manrique 2006, elektroninen dokumentti.

<sup>222</sup> Ks. CGV; Lexicon Poeticum, elektroninen dokumentti.

<sup>223</sup> CGV; Edda Snorra Sturlusonar (Gylfaginning), ks. Snorres Edda, 60-61; Eddadigte I, 7 (Völuspá 30).

ilmi myös runoista, joissa Gísli kertoo vaimonsa Auðrin surusta Vésteinn-veljen kuoleman vuoksi ja kutsuu vaimoaan *Gefn*-, *Gná*- ja *Bögn*-jumalattarien nimillä.<sup>224</sup> Univaimojen nimien kautta nämä univaimot voidaan siis liittää mytologisiin jumalattariin ja valkyrioihin ja näiden herooiseen maailmaan. Toisaalta ne osoittavat naiseen ja vaimoon yleensä, ja ajoittain Gíslin uniin liittyvän runouden kuvauksissa on hankalaa erottaa, viittaako Gísli univaimoon vaiko vaimoonsa Auðriin.

Erilaisia vaihtoehtoja punnitessaan Lönnroth myös tuo esille, miten Gíslin unen hyvä univaimo voidaan hänen näkemyksensä mukaan nähdä kristilliseksi suojelusenkeliä, mutta se on myös toisaalta pakanallinen sukua suojaava *ættarfylgja*.<sup>225</sup> Islantilaisaagoissa suuri osa unista sisältää tällaisen auktoriteetin, esimerkiksi suojaavan hengen (*ættarfylgja*, *hamingja*<sup>226</sup>, *spámaðr*<sup>227</sup>) tai kuolleen esi-isän, joka välittää unen neuvoa antavan tai tulevaisuudesta varoittavan viestin uneksujalle.<sup>228</sup> Suoralta kädeltä on kuitenkin vaikea sanoa aiemmassa tutkimuksessa ilmi käyneen monimerkityksisyyden vuoksi, kumpaan Gíslin univaimot viittaavat, kristillisiin enkeleihin vai pakanallisiin suojaaviin henkiin. Islantilaisaagojen esittämät unet ylipäättään ovat Lönnrothin näkemyksen mukaan erityisen monimutkaisia, epäselviä ja monimerkityksisiä, niin että niiden todellinen merkitys jää usein hyvin epäselväksi. Monimerkityksisyys on usein seurausta skaldisen runouden kielen tuomista ongelmista tulkinnassa silloin, kun unet ilmaistaan tai tulkitaan runomuodossa. Toisaalta suojaavien henkien luonne on osittain hämärä, sillä niitä voidaan tulkita sekä pakanallisena että kristillisenä ilmiönä. Edellä on jo huomioitu toisaalta se mahdollisuus, että univaimojen luonne hyvänä ja pahana on lopulta tulkittavissa epäselväksi ja monimerkityksiseksi.<sup>229</sup>

Pakanalliseen maailmaan liitettävät suojaavat henget, valkyriat ja jumalattaret eivät ylipäättään ole ongelmattomia ja helposti eroteltavissa ja määriteltävissä olevia kategorioita. Muinaisislantilaisen mytologian ylikuonnolliset naishahmot on toki yleensä nähty erillisiksi, toisistaan poikkeaviksi ”roduiksi”. Nykytutkimus kuitenkin

<sup>224</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 14 (ÍF VI, 47-48); CGV.

<sup>225</sup> *Ættarfylgja*, ”suvun seuraaja” tai *fylgjukona*, sananmukaisesti ”seuraava nainen”. Davidson 1988, 106. *Fylgja* oli yksilöä tai sukua suojeleva henki, joka saattoi esiintyä myös eläimen muodossa. CGV.

<sup>226</sup> *Hamingja* liitettiin paitsi onneen ja erityisiin voimiin, jotka saatettiin siirtää yhdeltä henkilöltä toiselle myös tiettyyn perheeseen tai perheen yhteen yksilöön, jonka suojelijana *hamingja* toimi. Davidson 1988, 122.

<sup>227</sup> = ”näkiä”, henki (tai myös henkilö), jolla oli kyky nähdä tulevaisuuteen. *Spámaðr* (naispuolinen näkiä oli *spákona*) toi onnea ja menestystä, ja se saattoi myös kertoa tulevaisuudesta tai antaa neuvoja niitä pyydettyä. Davidson 1988, 104.

<sup>228</sup> Lönnroth liittää suojaavat henget viikinki-perintöön. Niiden yleisyys islantilaisaagoissa voi Lönnrothin mukaan olla seurausta siitä, että suojaavat henget yhdistetään tietyn perheen ja suvun kohtaloon, ja tämä on se aihe, josta islantilaisaagat yleensä nimenomaan kertovat. Lönnroth 2002, 456-457; Bitel katsoo, että sekä varhais- ja sydänkeskiajan anglosaksisessa ja kelttiläisessä kulttuurissa että saagakulttuurissa yliaistillisen todellisuuden edustajan, henget ja esi-isät, ilmestyvät uniin vapaaehtoisesti, varoittamatta ja ilman unennäkiäjän varsinaista pyyntöä, eikä unennäkiäjällä tällöin ole muuta mahdollisuutta kuin reagoida. Bitel 1991, 45.

<sup>229</sup> Lönnroth 2002, 456-458.

pitää esimerkiksi jumalattariin, kohtalottariin ja taistelun jumalattariin liittyviä *dís*-, *norn*- ja *valkyrja*-sanoja osittain synonyymeina, joista nimenomaan *dís* (mon. *dísir*) on merkitykseltään kaikkein kattavin. Esimerkiksi *valkyrja* on pikemminkin *dís*-sanan kenninki: ”tapettujen valitsija” sanoista *valr*, tapetut tai murhatut ja *kjósa*, valita (liittyen näiden Proosa-Eddassa mainittuun osuuteen taistelussa kaatuvien valitsemisessa Óðinnin rinnalla).<sup>230</sup> Myös Gísli sekoittaa valkyriat ja *dís*-jumalattaret runoudessaan, sillä hän kuvaa esimerkiksi häntä ”tummalla hiirakolla” noutamaan tullutta univaimoa vaihdellen valkyrian (*Hildir*, *Hlökk*) ja jumalattaren (*Sól*, *Fulla*) nimillä.<sup>231</sup> Myös *norn*-käsitteen alkuperäisyys on kyseenalaistettu ja huomioitu miten *dís* vastaa runoudessa usein myös näitä, mahdollisesti klassisesta perinteestä lähtöisin olevaa kolmea kohtalotarta.<sup>232</sup> Skaldirunouden kennegeissä *dís* merkitsee myös jumalatar.<sup>233</sup> *Dís* on myös yllä mainituista käsitteistä ainoa, joka esiintyy myös itse saagassa Gíslin viitatessa unessa esiintyneeseen hyvään univaimoon tällä sanalla.<sup>234</sup>

Turville-Petre katsoo, että *dís*-jumalatar yhdistettiin ilmeisesti johonkin tiettyyn alueeseen, jopa yhteen perheeseen tai yhteen mieheen. *Dís* tarkoitti ilmeisesti eräänlaista henkeä, ja tällaisten henkien kunniaksi myös vietettiin juhlia ja yksityisiä juominkeja. Merkittävää oman käsittelyni kannalta on kuitenkin hänen huomionsa siitä, että *dís* oli merkitykseltään sekin sinänsä hyvin moniulotteinen. Sitä sekä *fylgja*-sanaa saatettiin teksteissä käyttää ikään kuin toistensa synonyymeina. Näin tekee esimerkiksi *Piðranda þátr*, jossa yhdeksän mustiin pukeutunutta suvun pakanallista uskoa seuraavaa suojaavaa henkeä, tekstin alussa *fylgjur yðrar frænda* ja myöhemmin *dísir*-nimityksellä kutsutut, surmaavat perheen vanhimman pojan talviyön juhlien aikaisena yönä, vaikka valkoisiin pukeutuneet ”paremmat henget”, *dísir* (yhdeksän kappaletta heitäkin) ovat yrittäneet estää surman.<sup>235</sup>

Tarinan henget on yhdistetty hyviin ja pahoihin, toisin sanoen taivaallisiin ja saatanallisiin enkeleihin, jotka saapuvat taivaasta ja helvetistä taistelemaan yksilön sielusta tämän kuolinhetkellä. Tämä tulkinta ei toisaalta huomioi sitä, että *dísir* ja *fylgjur* yhdistetään kertomuksessa suojaavina henkinä nimenomaan surmansa saaneen nuoren miehen perheeseen (*fylgjur yðrar frænda* merkitsee ”sukunne suojaavia henkiä”). Turville-Petre tulkitsee tämä tarinan pohjalta toisaalta, että kristityt

<sup>230</sup> Vrt. Hall 2007, 22. Ks. myös esim. Eddadigte II, 22 (Grímnismál 53); Eddadigte III, 59 (Reginismál 24); Dronke 1969, 167 (Hamðismál 28).

<sup>231</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 94-96).

<sup>232</sup> Hall 2007, 23. Vrt. myös Turville-Petre 1975, 222.

<sup>233</sup> Turville-Petre 1975, 222. Esimerkiksi Freyja oli *vanadís*, vaanien *dís*, ja Turville-Petre epäileekin, että *dísir* olivat mahdollisesti hedelmällisyyden jumalattaria. Ibid., 224.

<sup>234</sup> Dýr... dís... lægis elds = kallis meren tulen [= kullan] jumalatar... (Dýr lét drápu stjóra dís til svefnis of vísat lægis elds, þars lágu, lítt týnik því, dýnur. Ok með sér en svinna saums leiddi mik Nauma, sákat hól í hvílu, hlaut skáld sæing blauta.) Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 95).

<sup>235</sup> Turville-Petre 1975, 221-222; Piðranda þátr ok Þórhalls, luvut 2-3, elektroninen dokumentti.

kirjoittajat mahdollisesti samastivat nämä yliluonnolliset naiset, *dísir*, kristillisiin suojelusenkeleihin, hyvään ja pahaan, jotka seuraavat jokaista ihmistä.<sup>236</sup> Näistä tulkinnoista huolimatta olennaista oman käsittelyni kannalta on kuitenkin se, että näitä kahta yliluonnollisiin naisiin viittaavaa sanaa käytettiin rinnakkain samassa merkityksessä. Niiden merkitys on saattanut olla kirjoittajalle mahdollisesti jo hyvin hämärä, tai niillä oli keskenään jotain yhteyttä.

Suojelevan *dís*-hengen olemukseen kuului, että se saattoi myös kääntyä yksilöä, toisin sanoen suojattiaan, vastaan ja vetää pois tukensa, tai sen sanottiin kuolleen tai olevan muuten voimaton.<sup>237</sup> Gíslin hyvän univaimon voima näyttää lakkaavan, kun paha univaimo langettaa uuden kohtalon ja peruuttaa vanhan.<sup>238</sup> Kyseinen teko on jo sinänsä tekona outo kulttuurissa vallinneen ennustusten peruuttamattomuuden periaatteen vuoksi. Toisaalta, toisesta näkökulmasta katsottuna, uusi ”kohtalo” voidaan myös tulkita yhden ja saman *dís*-hengen kääntymisenä Gíslia vastaan. Tällöin Gíslin univaimoja olisi vain yksi, jolla on kahdet kasvot: hyvät ja pahat. Mielenkiintoista tässä ajatuskulussa on juuri univaimon olemus: se on yksi ja sama, mutta Gíslille kahdet kasvonsa – miellyttävät ja epämiellyttävät – näyttävä olento.

*Dís*-käsitteen yhteys *fylgja*-käsitteeseen toisaalta korostaa univaimon läheisempää yhteyttä yksilöön: univaimo saattaa olla osa tätä, niin kutsuttu suojaava henki, joka seurasi yksilöä ja samalla oli osa yksilöä itseään.<sup>239</sup> Tähän liittyen erityisen mielenkiintoinen on Turville-Petren huomio siitä, että *fylgja*-sanaa käytettiin myös sielu- ja mieli-käsitteitä vastaavana sanana. Ajan kulttuurissa ei ollut alkujaan kristinuskon sielua vastaavaa sanaa. Norjalaiset kirjoittajat käyttivät sielusta sanaa *sál*, jonka he todennäköisesti omaksuivat muinaisenglannin kielestä (*sawol*), mutta sielu-käsitettä vastaavana *fylgja* saattoi siis ilmentää pikemminkin personifioitua sielua, joka kristillisestä vastineesta poiketen oli materialisoitu ja eli omaa elämäänsä. Toisaalta sana *hugr*, mieli, käytettiin ajoittain myös konkreettisessa merkityksessä ja synonyymina *fylgja*-käsitteelle. Esimerkiksi unissa nähtäviä petoja, jotka käsitettiin vihollisten *fylgjoiksi*, saatettiin kutsua nimellä ”*menna hugir*” eli ”miesten” tai

<sup>236</sup> Ks. Turville-Petre 1975, 221-222.

<sup>237</sup> Vrt. Turville-Petre 1975, 224-225; Eddadigte II, 22 (Grímnismál 53); Dronke 1969, 82 (Atlamál in grœnlensko 25.)

<sup>238</sup> Vrt. liite 1.

<sup>239</sup> *Fylgja*-sanan on katsottu muodostuneen sanoista *fylgja*, seurata, tai *fulga*, joka merkitsee ohutta heinäpeitettä tai *folga*, merkityksessä nahka, iho, peite tai *fela*, piilottaa. Turville-Petre 1975, 228. Suojaavina henkinä *fylgjat* saattoivat ilmentyä usein myös eläiminä, erityisesti unissa, jolloin eläin kertoi usein myös kyseessä olevan yksilön luonteesta. Näin ollen esimerkiksi unessa esiintyvä susi saattoi olla vihollisen *fylgja* ja kettu taas saattoi kuvata luonteeltaan kavalaan ihmistä. Islantilaisessa kansanperinteessä *fylgja* yhdistetään myös istukkaan, jonka oletettiin sisältävän osan lapsen ”sielua”. Turville-Petre 1975, 227-229. Ks. myös *fylgja*, CGV.

”ihmisten mielet”,<sup>240</sup> mikä ajatuksena ei ole ristiriidassa sen huomion kanssa, että unien eläinfylgjan katsottiin samalla kuvastavan myös yksilön luonnetta. Tässä yhteydessä mieli saattoi viitata nimenomaan henkilön hyviin tai pahoihin aikeisiin, joiden henkilöitymänä *hugr/fylgja* vaelsi ympäriinsä ja jahtasi kohdettaan.<sup>241</sup>

Turville-Petre jättää kuitenkin edellä mainitussa selvityksessään huomioimatta sen, että tutkimani kulttuurin sielu- ja mieli-käsitteet saattoivat erota siitä, millaiseksi ne klassisia vaikutteita ammentaneen kirkollisen eliitin ajattelussa olivat muuttuneet. M. R. Godden on esimerkiksi tuonut esille, miten anglosaksiset kirkolliset vaikuttajat kuten kuningas Alfred (hallitsijana 871-899) ja munkki Ælfric Eynshamilainen (n. 955-1010) sekä heidän ajatteluunsa voimakkaasti vaikuttanut Alcuin Yorkilainen (n. 735-804) näkivät sielun intellektuaaliseksi ja rationaaliseksi voimaksi, joka sisälsi myös mielikuvituksen ja unien luovat ja poeettiset voimat. Näkemys erosi esimerkiksi Augustinuksen ajatuksesta, jonka mukaan sielu oli pikemminkin ”elämän henki”, ja vastavuoroisesti mieli edusti ihmisen intellektuaalista voimaa. Tämä käsitys sielusta ilman psykologisia voimia eli edellä mainittujen anglosaksisten auktoriteettien aikana vielä maallisessa kirjallisuudessa, ja tässä käsityksessä sielu liittyi pikemminkin hengitykseen.<sup>242</sup> Tässä vanhemmassa perinteessä rinta määriteltiin niin mielen, ajattelun kuin tunteidenkin olinpaikaksi,<sup>243</sup> mikä mahdollisesti viittaa siihen, että nämä mentaaliset voimat nähtiin jollain tapaa yhtenäisiksi.

En puutu tässä yhteydessä siihen mahdollisuuteen, merkitsivätkö kulttuuri-vaikutteet Brittein saarten ja Islannin välillä myös näiden käsitysten samankaltaisuutta näissä kahdessa kulttuurissa. Muinaisnorjan kielen tarjoamien käsitteiden laajempi tarkastelu kuitenkin osoittaa, että kyseessä oleva kulttuuri toisti pitkälti sitä jaottelua, jota edellä esitelty anglosaksinen kansanomaisen traditio toteutti. Mieli oli osa yksilön intellektuaalista voimaa, joka sijaitsi rinnassa ja johon kuuluivat myös yksilön tunteet, ajatukset, tahto ja toiveet. Sen mukaisesti esimerkiksi rinta ilmentyi runoudessa

<sup>240</sup> Turville-Petre 1975, 229. *Fylgja* viittasi myös yksilön sisäsyntyiseen voimaan, tai ylipäätään perittyyn lahjaan tai luonteenpiirteeseen tai heikkouteen ja vikaan. *Ibid.*, 230.

<sup>241</sup> CGV. Mielenkiintoista *fylgja*-käsitteen osalta on sen mahdollinen yhteys sitä edeltäneisiin arkaaisiin indo-eurooppalaisiin käsitteisiin. Paul S. Macdonald on mieli-käsitteen historiaa tutkiessaan tuonut esille antiikin kreikan sielu-käsitteen synnyn taustalla vaikuttaneita ja sitä edeltäneitä indo-eurooppalaisia käsitteitä. Tämä ”sielu” (*atman* tai *purusa*) oli jaettu kahteen erilliseen osaan: ruumis-sieluun (*body-soul*), joka antoi ruumiille elämän ja tietoisuuden sekä vapaaseen sieluun (*free-soul*), joka edusti yksilön persoonaa. Näistä vapaa sielu oli aktiivinen ruumis-sielun ollessa tiedostamaton, kuten tajuttomuuden tai unen aikana, ja passiivinen niinä hetkinä kun ruumis-sielu oli tiedostava ja aktiivinen. Macdonald katsoo, että nimenomaan tämä vapaan sielun käsite oli homeerisen *psychē*-käsitteen kanssa identtinen, vaikka *psychē* myöhemmin kehittyikin vastaamaan modernia ajatusta yhtenäisestä sielusta. Vapaa sielu oli aktiivinen ruumiin ulkopuolella, eikä ollut sidoksissa tähän ruumis-sielun tavoin. Pohjoiseuraasialaisissa uskomusjärjestelmissä vapaan sielun olinpaikka ruumiissa ei ollut näin ollen selkeä. Se saatettiin kuitenkin liittää joko koko ruumiiseen tai sydämeen, keuhkoihin tai munuaisiin, ja sen oli mahdotonta jatkaa elämäänsä sen jälkeen kun ruumis oli kuollut. Riippuvaisuussuhde toimi kumpaankin suuntaan: vapaan sielun kaikutessa ruumis kuoli sairauteen tai saamaansa vammaan. Vapaa sielu saattoi kuitenkin edustaa yksilöä tämän kuoleman jälkeen kuten myös unissa tai muissa tiedostamattomuuden ulottuvuuksissa. MacDonald 2003, 13-14.

<sup>242</sup> Godden 1985, 271-285.

<sup>243</sup> Kiricsi, julkaisematon käsikirjoitus.

”ajatuksen linnakkeena” (*hugborg, óðborg*), ”mielen rantana” (*munströnd*), ”mielen kaupunkina” (*muntún*), ”mielen” tai ”mietiskelyn kulkuvälineenä” (*reið rýnis*) tai ”muistin laivana” (*minnis knörr*). Mieli-käsitteet, kuten *óðr*, *hugr*, *hyggja* ja *munr*, liitettiin myös tunteisiin, toiveisiin ja haluihin (*hugr*), älyyn (*óðr*) ja ajatteluun (*hyggja*) sekä kaipaukseen, mieltymykseen ja rakkaudenkaltaisiin tunteisiin (*munr*).<sup>244</sup> Erityisesti sydän liitettiin myös surun ja ilon tunteisiin ja skaldisen runouden kennegeissä sydäntä kuvattiin myös ajatuksen taloksi, maaksi tai vuoreksi tai se yhdistettiin rintaan ylipäätään.<sup>245</sup> Rinnasta saattoivat olla lähtöisin myös toisten huonot neuvot.<sup>246</sup>

Mieli, ajattelu ja tunteet sijoituivat siis kaikki rintaan ja muodostivat mahdollisesti yhtenäisen toisiinsa enemmän tai vähemmän liittyvän kokonaisuuden.<sup>247</sup> Mieli ja rinta sen olinpaikkana näyttävät sisältäneen yksilön intellektuaalisen voiman, mikä toisaalta myös viittaa siihen, että ajattelun ja tunteiden perusolemuksena oli ruumiillisuus. Sielu ei ollut kuitenkaan osa tätä mieltä eikä mieli osa sielua. Turville-Petre jättääkin edellä olevassa analyysissään huomiotta, että kirkollisten tekstien usein sielua kuvaamaan käyttämä muinaisnorjan kielen sana *önd* merkitsi sielun lisäksi sekä hengitystä että elämää tai tietynlaista ”elämän henkeä”.<sup>248</sup> Sielu näyttäisikin alkujaan olleen siis anglosaksisen kansanomaisen perinteen tavoin pikemminkin hengitykseen ja elämän henkeen liittyvä käsite, siihen henkeen, jonka Óðinn lahjoitti ihmisille, ja jonka lisäksi ihmiset saivat Hænir-jumalalta mielen ja järjen (*óðr*) sekä Löðurr-jumalalta taidot (*læ*) ja kauniinvärisen ihon (*litgóðr*).<sup>249</sup>

Edellä esitetty *fylgja*-käsitteen yhteys mieleen, *hugr*, ja Gíslin univaimojen monimerkityksisyys – se, että univaimoja voidaan pitää jonkinlaisina ”yliluonnollisina” naisina (ja jopa yhtenä kahden sijaan) ja ne kattavat niin käsitteet *dís* kuin myös *fylgja* – mahdollistaa myös sen, että Gíslin univaimot voidaan itse asiassa nähdä osaksi Gíslia itseään. Univaimo saattaisi näin ollen olla eräänlainen materialisoitunut ja omaa elämäänsä elävä Gíslin mielen henkilöitymä, joka samalla kuitenkin on osa Gíslia ja hänen omaa mieltään. Se, että Gíslillä on kaksi univaimoa, joista Gíslin sanojen mukaan ”toinen pitää minusta, mutta toinen kertoo minulle juuri sen, mistä en pidä, ja

<sup>244</sup> Ks. *óðr*, *hugr*, *hyggja* ja *munr*, CGV.

<sup>245</sup> Edda Snorra Sturlusonar (Skáldskaparmál), ks. Snorres Edda, 216-217. Ks. myös CGV: *óðborg*, *muntún*, *munströnd*, *rýni* sekä *brjóst*.

<sup>246</sup> ...þvíat ill ráð hefir maðr oft þegit annars brióstum ór. Eddadigte I, 16 (Hávamál 9).

<sup>247</sup> Myös Agnes Kiricsi mainitsee anglosaksisen mieli-käsitteen yhteydessä, että mieli oli tiiviimmässä yhteydessä tunteisiin kuin nykyään. Kiricsi, julkaisematon käsikirjoitus. Ks. myös jäljempänä s. 86.

<sup>248</sup> CGV.

<sup>249</sup> CGV; Eddadigte I, 5 (Völuspá 18). Vastaavasti Genesis kertoo maailman luomisesta, miten Jumala ”muovasi maan tomusta ihmisen ja puhalsi hänen sieraimiinsa elämän henkäyksen”, niin että ”ihmisestä tuli elävä olento”. Genesis 2:7.

ennustaa minulle pelkkää pahaa”,<sup>250</sup> toistaa unien ilmi tuovan kuvan Gíslin mielestä, joka ei ole ilman ahdistusta ja epätietoisuutta siitä, miten hänen oma toimintansa on arvotettavissa akselilla oikea ja väärä.

Myös Gíslin unet näyttävät olevan yhteydessä mielen, ajattelun ja tunteiden olinpaikkaan, rintaan, sillä hän ilmaisee eräästä unestaan kertoessaan myös, mistä uni on peräisin: ”korviini kantautui ääni hurmeensalin kodista [=sydämeistä]”.<sup>251</sup> Näin ollen sekä Gíslin unet että hänen univaimonsa näyttävät olevan yhteydessä Gíslin ja hänen mieleensä ja ajatteluunsa. Tällöin mahdollistuu myös se tulkinta, että Gíslin unia tarkasteltaessa tulkinnan kohteena itse asiassa on Gíslin oma minä, hänen mielensä ja sen ajatusten kahtiajakoisuus, tai jopa: hänen univaimona personifioitua ”omatuntonsa”. Lönnroth on katsonut, että univaimot tuovat moraaliset ja eksistentiaaliset kysymykset saagan keskipisteeksi, jossa oikea ja väärä, tai sosiaaliset tapahtumat ja lailliset yksityiskohdat ovat triviaaleja, koska merkittävämpää on lopulta se, mitä Gíslin sielulle tulee tapahtumaan.<sup>252</sup> Tässä kohden on mielestäni aiheellista todeta, että Lönnrothin ajatus saattaa olla liioiteltu ja että Gíslin univaimot liittyvät nimenomaan Gíslin mieleen, eivät niinkään hänen sieluunsa ja sen pelastumishistoriaan.

Gíslin unien luomat ristiriitaiset kuvat johdattavatkin mielestäni pikemminkin siihen tulkintaan, että unissa on kyse nimenomaan hänen mielestään, ajatuksistaan ja tunteistaan, jotka kaikki olivat tutkimusajankohtani todellisuudessa yhteydessä keskenään, osa yhtenäistä intellektuaalista kokonaisuutta. Tämä ei sodi sitä keskiajan kristillisten uniteorioiden näkemystä vastaan, jonka mukaan unet saattoivat kertoa myös yksilön sisäisestä tilasta tai olla muutoin yhteydessä hänen valvetilansa tuntemuksiin ja kokemuksiin. Fyysinen paine, tulevaisuuden odotusten aikaansaama ahdistus ja täysi tai tyhjä vatsa saattoivat tällöin vaikuttaa yksilön unien taustalla.<sup>253</sup>

Eräällä tavalla Gíslin univaimojen kaltaisena ilmentyvät myös Aiskhyloksen tragediassa *Oresteia* esiintyvät Raivottaret, jotka varhaisessa kreikkalaisessa kirjallisuudessa olivat paitsi fyysisiä henkilöitä myös yksilön (ei-kristillistä) omaatuntoa edustavia abstrakteja jumaluuksia. Raivottaret olivat saaneet tehtävänsä Kohtalottarelta eli ne liittyivät myös yksilön kohtaloon. *Oresteian* esimerkki kuitenkin

<sup>250</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 22 (ÍFVI, 70).

<sup>251</sup> Mér bar hljómi í heimi... dreyra sals fyr eyru. Gísla saga Súrssonar, luku 34 (ÍF VI, 110).

<sup>252</sup> Lönnroth 2002, 462-463.

<sup>253</sup> Erityisesti Aristoteleen töiden käännösten myötä kristillinenkin uniteoria muuttui fyysisemmäksi ja psykologisemmäksi ilmiöksi. Keskiajan uniteorioista, ks. Kruger 1992: Uusplatonisti Macrobiuksen uniteorioista, ks. *ibid.*, 21-23; Uusplatonisti Calcidiusin uniteorioista, ks. *ibid.*, 26-32. Pyhän Augustinuksen ja Gregorius Suuren käsityksistä, ks. *ibid.*, 37-40 ja 45-48. Aristoteleen ajatuksista ja niiden leviämisestä 1200-luvulla, ks. *ibid.*, 84-89.



osoittaa, että niiden tehtävä oli myös moraalinen.<sup>254</sup> Tässä yhteydessä on myös huomioitava, että Gíslin tarina sinänsä näyttää täyttävän useita Aristoteleen kuvaaman klassisen tragedian tunnusmerkeistä tapahtumien rakenteen, juonen ja luonnekuvauksen osalta. Puuttumatta siihen, voidaanko yllä olevien uniteorioiden tai antiikin tragedioiden ja islantilaisen saagakirjallisuuden välillä osoittaa vaikutusyhteyttä,<sup>255</sup> on mielestäni kuitenkin mahdollista tarkastella Gíslin univaimoja Oresteian esimerkin mukaisesti. Ne voidaan tällöin nähdä Gíslin omanatuntona, mutta pikemminkin ei-kristillisenä konstruktiona tai konstruktiona, joka ei puhtaasti vastaa kristillistä omatunto-käsitettä ja jossa kohtalo ja moraalit yhdistyvät. Tähän kristillisen ja ei-kristillisen (tai pakanallisen) jaotteluun palaan vielä Gíslin epäonnen ja syyllisyyden yhteyttä tarkastellessani.

Sortumatta psykoanalyysiin voidaan kuitenkin mielestäni todeta, että Gíslin univaimot kuvaavat konkreettisella tasolla hänen tilaansa liittyvää mielen ristiriitaisuutta. Gíslin mielellä on kahdet kasvot; hänen mielessään uusi ja vanha kohtaavat, samoin hyvä ja paha sekä mieluisa ja epämieluisa ja niiden vastakkaisuuksien aikaansaamat ristiriidat,<sup>256</sup> mutta kumpikin ulottuvuus on lopulta osa myös häntä itseään. Mielen, ajattelun ja tunteiden yhteys antaa olettaa, että Gíslin mielen ristiriidat – kaksi univaimoa – ovat myös hänen ajatuksiinsa ja tunteitaan. Ristiriitojen häviäminen merkitsisi yhtä (hyvää) univaimoa, yhtä mieltä: sielun pelastumisen sijaan pikemminkin *mielen rauha* ja lepo on Oresteian Raivotar-yhteyden kautta se tila, jonka kaksi univaimoa ja Gíslin epäonni estävät.

### 3.3. Gíslin kaksi kohtaloa

Univaimot ovat kuitenkin myös osa unien todellisuutta. Ne ovat tästä näkökulmasta tarkasteltuina viestintuojia, jotka tuovat Gíslille kaksi erilaista ja toisilleen vastakkaista sanomaa. Seuraavaksi tarkastelenkin sitä, miten tämä unien rakenne sinänsä vaikuttaa Gíslin kokemukseen. Tarkoituksena on tarkastella erityisesti millaisia tunteita unien sanoma Gíslissä herättää, kun oletuksena on, että nämä tuntemukset ovat osa myös epäonnisuuden kokemusta.

<sup>254</sup> Kohtalotar oli antanut Raivottarille tämän tehtävän. Vrt. esim. Oresteia (*Haudalla uhraajat* ja *Raivottaret*), 134-145 ja 159-168, sekä Simonsuuri 2003, 240 ja 252.

<sup>255</sup> Vrt. Aristoteles (Runousoppi), 164-175. Syvällisempi tragedia-vaikutteiden analyysi vaatisi kuitenkin laajemman käsittelyn sekä oman näkökulmansa ja tutkimuksensa, minkä vuoksi olen pidättäytynyt vain huomioimaan mahdollisia analyysiani tukevia tai sitä syventäviä yhtäläisyyksiä, kuten yllä.

<sup>256</sup> Gíslin mielen ristiriitaisuudesta puhuessani en tarkoita sanamuodon nykyajassa mahdollisesti saamia yksilön persoonallisuuden jakautuneisuuteen tai muuhun patologiseen tilaan liittyviä merkityksiä, vaan kyse on mielen ja ajattelun yhteyden mukaisesti pikemminkin nimenomaan ristiriitaisista *ajatuksista*.

Unissa ilmestyvät univaimot osoittavat Gíslille toisistaan poikkeavia enteitä ja kuvia. Hyvä univaimo kertoo Gíslille mieluisia asioita ja lupaa hyvää tulevaisuutta, kun taas paha univaimo tuo epämieluisia ilmoituksia ja viimeisen taistelun enteitä. Lopulta hyvä univaimo lupaa Gíslille hyvää kuolemanjälkeistä elämää: lepoa, riemua ja vaurautta hyvän univaimon luona. Saaga kertoo kuitenkin miten hyvän univaimon lupaamien talvien mentyä ohi Gísl ei enää aio lähteä itselleen piilopaikaksi rakentamastaan maakuopasta Auðrin talon lähetyvillä, koska katsoo kaikkien piilojen ”kinostuneen hänelle umpeen”. Eräänä yönä nukkuessaan huonosti Gíslin luokse saapuu jälleen paha univaimo ilmoittaen muuttavansa kaiken, mitä parempi univaimo on Gíslille luvannut sanoen: ”Nyt minä muutan kaiken, mistä parempi univaimosi kertoi sinulle, ja pidän huolen, ettet tule saamaan sitä mistä hän on kertonut”.<sup>257</sup> Saaga kertoo miten tämän pahan univaimon ilmoittaman kohtalon muuttumisen jälkeen Gíslin unet eivät enää parane. Hän alkaa pelätä pimeää ja näkee unta vain taistelusta, jossa tulee itse kuolemaan.<sup>258</sup>

Keskiajan kristillinen uniteoria suhtautui kriittisesti uniin ja niiden alkuperään ja kykyyn kertoa tulevasta. Unia jaoteltiin vaihtelevin kriteerein määriteltynä taivaallisiin ja maallisiin tai demonisiin uniin tai vastaavasti tosiin ja epätosiin, hyviin ja pahoihin uniin. Demoniset unet olivat uhka, jota vastaan pyrittiin suojautumaan pastoraalisella ohjauksella. Unien tulkinta haluttiin tämänkin vuoksi rajoittaa vain kirkonmiesten käsiin.<sup>259</sup> Tällaisia jaotteluja tai rajoituksia ei tutkimusajankohtani islantilaisen kulttuurin implisiittisessä, saagojen kuvauksen kautta hahmottuvassa tunneteoriasa kuitenkaan ollut. Pikemminkin kuin taivaallisia tai maallisia tai jumalasta tai paholaisesta peräisin olevia olivat islantilaisunet sidottuja vain kohtaloon. Kaikilla oli myös mahdollisuus saavuttaa yliaistillinen todellisuus uniensa kautta.<sup>260</sup> Saagojen unennäkiä ei myöskään yleensä epäile unensa aitoutta, vaan uskoo sen sisältävän tärkeää tietoa. Unet saagoissa ennakoivat tulevaisuuden tapahtumia, usein erityisesti jotain hirvittävää tapahtumaa tai kohtaloa, jonka kohteeksi unennäkiä tai joku hänen tuntemansa henkilö joutuu.<sup>261</sup>

<sup>257</sup> Nú skal ek því öllu bregða, er in betri draumkonan mælti við þik, ok skal ek þess ráðandi, at þér skal þess ekki at gagni verða, er hon hefir mælt. Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 102). Suom. Joonas Ahola.

<sup>258</sup> Ks. myös liite 1.

<sup>259</sup> Uniteorioista keskiajalla, ks. esim. Bitel 1991; Kruger 1992; Keskiaho 2005.

<sup>260</sup> Bitel näkee tämän saagoille ja heroiselle epiikalle ominaisen tasa-arvoisuuden muistumana nimenomaan pakanallisesta kulttuurista. Hän katsookin, että pohjoisen Euroopan alueiden kirjallisuus keskiajalla osoittaa, etteivät kristilliset unet syrjäyttäneet pakanallista unta täysin. Bitel 1991, 41-42 ja 59.

<sup>261</sup> Usein mitä suurempi katastrofi on kyseessä, sitä runsaampaa on sitä edeltänyt enneunien aineisto. Esimerkiksi aikaissa saagoihin kuuluvan *Íslendinga sagan* unet hyvin harvoin selitetään, mutta unien merkitys onkin yleensä melko selvä; ne kertovat uhkaavasta vaarasta, konfliktista, verisestä yhteenotosta tai muista vastaavista tulevaisuuden katastrofeista. Esimerkiksi ennen Sturlung-suvun menestyneen vaikkakin julman ja ahneen mahtimiehen Sturla Sighvatínpojan kuolemaan johtanutta taistelua raportoidaan 24 eri unta. *Íslendinga saga*, luvut 130, 131, 134, 136 ja 137. Ks. myös Schach 1971, 51-52.

Unien sisältämä tieto peittyi kuitenkin yleensä symboleiden ja allegorioiden taakse, ja unen merkitys on siksi usein hyvin hämärä. Kaikki unet olivat myös merkityksellisiä, koska ne kertoivat tulevaisuudesta, ja niihin tuli suhtautua vakavasti, sillä unen sanoma, vaikka joskus vaikeaselkoinenkin, oli aina totta ja paikkaansa pitävä.<sup>262</sup> Saagoissa nähdyt ja kerrotut unet myös toteutuvat aina, vaikka esimerkiksi unennäikijän alhainen sosiaalinen asema saattoikin saada muut epäilemään unien paikkaansa pitävyyttä.<sup>263</sup> Enneunien merkitys saatettiin yrittää kiistää erilaisia selityksiä keksimällä, mutta toiminta tämän jälkeen tähtäsi kuitenkin unen ennustamien tapahtumien välttämiseen kaikin keinoin.<sup>264</sup>

Myös *Gísla saga Súrssonar* tuo esille, ettei kertomuksen yhteydessä kyseenalaisteta unien kykyä kertoa tulevista tapahtumista. Gíslin osalta saaga tuo useaan otteeseen esille, miten Gíslillä oli kyky nähdä tulevia tapahtumia unissaan. Saaga mainitsee, että Gísl oli ”viisas mies ja suuri uneksija sekä enneunien näkijä.”<sup>265</sup> Gísl esimerkiksi uneksuu lankonsa Vésteinnin kuolemasta kahtena yönä ennen surmaa. Näiden unien osalta Gísl myöhemmin paljastaessaan unien sisällön huomauttaa, ettei halunnut aiemmin niistä puhua, koska ei halunnut kummankaan unen käyvän toteen.<sup>266</sup> Gíslillä on siis kyky nähdä tulevia tapahtumia unissaan, mutta hän on myös tietoinen siitä, että unien toteutumista ei yksilö pysty estämään. Hänkään ei siinä onnistu huolimatta siitä, että jättää ensin kertomatta unistaan toisille.<sup>267</sup> Gísl on kuitenkin viisas mies ja kykenee itse tulkitsemaan uniaan.

<sup>262</sup> Lars Lönnroth on nähnyt unilla saagoissa tulevaisuuden tapahtumien ennustamisen lisäksi vielä kaksi muuta tehtävää: ne myös kertovat metafyyssisten voimien läsnäolosta ja unennäikijän henkilöahmasta. Lönnroth 2002, 456. Erityisesti Norja kuninkaista kertovissa kuningassaagoissa (*konungasögur*) ja niin sanotuissa ”piispainsaagoissa” (*byskupa sögur*), jotka kertovat islantilaisten piispojen elämästä, unilla on saattanut olla kuitenkin myös toisenlaisia tehtäviä. Unet näyttävät pikemminkin heijastavan kristillisiä arvoja ja palvelevan niiden avulla myös vallan tavoitteita perustellessaan kuninkuutta. Vastaavasti islantilaisten piispojen elämäkerrallisissa saagoissa unia käytettiin piispan tehtävänsä valinnan ja toiminnan perustelutehtävässä. Kuningassaagojen unista, ks. esim. Sverrir-kuninkaan saagasta (*Sverris saga*) Gurevich 1992, 82-84; Schach 1971, 61-62. Piispainsaagoista ks. McCreesh 2005, 247-268. Näidenkin unien kyky perustella kirkollisia ja maallisia tavoitteita kuitenkin näyttää liittyneen kulttuurissa tunnustettuun unen enteelliseen ja kohtaloa määrävään luonteeseen.

<sup>263</sup> Vrt. esim. Laxdæla saga, luku 48 (ÍF V, 149).

<sup>264</sup> Schach 1971, 52 ja 58-59. On toki huomattava, että tämän peruuttamattoman luonteensa vuoksi unet vaikuttavat islantilaissaagoissa myös saagan kerronnalliseen rakenteeseen (narrative structure) sekä stabilisoimalla että järkyttämällä sitä. Lönnroth 2002, 456. Unet voidaan nähdä myös saagan rakennetta valottavina tekijöinä, joiden avulla saagojen tapahtumakulku voidaan summata jo tapahtumien alussa. Schach 1971, 52 ja 58-59.

<sup>265</sup> Gísl var vitr maðr ok draumamaðr mikill og berdreymr. *Gísla saga Súrssonar*, luku 22 (ÍF VI, 70). Suom. Joonas Ahola.

<sup>266</sup> *Gísla saga Súrssonar*, luvut 13-14 (ÍF VI, 43 ja 46).

<sup>267</sup> Saagoille on kuitenkin yleensä tyypillisempää se, että unennäikijä myös kertoo unestaan luotettavalle miehelle, joka pyydettyessä tulkitsee unen. Saagoissa unien selittäjäksi ei kuitenkaan tarvita pyhimyksiä tai kirkonmiehiä, kuten keskiaikainen kristillinen ideologia edellytti, mutta teksteistä käy ilmi miten usein vain tietyt henkilöt omasivat toisten epäilyksittä hyväksymän ja arvostaman kyvyn tulkita unia. Tällainen henkilö on esimerkiksi Gestr Oddleifrinpoika Lohilaaksolaisten saagassa, joka ”oli suuri päällikkö ja tietäjä luonnoltaan, näki monia asioita etukäteen ja oli hyvissä väleissä kaikkiin merkittäviin miehiin, ja monet kävivät häneltä neuvoa hakemassa”. (Hann var höfðingi mikill ok spekingr at viti, framsýnn um marga hluti, vel vingaðr við alla ina stærri menn, ok margir sóttu ráð at honum.) Laxdæla saga, luku 33 (ÍF V, 87). Suom. Jyrki Mäntylä. Islantilaissaogat tarjoavat myös esimerkkejä siitä miten unien ja näkyjennäikijä itse saattaa tulkita oman unensa, tai lausuu itseään koskevia ennustuksia, kuten esimerkiksi Njáll saagassa *Brennu-Njáls saga*. Njáll kuvataan saagassa laintuntijaksi, joka oli viisas, hyväsydäminen ja erinomainen antamaan neuvoja. Hän myös tiesi tapahtumista etukäteen, muisti tapahtumat

Tässä todellisuudessa myös Gíslin unet ja hänen niihin liittyvät kokemuksensa toimivat. Gíslin runous muodostaa eräänlaisen kokemusmaailman kuvauksen, joka on tarkasteltavissa edellä esiteltyjen unikonventioiden kautta, niiden luomassa kontekstissa. Merkitsevää on erityisesti se, että Gíslin univaimot ovat tarjonneet Gíslille kahta kohtaloa; hyvä univaimo ensin hyvää, ja tämän jälkeen paha univaimo ilmoittaa muuttavansa kaiken mitä hyvä univaimo on Gíslille luvannut. Tämän jälkeen Gísl alkaa kärsiä pimeänpelosta ja uneksuu vain kuolemaansa johtavasta viimeisestä taistelusta.<sup>268</sup>

Gíslin unien kokemisessa oma merkityksensä on sillä, että Gísl itse uskoo erityisen vahvasti kohtaloon. Gíslin unet toisaalta yhdistävät koetun unen ja sen syntyyn vaikuttaneet henkiset paineet, joita lainsuojattomaksi henkipatoksi – siis käytännössä kenen tahansa vapaasti tapettavaksi katsottavan miehen – julistamisen kokenut mies on saattanut kokea. Tältä mieheltä kaikki apu on myös evätty, hänen oma sisarensa vaatii kosta ja hänen kuolemaansa, eikä hänen oma veljensäkään suostu maineen menettämisen pelossa auttamaan, ja lisäksi ovat tälle miehelle kaikki mahdolliset piilopaikat lopulta jo ”kinostuneet umpeen”.<sup>269</sup> Gíslin voimakas kohtalonusko kohdistaa huomion unien ristiriitaisuuteen: ne tarjoavat Gíslille kahta erilaista kohtaloa – hyvää tai paha univaimoa, tai ehkä vielä tarkemmin: paha univaimo (tai univaimon paha puoli) *kumoo* hyvän univaimon antaman kohtalon ja asettaa uuden – kulttuurissa, jossa unet aina väistämättä kävivät toteen.

Kumotessaan hyvän univaimon antaman ennustuksen paha univaimo samalla myös osoittaa Gíslille uuden kohtalon luonteen. Paha univaimo tulee tällöin Gíslin luokse peittäen hänen päänsä verisellä hupulla ja valellen hänen päänsä ja lopulta Gíslin kokonaan verellä:

Kuvittelin naisen [*Prúð*]  
pesevän hiukseni  
punaisella miekan  
kaivon vaahdolla [=verellä],  
ja rannerenkaan haltiattaren  
kädet olivat siksi  
haavan vuosta  
verenpunaiset.<sup>270</sup>

---

kauaksi taaksepäin ja näki pitkälle eteenpäin. Brennu-Njáls saga, luku 20 (ÍF XII, 57). Saagan kuluessa Njáll eläessään selittää monta unta ja lausuu ennustuksia, jotka kaikki käyvät toteen.

<sup>268</sup> Ks. liite 1.

<sup>269</sup> Ks. liite 1.

<sup>270</sup> Hugðak þvá mér Þrúði  
þremja hlunns ór brunni  
Óðins elda lauðri  
auðs mína skör rauða  
ok hyrkneyfa hreifa

Kuvittelin miekan jumalattaren [*Göndul*]  
 peittävän minun  
 sekaiset hiukseni  
 verisellä hupulla,  
 olivat hänen kätensä  
 märkänä verestä.  
 Siten herätti minut [= *mik*]  
 ompeleen jumalatar [*Sága*] unestani.<sup>271</sup>

Tässä unessa veri on erityisesti taistelun enne, kuten edellä on verisymboliikan osalta todettu. Paha univaimo on ilmoittanut, että Gísli tulisi vaeltamaan toiseen maailmaan yksin, ja osoittaa unessa, että Gíslin tie on kulkeva taistelun kautta – taistelun, joka tulisi olemaan hänen viimeisensä, koska Gíslille luvatut elinvuodet ovat jo kuluneet.

Saaga kertoo, että tämän kohtalon muuttamisen jälkeen Gíslin unet käyvät niin pahoiksi, että hän tulee pimeänaraksi (*myrkhræddan*) eikä enää pysty olemaan yksin.<sup>272</sup> Pahan univaimon unet ylipäättään liittyvät yleensä aina pimeyteen, vaikka eivät pimeänpelkoon sinänsä yhdistykään ennen kuin vasta Gíslin uneksuessa viimeisestä taistelustaan. Unet ilmestyvät erityisesti pimeään talviaikaan. Talvinen pimeys näyttää myös pahentavan niitä tuodessaan pahan univaimon useammin kuin hyvän Gíslin uniin, ja vaikeuttaen tämän vuoksi hänen nukkumistaan, vaikka osa unista sijoittuukin myös kesäöihin. Näin tapahtuu erityisesti Gíslille luvattujen jäljellä olevien talvien kuluttua loppuun,<sup>273</sup> eli ajankohtana, jolloin Gíslin oma usko kohtaloon ja enneuniin käy toteen hänen uniensa kautta; jäljellä olleiden talvien mentyä eivät Gíslin unet voi enää ilmentää muuta kuin kohtalon sanelemaa eli hänen kuolemaansa.

Gíslin pimeänarkuus näyttää kuitenkin olevan kahta saagojen epäonnen miestä, aiemmin mainittua Grettiriä ja Gíslia, yhdistävä tekijä. Grettir painii nimikkosaagansa alkuosassa eläväksi kuolleeksi muuttunutta Glámria vastaan ja voittaa aaveen tasaväkisen mutta vaativan painin jälkeen. Glámr ehtii kuitenkin asettaa Grettirin ylle

---

hönd væri því bandi  
 báls í benja éli  
 blóðrauð vala slóðar.

Gíslí Súrinpojan saaga, luku 33 (ÍF VI, 103). Suom. Joonas Ahola.

<sup>271</sup> Hugðak geymi-Göndul  
 gunnelða mér falda  
 of rakskorinn reikar  
 rúf dreyrugri húfu,  
 væri hendir á henni  
 í hjörrekni þveknar;  
 svá vakði mik Sága  
 saums ór mínum draumi.

Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 104).

<sup>272</sup> Nú gerðist svá mikið um drauma Gísla að hann gerir svá myrkhræddan at hann þorir hvergi einn saman at vera.

Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 104).

<sup>273</sup> Ks. liite 1.

kirouksen, jossa lupaa että Grettirin osana tulisi olemaan lainsuojattomuus ja epäonni. Saaga kertoo, miten Grettiristä tämän vuoksi tuli pimeänarka, eikä hän enää sen jälkeen kestänyt yksinoloa.<sup>274</sup> McCreeshin mukaan ajan islantilainen kirjallisuus kuten mannereurooppalainenkin kirjallisuus yhdisti pimeyden ja mustan värin pahuuteen, pakanuuteen ja paholaiseen, valkoisen ja valon taas jumalalliseen ja kristilliseen pakanuuden vastapainona.<sup>275</sup> Hän tulkitsee tämän mukaisesti esimerkiksi jumalallisen armon ulkopuolelle joutuneen Grettirin pimeänpelon merkitsevänä sitä, että Grettir pelkää paholaista, joka tulisi ottamaan hänen kuolemattoman sielunsa, mutta myös tappamaan hänet pakanuutta, pahuutta ja paholaisen voimaa ilmentävän loitsun kautta.<sup>276</sup> Pimeyden yhteys paholaiseen ja pakanuuteen viittaisi tällöin siihen, että Gíslin pelko kohdistuisi nimenomaan vanhaan ja pakanalliseen ja kaikkeen mitä se ilmentää. Tämä tulkinta on kuitenkin ongelmallinen, sillä saaga itsessään sijoittaa Gíslin tarinan selkeästi pakanalliseen kontekstiin, jossa kristillistä pelastusta ei vielä ole. Vanha ja pakanallinen ei myöskään välttämättä ole arvo, jonka Gíslin ”hyvillä mielin” kuollessaan hylkää, kuten käy myöhemmin käsittelyssä ilmi.<sup>277</sup>

Mielenkiintoisia ovatkin pelkoon liitetyt kulttuuriset merkitykset. Saagoissa pelko – *uggr, hræzla* (pelko ja kauhu) tai *æðra* (pelko ja epätoivo)<sup>278</sup> – sinänsä oli yksi niistä tunteista, joita kulttuurissa ei haluttu suoraan tai edes epäsuorasti näyttää. Pelko näytti pikemminkin liittyvän häpeään; pelokkuuden ilmentäminen esimerkiksi pakenemalla, tai välttelemällä ihmisiä, joiden tarkoitusperiä ei tuntenut, tai jolle ei ollut tehnyt mitään pahaa, olisi saattanut yksilön helposti naurunalaiseksi. Pikemminkin pelon mahdollisuuttakin uhmattiin toimimalla vastoin kaikkia varoituksia.<sup>279</sup> Pelon

<sup>274</sup> Grettis saga Ásmundarsonar, luku 35 (ÍF VII, 118-123).

<sup>275</sup> Saagoissa esimerkiksi ”tuonpuoleiseen” astuminen, toisin sanoen hautoihin tunkeutuminen on ajoittain toistuva teema. Tuonpuoleisissa haudoissa on myös pimeää, ja erityisesti 1200-loppuun tai 1300-luvun alkuun ajoitettussa saagassa *Bárðar saga Snjófellsáss* haudassa vallitseva pimeys nähdään pakanallisten ja sinne hautaan tunkeutuneen mukanaan tuoma valo kristillisten voimien ilmentymänä. Bárðr Lumitunturijumalan (*Bárðr Snjófellsáss*) poika Gestr matkaa kristityn kuninkaan Olaf Tryggvasonin hovista kauas pohjoiseen ja laskeutuu pakanakuningas Raknarin hautaan. Haudassa kristityn kuninkaan antama kynttilä pitää palaessaan haudan asukit loitolla. Kynttilän palaessa loppuun haudan asukit alkavat ahdistella Gestriä hengenvaarallisesti. Tällöin Gestr pyytää apuun pakana-isäänsä Bárðria, jota monet ihmiset ovat Islannissa pyytäneet apuun ja saaneet tältä apua; Bárðr-isää on pidetty auttavana henkenä (*bjargvætr*). Hautaan ilmestyvän Bárðrin yritykset ovat kuitenkin turhia. Gestrin pyytäessä lopulta avukseen kuningas Olaf Tryggvasonia ja luvattessa ottaa vastaan tämän edustaman kristillisen uskon, kuningas itse ilmestyy hautaan kirkkaan valon saattelemana ja auttaa Gestrin pulasta. *Bárðar saga Snjófellsáss*, luvut 13 ja 15, elektroninen dokumentti.

<sup>276</sup> McCreesh 1981, 184-186. McCreesh tosin itsekin myöntää, etteivät aikalaiset välttämättä yhdistäneet Grettirinkin lopulta tuhonneita noitavoimia paholaiseen. *Ibid.*, 187.

<sup>277</sup> Ks. luku 4.3, s. 111.

<sup>278</sup> Ks. CGV.

<sup>279</sup> Islantilaissaaga *Hrafnkels saga Freysgoða* kertoo miten saagan nimihahmon Hrafnkel Freyringoðin vastustajan Samin lahjakkaampi veli Eyvindr on palannut Norjasta Islantiin ja on matkalla veljensä luo. Hänen matkaseurueensa huomaa jäljessään ratsastavan noin kahdeksantoista miestä, yksi heistä sinisiin vaatteisiin pukeutuneena. Sinisiin pukeutunutta he epäilevät (oikein) Hrafnkeliksi ja kehottavat Eyvindriä kulkemaan toista reittiä, jolla hän olisi turvassa. Eyvindr ei kuitenkaan halua väistää jäljessä ratsastavaa joukkoa, koska epäilee, ettei heillä voi olla mitään selvitetävää hänen kanssaan, ja sanoo: ”sillä enhän tiedä millaista joukkoa he ovat. Montaakin huvittaisi se, jos otan jalat alleni ottamatta selvää mistä on kyse”. (- ”því að ek veit eigi, hverjir þessir eru. Mundi það mörgum manni

ilmentämisen välttäminen oli myös osa yksilön kunniaa ja kunniakkaan käytöksen ylläpitoa. Tämä pelon ”välttäminen” oli pelon tunteeseen liitettävien eleiden, sanojen ja somaattisten merkkien – rauhattomuuden, järjettömän pakenemisen, vauhkoontumisen ja kirkumisen – hillitsemistä. Tällainen ulospäin näkyvä pelkuruus liitettiin nimenomaan orjiin ja palkollisiin.<sup>280</sup> Gíslin osalta saaga kuitenkin tuo useaan otteeseen esille, että tällainen pelko ei ollut Gíslille ominaista, vaan hän oli pikemminkin ”miehistä rohkein”.<sup>281</sup>

Pimeänpelko ei saagoissa kuitenkaan liity välttämättä vain jumalallisen armon puuttumiseen, kuten McCreeshin analyysi antaa olettaa, sillä pelko sinänsä saatettiin yhdistää myös mielen järkkymiseen. *Eyrbyggja saga* kuvaa Þórarinn nimisen miehen luona vierailleen Naglin reaktiota tämän pelästyessä miesjoukkoa, jota hän Þórarinnin ja muiden tilan miesten kanssa on ajanut takaa, ja jonka kimppuun he juuri ovat hyökkäämässä: ”Mutta kun hän näki, että he nostivat aseensa, hän menetti rohkeutensa ja juoksi ohi ylös tunturille hulluna pelosta”.<sup>282</sup> Yllä esitetystä saaga-otteesta miehen rohkeuden menettämisestä käytetty verbi *glúpna* liittyy rohkeuden, luottamuksen, ja toivon puutteeseen, mutta myös surullisuuteen,<sup>283</sup> mikä toisaalta viittaa siihen mahdollisuuteen, että surullisuus ja toivon sekä rohkeuden puute olivat yhteydessä keskenään. Mielenkiintoista on myös rohkeuden suhde yksilön mieleen: sana *hugr* merkitsi paitsi mieltä myös rohkeutta, ja pelokas oli näin ollen myös ilman mieltä, *huglauss*.<sup>284</sup> Rohkeuden puute, pelko, ilmeni kuten edellä olevassa esimerkissä käy ilmi eräänlaisena surullisuutena sekä hulluutena ja vauhkoontuneena käytöksenä. Mielen ja rohkeuden yhteyden kautta voidaan olettaa, että rohkeuden puute samalla viittasi myös eräänlaiseen mielen, siis mahdollisesti järjen kadottamiseen. Gíslin elämän

---

hlægilekt þykja, ef ek renn at öllu óreyndu.”) Varoituksista huolimatta Eyvindr kohtaa Hrafnkelin joukkoineen, ja hänen surmataaan. Hrafnkels saga Freysgoða, luku 18, elektroninen dokumentti.

<sup>280</sup> *Gísla saga Súrssonar* antaa viitteitä siitä, että tietynlainen käytös oli vapaalle miehelle sopivaa, tietynlainen taas ei. Islannissa Gíslillä on tilallaan orja nimeltään Þórðr Pelkuri (*Þórðr hinn huglausi, huglauss* = pelokas). Samaisena päivänä aamunarasituksen aikaan jolloin Vésteinn surmataaan Þórðr Pelkuri sattuu olemaan sisällä talossa. Nähdessään surmatun veljensä Gíslin vaimo Auðr pyytää Þórðr Pelkuria vetämään keihään tappohaavasta, mutta tämä ei uskalla tulla lähellekään, sillä saagan mukaan Þórðr Pelkuri pelkäsi niin paljon kuolleita. Saaga ei kerro muuta Þórðr Pelkurin reaktiosta, mutta jatkaa, että Gíslin tullessa sisään, tämä näkee asiantilan ”ja pyysi Þórðria olemaan rauhallinen”. (Gíslir kom þá inn ok sá hver efni í voru ok það Þórð vera kyrran.) *Gísla saga Súrssonar*, luku 13 (ÍF VI, 44). Saagan tässä yhteydessä käyttämä sana *kyrr* viittaa paitsi hiljaiseen, siis äännettömänä olemiseen, myös liikkumattomuuteen ja paikallaan oloon. Ks. Zoëga. Myöhemmin Gíslin tapettua kostoksi yön ja pimeyden turvin huomaamatta sisarensa miehen Þorgrímmin, tulevat Þorgrímmin tila miehet, yhteensä kuusikymmentä miestä, päivän koitettua Gíslin tilalle kertomaan uutisia. Þórðr Pelkuri näkee miesjoukon saapuvan ja juoksee kertomaan asiasta sisälle taloon, ja saaga kertoo Þórðr Pelkurin olevan aivan ”vauhkona” (...ok var hann allmjög flaumósi). *Gísla saga Súrssonar*, luku 17. Saagan käyttämä Þórðr Pelkurin tilaa kuvaava sana *flaumósi* viittaa sekin järjettömän kaltaiseen liikkeeseen. Ks. Zoëga.

<sup>281</sup> ”... hinn mesti hreystimaðr”. *Gísla saga Súrssonar*, luku 36 (ÍF VI, 115). Ks. Gíslin rohkeudesta myös luvut 17 (ÍF VI, 54-55: Gíslir ilmoittaa, ettei kaadu joka sanasta ja kehottaa tilansa väkeä rauhallisuuteen ja hiljaisuuteen siitä huolimatta, että suuri joukko aseistautuneita miehiä on naapurutilalta tulossa Þorgrímmin taposta ilmoittamaan) ja 27 (ÍF VI, 88: saaga kertoo, miten totta on puhuttu, ettei Gísliriä taitavampaa miestä ole ollut, eikä rohkeampaa).

<sup>282</sup> ...en er hann sá, at þeir ofruðu vápnunum, glúpnaði hann ok hljóp umfram ok í fjallit upp ok varð að gjalti. *Eyrbyggja saga*, luku 18 (ÍF IV, 37).

<sup>283</sup> Ks. *glúpna*. CGV.

<sup>284</sup> Lisäksi esimerkiksi adjektiivi *hugfullr* merkitsi tilaa, jossa yksilö oli ”täynnä” rohkeutta. CGV.

loppuvaiheeseen sijoittuva pelko olisi näin ollen tulkittavissa Gíslin mielen kadottamisena ja surullisuutena. Tämä pelko on myös *pimeänpelkoa*, jolloin pelon kohteena on se mitä ei voida *nähdä*. Juuri tällaisena ”pimeänä” – epävarmana ja tuntemattomana – näyttäytyy lopulta myös Gíslin kohtalo: peruuttamaton kohtalo kumotaan ja sen tilalle asetetaan uusi todellisuudessa, jossa kaikki unien osoittamat kohtalot aina kävivät toteen.

Pahan univaimon uni on samalla kuitenkin myös ongelmallinen. Gíslin reaktio uneen ja sen jälkeen seuraavaan ennustukseen viimeisestä taistelusta on hyvin voimakas, vaikka saaga kertoo, että Gísli tietää jo ennen tätä unta hänelle luvattujen talvien kuluneen. Myös hänen oman näkemyksensä mukaan kaikki piilopaikat ovat hänelle jo kinostuneet umpeen. Edessä odottava kuolema ei siis ole Gíslille uusi uutinen ja tuntuukin oudolta ajatella, että nimenomaan lähestyvä kuolema saa Gíslin kokemaan edellä kuvatun kaltaista ahdistusta. Erityisesti siksi, että Gíslin viimeinen runo hänen kuollessaan ei kerro tällaisen kuolemanpelon ja ahdistuksen olemassaolosta.<sup>285</sup>

Gíslin uudessa kohtalossa paha univaimo ilmoittaa Gíslin sittenkin kaikista hyvän univaimon lupauksista huolimatta joutuvan eroon tästä univaimostaan. Huomio kohdistuu siis nimenomaan Gíslin kuolemanjälkeiseen elämään, jonka hyvä univaimo on unissa ilmoittanut jakavansa Gíslin kanssa. Gíslin määränpäänä ei siis todennäköisesti ole ainakaan paratiisimainen jumalien asuinsija, *Ásgarðr*, tai taivasten valtakunta, johon liittyvä symboliikka on kuitenkin hyvin ristiriitaisia tulkintoja herättävää, kuten on jo edellä käynyt ilmi. Taistelussa kaatuminen pakanallisessa kontekstissa toisaalta saattoi merkitä, että Gíslin kuolemanjälkeinen elämä tulisi olemaan Valhallassa, osana Óðinnin sotaväkeä. Jos tämä kohtalo on Gíslin unien tulkinnan keskiössä, ei se siinä tapauksessa kuitenkaan ole kohtalo, jota Gísli olisi mieluusti odottanut, sillä Gíslin tunteen jatkuminen – se miten saagan proosaosio kuvaa Gíslin reaktiota hänen näkemiinsä uniin – osoittaa, että tämä kohtalo pikemminkin aiheuttaa Gíslille ahdistusta.

Pahan univaimon tuomien taistelun enteiden jälkeen pahat unet vainoavat Gíslia jatkuvasti. Pelkästään sulkiessaan silmänsä Gísli näkee heti pahan univaimonsa.<sup>286</sup> Gíslin mieli siis ilmentää kaikkea sitä ja Gíslia piinaa kaikki se, mitä paha univaimo symboloi: toisenlaisia, ristiriitaa joutuvia arvoja, ja niiden tuottamaa ahdistusta Gíslin mielessä. Hän näkee pahan univaimon aina ummistaessaan silmänsä: tunne on siis

<sup>285</sup> Ks. liite 1 ja myöhemmin käsittelyssä s. 111.

<sup>286</sup> ...ok þekar hann lekgur sín augu saman þá sýnist honum in sama kona. Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 104).



hallitseva ja hyvin pysyvä, ja se todennäköisesti estää Gíslia nukkumasta, kuten pahan univaimon unet ovat jo aiemminkin tehneet. *Pahan univaimon ilmentämä mieli hallitsee Gíslin elämää.* Tämän jälkeen saaga tuo esille, että pimeänpelon ja pahan univaimon verellä kyllästämiensä unien jälkeen Gíslin unet liittyvät nimenomaan hänen viimeiseen taisteluunsa, jossa hän kohtaa takaa-ajajansa, ja kertovat Gíslin kuolemasta siinä:<sup>287</sup>

Vihollisen tiesin koitoksessa  
 kimppuuni käyvän,  
 mutta heti en kuvitellut kaatuvani  
 vaikka sain kotoa vähemmän tukea.  
 Huonommin siinä kävi –  
 kaatuneiden liha korppein suihin –  
 suloinen sylisi punaisesta  
 verestäni oli punertunut.<sup>288</sup>

Minun oli kilpeä pitäminen  
 – olin urhea – miekkoja vastaan,  
 eivätpä kyenneet kilpeä runoilijan  
 kalvoin kalskuvin rikkomaan,  
 ennen kuin minut he jotka  
 aikoivat päiväni lukea –  
 kalske miekkain kuultiin  
 kova – peittoamaan onnistuivat.<sup>289</sup>

Astuin yhden ylitse, ennen kuin saivat  
 korppien ilahduttajat minulle haavaa.  
 Ruokin hurmelinnut  
 Óðinnin korpin eväin [= taistelussa kaatuneiden ruumiilla].  
 Jakoi halusta  
 miekan terä jalan kahdeksi.  
 Menetti urho –  
 suurteko se oli – jalkansa.<sup>290</sup>

<sup>287</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 102-109). Ks. myös liite 1.

<sup>288</sup> Vissak fjandr at fundi,  
 fekk innan lið minna,  
 ár þótt eigi værak  
 andaðr, at mér standa,  
 gætinn vér, en væri  
 valtafn í mun hrafni,  
 fríðr í fögru blóði  
 faðmr þinn roðinn mínu.

Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 105). Suom. Joonas Ahola.

<sup>289</sup> Máttut skildi skaldi,  
 skjöldr kom mér að haldi,  
 gátum hug, við hneiti,  
 hjör gellanda bella,  
 áðr an mik þeirs mínu  
 munu aldragi valda,  
 gnýr var hjörs að heyra  
 hár, ofrlíði báru.

Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 105-106). Suom. Joonas Ahola.

<sup>290</sup> Sték of einn, áðr ynni  
 árfloagnis mik sáran,

Gíslin runot kertovat, että Gíslin univaimot eivät enää tässä unessa ole läsnä, sillä Gíslin näkee unessaan oman viimeisen taistelunsa. Univaimo ei näin ollen ole enää kohdistamassa huomiota Gíslin mieleen, ja unen tulkinta siirtyy toiselle tasolle; tulevan odotukseen ja siihen kokemukseen, jonka unen sanoma aikaansaa Gíslissä. Uniaan kuvaavissa runoissa Gíslin tuo esille että ”vaikka sai kotoa vähemmän tukea”, hän sen puutteesta huolimatta osoittaa soturillista urheutta viimeisessä taistelussaan. Gíslin urheasta ja jopa innokkaasta vastarinnasta huolimatta taistelu johtaa lopulta Gíslin kuolemaan.

Syksyn saapuessa Gíslin pahat unet eivät saagan mukaan vähene ”vaan pikemminkin lisääntyvät”, ja ne kertovat kaikki nyt hänen viimeisestä taistelustaan. Gíslin kertoo miten hän ”odottaa aseiden myrskyä” ja tietää ”elämän toivon” olevan itsellään vähäisen.<sup>291</sup>

Kuvittelin verta molempien  
kylkieni haavasta  
virtaavan,  
vaan se minun on kestettävä.  
Sellaisesta minä uneksun,  
kun nukahdan.  
Henkipatto olen satureille,  
varron aseiden myrskyä.<sup>292</sup>

Kuvittelin verta molemmilta  
pystyiltä harteiltani, vaimoni,  
raatojen jumalten  
miekalla laskevan.  
Soturit olivat  
kovassa iskussa, nainen,  
puhun varsinaisesta armosta.  
Elämän toivo on minulla vähäinen.<sup>293</sup>

---

hrælækjar gafk hauki  
huggendr, munins tuggu;  
sneið at sínu ráði  
sverðs egg í tvau leggi,  
missti menja lestir,  
mannsbót var þat, fóta.

Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 106). Suom. Joonas Ahola.

<sup>291</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 106-109).

<sup>292</sup> Hugðak blóð of báðar,  
benvíðis, mér síður,  
þann höfum vér at vinna  
vílsinn, ofan rinna;  
slíkt dreymir mik, seima,  
sekt emk við her nekkvat,  
bíðum brodda hríðar,  
ber-Lofn, es ek sofna.

Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 107). Suom. Joonas Ahola.

<sup>293</sup> Hugðak blóð of báðar,  
baug-Hlín, gnáar mínar  
herðar hvössu sverði  
hrænets regin setja

Kuvittelin miekanheiluttajien  
 katkovan minulta miekoin  
 molemmat kädet:  
 saan suuren haavan.  
 Kuvittelin vielä, nainen:  
 viuhui miekka pääni ylitse,  
 kalvan kitaan  
 kypäränjalus [= pää] leikkautui.<sup>294</sup>

Kuvittelin unessa  
 hopearenkaan haltiattaren [*Sjöfn*]  
 ylleni käyvän itkien,  
 olivat sillä kasvot märät.  
 Kullan haltiatar [*Njörun*]  
 satoi kiireessä haavani;  
 mitä luulet, neito,  
 minulle tämän tietävän?<sup>295</sup>

Erona aiempiin taistelusta kertoviin uniin on, että nämä runot kertovat paljon lannistuneemman miehen unista. Gíslin kohtalo on nyt lopullinen, sillä nämä kertovat Gíslin kuolinhaavoista ja hetkestä, jolloin Gísl on jo menettänyt henkensä. Näitä unia ennen, edellisissä unissaan, Gísl on vielä puolustautunut, eikä vastustajan ole ollut helppo peitota häntä. Nyt Gísl saattaa enää vain odottaa, että hänen vihollisensa löytävät hänet, ja hänen on vain kestettävä uniin tulevat taistelun enteet. ”Elämän toivo on Gíslille vähäinen”, ja vihollinen tekee hänestä puolustuskyvyttömän ”katkomalla Gísliltä miekoin molemmat kädet”.

Viimeisen unensa taloon tulevista veressä rypevistä linnuista Gísl näkee viimeisenä yönään ennen kuin viholliset saapuvat häntä tappamaan.<sup>296</sup>

---

ok valnæra væri,  
 Vár, af miklu fári,  
 líkn reynum svá, lauka,  
 lífs vánir mér gránar.

Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 107). Suom. Joonas Ahola.

<sup>294</sup> Hugðak hlífar flagða  
 hristendr af mér kvista  
 stór fingum ben, brynju  
 báðar hendr með vendi;  
 enn fyr mækis munn  
 minn hugðak, Syn tvinna,  
 oss gein hjörr of hjassa,  
 hjalmstofn ofan klofna.

Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 108). Suom. Joonas Ahola.

<sup>295</sup> Hugðak Sjöfn í svefni  
 silfrbands of mér standa  
 gerðr hafði sú gerðu;  
 grátandi, brá váta,  
 ok eld-Njörun öldu  
 allskyndila byndi,  
 hvat hyggr mér, en mæra,  
 mín sár, und því váru?

Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 109). Suom. Joonas Ahola.

Minun korviini kantautui  
 erottuamme, liinan haltiatar  
 – tarjoan kääpiöin juomaa [= kääpiöiden simaa eli runoutta]–  
 sydämestäni ääniä.  
 Ja miekankalistaja kuunteli  
 kahta riekkokukkoa,  
 lyöntejä lintuin:  
 joutuvat taistoon urhot.<sup>297</sup>

Gíslin saagan runo-osuutta laajemmin analysoinut Heather O’Donoghue on katsonut että nimenomaan Gíslin viimeiseen taisteluun liittyvät runot ilmentävät selvästi miten Gíslí kuvittelee oman kuolemansa ja toisaalta miten suuri avuttomuus siihen hänen osaltaan liittyy. Kohtalo näyttäytyy kaikkea suurempana elementaarisena voimana, johon Gíslí ei voi vaikuttaa, sillä se on peruuttamaton. Siihen osoittaa myös hänen tapansa jättää kaikki varotoimenpiteet huomiotta ennen kuolemaansa. Toisin kuin Þorgrímrin tapon jälkeen, jolloin hän palaa tapporetkeltään virtaa pitkin, ettei Þorgrímrin talon väki voisi löytää tappajan lumeen painuneita jälkiä, Gíslí viimeisenä yönään lähtiessään vaimonsa ja kasvattityttärensä kanssa yhteen piilopaikoistaan kaivertaa tikkuun riimuja kävellessään ja antaa lastujen putoilla maahan, kuin merkiksi vihollisilleen. Gíslí on nähnyt kuolemansa unissaan, ja kuten saagakin on todennut on hänellä ollut kyky nähdä tulevia unissaan; oman kohtalon pakoileminen on tässä vaiheessa merkityksetöntä ja turhaa.<sup>298</sup>

Gíslin viimeisenä yönään kaivertamista riimuista putoilevat lastut jättävät kyllä merkkejä viholliselle, mutta tämä ei välttämättä ole niiden ainoa merkitys saagassa. Saaga itse asiassa viittaa siihen, että Gíslíä seuraavat viholliset eivät seuraa Gíslin riimuja vuollessa pudottamia lastuja, vaan hänen mukanaan kulkevien Auðr-vaimon ja Guðríðr-neidon sekä oman paitansa huurteeseen maahan vetämiä vanoja.<sup>299</sup> Riimujen rooli tässä osassa Gíslin tarinaa on muuten epäselvä. Riimuja on kuitenkin pidetty ajassaan jumalallisina, sillä Óðinn oli hankkinut ne kuoleman maasta ja niihin liittyi mystisiä voimia.<sup>300</sup>

Gíslin kaivertamat riimut viittaavatkin tässä yhteydessä pikemminkin vanhaan aikaan: riimut yhdistettiin Óðinn-jumaluuteen ja niihin liitettiin maagisia ominaisuuksia. Riimut yhdistävät Gíslin siis vanhaan ja pakanalliseen kristilliseen

<sup>296</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 34 (ÍF VI, 109-112).

<sup>297</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 34 (ÍF VI, 110). Suom. Joonas Ahola.

<sup>298</sup> O’Donoghue 2005, 166-168. Ks. myös liite 1.

<sup>299</sup> Saaga kertoo, että Gíslí ja naiset lähtevät yöllä Gíslin piilopaikkaan paitasillaan ja heidän paitojensa helmat vetävät huurteeseen vanoja (*döggslóðina*). Gíslin takaa-ajajien saapuessa paikalle heidän perässään, saaga kertoo, että nämä olivat tulleet talolle aiemmin ja nähneet huurteessa vanan (*döggslóðina*), josta on kerrottu. Gísla saga Súrssonar, luku 34 (ÍF VI, 111).

<sup>300</sup> Ks. esim. Turville-Petre 1975, 2.

verrattuna, toisaalta Óðinn-jumaluuteen uutena jumaluutena perinteisen Freyr-jumaluuden vastakohtana, ja niihin arvoihin, joita Óðinn-kulttiin liittyvä soturiyhteiskunta ilmensi. Nämä riimuihin liitettävät arvot ovat niitä, joita hän on elämässään seurannut ja jotka hän viimeisenä yönään ja kuollessaan tunnustaa omikseen – siitäkin huolimatta, että vanhan ja uuden ristiriita on aiheuttanut hänelle niin paljon ahdistusta. Gíslin viimeisenä yönä ja hänen taistelunsa ajankohtana tätä ristiriitaa ei siis enää ole, kuten käy seuraavassa käsittelyluvussa ilmi. Sitä ennen on Gíslin unien aikaansaamana kokemuksena – hänen epäonnenaan – kuitenkin ollut pelko, toivottomuus, katkeruus, voimattomuus, unettomuus ja levon puute. Pelko epävarman ja tuntemattoman kohtalon edessä, katkeruus perheen tuen puuttumisesta, toivottomuus ja voimattomuus vihollisten voiman edessä vailla tukijoita taistelussa sekä kaiken tämän ahdistuksen aikaansaama levon puute.

## 4. Epäonni, tunne ja syyllisyys

### 4.1. Epäonni ja tunne

Käsiteltäessä Gíslin epäonnen kokemusta ja epäonnen merkityksiä ylipäätään on edellä käynyt ilmi, että epäonni oli yleensä pikemminkin kohtaloon sidottu, siis yksilön olotilan syy, mutta toisinaan myös esimerkiksi kirouksen kautta syntynyt seuraus. Se saattoi olla myös osa yksilön pysyvää luonnetta tai toisaalta jumalallisen kirouksen aikaansaama peruuttamaton taakka. Saagan *Brennu-Njáls saga*<sup>301</sup> epäonnen mies Skarphéðinn ei kuitenkaan joudu kirouksen tai loitsujen kohteeksi, eikä epäonni näytä olevan pysyvä, lapsuudesta kuolemaan saakka vallitseva osa hänen luonnettaan. Skarphéðinnin esimerkki luo kuitenkin mielenkiintoisen tarkastelukohdan omalle tutkimukselleni, sillä se tukee sitä näkemystä, että epäonnen käsitteellä saattoi olla myös tunneulottuvuuksia, vaikka epäonnea varsinaisesti ei voidakaan tarkastella nykyajan tunnekäsitystä vastaavana ilmiönä.

Skarphéðinn esitellään saagassa isokokoisena ja vahvana aseenkäytössä harjaantuneena miehenä, joka on neuvokas, rohkea, isäänsä kunnioittava ja tälle kuuliainen miehekäs mies. Hän on saagan kuvauksen mukaan myös puheissaan sukkela ja valmis iskemään, mutta tästä huolimatta yleensä myös rauhallinen ja maltillinen mies.<sup>302</sup> Saagan kerronnan keskiössä on pikemminkin Skarphéðinnin isän Njállin ja hänen hyvän ystävänsä Gunnarrin suhde, jonka lujuus joutuu saagan kuluessa suurelle koetukselle miesten vaimojen synnyttäessä kahden tilan välille pysyvän kostonkierteen. Siihen liittyvät tapahtumat aikaansaavat kuitenkin sen, että Skarphéðinnin tapa toimia, hänen maltillisuutensa, lopulta muuttuu, ja Skarphéðinn joutuu tilanteeseen, jossa hänet mainitaan epäonnen miehenä.

Alkujaan ristiriidat lähtevät liikkeelle naisten pahansuovasta sanailusta, jonka seurauksena Gunnarrin pahantahtoinen vaimo Hallgerðr laittaa palkollismiehen tappamaan erään Njállin palkollisista. Kumpikin emäntä tapattaa vuorollaan toisen tilan väkeä omilla palkollisillaan kostoksi jo tehdyistä tapoista. Kaikesta huolimatta Njállin ja Gunnarrin välinen ystävyys säilyy. Perheen vanhin poika ja veljessarjan johtajahahmona esiintyvä Skarphéðinn seuraa tapahtumia ryhtymättä itse koskaan kostotoimiin ja kunnioittaen isänsä pyyntöä olla rikkomatta sopua, jonka isä Gunnarrin kanssa tappojen jälkeen aina kuitenkin pystyy solmimaan. Näin siitäkkin huolimatta,

<sup>301</sup> Ks. saagan synopsis liitteessä 3.

<sup>302</sup> *Brennu-Njáls saga*, luku 25 (ÍF XII, 70). Oman tutkimuksensa vaatisi toisaalta myös se, mikä oli ”miehekäs” mies tuossa ajassa ja kulttuurissa. En kuitenkaan paneudu tähän aiheeseen tässä yhteydessä sen syvemmin.

ettei Skarphéðinn hyväksy isänsä tilan palkollisten tappoja, erityisesti kun hänen oma kasvatusisänsä Thórðr Vapautetunpoika surmataan. Tämän mieliä kuohuttavan tapon jälkeen Skarphéðinnin isä Njál kuitenkin samalla myös lupaa pojalleen, ettei aio jatkossa estää tämän halua kostaa, mikäli vastapuoli vielä tulisi aiheuttamaan harmia.<sup>303</sup>

Hetki, jolloin Skarphéðinn veljineen koston ryhtyy, liitetään saagassa kuitenkin poikien äidin, Bergþóran, kostonhimoisuuteen. Nimenomaan äiti kehottaa poikia kostamaan sen, että Gunnarrin tilalla on veljeksistä ja näiden isästä keksitty pilkkalauluja. Aluksi Skarphéðinn vastaa tähän, ettei akkojen tapaan aio kiivastua turhanpäiväisistä asioista. Äiti kuitenkin huomauttaa, että kunnian miehenä pidetty Gunnarr on jo kiivastunut heidän puolestaan oman tilansa väelle ja epäilee, etteivät pojat tulisi kostamaan mitään heille tehtyä häpeää, jos he eivät tätä pilkkaa kostaisi. Vasta tällöin Skarphéðinn ja hänen veljensä osoittavat selviä kiivastumisen merkkejä: saaga kuvaa, miten hiki nousee Skarphéðinnin otsalle ja punaiset läiskät ilmestyvät hänen muuten kalpeille poskilleen.<sup>304</sup> Saagan äidin esille tuoma viesti on selvä ja samankaltainen Gíslin isältään saaman viestin kanssa: kostaminen on kunnian asia, ja kostamisen välttäminen on merkki miehekkyyden puutteesta. Tätä ennen saagan luoma kuva Skarphéðinnista on pikemminkin ollut maltillinen ja kaikissa käännteissä isänsä neuvoja kunnioittava mies, joka kaikesta perheen kokemista vääryyksistä huolimatta ei ole tarttunut aseeseen kostaakseen. Äidin painostuksen jälkeen veljekset vihdoin päättävät ryhtyä kostotoimiin,<sup>305</sup> ja aloittavat samalla uuden pitkällisen kostojen kierteen.

Skarphéðinnin epäonnen osalta mielenkiinnon herättää nimenomaan se, että miehen epäonnisuudesta ei vielä mainita näiden kostotoimien jälkeen. Sen sijaan se ilmenee vasta, kun hän veljiensä ja saagassa pahanilmanlintuna toimivan Gunnarrin sukulaisnaisen pojan, Mörðr Valgarðrinpojan, kanssa tappaa *godiksi* ylenneen kasvinveljensä Höskuldr Valkeanniemengoðin (*Hvítanessgoði*). Runsaasti ympäristön paheksuntaa synnyttävä kasvinveljen tappo on kuitenkin seurausta Mörðrin juonittelusta, eikä sillä alkujaan ole mitään tekemistä Njállin poikien vihamielisyyden kanssa. Mörðr kantaa kaunaa Höskuldrin *goði*-asemasta, koska katsoo sen vieneen arvoa hänen omalta päällikkyydeltään. Njállin pojat ovat myös olleet vaatimassa Mörðriltä hyvityksiä isänsä ystävän Gunnarrin surmasta, joka on tapahtunut aiemmin ja jossa Mörðr on ollut osallisena.<sup>306</sup>

<sup>303</sup> Brennu-Njál's saga, luvut 36-43 (ÍF XII, 92-111).

<sup>304</sup> Brennu-Njál's saga, luku 44 (ÍF XII, 111-115).

<sup>305</sup> Brennu-Njál's saga, luku 45 (ÍF XII, 115-118).

<sup>306</sup> Brennu-Njál's saga, luvut 74-77 (ÍF XII, 180-191).

Tämän vuoksi Mörðrin hautoman koston kohteena ovat myös Njállin pojat, joiden kanssa hän pyrki hyvään ystävyyteen omien tavoitteidensa saavuttamiseksi. Skarphéðinn on aluksi epäileväinen Mörðrin äkillisesti osoittamasta ystävyydestä, mutta lopulta veljekset alkavat lämmitä tämän hyvántahtoisuudelle aavistamatta, mikä sen taustalla on ja huolimatta siitä, että Njáll varoittelee poikiaan ja osoittaa, ettei lainkaan pidä Mörðrin oleskelusta omalla tilallaan. Mörðrin taktiikkana on puhua pahaa Njállin pojista Höskuldrille ja vastavuoroisesti Höskuldrista Njállin pojille. Höskuldria Mörðr ei kykene pahoilla puheillaan käännyttämään, mutta Skarphéðinnin ja tämän veljien päät hän saa ennen pitkää käännettyä. Nämä alkavat käyttäytyä vihamielisesti Höskuldria kohtaan, vaikka tämä aiemmin on ollut veljeksille hyvin läheinen ja saaga kertoo, että muut ihmiset pitivät heidän ystävyyttään särkymättömänä. Mörðrin yllyttämänä veljekset suostuvat lopulta tappamaan Höskuldrin sillä edellytyksellä, että myös Mörðr itse ottaa osaa tappoon. Tämä suostuu, vaikka tapon jälkeen saakin sovittua, ettei hänen osuuttaan surmassa tulnaisi mainitsemaan. Hän uskottelee Njállin pojille tällaisen menettelyn turmelevan parhaiten vastapuolen mahdollisuuden nostaa kante veljeksiä vastaan käräjillä.<sup>307</sup>

Skarphéðinnin epäonnisuus mainitaan saagassa vasta tämän kasvinveljen surman jälkeen. Skarphéðinn etsii tapon jälkeen käräjillä itselleen päälliköiden keskuudessa veljiensä ja sukulaismiestensä kanssa käräjöintiin tarvittavaa lisätukea, sillä suuri tukijoiden määrä oli yleensä edellytys menestyksekkäälle käräjäjutulle. Skarphéðinnin veljiensä ja sukulaistensa kanssa tapaamat päälliköt mainitsevat tällöin tapaamisten ja keskustelujen aikana Skarphéðinnille tämän epäonnesta suoraan. Ennen tätä ei Skarphéðinnin epäonnesta ole saagassa mitään mainintaa, eikä saagan kerronta tuo esille, että aihetta epäonnepäilyihin edes olisi; Skarphéðinn ei yksinkertaisesti näytä olevan epäonnen mies ennen tätä käräjätapahtumaa. Epäonni näyttää pikemminkin olevan yhtäkkiä ilmestynyt ominaisuus, jonka kaikki merkittävät miehet huomaavat siitä huolimatta että eivät tunnista itse miestä, eivätkä näin ollen ole välttämättä esimerkiksi tietoisia hänen teostaan, kasvinveljen taposta. Saaga kertoo miten veljesten tapaamat päälliköt tässä tilanteessa kommentoivat kaikki nimenomaan Skarphéðinnin olemusta:

"Kuka tuo mies on," sanoo Skapti, "jonka edellä kulkee neljä miestä, pitkä mies kalpein kasvoin, ja näyttää epäonniselta, kovalta ja noitamaiselta."<sup>308</sup>

<sup>307</sup> Brennu-Njás saga, luvut 107-112 (ÍF XII, 275-283).

<sup>308</sup> "Hverr er sá maðr," sekir Skapti, "er fjórir menn ganga fyrri, mikill maðr ok fölleitr, ógæfusamlig, harðlig ok tröllsligr?" Brennu-Njás saga, luku 119 (ÍF XII, 298).



Snorri kysyi: "Kuka tuo on, jonka edellä on neljä miestä, kalpea ja teräväkatseinen mies, joka vetää suutaan virneeseen ja pitää kirvestä olallaan"...– "Minusta sinä näytät kovalta ja suurelta, mutta arvelen että sinun onnesi alkaa olla lopussa, ja vähäisiltä näyttävät elinpäiväsi."<sup>309</sup>

Guðmundr sanoi: "Teidän joukossanne on mies, jota olen jo hetken katsellut. Hän näyttää erilaiselta kuin kukaan aikaisemmin näkemäni mies." – "Neljä miestä kulki ennen häntä"... – ... "hänellä on punaruskeat hiukset ja kalpea iho, suurikasvuinen ja taistelunhaluisen näköinen, ja hän näyttää niin halukkaalta miestappoihin, että ottaisin hänet joukkooni mieluummin kuin kymmenen muuta. Ja silti on mies epäonninen."<sup>310</sup>

Porkell sanoi: "Kuka tuo isokokoisin ja kamalan näköinen mies on, jonka edellä tuli neljä miestä, kalpean ja terävän näköinen, epäonninen ja ilkeännäköinen."<sup>311</sup>

Toteamukset tuovat esille, miten tämä mies näyttää epäonniselta (*ógæfusamligr*) ja miten Skarphéðinnin onnen epäillään olevan lopussa ja elinpäivien määrän olevan vähäinen. Kuhunkin kommenttiin Skarphéðinn vastaa erityisen piikikkäästi osoittaen puhujien omiin puutteisiin tai näiden menneisyyden kiusallisiin ja kunniantomiin tekoihin.<sup>312</sup> Päälliköt näyttävät kuitenkin usein suuntaavan katseensa nimenomaan Skarphéðinnin olemukseen ja kasvoihin; tämä on kalpeaihoinen ja teräväkatseinen suutaan virneeseen vetävä isokokoinen ja ilkeännäköinen mies. Samassa yhteydessä mainitaan myös hänen epäonnisuudestaan. Tämä viittaa siihen, että onni oli jotain, joka näkyi yksilön olemuksesta tai esimerkiksi hänen kasvoistaan; epäonni tai onnen puute oli ikään kuin kirjoitettu hänen kasvoihinsa.<sup>313</sup>

Yksilön kasvojen ja olemuksen kuvauksella on saagoissa suora yhteys yksilön sisäiseen tilaan. Saagahahmot ilmaisevat ylipäätään hyvin harvoin mahdollisia tunnetilojaan sanoin. Samoin saagakertoja vaikenee tästä aiheesta ja hahmojen sisäisen tilan kuvauksesta yleensä lähes täysin, mikä toteuttaa sitä saagalle tyypillistä kerronnan tapaa, jonka mukaisesti kerrotaan vain se, mikä voidaan nähdä.<sup>314</sup> Yksilön sisäisen tilan ja tunteiden kuvaus ei olisi täyttänyt näitä aistein havaitsemisen vaatimuksia. Kuitenkin erityisesti virittyneissä emotionaalisissa tilanteissa saagahahmojen tunnetilat käyvät ilmi monesti hyvin tarkastikin kuvattujen somaattisten muutosten kautta. William Ian

<sup>309</sup> Snorri mælti: "Hverr er sá maðr er fjórir ganga fyrri, fölleitr ok skarpleitr ok glottir við tönn ok hefir öxi reidda um öxl?"...- "Mér þykkir þú harðligir ok mikilfengligir, en þó get ek at þrotin sé nú þín in mesta gæfa, ok skammt get ek eptir þinnar ævi." Brennu-Njáls saga, luku 119 (ÍF XII, 299-300).

<sup>310</sup> Guðmundr mælti: "Maðr er sá einn í liði þínu, er ek hefi horft á um hríð, ok lízk mér ólíkr flestum mönnum, þeim er ek hefi sét." - ..."Fjórir menn ganga fyrri en hann," segir Guðmundr, "jarpr á hárslit ok föllitaðr, mikill vöxtum ok ernligr ok svá skjóttligr til karlmennsku at heldr vilda ek hans fylgi hafa en tíu annarra. Ok er þó maðrinn ógæfusamligr." Brennu-Njáls saga, luku 119 (ÍF XII, 301-302).

<sup>311</sup> Þorkell mælti: "Hverr er sá inn mikli ok inn feiknligi, ok ganga fjórir menn fyrri, fölleitr ok skarpleitr, ógæfusamligr ok illmannligr?" Brennu-Njáls saga, luku 120 (ÍF XII, 304).

<sup>312</sup> Brennu-Njáls saga, luvut 119-120 (ÍF XII, 298-305).

<sup>313</sup> Skarphéðinnin osalta kommentit tässä tilanteessa näyttävät kertovan paitsi miehen luonteesta, ulkonäöstä ja kohtalosta, myös hänen mielentilastaan. Cf. Høyersten 2004, 113.

<sup>314</sup> Ks. esim. Meulengracht Sørensen 1993, 211.

Miller ja Carolyne Larrington ovat tuoneet esille, miten näiden merkkien kautta saatetaan tuoda esille esimerkiksi saagahahmon selkeästi suurempi tunteellisuus muihin ihmisiin verrattuna. Sanoja ei välttämättä edes tarvita, kun toinen vihassaan leikkaa veitsellä sormeensa luuhun asti osoittamatta minkäänlaista kipua, tai kun hänen kasvonsa väri muuttuu punaisesta valkoiseen, ja hän on kauttaaltaan turvonnut. Saagoissa käy kuitenkin useasti ilmi, että yksilön elämään – tai kohtaloon – liittyvät henkilöt myös tietävät, mitä nämä somaattiset merkit tarkoittavat saadessaan niistä tietää.<sup>315</sup>

Olennaista on kuitenkin myös se, miten näitä somaattisia merkkejä saagojen ajassa tulkittiin. Ilmaisivatko somaattiset muutokset tuolloin "tunnetta" ja pidettiinkö näitä somaattisia, yksilön kasvoilta ja olemuksesta havaittavia muutoksia tunteina? Ajassa tunnetut tunnesanat osoittavat, että tunteet ja tuntemukset tunnistettiin ylipäätään yksilön sisäiseen tilaan tai jopa tiettyihin ruumiinosiin liittyviksi. Esimerkiksi tunnesana *hugarhræring* oli yhdistelmä sanoista *hugr* ja *hræring*; näistä *hugr* merkitsi sydäntä, mieltä, mielialaa, tuntemusta, voimakasta halua tai toivetta, ja *hræring* tarkoitti liikettä. *Hjarta* tarkoitti paitsi sydäntä, myös mieltä, tunnetta ja tuntemusta. Tunnesana *þykkja* kuvasi paitsi tunnetta ja sentimenttiä, myös ajattelua, ajatusta ja mieltymystä.<sup>316</sup> Tunne muinaisnorjan kielessä liittyi siis myös yksilön mieleen ja tiedollisiin kykyihin ylipäätään. Tämä ei poikennut muista keskiajan mannereurooppalaisista tunneteorioista, jotka vastaavasti korostivat tunteiden kognitiivista luonnetta.<sup>317</sup> Tuntemista merkitsevä verbi *kenna* liittyi nimenomaan tiedostamiseen ja tunnistamiseen.<sup>318</sup>

Tunteminen oli toisin sanoen myös oman tilansa tunnistamista ja tiedostamista, ja tunne kertoi ihmisen mielestä ja ilmensi tämän ajattelua; tunne saattoi siis mahdollisesti olla ajassaan ”ajatus”. Tunteet, mieli ja ajattelu ylipäätään yhdistettiin rintaan, kuten jo edellä *fylgja*-käsitteen käsittelyn yhteydessä on käynyt ilmi, eli niiden olemus käsitettiin paitsi yhtenäiseksi myös ruumiilliseksi luonteeltaan. Tunne muinaisnorjan kielessä oli siis sydämen, mielen, mielialan tai halujen ja toiveiden liikettä. Toisaalta tunnesanat näyttävät lopulta viittaavan myös siihen, että niin tunne kuin mielialakin

<sup>315</sup> Somaattisista tunteen merkeistä saagoissa, ja niiden tulkinnasta saagoissa, ks. Larrington 2001, 254-255; Miller 1992, 97-98.

<sup>316</sup> Muita tunnesanoja olivat *óðr*, joka viittasi samoin mieleen ja tunteeseen, sekä harvinaisempi *kløkkving*, joka viittasi pehmeisiin ja herkkyyteen viittaaviin tunteisiin. Sanaan liittyy adjektiivi *kløkk*, joka merkitsee pehmeää, herkästi liikuttuvaa, kyyneliin asti liikuttunutta, sekä verbi *kløkkva*, merkityksensä liikuttua kyyneliin asti, nyyhkiä. CGV.

<sup>317</sup> Ks. esim. Knuutila 1996, 14-22.

<sup>318</sup> Verbin *kenna* semanttinen kenttä oli laaja: sen merkityksensä saattoi olla opettaa, informoida, välittää tietoa, tunnistaa, aistia, tiedostaa, tuntea tai kokea aistien välityksellä. CGV; Clunies Ross 1987, 200-204. Nykykielissä esimerkiksi suomessa, ruotsissa ja saksassa erilaisilla tunnetermeillä on vastaavasti yhteys myös tietämiseen (vrt. esim. tuntea - tunne, fühlen - Fühlung, känna - känsla). Niiniluoto 1996, 6-7.

liittyivät nimenomaan sydämeen tai ainakin rintaan. Kehon fysiologisten muutosten katsottiin myös liittyvän yksilön sisäiseen tilaan, toisin sanoen veren ja muiden ruumiinnesteiden virtaukseen.<sup>319</sup> Jos yksilössä havaittavat somaattiset muutokset käsitettiin näin ollen yksilön sisäiseen tilaan liittyviksi muutoksiksi, on mielestäni mahdollista olettaa, että ne tällöin liitettiin myös tunteisiin, toisin sanoen ”mielen liikkeisiin”.

Epäonnen näkyessä yksilön kasvoilta tai hänen olemuksestaan, näkyi epäonni siis myös siltä pinnalta, jolta yksilön tunteita oli opittu huomioimaan ja tulkitsemaan. On kuitenkin huomattava, että epäonnesta mainittaessa ei milloinkaan suoraan kuvata mitään tiettyjä somaattisia muutoksia. Kovuus, terävyys, noitamaisuus ja ilkeys näyttävät olevan ainoat Skarphéðinnin piirteitä kuvaavat sanat, jotka mahdollisesti suoraan saattoivat liittyä Skarphéðinnin sisäiseen tilaan tai ainakin hänen luonteeseensa. Epäonnen ei toisaalta mahdollisesti osattu yhdistää tietynlaisia, helposti havaittavissa ja sanallisesti ilmaistavissa olevia fysiologisia muutoksia. Toisaalta epäonnen ei ehkä liittynyt mitään pelkästään sille tyypillisiä somaattisia muutoksia, kuten vihaan tai voimakkaaseen tunnekuohuntaan liitetyt punehtuminen ja kalpeneminen tai suruun liitetty turpoaminen esimerkiksi olivat. Liian epämääräisten somaattisten muutosten kuvaus ei ehkä olisi palvellut saagakirjoittajien ”objektiivisuuden” vaatimuksia.<sup>320</sup>

Tässä todellisuudessa Gíslin univaimotkin asettuvat mielenkiintoiseen valoon. Jo edellä on käsitelty niiden yhteyttä *Oresteian* Raivottariin. Näiden tavoin Gíslin univaimot ovat *yksilön oman kehon ulkopuolinen osa, joka silti on yhteydessä yksilöön itseensä ja hänen mieleensä*. Tämä viittaa siihen mahdolliseen tulkintaan, että kulttuurissa, jossa yksilön sisäisen tilan kuvaaminen rajoittui silmin havaittavien somaattisten muutosten kuvailuun, oli mahdollista myös kuvata siihen liittyviä mielen liikkeitä eli tunteita. Univaimojen kautta abstrakti mielen maailma saattoi saada konkreettisen ilmiänsä, joka täytti myös ”silmin havaittavat” vaatimukset. Vastaavasti esimerkiksi Óðinn-jumalan kaksi korppia, Huginn ja Muninn (sanoista *hugr* ja *munr*)

<sup>319</sup> Ágnes Kiricsi on tuonut esille anglosaksisessa kansanomaisessa ajattelussa eläneitä käsityksiä tunteitten ja ”järjen” olinpaikoista ihmiskehossa ja siitä missä tunteet ja ajatukset syntyivät. Hänen mukaansa sydän nähtiin myös mielen ja ajattelun työssijana. Hän katsoo, että tämä kansanomainen kuvaus perustui pitkälti ihmiskehon ja sen fysiologian suoraan havainnointiin, ei ajassa tunnetuihin teorioihin kuten mahdollisesti oli asian laita samaan aikaan kirjoittaneen oppineen eliitin osalta. Kiricsi, julkaisematon käsikirjoitus. En tässä yhteydessä pohdi laajemmin keskiajalla tunnetun humoraaliopin merkitystä islantilaisen implisiittisen tunneteorian muotoutumisessa. Katson, että huolimatta siitä, että humoraalioppi saattoi olla tunnettu myös tutkimusajankohtani Islannissa, ei tämä välttämättä merkitse sitä, että se olisi myös ohjannut ajan ihmisten käsityksiä esimerkiksi tunteiden rakentumisesta. Pikemminkin katson, että saagojen oma kuvaus itsessään luo selkeämmän ja totuudenmukaisemman (implisiittisen) kuva siitä miten tunteet tuossa ajassa ja kulttuurissa määrittyivät.

<sup>320</sup> Vrt. tästä epämääräisyyden ongelmasta esim. Helsingin sanomat 21.10.2006, Kulttuuri, C3, jossa toimittaja Irma Stenbäck yhdistää niin sanotusta ”mieleltään terveestä” henkilöstä poikkeaviin yksilöihin ”sumeita silmiä, harhailevia katseita, itsekseen höpöttäjiä”, mitkä määritelminä ovat melko ylimalkaisia eivätkä välttämättä todellisuudessa kerro yksilön mielenterveyden tilasta mitään.

ilmentyvät abstraktina määriteltävän ajattelun ja muistin konkreettisenä muotona.<sup>321</sup> Näiden konkreettisten univaimojen kautta syntyy myös pääsy Gíslin epäonnen tunnekokemukseen, mutta ennen siihen siirtymistä käsittelen vielä edellä esitetyn epäonnen tunnekonnotaation luonnetta.

## 4.2. Epäonni ja kiitollisuus

Saagojen epäonni saattoi siis olla tunteisiin ja tuntemuksiin liittyvä yksilön sisäistä tilaa kuvaava käsite. Väitän seuraavassa myös, että tämä epäonnen tunneulottuvuus liittyy nykykäsittein määriteltynä syyllisyyden kaltaiseen tunteeseen, vaikka muun muassa William Ian Miller on katsonut, että syyllisyys ei kuulunut tutkimusajankohdassani koettuihin tunteisiin. Hänen näkemyksensä mukaan sen tunteminen mahdollistui vasta kristinuskon synti-käsitteen sisäistämisen myötä.<sup>322</sup> Seuraavaksi tarkastelen syyllisyyden kaltaisen tunteen edellytyksiä 1200-1300-lukujen islantilaisessa kulttuurissa ja tämän tunnetilan suhdetta epäonneen.

Nykykäsitteiden osalta, joihin myös Millerin analyysi pitkälti perustuu, häpeä ja syyllisyys määritellään kumpikin ylpeyden ja nöyryytyksen tunteen tavoin itsensä arviointiin liittyviksi tunteiksi. Kutakin tunnetta tuntiessaan yksilö uskoo poikenneensa jostain normista, ja tekemällä näin hän on samalla myös muuttanut asemaansa maailmassa. Näiden tunteiden objektina on yksilön oma minä, ja se mitä uskotaan, vastaa arviota itsestä. Tutkimus on kuitenkin yleensä jaotellut kulttuurit joko häpeä- tai syyllisyyskulttuureiksi.<sup>323</sup>

Miller perustaa oman tulkintansa siihen havaintoon, että muinaisnorjan kielestä puuttui syyllisyyden tunnetta kuvaava sana.<sup>324</sup> Ajassa ymmärretty ”syyllisyys” oli pikemminkin asiantilaan kuin tunteeseen tai tunnetilaan liittyvä ja tiukasti lakiin ja lain nojalla annettuun tuomioon ja rankaisukäytäntöön sidoksissa oleva käsite. Kyse ei tällöin ollut siitä, oliko teon, esimerkiksi tapon suorittanut *syyllinen* tai *syytön*, vaan pikemminkin siitä, oliko hänet *tuomittu*. *Sekr*, syyllinen, oli nimenomaan syylliseksi todistettu, lain edessä syylliseksi tuomittu, ja *sekt*, syyllisyys, liittyi tuomioon ja

<sup>321</sup> Vrt. Turville-Petre 1975, 230; Edda Snorra Sturlusonar (Gylfaginning), ks. Snorris Edda, 64.

<sup>322</sup> Miller 1993.

<sup>323</sup> Taylor 1985, 1. Tässä yhteydessä on todettava, että nykytutkijoiden tarjoamat määritelmät häpeän ja syyllisyyden tunteesta eivät ole täysin identtisiä keskenään, eikä yleistä ja universaalista määritelmää voida tässä yhteydessä käyttää vertailupohjana. Valitsemani määritelmän on kuitenkin tarkoitus toimia yleistävänä ”keskivertomääritelmänä”.

<sup>324</sup> Miller 1992; Miller 1993.

rangaistukseen, esimerkiksi lainsuojattomuuteen tai sakkoihin tuomitsemiseen.<sup>325</sup> Syyllinen oli toisaalta samalla myös hyvitysvelvollinen, velallinen. Hänen tekonsa ja lain edessä todettu syyllisyytensä tähän tekoon aiheuttivat sen, että syyllinen oli velassa eli velvollinen hyvittämään tekonsa – yleensä hopeassa tai muussa varallisuudessa – sille, jolle oli vahingon aiheuttanut. Miestapon yhteydessä rangaistus, toisin sanoen syyllisen taakaksi koitua hyvittävä velka saattoi olla esimerkiksi sakkoa tai kenties lainsuojattomuus.<sup>326</sup>

Aikalaiskirjallisuus kuitenkin osoittaa, että myös syyllisyyden kaltainen *tunne* saattoi ilmetä tutkimusajankohtani kulttuurissa. *Fóstbræðra saga* kertoo miten naisten keskuudessa hyvin suosittu Þormóðr Hiilikulmarunoilija (*Kolbrúnarskáld*) ei kotonaan Laugabólissa ollessaan eräänä aamuna pahan unen nähtyään nouse sängystä, jolloin toinen mies epäilee hänen olevan sairas. Þormóðr potee kuitenkin pahaa silmäsärkyä, jonka hänelle unessa ilmestynyt nainen, Þorbjörg Hiilikulma, on asettanut kostoksi siitä, että Þormóðr on lahjoittanut hänelle laatimansa runon toiselle naiselle. Þormóðrin tässä tilanteessa lausumat säkeet kertovat, että Þormóðr on käsittänyt tehneensä pahoin ja kärsii tekonsa vuoksi tiedostaessaan, että Þorbjörg Hiilikulmalla on hyvä syy syyttää ja rangaista häntä tämän teon vuoksi: ”Pahoin tein antaessani neidolle vuonon kaikki Hiilikulman säkeet, tuli uneeni tuomion jumalatar. Silloin sain neidolta päälleni varoittavan merkin, paljon tietää vahva nainen; mieluummin anoisin armoa juomasarven Hildriltä [=naiselta/jumalattarelta].”<sup>327</sup>

Þormóðr Hiilikulmarunoilijan uni kertoo, että hänen uneensa tulee (tuomion) jumalatar, (*dóms*) *dís*, jonka olemusta yksilön mielenä on jo edellä Gíslin unien yhteydessä käsitelty.<sup>328</sup> Þormóðrin esimerkki myös osoittaa, että tuon ajan kulttuurissa yksilö saattoi tiedostaa toiselle tekemänsä teon vääryudeksi, ja tiedostaa nimenomaan oman panoksensa tämän vääryyden syntymisessä ylipäättään, sekä lopulta myös kokea

<sup>325</sup> Alaric Hall, henkilökohtainen tiedonanto; CGV. Hermann Pálsson on yhdistänyt Gíslin lainsuojattoman ajan tuntemukset syyllisyyteen, mutta hän näyttää oletettavan Gíslin syyllisyyden nimenomaan näiden yllä esiteltyjen käsitteiden mukaisesti syyllisyydeksi lain edessä, eikä onnistu tuomaan esille, että kyseessä olisi nimenomaan syyllisyyden *tunne*, tai ainakaan selvittämään mitä mahdollisuuksia syyllisyyden tunteeseen oli kulttuurissa, jossa sanaa tälle *tunteelle* ei ollut. Ks. esim. Hermann Pálsson 1975, 152; Hermann Pálsson 2000, 114-116.

<sup>326</sup> Islantilaisesta laista ja rangaistuskäytännöistä keskiajalla, ks. *Grágás*.

<sup>327</sup> Illa réð ek því er allar  
eydraupnis gaf ek meyju,  
mér barsk dóms í drauma  
dís, Kolbrúnar vísur.  
Þá tók ek þorna Freyju,  
Þrúðr kann mart en þrúða;  
líknumk heldr við Hildi  
hvítings, á mér víti.

*Fóstbræðra saga*, luku 11 (ÍF VI, 175-176).

<sup>328</sup> Toisaalta mielenkiintoista on myös se, että kyseessä on *tuomion* jumalatar: Oresteian Raivottarien tavoin tämäkin ”jumalatar” liittyy myös yksilön tuomitsemiseen tekojensa vuoksi.

vääryydenkärsijän aikaansaamaa kipua tämän tekonsa vuoksi ja tiedostaa rangaistuksen väistämättömyyden.

Merkittävää on kuitenkin se, että edellä esitetty tapahtuma ei ole yhteydessä Þormóðrin kunniaan, sillä tapaus ei aiheuta hänelle häpeää: Þormóðrin sosiaalinen arvo ryhmänsä ja yhteisönsä jäsenten silmissä ei tapauksen johdosta muutu.<sup>329</sup> Hyvittäminen ja rangaistus taas, jotka kumpikin esiintyvät Þormóðrin kokemuksessa, liittyvät nykykäsitteiden osalta nimenomaan syyllisyyteen, mutta eivät häpeään. Syyllisyys liittyy vääryyteen, häpeä taas siihen millaisena yksilö itseään pitää.<sup>330</sup> Syyllisyyteen liittyy myös vastuu: Gabriele Taylor puhuu minimaalisesta vastuusta, joka liittyy esimerkiksi onnettomuussyllisyyteen (asenteena ”minä aiheutin sen”) sekä kausaalista vastuusta (asenteena ”tehty mikä tehty”), jolloin syyllisyys voidaan yrittää hyvittää.<sup>331</sup> Ystävän neuvo edellä mainitussa saagassa on, että Þormóðrin tulee ”sovittaa” tekonsa: hänen tulisi muokata runo takaisin sellaiseksi kuin se oli ja omistaa se ikiajoiksi alkuperäiselle kohteelleen, Þorbjörg Hiilikulmalle, koska muutoin silmät tulisivat pullistumaan hänen päästään. Ystävänsä kehotuksesta Þormóðr myöntää tekemänsä vääryyden kotitilansa väelle ja oikaisee erehdyksensä monen todistajan läsnä ollessa. Tämän teon jälkeen Þormóðr paranee saagan mukaan nopeasti silmäsärystä ja tervehtyy vaivastaan täysin.<sup>332</sup>

Tässä yhteydessä Þormóðrin osalta ei mainita epäonnesta. Täten ei voida olettaa, että nämä nykyajassa syyllisyydeksi käsittämämme tunteen kaltaiset tuntemukset olisivat suoranaisesti olleet vain ja ainoastaan epäonnen olemus tai osa siitä kaikissa tilanteissa. Saagan kerronnan perusteella syyllisyyden tunteen kaltainen tunne tai olotila oli kuitenkin tutkimusajankohdassani mahdollinen, vaikka kyseessä olevaa olotilaa ei saagassa varsinaisesti nimetä eikä nykymääritelmien mukaista tunnetta vastaavaa sanaa kielessä tuolloin vielä ollut.

Syyllisyyden tunteen eräänlaisena edeltäjänä ja yhtenä nykyisen syyllisyydskäsitteen osa-alueena on nähty kiitollisuuden tunne. Esimoderneissa sekä alkuperäiskansojen kulttuureissa voidaan löytää niin sanottu kiitollisuuden kulttuuri, jossa vallitsi rajoitetun hyvän ajatus; kohtalo, onni ja jumalat tekivät ihmisen saamasta ja omistamasta hyvästä epävarmaa. Tässä todellisuudessa hyvä oli yhteydessä materiaaliseen hyvään, ja kiitollisuus liittyi suhteiden ylläpitoon ja vastavuoroisuuden

<sup>329</sup> Vrt. häpeä-käsitteen nykymääritelmästä Taylor 1985, 53-75 ja 110.

<sup>330</sup> Taylor 1985, 89-90.

<sup>331</sup> Taylor 1985, 91-93. Edellytyksenä näille itsearviointiin liittyville tunteille on, että yksilö kykenee olemaan itsestään tietoinen myös siinä mielessä, että pystyy näkemään itsensä myös muiden katseen kohteena, objektina, jota voidaan arvioida ja tuomita. Taylor 1985, 108-109.

<sup>332</sup> Fóstbræðra saga, luku 11 (ÍF VI, 175-176).

periaatteeseen; lahjalla ja hyvityksellä solmittiin ja ylläpidettiin suhteita ja lahjaan vastattiin lahjalla.<sup>333</sup>

Tämä lahjojen ja niiden vastavuoroisuuden periaate oli osa myös tutkimusajankohtani kulttuurin sosiaalista todellisuutta. Saagojen kontekstissa lahjalla oli suuri voima, ja se saattoi toimia myös loukkauksena: liian arvokas ja hieno lahja saatettiin nähdä loukkauksena, nöyryytenä tai manipulaationa, sillä lahja velvoitti ja satoi sekä edellytti vastalahjaa, takaisinmaksua.<sup>334</sup> Marcel Maus on lisäksi katsonut, että tämän kaltainen vastavuoroinen vaihdanta yhdisti sekä henkilöt että esineet niin, että myös esineillä oli oma persoonallisuutensa ja sisäinen voimansa.<sup>335</sup> Tämän valossa yksilön toiselle tai toisen hyväksi suorittamat toimet ja teot voitiin esineiden tavoin nähdä objekteiksi, joilla oli persoonallisuus ja sisäinen voima; siis lahjoiksi, jotka velvoittivat ja sitoivat kumpaakin osapuolta.

Kiitollisuus on tällaisessa kulttuureissa läheisten ihmisten ja sukulaisten sosiaalisen vuorovaikutuksen malli, ja tämä malli vallitsi myös tutkimusajankohtani kulttuurissa. Kiitollisuudelle löytyi muinaisnorjan kielestä myös sanansa: *öfúsa*, *afusa* ja *aufusa*, jotka liittyivät paitsi kiitollisuuteen myös mielihyvään ja tyytyväisyyteen.<sup>336</sup> Merkityksellisempiä kiitollisuuden ja sen vastavuoroisuuden oletuksen, kiitollisuudenvelan tunteen osalta ovat kuitenkin ehkä ne käsitteet, jotka ajan kulttuurissa viittasivat yhteisön jäsenten välisiin suhteisiin. *Skuldleikr* ja *skylduleikr* merkitsivät kumpikin (ihmis-, liike- tai muuta) suhdetta ja yhteyttä, mutta viittasivat myös sukulaisuudesta juontuvaan veloitteeseen. Näihin liittyivät kuitenkin myös velkaa merkitsevät sanat *skuld* ja *skyld*, jotka viittasivat velkaan ja velan velvoittavaan luonteeseen. *Skuld* liittyi erityisesti lakiin ja velan sitovuuteen, mutta samalla myös ihmissuhteisiin. *Skyld*-sanalla oli vastaavia merkityksiä, mutta se liittyi erityisesti myös vastuuseen ja veloitteeseen, sitovuuteen ja pakottavuuteen. *Skuldarfólk/skyldfólk* merkitsi sukulaisia ja perhettä, toisin sanoen niitä ihmisiä, joille yksilö oli ”velassa”, ja joita kohtaan yksilöllä oli vastavuoroisuuteen liittyviä velvoitteita.<sup>337</sup> Muinaisnorjan sukua ja sukulaista ilmaisevat sanat, *ætt* ja *kyn* viittaavat samoin kumpikin sitovaan

<sup>333</sup> Ks. esim. Amato 1982, xiii-xxii ja 22-35; Maus 1999 [1950].

<sup>334</sup> Maus 1999 [1950], 106-110; Miller 1993, 15-25. Marcel Maus on klassikkotutkimuksessaan lisäksi esittänyt, germaanisissa kielissä lahja oli sanana kaksimerkityksinen. Se saattoi merkitä sekä lahjaa että myrkyä viitaten lahjan kohtalokkaaseen luonteeseen. Vrt. Maus 1999 [1950], 109-110. Muinaisnorjan kielessä lahja, *gipt* tai *gift*, ei kuitenkaan pitänyt sisällään merkitystä myrkyä, jota kuvasi sana *eitr*. Lahja oli todennäköisesti kiinteämmässä yhteydessä onneen, *gipta*. Ks. CGV.

<sup>335</sup> Maus 1999 [1950], 88-92.

<sup>336</sup> CGV.

<sup>337</sup> CGV; Meulengracht Sørensen 1993, 165. Vrt. myös sukulaisuuden suuresta arvostuksesta niin sanotun Hávamál-tiikan yhteydessä. Irlenbusch-Reynard 2006, 52-61; Eddadigte I, 15-26 (Hávamál 1-95).

suhteeseen sukulaisten välillä; sana *ætt* esimerkiksi juontaa verbistä *eiga*, omistaa, ja sen perusmerkityksenä on ”hän, joka kuuluu sille, johon on sidottu”.<sup>338</sup>

Syyllisyys asiantilana ja siihen liittyvä velka olivat siis kiinteässä yhteydessä lakiin ja langetettuun tuomioon. Samalla velka liittyi myös yksilön suhteisiin ympäröivän yhteisönsä kanssa, se oli kiitollisuuden tunteeseen ja kiitollisuudenvelkaan liittyvä käsite, ja osoitti tähän velan, siis kiitollisuuden sitovaan, velvoittavaan ja pakottavaan vastavuoroisuuden luonteeseen, johon sukulaisuussuhteet velvoittivat.<sup>339</sup> Sen mukaisesti yksilö oli velvollinen auttamaan sukulaisiaan tai muita, joihin oli vastaavassa suhteessa (kuten esimerkiksi *þing*-miehet *goðilleen*), velvollinen puolustamaan, kostamaan ja ajamaan heidän etuaan yhdessä heidän kanssaan. Sukulaisuus velvoitti auttamaan, ja veljet ja muut sukulaismiehet olivat miehen voimavara. Ilman tätä tukea yksilö seiso epävarmalla maaperällä.<sup>340</sup> Tämä oli oikea tapa toimia, se oli se moraalinen koodi, jota myös kunnian kulttuuri edisti, vahvisti ja ylläpiti. Nykykäsittein ilmaistuna kiitollisuus ja siihen liittyvästä vastavuoroisuuden periaatteesta kumpuava kiitollisuudenvelka olivat olotiloja tai ”tunteita”, jotka liittyivät näihin yksilön suhteisiin.

Skarphéðinnin esimerkki osoittaa, kuten edellä on käynyt ilmi, että epäonni ilmaantuu Skarphéðinnin ominaisuudeksi vasta sen jälkeen, kun hän on tappanut kasvinveljensä. Ennen tätä saaga ei missään vaiheessa ole yhdistänyt miestä epäonneen. Skarphéðinn vaikuttaa päinvastoin toimissaan melko maineikkaalta ja kunniakkaalta, joka tosin, kuten Gíslin kohdalla on jo todettu, ei sulkenut pois epäonnen mahdollisuutta. Skarphéðinnin olotilalla ja hänen epäonnellaan näyttää kuitenkin olevan yhteys ajan sosiaalisen vuorovaikutuksen perustana olevaan kiitollisuuden tunteeseen.

Skarphéðinnin osalta edellä määritelty kiitollisuuden periaate ei toteudu hänen isäänsä Njállia kohtaan. Siitä huolimatta, että Skarphéðinn arvostaa isäänsä suuresti, on hän myös tullut surmanneeksi tämän suuresti rakastaman kasvattipojan. Skarphéðinnin

<sup>338</sup> Meulengracht Sørensen 1993, 165. Tarkemmin tuon ajan sukulaisuussuhteista ja niiden luonteesta, ks. *ibid.*, 165-186. Sukulaisuudella oli perustava merkitys, mutta sen tiiviys perustui henkilökohtaisiin suhteisiin. Toiset sukulaiset olivat läheisempiä kuin toiset, esimerkiksi samassa ”taloudessa” asuneet olivat yksilölle yleensä lähimpiä sukulaisia. Suvulla saattoi usein olla myös ”päämies”, jolta muut pyysivät apua ja neuvoja. Tämän päämiehen asema vastasi sitä asemaa mikä *goðilla* oli, mutta arvo ei ollut isältä pojalle periytyvä. Sukulaiset eivät kuitenkaan olleet ainut osa sitä liittoutumista, joka näyttää olleen ajalle tyypillistä, sillä myös ystävät, naapurit ja muut talolliset saattoivat olla osa tätä liittoutumaa, jossa toimittiin yhdessä. Kumpikin liittoutumisen tyyppi velvoitti yksilöä. Avioliitot olivat keino solmia uusia alliansseja. Meulengracht Sørensen 1993, 173 ja 176-177.

<sup>339</sup> Kiitollisuuden tunteen nykymääritelmästä, ks. esim. Fredrickson 2004, 150.

<sup>340</sup> Esimerkiksi Grettir Ásmundrinpoika toteaa viimeisessä taistelussaan vihollisen keihään pistäessä häntä selkään lapaluiden väliin, että ”veljettömän selkä on paljas” (”Ber er hver á bakinu nema sér bróður eigi”), viitaten siihen miten suuri merkitys lähisukulaisten avulla tuohon aikaan oli; veljettömän selkää ei taistelussa ollut suojaamassa miestä, johon saattoi luottaa. Grettis saga Ásmundarsonar, luku 82 (ÍF VII, 260). Vastaavasti Egill Kalju-Grímrinpoika (*Skalla-Grímsson*) poikansa kuolemaa surressaan vertaa tämän kuolemaa veljen ja ystävän puuttumiseen; ilman veljeä ei kukaan seiso hänen rinnallaan vaaran hetkellä tai hänen tarvitessaan hyviä neuvoja, ja hänen ”lentonsa päättyy, kun ystäviä ei ole.” Skjaldedigtning, 40-43.



veljineen suorittaman tapon seuraukset koskevat saagan mukaan kovimmin juuri veljesten isään. Syvä kiintymys kasvattipoika Höskuldriin tulee esille Njállin vastauksessa hänen kuultuaan omilta pojiltaan näiden surmatyöstä:

”Pahoja uutisia”, sanoo Njáll, ”ja katkeraa on tällaista kuulla. Jos totuuden sanon niin mieluummin olisin nähnyt kaksi pojistani kuolleena, jos vain Höskuldr olisi jäänyt henkiin. Niin syvä on suruni.”<sup>341</sup>

Saaga antaa ymmärtää, että Skarphéðinn myös ymmärtää tapahtumien isässään herättämän murheen suuruuden. Samassa yhteydessä saaga lisäksi toteaa, miten nämä tapahtumat aiheuttivat Njállille niin syvän surun, ettei hän pystynyt puhumaan asiasta ”ilman, että kyyneleet tulvahtivat hänen silmiinsä”.<sup>342</sup>

Toisaalta, kaikesta kärsimyksestään huolimatta, veljesten isä ei jatkossa kiellä näiltä apuaan. Toisin kuin Gísli, Skarphéðinn saa osakseen runsaasti apua perheeltään ja muilta sidosryhmiltään, mikä tulee esille erityisesti Skarphéðinnin veljineen suorittaman tapon oikeuskäsittelyn aikana. Myös isä tekee tällöin kaikkensa sovitteluratkaisun aikaansaamiseksi ja sovun säilyttämiseksi. Skarphéðinnin epäonnisuuteen ei näin ollen liity läheisten yksilöiden tuen ja avun menetystä kuten Grettirin ja Gíslin osalta on käynyt ilmi. Aina loppuunsa asti kunnes Höskuldrin surman kostajat, hänen vaimonsa sukulaismiehet, polttavat koko perheen – isän, äidin ja veljekset – ja osan muista samassa taloudessa asuneista sisään heidän omaan taloonsa, tämä perhe pitää saumattomasti yhtä.<sup>343</sup>

Vaikka epäonni näyttääkin yhdistyvän kasvattiveljen surmaan, on huomioitava, että Skarphéðinn on veljeksistä ainoa, jonka epäonnesta käräjillä mainitaan, vaikka nämä liikkuvatkin näissä nimenomaisissa tilanteissa yhtenäisenä joukkona ja ovat kaikki olleet osallisina edellä mainitussa surmatyössä.<sup>344</sup> Kuten edellä on todettu, epäonni oli kiinteässä yhteydessä yksilön luonteeseen. Saagat osaavat kertoa ja summata saagatoimijoiden luonteen muutamiin sanoihin, eli yksilöiden erilaiset luonteet ja niihin liittyvät toimintatavat myös tiedostettiin. Kuten edellä on Skarphéðinnistä mainittu, hän oli isänsä neuvoja arvostava, yleensä maltillinen ja miehekkäästi toimiva mies. Skarphéðinnin epäonnisuuden aiheuttava teko on kuitenkin ristiriidassa tämän luonnekuvauksen kanssa; hän nimenomaan rikkoo isänsä tahtoa vastaan tappaessaan kasvinveljensä. Skarphéðinn toimii surmatyön tehdessään myös vallitsevan kiitollisuuden ja vastavuoroisuuden kulttuurin odotusten vastaisesti.

<sup>341</sup> Brennu-Njás saga, luku 111 (ÍF XII, 280-281). Suom. Antti Tuuri.

<sup>342</sup> Brennu-Njás saga, luku 111 (ÍF XII, 280-281). Suom. Antti Tuuri.

<sup>343</sup> Brennu-Njás saga, luvut 118-130 (ÍF XII, 295-339).

<sup>344</sup> Brennu-Njás saga, luvut 119-120 (ÍF XII, 297-306).

Nykykäsitteen osalta on katsottu, että tunteakseen syyllisyyttä on yksilön myös tunnustettava tehneensä jotain kiellettyä sekä hyväksyttävä, että se on kiellettyä. Tällöin yksilö joutuu tunnustamaan sen auktoriteetin, joka tämän määrittelyn kielletyn ja ei-kielletyn välillä tekee. Auktoriteetti toimii ”omantunnon äänenä”, ja se yhdistetään yleensä jumalaan, mutta tämä ei ole syyllisyydentunteen edellytyksenä. Oikean ja väärän määrittelevä auktoriteetti saattaa olla taivaallinen tai maallinen, eikä auktoriteetti välttämättä ole suuri ja mahtava, kuninkaallinen tai jumalallinen, vaan saattaa muodostua pienestä yhteisöstä tai yksittäisestä henkilöstä. Syyllisyyttä aiheuttavana, toisin sanoen pahana tekona, voitaisiin tällöin nähdä esimerkiksi kaikki ne teot, jotka aikaansaavat yksilölle tärkeän henkilön rakkauden menetyksen.<sup>345</sup> Skarphédinnin esimerkki osoittaa, että epäonnen mieheksi todetun yksilön motiivit hänen käytöksensä taustalla ilmentävät yhtäläisyyttä nykyajan syyllisyyden tunteen olemuksen kanssa. Hän tiedostaa tehneensä jotain kiellettyä surmatessaan kasvinveljensä isänsä tahdon vastaisesti.

Antiikin tragedian tavoin epäonni oli kuitenkin yksilön luonteeseen sidottu niin, että vain tietynlaisella luonteella varustetut henkilöt ylipäättään saattoivat tekojensa vuoksi muuttua epäonnen miehiksi.<sup>346</sup> Vaikuttaakin siltä, että nimenomaan Skarphédinnin, hänen luonteellaan varustetun miehen, reaktio itsensä ja veljensä suorittamaan tekoon, isän rakastaman kasvinveljen tappoon, on se vaikutin ja motiivi, joka ohjaa Skarphédinnin ajattelua käräjillä. Juuri tämän reaktion vuoksi veljesten käräjillä tapaamat päälliköt tunnistavat Skarphédinnin kasvoilla jotain, jonka he tulkitsevat epäonneksi. Epäonnen yhteyttä Skarphédinnin luonteeseen korostaa se huomio, että hänen veljensä Helgi ja Grímr, jotka ovat syyllistyneet samaan tekoon, eivät silti saagan mukaan ole epäonnen miehiä.

Skarphédinnin epäonnen yhteys hänen kasvinveljensä surmaan viittaa myös siihen, että onni ja epäonni-käsitteet eivät liittyneet vain yksilön nykyisyyteen vaan erityisesti myös menneisyyteen ja sen tekoihin, siis yksilön elämänsä historiaan. Skarphédinnin epäonnesta mainitseminen voidaan nähdä aikalaisten tavoin ennustuksena, mutta sen näkyminen miehen olemuksessa tai kasvoilla toisaalta mahdollistaa sen oletuksen, että epäonni tässä yhteydessä merkitsee myös Skarphédinnin reaktiota omaan tekoonsa, kasvinveljen surmaan ja sen omalle isälleen aiheuttamaan suruun, sekä hänen omaan kyvyttömyyteensä seurata sitä kiitollisuuden periaatetta, jolle läheiset suhteet tuolloin

<sup>345</sup> Taylor 1985, 85.

<sup>346</sup> Toisin sanoen luonne, ajattelu ja teot olivat yhteydessä keskenään. Vrt. antiikin Kreikan tragediasta, Aristoteles (Runousoppi), 164-175.

rakentuivat. Hänen kasvoiltaan kuvastuva epäonni on tällöin samalla hänen syyllisyyteensä.

Voidaankin mielestäni todeta, että tutkimusajankohtani kulttuurissa saatettiin kokea syyllisyyden kaltaisia tunteita. Nämä tuntemukset liittyivät myös yksilön epäonnen kokemukseen. On tietysti huomattava, että puhuttaessa syyllisyyden tunteesta, tarkoitetaan tässä nimenomaan syyllisyyden tunnetta siten kuin se nykyaikana määritellään. Tarkasteluajankohdassani sitä täysin vastaavaa sanaa ei ollut, eikä näin ollen voida mielestäni puhua tämän historiallisen ajankohdan ihmisten syyllisyyden tunteesta vaan nimenomaan syyllisyyden kaltaisesta tunteesta, tuntemuksesta, olotilasta tai muuta vastaavasta mentaalista kokemuksesta, joka muistuttaa sitä kokemusta, jota oma kulttuurimme kutsuu syyllisyydeksi. Tunteen kaltaisia tiloja ei kuitenkaan aina välttämättä ilmaista selkeän merkityksen sisältävin sanoin, vaan niiden kuvaamiseen saattaa kulttuurissa olla erilaisia tälle kulttuurille tyypillisiä tapoja.<sup>347</sup> Katsonkin, että epäonni saattoi toimia tutkimusajankohtani tällaisena sanana, jonka semanttiseen kenttään sisältyi myös syyllisyyden kaltainen tuntemus ja tila.

Epäonni ei kuitenkaan ollut, kuten jo edellä on käsitellyssä käynyt ilmi, pelkästään syyllisyyden kaltaiseen tilaan yhdistetty olotila, eikä synonyymi syyllisyydelle, vaan se saattoi sisältää lukuisia erilaisia sävyjä ja merkityksiä, joista vain osaa voitaisiin nykykäsitteiden valossa tarkastella tunteen kaltaisina. Epäonnen määritelmän laajuuden vuoksi epäonnea ei ehkä voida pitää suoranaisesti tunteena sen määritelmän mukaan, jollaisena länsimainen nykytutkimus tunnetta käsittelee. Sen olemus pitää ehkä sisällään jotain siitä, mitä Riku Juti kirjoittaa vapauden tunteesta: ”Voimme kenties sanoa, että toisin kuin ’kivun tunne’ tai ’rakkauden tunne’ ilmaisu ’vapauden tunne’ on *episteemisesti* latautunut. Se ei viittaa vain tiettyyn tunnetilaan. Se myös osoittaa tietyn asiantilan, josta kyseinen tunnetila on enemmän tai vähemmän luotettava indikaattori. Vapauden tunne on siis episteemisesti merkittävä, ekstrapolatiivinen tunne – eräänlainen intellektuaalinen emotio.”<sup>348</sup>

Tämän määritelmän mukaisesti epäonnen liittyivät kulttuuriset ennakkokäsitykset paitsi yksilön onnesta ja kohtalosta myös hänen velvoitteistaan suhteessa läheisiin sidosryhmiin kiitollisuuden kulttuurissa. Epäonni edellytti näiden ennakkokäsitysten

<sup>347</sup> Monikulttuurisen psykologian alalla on huomioitu miten esimerkiksi masennuksen, ahdistuksen ja vihan tuntemuksia ei kaikissa kulttuureissa ilmaista muutoin kuin niin sanotun somatisaation kautta, eli esimerkiksi selittämällä olotilaa tietyn sisäelimen ongelmilla tai kivuilla. Tällöin kuvaukset yleensä liittyvät tunnetilojen metaforiin, esimerkiksi perinteisessä kiinalaisessa lääketieteessä maksa toimii vihan metaforisena ilmentäjänä. Ks. Helman 1994, 267-271. Metafora voi näin ollen myös ilmentää tunnetta tai tuntemusta, jolle ei muuten ole kulttuurissa olemassa omaa sanaansa tai muita ilmaisukeinoja. Tällaiset ”tunteen” ilmaisun tavat eivät tosin edellytä sitä, että yksilö on tunnistanut ja nimennyt tuntemansa tunteen. Ne kuitenkin osoittavat miten paljon tietystä ajassa ja paikassa vallinneesta tunnekuulttuurista saattaa jäädä näkemättä, mikäli korostetaan varsinaisten tunnesanojen merkitystä, ja jätetään huomiotta mahdolliset muut tunteen ilmaisun tavat.

<sup>348</sup> Juti 1996, 161.

tiedostamista ja tilan arvioimista niiden perusteella. Epäonnen tunne(tila) ja siihen mahdollisesti liittyvä somaattinen muutos olivat tällöin tämän tunteen indikaattoreita. Seuraavaksi tarkastelen Gíslin uniin liittyvää runoutta tällaisena epäonnen tilan indikaattorina ja pohdin, millaisena Gíslin epäonnen tunne ilmenee näiden kiitollisuuden kulttuurin ennakkokäsitysten valossa tarkasteltuna.

### 4.3. Gíslin epäonni ja syyllisyys

Epäonni saattoi siis sisältää myös tunnekonnotaatioita ja oli erityisesti suhteessa syyllisyyden kaltaiseen tunteeseen. Ajan syyllisyys oli lisäksi, kuten edellä Skarphéðinnin yhteydessä on esitetty, sidoksissa yksilön läheisiin ihmissuhteisiin. Tällöin se ilmentyi ajalle ja kulttuurille tyypillisen kiitollisuuden ja vastavuoroisuuden periaatteiden särkymisenä näiden suhteiden yhteydessä. Skarphéðinnin osoittaman esimerkin mukaisesti kohdistan huomioni seuraavaksi nimenomaan Gíslin ja hänen sisarustensa välisiin suhteisiin. Pyrkimyksenä on tätä kautta hahmottaa myös Gíslin suoranaista epäonnen tunnekokemusta ja sen yhteyttä edellä esille tuotuun syyllisyyden tunteeseen.

Ensi katsomalta näyttää, että nimenomaan sisarukset eivät toteuta kiitollisuuden ja vastavuoroisuuden periaatteita suhteissaan Gíslin. Juuri sisar Þórdís on paljastanut Gíslin syyllisyyden aviomiehensä tappoon. Sisarta kohtaan osoitettu luottamus on tällöin kärsinyt paljon. Tapahtumat saavat alkunsa kun Gíslin lausuu sisarensa kuullen runon, jossa hän ajan runoudelle tyypilliseen tapaan kiertoilmaisujen kautta tuo esille oman syyllisyytensä sisarensa miehen Þorgrímrin tappoon:

Taimia näin tanterella  
peittoamani soturin<sup>349</sup>  
petollisen Þorgrímrin,<sup>350</sup>  
hyväkasvuisen haudan.  
Nyt on keihäs soturin  
vienyt urhon,  
kullan runko antoi hänelle  
maata asuttavaksi.<sup>351</sup>

<sup>349</sup> Soturia merkitsee kenninki *gunnbliks Gauts* eli taisteluvälkkeen eli miekan Gautr, joka merkitsee (Óðinn)jumalaa. Ahola 2003b, 158-159.

<sup>350</sup> Runossa *tálgríms vinar fálu*, petos-grímrin peikon ystävän eli Þórr-jumalan, jonka sanaleikistä muodostuu nimi Þorgrímr. Ks. Ahola 2003b, 158-159.

<sup>351</sup> Teina sá ek í túni  
tálgríms vinar fálu,  
Gauts þess er geik um veittak  
gunnbliks, þáamiklu;  
nú hefir gnystærir geira  
grímu Þrótt um sóttan,

Tapahtuma on analysoitu Gíslin osoittamana luottamuksena sisartaan kohtaan hänen paljastaessaan tälle sisarensa miehen todellisen surmaajan, eli oman syyllisyytensä tuohon tekoon.<sup>352</sup> Sisar kuitenkin osaa tulkita runon ja antaa Gíslin myöhemmin ilmi edesmenneen miehensä veljelle ja uudelle aviomiehelleen Börkr Paksulle.<sup>353</sup>

Gíslí itse katsoo toimineensa velvoittavien sukulaisuussuhteittensa vaatimusten mukaisesti. Myöhemmin kuullessaan sisarensa antaneen hänet ilmi Þorgrímmin veljelle, Gíslí ilmaisee pettymyksensä sisarensa toiminnan suhteen juuri sen vuoksi, että jo useita kertoja on hänen mielestään käynyt ilmi, ettei hän ole pitänyt sisarensa kunniaa vähäisempänä kuin omaansa, kuten esimerkiksi Norjassa sisarensa kunniaa puolustaessaan.<sup>354</sup> Vaikka Gíslí on vaarantanut henkensä hänen vuokseen, on sisar Gíslin mukaan nyt langettanut hänelle kuolemantuomion.<sup>355</sup> Saaga kertoo, miten saatuaan kuulla, että hänen oma sisarensa on ilmiantanut hänet, Gíslí ”vaikenee ja laatii laulun”:

Ei ollut siskollani,  
arvaavaisella,  
sukulaisrakkaan  
Guðrún Gjúkintyttären mieltä  
tämän antaessa  
vakain tuumin  
miehensä kuolla  
– niin kosti hän veljiensä surman.<sup>356</sup>

Puhuessaan Guðrúnista Gíslí viittaa Edda-runouden ja *Völsunga sagan* hahmoon Guðrún Gjúkintyttären. Guðrúnin petolliset veljet surmaavat Guðrúnin rakastaman

þann lét lundr um lendan  
landkostoð ár branda.

Gísla saga Súrssonar, luku 18 (ÍF VI, 58). Suom. Joonas Ahola. Runo on erityisen monimerkityksinen ja se voidaan Joonas Aholan mukaan tulkita toisaalta täysin harmittomana, toisaalta taas Gíslin kerskailuna omasta tapostaan. Monimerkityksisyys ei välttämättä käy tässä tekstissä mainitusta käännöksestä ilmi. Aholan tulkinnasta, ks. Ahola 2003b, 158-159.

<sup>352</sup> Toisaalta mahdollinen on myös se tulkinta, jonka mukaan kyse on saattanut olla siitä, ettei runoa lausuttaessa paikalla olleiden naisten oletettu ymmärtävän monimutkaista skaldirunoutta. Ks. tapahtuman tulkinnasta O'Donoghue 2005, 152.

<sup>353</sup> Gísla saga Súrssonar, luvut 18 (ÍF VI, 58-59, kun Gíslí lausuu syyllisyytensä paljastavan runon sisarensa kuullen) ja 19 (ÍF VI, 61, kun sisar kertoo runosta ja Gíslin syyllisyydestä Þorgrímmin tappoon uudelleen miehelleen, Þorgrímmin veljelle Börkr Paksulle).

<sup>354</sup> "Ok þóttumk ek eigi þess verðr frá henni, því at ek þykkjumk þat lýst hafa nökkurum sinnum, at mér hefir eigi hennar óvirðing betri þótt en sjálfs mín..." Gísla saga Súrssonar, luku 19 (ÍF VI, 62).

<sup>355</sup> "... hefir ek stundum lagt líf mitt í háska fyrir hennar sakar, en hon hefir nú gefit mér dauðaráð." Gísla saga Súrssonar, luku 19 (ÍF VI, 62).

<sup>356</sup> Gatat salfastrar systir  
sveigar, mín at eiga,  
gætin, Gjúka dóttur  
Guðrúnar hugtúnum,  
þá er log-Sága lægis  
lét sinn, af hug stinum,  
svá rak hon snjallra bræðra  
sör-Freyja, ver deyjá.

Gísla saga Súrssonar, luku 19 (GSS 1956, 32; ÍF VI, 62). Suom. Joonas Ahola.

aviomiehen Sigurdin kateuden ja mustasukkaisuuden vuoksi: tämä omistaa Fafnir-lohikäärmeen kulta-aarten, ja Guðrúnin Gunnarr-veljen Brynhildr-puoliso rakastaa Sigurdria enemmän kuin omaa aviomiestään. Gíslin sisar Þórdís on ikään kuin samankaltaisessa tilanteessa; hänen oma veljensä, Gísli, on surmannut hänen aviomiehensä Þorgrímrin heidän yhteiseen vuoteeseensa, hänen viereensä, kuten Guðrúninkin aviomies on surmattu.<sup>357</sup>

Edda-runouden Guðrún-hahmon veljesrakkaus on kuitenkin toisin kuin Gíslin sisaren, näkee Gísli; Guðrún ei haudo kosta veljiään vastaan, vaan varjelee viimeiseen asti heidän henkeään. *Völsunga saga* kertoo, miten Guðrúnin toisen aviomiehen Atlin suunnitellessa Guðrúnin veljien surmaamista saadakseen haltuunsa nyt näiden omistaman Fafnir-lohikäärmeen kullan, Guðrún yrittää varoittaa veljiään tulemasta vierailulle petollisen Atlin luokse kaivertamalla näille lähetettäväksi varoittavia riimuja. Viestinviejä kuitenkin muuttaa riimuja niin, että vaikuttaa siltä kuin Guðrún haluaisi pikemminkin saada veljensä tulemaan luokseen mitä pikimmiten. Veljekset eivät aavista vaaraa ja kieltäytyvät uskomasta myös omien vaimojensa vaaraa ennakoiviin varoituksiin, ja saapuessaan Atlin valtakuntaan he joutuvat kumpikin tapetuksi. Viimeiseen asti Guðrún on kuitenkin pyrkinyt varjelemaan veljiensä henkeä; missään vaiheessa hän ei ole hautonut kosta tai pitänyt vihaa heitä kohtaan huolimatta siitä, että nämä ovat saattaneet kuolemaan hänen rakastamansa aviomiehen. Guðrún myös kosta veljiensä surman tappamalla omat poikansa ja syöttämällä nämä lasten isälle ja aviomiehelleen Atlille. Myöhemmin hän auttaa veljensä Högnin jälkeenjäänyttä poikaa Niflungia yhdessä kostamaan Högnin tapon surmaamalla Atlin miekalla yhdessä Niflungin kanssa.<sup>358</sup> Gíslin kannalta hänen sisarensa käytös on kaukana tästä herooisesta esikuvastaan.

Suhde veljeen ei sekään palkitse Gíslää kiitollisuudella ja avulla, sillä aina Gíslin pyytäessä veljeltään apua tämä kieltäytyy antamasta sitä. Kuultuaan Þorkellilta, että heidän sisarensa on ilmiantanut Gíslin, Gísli tiedustelee veljeltään millaista apua voi tältä jatkossa odottaa. Þorkell lupaa varoittaa veljeään kun häntä lähdetään tappamaan, mutta ei tarjoa muuta apua, ettei itse joutuisi syytetyksi avustaessaan Gíslää. Hän myös katsoo kärsineensä erityisen paljon rakkaana ystävänään pitämänsä Þorgrímrin surman vuoksi. Gísli on pettynyt veljensä tapaan toimia, ja saaga kertoo miten Gísli lausuu:

<sup>357</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 16 (ÍF VI, 53-54). Guðrúnin tarinasta, ks. Dronke 1969, 3-12 (Atlakviða), 77-98 (Atlamál in grœnlensko) ja 145-150 (Guðrúnarhvöt); Brot af Sigurdarkvída, elektroninen dokumentti; Sigurdarkvída in skamma, elektroninen dokumentti; Edda, 197-201 (Gudrunarkvída I); Edda, 217 (Dráp Niflunga); Edda, 218-225 (Gudrunarkvída II); Edda, 226-227 (Gudrunarkvída III). Þorgrímrin surmalle on sen tapahtumanpaikan, aviovuoteen, vuoksi annettu tulkinnoissa moninaisia seksuaalisia merkityksiä, joihin en tämän käsittelyn yhteydessä puutu. Lyhyehkön summauksen näistä tarjoaa esim. Meulengracht Sørensen 1986, 250-251.

<sup>358</sup> Völsunga saga, luvut 32-40 (BG, 190-227).

”Oli turha toivoa, että Vésteinnin kaltainen mies jäisi kostamatta, enkä minä vastaisi sinulle kuten sinä vastaat minulle nyt, kun et mitään suostu tekemään.”<sup>359</sup> Hieman tämän tapauksen jälkeen, kun tapetun Þorgrímrin veli Börkr haastaa käräjillä Gíslin taposta, Gísli myy maansa lähteäkseen seudulta, joka on piakkoin käymässä hänelle turvattomaksi, ja tiedustelee jälleen veljensä mahdollisuuksia neuvoa häntä tai tehdä jotain hänen hyväkseen tai auttaa muulla tavoin. Veli kieltäytyy jälleen antamasta muuta apua, kuin että ilmoittaisi, jos Gíslin kimppuun aiottiin hyökätä. Veli haluaa itse välttyä haasteesta käräjille.<sup>360</sup>

Gíslin osalta voisi todeta, että hän olettaa edellä oletetun kiitollisuuden ja vastavuoroisuuden periaatteen mukaisesti, että hänellä olisi oikeus saada apua veljeltään. Þorkell-veli ei näin ollen toteuta sukulaissuhteen sitovuudelle asetettuja velvoitteita; hän ei ole veli, joka taistelussa suojaa veljensä selkää.<sup>361</sup> Gíslin lainsuojattomaksi julistamisen takana taas on nimenomaan hänen oma sisarensa Þórdís ja hänen paljastamansa todiste Gíslin syyllisyydestä. Þorkellin tapa evätä Gísliltä tukensa, joka lain edessä olisi välttämätöntä, on samalla myös tapa ilmaista, ettei hyväksy Gíslin tekoa, tai ei arvosta sitä. Þorkell-veli ei myöskään aja Gíslin asiaa niillä käräjillä, joilla Gíslin asiaa käsitellään. Gísli pyytää vaimonsa enoja ajamaan asiaansa, mutta nämä epäonnistuvat siinä täysin ja Gísli julistetaan tekonsa vuoksi lainsuojattomaksi.<sup>362</sup>

Toisaalta, veljensä ja sisarensa näkökulmasta nimenomaan Gísli on toiminut väärin. Gísli on toiminut heidän kannaltaan vastoin velvoittavia kiitollisuuden ja vastavuoroisuuden periaatteita – hän on surmannut sisarensa miehen ja veljensä hyvän ystävän – ja on menettänyt tämän vuoksi sisarustensa tuen. Gíslille itselleen tapettu Þorgrímr on lisäksi ollut paitsi sukulaismies myös päällikkö, *goði*. Nykymääritelmän puitteissa syyllisyyden tunne ei kuitenkaan edellytä, että sitä tuntiessaan yksilö katsoisi vahingoittaneensa muita; merkitsevää on pikemminkin tunne siitä, että tekee jotain kiellettyä. Syyllisyys saattaa tällöin liittyä myös kategoristen imperatiivien laiminlyöntiin ja tabujen rikkomiseen.<sup>363</sup> Gíslin syyllisyys on myös lain edessä todettua, Gísli on *sekr*, teostaan tuomittu,<sup>364</sup> toisin sanoen Gíslin syyllisyys viittaa asiantilaan, ei tunteeseen, mutta se saattaa samalla olla myös Gíslin henkilökohtaista, hänen tuntemaansa syyllisyyttä tabun rikkomisen johdosta. Tabuna on sukulaismiehelle

<sup>359</sup> "Var eigi þess von um slíkan mann sem Vésteinn var að eigi myndi mannhefndalaust vera og myndi eg eigi þér svo svara sem þú svarar mér nú og eigi heldur gera." Gísla saga Súrssonar, luku 19 (ÍF VI, 61-63). Suom. Joonas Ahola.

<sup>360</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 20 (ÍF VI, 64).

<sup>361</sup> Vrt. Grettis saga Ásmundarsonar, luku 82 (ÍF VII, 260).

<sup>362</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 21 (ÍF VI, 67-68).

<sup>363</sup> Taylor 1985, 87-89.

<sup>364</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 21 (ÍF VI, 67).

ja *goðille* osoitettu lausumaton sääntö, kirjoittamaton sopimus, joka kielsi hyökkäämisen, kirjaimellisesti tai kuvaannollisesti, omaa sukulaistaan tai päällikköään vastaan. Þorgrímr edustaa Gíslille näistä kumpaakin, hän on sekä Gíslin sisaren mies että *goði*, jonka kanssa Gísli *þing*-miehenä lähtee käräjille. Ne arvot ja periaatteet, joita Gísli itse suunnattomasti arvostaa, ja joiden mukaisesti hän pyrkii elämään, ovat lopulta syy Gíslin perikatoon. Suorittaessaan tehtävää, jonka hoitaminen on hänen oman kunniansa vuoksi välttämätöntä,<sup>365</sup> eli kostaessaan Vésteinnin murhan, koska hän on solminut veriveljeyden tämän kanssa ja vetänyt surma-aseen hänen tappohaavastaan, hän samalla rikkoo kunnian kulttuurin sisäänrakennettua koodia vastaan surmatessaan sukulaismiehensä ja päällikkönsä.

Gísli myös tappaa veljensä hyvän ystävän. Tarina tuo esille, että Gísli itse asiassa tappaa Þorkellin hyvän ystävän kahdesti. Ensimmäinen surma tapahtuu veljesten asuessa vielä Norjassa, jossa hän tappaa Þórdís-sisarta tapailevan Barðrin (S-versiossa Kolbeinnin). Tämän Þorkellin ystävän surman jälkeen veljesten välit eivät saagan mukaan enää ole yhtä rauhaisat kuin ennen.<sup>366</sup> Myös Gíslin toinen uhri, Þorgrímr, on Þorkellin ystävä, ja Þorkell perustelee ensimmäistä kieltäytymistään auttaa Gíslia myös sillä, että katsoo kärsineensä paljon vääryyttä, koska hänen kumppaninsa ja rakas ystävänsä Þorgrímr-lanko on tapettu.<sup>367</sup> Gíslille veljen ystävyysuhteiden loukkaamattomuudella ei kuitenkaan ole merkitystä. Gíslin taipumus odottaa veljeltään apua ja tukea antaa olettaa, ettei Gísli välitä Þorkell-veljen mieltymyksistä. Verisukulaisuus merkitsee ja velvoittaa hänen mielestään enemmän, kuten on käynyt ilmi jo Gíslin kommentteissa sisarensa Þórdísin petollisuudesta hänen verratessaan tätä myyttillisen menneisyyden Gúðrun Gjúkintyttären.<sup>368</sup>

William M. Reddy on tuonut esille käsitteen emotionaalisesta hallinnosta (*emotional regime*), tunneyhteisöstä, joka määrittelee, ylläpitää ja edistää arvostamaansa tunteiden ilmaisun normatiivista tyyliä. Reddyn mukaan tämä tunneyhteisö tarjoaa yksilölle valikoiman normatiivisia tunteita ja julkisia rituaaleja sekä käytäntöjä, joilla ilmaista ja sisäistää näitä tunteita. Poikkeamista tunneyhteisön normatiivisesta tyylistä pyritään estämään erilaisten rangaistus-, kidutus- vangitsemis- tai poissulkemispolitiikkojen avulla. Ne, jotka epäonnistuvat tunneyhteisön normatiivisen tyylin toteuttamisessa joko marginalisoidaan tai suljetaan ulos kulttuurista. Tämä aikaansaa yhteisön

<sup>365</sup> O'Donoghuen analyysin valossa (intohimo on syy Gíslin tilaan) myös toisenlainen tulkinta olisi mahdollinen. Ks. alaviite s. 55 (viite 203).

<sup>366</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 2 (ÍF VI, 8).

<sup>367</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 19 (ÍF VI, 63).

<sup>368</sup> Tästä verisukulaisuuden ja avioliiton kautta muodostuvan liittoutumisen ristiriidoista, ks. myös Meulengracht Sørensen 1986.



normatiivisesta tyylistä poikkeavissa yksilöissä päämääräkonfliktin (*induced goal conflict*), joka aikaansaa emotionaalista kärsimystä (*emotional suffering*).<sup>369</sup>

Gíslin perhe, hänen sisarensa ja veljensä näyttävätkin muodostavan eräänlaisen tunneyhteisön, jonka määrittelemän ideaalin mukaisesti Gísli ei toimi. Gíslin sisaren todistuksen kautta saavutettu lainsuojattomuus ja Þorkellin haluttomuus auttaa Gíslia toimivat marginalisoimispolitiikkana, jonka avulla Gísli suljetaan pois perheen ja yhteisön piiristä, ja tämä aiheuttaa Gíslille emotionaalista kärsimystä. Gíslin emotionaalinen kärsimys pitää sisällään nimenomaan konfliktin hänelle läheisten ihmisten, tässä verisukulaisten kanssa. Konflikti määrittyy kiitollisuudelle perustuvan sosiaalisen vuorovaikutuksen mallin kariutumiseen sisarusten välisissä suhteissa. Gíslin tuomitsevana lakina ja auktoriteettina, hänen syyllisyytensä määrittelijänä toimivat hänen omat sisaruksensa.

Gíslin osittainen alistuminen tähän tunneyhteisön lakiin alkaa vähitellen käydä selvemmäksi kahden univaimon ilmestyessä hänen uniinsa. Gíslin lainsuojattomuuden aikana Þorkell-veljen auttamishalut eivät lisäänty, ja aina Gíslin pyytäessä apua veli antaa sitä hyvin vastentahtoisesti. Kuuden talven ajan Gísli asustaa vaimonsa tilalla Geirþjófsfjörðrissa, oleskellen välillä ystävänsä Þorkell Eirkrinpojan luona, ja välillä kiertäen ympäri Islantia ja yrittäen saada tapaamiltaan päälliköiltä tukea. Saaga kertoo miten Þorgrímrin tappajan ylle langetetun kirouksen vuoksi kukaan ei kuitenkaan suostu lopulta Gíslia auttamaan.<sup>370</sup> Näihin aikoihin Þorgrímrin veli Börkr maksaa Eyjólfur Harmaalle ”kolmesataa hyvää hopeaa” siitä hyvästä, että tämä etsii Gíslin ja tappaa tämän. Näiden tapahtumien aikoihin alkavat myös Gíslin unet, joissa hyvä ja paha univaimo ilmestyvät hänelle.<sup>371</sup>

Kaksi univaimoa ilmestyvät Gíslin uniin saagan kerronnan valossa tarkasteltuna nimenomaan ajankohtana, jolloin Gísli on usean vuoden ajan kiertänyt Islantia onnistumatta silti kertaakaan tukijoitten taakseen saamisessa. Þorgrímur Nokan loitsu on siis osoittanut tehonsa, ja Gísli on törmännyt rajoihinsa yksittäisenä toimijana lähes kaikissa suunnissa, joihin on pyrkinyt. Gísli on marginalisoitu, ja siihen liittyvään yksinäisyyteen liittyvät myös Gíslin unet: Gísli näkee univaimoihin liittyvät unensa nimenomaan vaimonsa Auðrin tilalla Geirþjófsfjörðrissa eli ollessaan selkeimmin

<sup>369</sup> Emotionaalinen hallinto pitää sisällään kaksi universaalia piirrettä: yhteisöt ymmärtävät ja selittävät tunteet tärkeinä vaivan ja ponnistelun tehtäväkenttänä, ja ne myös tarjoavat yksilölle tietoa ja neuvoja niin parhaista emotionaalisen oppimisen strategioista kuin emotionaalisen tasapainotilan (*emotional equilibrium*) ideaalistakin, tai asianmukaisista tasapainotilan rajoista. Reddy 2001, 55-56 ja 121-130.

<sup>370</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 21 (ÍF VI, 67-69).

<sup>371</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 22 (ÍF VI, 69-70). Ks. myös liite 1.

erotettuna muusta yhteisöstä. Hänen oleskellessaan muualla toisten ihmisten parissa nämä unet eivät vaivaa häntä.<sup>372</sup>

Gísli ei kuitenkaan täysin luovu uskostaan siihen, että sukulaisuussuhde velvoittaisi myös hänen omia sisarusiaan. Kuuden lainsuojattoman talven jälkeen Börkrin palkkaama Eyjólfur miehineen käy Auðrin tilalla Geirþjófsfjörðrissa, mutta ei onnistu löytämään sieltä Gíslia. Gísli kuitenkin ymmärtää, että välimatkaa on hänen ja takaa-ajajien välillä liian vähän. Hän lähtee jälleen pyytämään apua Þorkellilta ja kertoo: ”Tarvitsen sinulta hyvää tukea. Minulla on nyt hyvin tukalaa. Olen tätä pitkään jo vältellyt.”<sup>373</sup> Þorkell ei suostu antamaan muuta tukea kuin hopeaa tai menopelin, koska edelleenkin pelkää joutuvansa tällöin syynalaiseksi. Gísli sanoo ymmärtävänsä ettei veli halua hänelle tukeaan tarjota, ja pyytää vain ”kolmesataa kyynärää kangasta, niin sitten minun tarvitsee tästedes harvoin pyytää sinulta tukeasi.”<sup>374</sup> Gísli saa veljeltään kangasta ja hopeaa, ja Gísli hyväksyy tämän. Hän kuitenkin huomauttaa, ettei tekisi veljensä puolesta niin vähän kuin tämä on tehnyt hänen puolestaan, jos veli olisi samankaltaisessa tilanteessa kuin hän on nyt. Saaga kertoo miten ”Gíslille heidän eroamisensa on epämieluisin.”<sup>375</sup>

Gíslin unet kuitenkin kertovat, että Gísli vähitellen joutuu hyväksymään alistumisensa tunneyhteisönsä lakiin, ja että hänen tästä koituva kärsimyksensä alkaa saada uusia muotoja. Gísli viettää seuraavan talven lainsuojattomia luokseen ottavan Þorgerðr-nimisen naisen luona palaten keväällä vaimonsa luo Geirþjófsfjörðriin, koska ei saagan mukaan enää voi olla erossaan vaimostaan heidän välillään olevan suuren kiintymyksen vuoksi. Syksyllä öiden pidetessä unet palaavat jälleen ja paha univaimo vaikeuttaa Gíslin nukkumista. Pahan univaimon unet näyttävät Gíslin kannalta toivottomilta: univaimo ei lupaa Gíslille pitkää ikää. Unet ovat Gíslille ahdistavia ja riistävät hänen toivonsa, mutta hän ei kykene pääsemään näistä unista eroon, sillä univaimo tulee hänen luokseen aina kun hän nukkuu:

Harhaan johtavat uneni,  
jos vanhaksi saa aseensärkijä elää.  
Luokseni tulee  
valkyyria [univaimo *Sjöfn*] kun nukun.  
Muuhan ei univaimo  
anna säkeensepittäjälle toivoa  
eikä mikään estä

<sup>372</sup> Ks. liite 1.

<sup>373</sup> Vænti eg nú af þér góðrar liðveislu; er nú mjög þröngt að mér; hef eg og lengi til þessa sparast. Gísla saga Súrssonar, luku 23 (ÍF VI, 73-74). Suom. Joonas Ahola.

<sup>374</sup> (Fá mér nú) þrjú hundruð vaðmála og huggast svo að eg mun sjaldan krefja þig héðan frá liðs. Gísla saga Súrssonar, luku 23 (ÍF VI, 74). Suom. Joonas Ahola.

<sup>375</sup> Gísla þykir fyrir er þeir skiljast. Gísla saga Súrssonar, luku 23 (ÍF VI, 74-75).

minua uneksumasta.<sup>376</sup>

Gísli kertoo myös, miten ilkeämpi univaimo tulee hänen luokseen usein ja haluaa valella hänet verellä, joka, kuten on edellä jo mainittu, merkitsee Gíslille tulkintani mukaan taistelun ennettä. Nämä unet ”riistävät Gíslin riemun”, sillä ne estävät häntä nukkumasta ikävän sanomansa lisäksi. Tämän unen jälkeen Gísli vielä laatii laulun:

Kertonut olen enteistä unissani  
 taisteluiden puille [=sotureille],  
 en ole ollut vähäpuheinen, vaimoni,  
 siitä kuinka henkeni heitän.  
 Kärsivät aseiden kalskeen  
 nostattajat, he jotka minut tuomitsivat  
 – palon vainon katkeran  
 pyytäjät – jos minä nyt raivostun.<sup>377</sup>

Gísli ei odota kohtalooaan, taistelua, täysin voimattomana siitä huolimatta, että siihen liittyvät enneunet ahdistavat häntä suuresti. Sen sijaan hän aikoo kohdata sen rohkeana, uhmakkaana ja puolustautuen. Hän olisi pelottava vastustaja itsensä tuominneille ”katkeran vainon palon pyytäjille”, Þorgrímrin veljelle Börkrille ja muille takaa-ajajilleen, jotka tulisivat kärsimään hänen raivostaan taistelussa. Samalla Gíslin kokemus kuitenkin viittaa myös siihen, ettei Gísli näe itseään syyllisenä siinä laajuudessa kuin hänen sisarustensa suhtautuminen antaisivat olettaa. Gísli ei ylipäätään ole nähnyt tuomiotaan oikeutettuna. Tämän hän on tuonut esille jo omasta tuomiostaan kuultuaan ja lausuessaan tuolloin:

Siskoni salin jakajat  
 langettivat minulle kunniattomasti  
 raskaat tuomiot,  
 sellainen sana tuli pohjoisesta.  
 Minun, surmatun

<sup>376</sup> Villa oss, ef elli  
 oddstríðir skal bíða  
 mér gengr Sjöfn í svefna  
 sauma, mínir draumar;  
 stendr eigi þat, þeygi,  
 þornreið, bragar greiði  
 öl-Nanna selr annars  
 efni, mér fyr svefni.

Gísla saga Súrssonar, luku 24 (ÍF VI, 75-76). Suom. Joonas Ahola.

<sup>377</sup> Sagt hefki enn frá órum  
 oddflaums viðum draumi,  
 Eir, varðat mér, aura,  
 orðfátt, es munk láta;  
 verr hafa vápna snerru  
 vekjendr, þeirs mik sekðu,  
 brynju hats ens bitra  
 beiðendr, ef nú reiðumk.

Gísla saga Súrssonar, luku 24 (ÍF VI, 77). Suom. Joonas Ahola.

sinikaavun valtiaan,  
on kostaminen verisesti  
Börkrille sekä Steinnille [=Börkrin sisarenpojalle].<sup>378</sup>

Gíslin usko omien toimintatapojensa oikeuteen ja sukulaisuuden sitovaan voimaan myös saa Gíslin alati pyytämään veljeltään apua. Seuraavan talven ja kesän Gíslí viettää samalla tavoin kuin edellisen: ensin talven Þorgerðrin luona ja palaten taas keväällä vaimonsa luo Geirþjófsfjörðriin. Syksyn saapuessa hän lähtee viimeisen kerran veljensä Þorkellin luokse, mutta veli ei ensin halua tavata häntä. Hänen koputtaessaan oveen Þorkell ei avaa ennen kuin Gíslí heittää sisään puunkappaleen, johon on kaivertanut riimuja. Tämän huomattuaan Þorkell katsoo Gíslin kaivertamia riimuja, ja vasta sitten nousee ylös tullen ulos tapaamaan Gíslíä. Gíslí pyytää veljeltään tukea, mutta tämä vastaa pyyntöön kuten aiemminkin. Hän tarjoaa kuitenkin Gíslille hevosta tai venettä, joista Gíslí hyväksyy veneen. Gíslin astuessa veneeseen seisoo avustamaan tullut Þorkell rannassa, ja Gíslí lausuu veljelleen tällöin: ”Nyt luulet seisovasi kaikin jaloin karsinassa ja olevasi monien päällikköjen ystävä, etkä pelkää puolestasi, kun taas minä olen henkipatto ja minulla on monien vihat päälläni. Vaan sen voin sinulle kertoa, että sinut tapetaan sittenkin minua ennen. Meidän on nyt erottava, ja kehnommin kuin pitäisi, emmekä näe enää koskaan. Vaan tiedä, että minä en olisi kohdellut sinua näin.” Tähän Þorkell vastaa, ettei piittaa Gíslin ennustuksista, ”ja he erosivat niine hyvineen.”<sup>379</sup>

Gíslí osoittaa Þorkellin kyvyttömyyteen seurata veljen velvollisuuksia, koska ”Gíslí itse ei olisi kohdellut veljeään niin”. Samalla tämä vahvistaa oletusta siitä, että Gíslí itse katsoo toimineensa oikein tai ainakin välttämättömyyden pakosta, sillä kuten Gíslí on aiemmin veljelleen todennut tämän kieltäytyessä ensimmäistä kertaa auttamasta Gíslíä: ”Oli turha toivoa, että Vésteinnin kaltainen mies jäisi kostamatta”.<sup>380</sup>

Gíslille hänen veljensä käytös on katkera pala, jonka seuraukset nähdään Gíslin univaimojen kaksijakoisuudessa ja joka osoittaa Gíslin yhä kasvavaan epätietoisuuteen

<sup>378</sup> Luku þungliga á þingi,  
þau'ro orð komin norðan,  
saldeilandi sólar,  
sómlaust á mik dómi;  
þar sem bláserkjar Berki,  
báru hreins, ok Steini,  
veitir dags ens vegna,  
valdr hermila at gjalda.

Gísla saga Súrssonar, luku 21 (ÍF VI, 68). Suom. Joonas Ahola.

<sup>379</sup> ”Nú þykist þú öllum fótum í etu standa og vera vinur margra höfðingja og uggir nú ekki að þér en eg er sekur og hef eg mikinn fjandskap margra manna. En það kann eg þér að segja að þú munnt þó fyrr drepinn en eg. Og munum við nú skilja og verr en vera skyldi og sjást aldrei síðan en vita skaltu það að eigi myndi eg svo við þig gera.”... - ... og skildust við svo búið. Gísla saga Súrssonar, luku 24 (ÍF VI, 75-79). Suom. Joonas Ahola.

<sup>380</sup> Var eigi þess von um slíkan mann sem Vésteinn var at eigi myndi mannhefndalaust vera. Gísla saga Súrssonar, luku 19 (ÍF VI, 63). Suom. Joonas Ahola.

omien tekojensa ja toimintansa luonteesta. Siitä huolimatta, että pitää omaa tuomiotaan kunniattomana, ”ei mikään kuitenkaan estä Gíslia uneksumasta” pahasta univaimostaan. Gíslin on uskonut omien tekojensa oikeellisuuteen, mutta paha univaimo kertoo Gíslille pelkkää pahaa tai asioita, joista Gíslin ei pidä. Tämä osoittaa myös siihen kaksijakoisuuteen, jota Gíslin univaimot ja niiden kuvaama Gíslin mieli ilmentävät ja jota on käsitelty jo aiemmin Gíslin unien osalta.

Gabriele Taylor analysoi nykyajan syyllisyyden tunnetta vastaavan kaksijakoisuuden kautta. Syyllisyys liittyy hänen mukaansa yksilön integriteettiin: tuntiessaan syyllisyyttä, yksilö näkee itsensä pahan teon tekijänä ja vieraana itselleen ikään kuin toinen minä olisi suorittanut teon – minä, joka on kykenevä myös rikkomaan tabun. Syyllisyyttä tunteva ei katso itsekunnioituksensa kärsivän kuten häpeässä, koska hänen päähuolenaiheenaan ei ole hänen oma arvonsa. Tämä toteutuu myös Gíslin tarinassa, sillä Gíslin kunniakkuus tai maineikkuus ei missään vaiheessa joudu kyseenalaiseksi. Toinen, tabun rikkonut minä, on pikemminkin vieras, koska se ilmentää jotain, jonka yksilö ei koe olevan lähtöisin hänen omista arvostuksistaan. Tämä uhkaa hänen integriteettiään, eheyttään ja yhtenäisyyttään ihmisenä. Syyllisyys on myös yhteydessä pelkoon ja ahdistukseen, koska vieras minä, joka on ristiriidassa yksilön arvojen kanssa aiheuttaa pelkoa ja ahdistusta (häpeä taas ei liity näihin). Syyllisyyttä tunteva voi silti myös tuntea ylpeyttä teostaan, kun taas häpeä ja ylpeys eivät toimi yhdessä.<sup>381</sup>

Gíslin olotilalle on ominaista tietty kaksijakoisuus ja epätietoisuus oikeasta ja väärästä. Omaksuttaessa se tulkinta, jonka mukaan Gíslin univaimojen merkitykset lopulta sekoittuvat keskenään ja käyvät monimerkityksisiksi tai kyseessä on yksi univaimo – eli yksi mieli, jolla on kahdet kasvot – Gíslin hyvä univaimo, hänen toinen mielensä ja minänsä, ilmentää niitä arvoja, jotka ovat lähtöisin hänen omista arvostuksistaan. Tämä univaimo kertoo Gíslille asioita, joista Gíslin pitää ja on tämän vuoksi hyvä univaimo; hyvä univaimo merkitsee miellyttäviä ajatuksia. Gíslin tabun rikkonut minä on hänelle itselleen vieras ja uhkaa hänen integriteettiään: tämä toinen mieli, paha univaimo, kertoo Gíslille juuri sen mistä hän ei pidä, ja ennustaa hänelle pelkkää pahaa aiheuttaen pelkoa ja ahdistusta. Gíslin univaimot olisivat tällöinkin tulkittavissa eräänlaisena ”omanatuntona”<sup>382</sup>, jolloin pahan univaimon kertoma, ”juuri se mistä Gíslin ei pidä”, on samalla myös Gíslin ”syyllisyys”. Nämä ”syyllisyys”-unet vain lisääntyvät Gíslin loppuelämää kohden, ja käyvät lopulta niin pahoiksi, että

<sup>381</sup> Taylor 1985, 131 ja 134-136.

<sup>382</sup> Painotan tässä yhteydessä sanaa eräänlaisena, sillä tarkoituksenani ei ole esittää puhtaasti kristillistä tulkintaa – ja siis kristillistä omaatuntoa edellyttävää tulkintaa – univaimojen merkityksestä.

häneestä tulee pimeänarka. Veljen tapa kieltäytyä auttamasta, tapa, joka ei muutu, syventää tätä kokemusta, joka pahenee samoin kuin unet pahenevat Gíslin lähestyessä viimeistä taisteluaan.

Syylisyyden tunteen osalta on todettu, että syylisyyttä tuntiessaan yksilö kokee joutuneensa asemaan, jossa rangaistus ei ole vältettävissä,<sup>383</sup> mutta Gísli ei näytä tyytyvän tähän. Gíslin usein toistuva tapa pyytää apua veljeltään, viimeiseen asti, vaikuttaa pyrkimykseltä vapautua epäonnesta, ristiriidoista perheen jäsenten välillä, ja saavuttaa jälleen perheen hyväksyntä. Kyse saattoi eräässä mielessä olla myös Gíslin pyrkimyksestä etsiä onnea, *onnea* siinä merkityksessä kuin esimerkiksi *hamingja*-onni ilmentää. Tämä onnen personifioituna voimana toimiva *hamingja*-onni saattoi olla siirrettävissä myös toiselle, kuten on edellä todettu.<sup>384</sup> Tällaisena onni merkitsi paitsi onnen personifioitua voimaa myös eräänlaista yksilön osakseen saamaa siunausta ja hyväksyntää, mahdollisesti jopa armoa, armahdusta ja anteeksiantoa, joka liittyi nimenomaan yksilöiden väliseen vuorovaikutukseen, ei niinkään Jumalan ja ihmisen väliseen suhteeseen eli taivaalliseen armoon, kuten McCreesh on esittänyt.<sup>385</sup> Gíslin toimet olisivat näin ollen tulkittavissa myös ”anteeksiannon” tai ”armahduksen” etsimisenä ja epäonni niiden puuttumisena.<sup>386</sup> Gísli avunpyynnöt veljeltään ovat veljen hyväksynnän, hänen anteeksiantonsa ja armahduksensa etsimistä, Gíslin sovituksen etsimistä – tosin ei välttämättä lainkaan noiden sanojen puhtaasti kristillisessä merkityksessä.

Veljen kuoleman jälkeen anteeksiannon saaminen käy Gíslille mahdottomaksi, mutta tämäkään todellisuus ei ole Gíslille vailla ristiriitaa. Muutamia vuosia Gíslin ja Þorkellin viimeisen tapaamisen jälkeen Vésteinnin pojat tappavat Þorkellin kostoksi isänsä kuolemasta tämän saapuessa käräjille. Surmapaikalta onnistuneesti paenneet veljekset etsivät aluksi suojaa tätinsä, Gíslin vaimon luota, mutta tämä lähettää heidät enojensa luokse ymmärtäessään, ettei Gísli suostuisi piilottelemaan oman veljensä surmaajien kanssa.<sup>387</sup> Gísli suuttuu taposta kuultuaan ja lausuu kuullessaan veljesten etsineen apua: ”En minä voi sitä sietää, että näkisin veljeni surmaajat, saati että olisin heidän puolellaan”.<sup>388</sup> Gísli on valmis kostamaan veljensä kuoleman, kunnian miehenä, viimeiseen asti: säännäten pystyyn ja paljastaen miekkansa hän lausuu:

<sup>383</sup> Taylor 1985, 87-89.

<sup>384</sup> Hamingja-onnen olemuksesta Peter Hallbergilla, ks. edellä luku 2.2.

<sup>385</sup> Tällaisen tulkinnan mahdollistaa mielestäni esim. Ellisin käsittely *hamingjan* olemuksesta. Ks. Ellis 1943, 132-134. McCreeshin olettamuksen kritiikistä, ks. myös edellä s. 23.

<sup>386</sup> Vrt. myös Grettirin epäonneen liitetty ilmaus *óheill*, joka siis tarkoitti paitsi epäonnekasta myös ei-tervettä ja ei-siunattua, viitaten siihen, että epäonni oli siunauksen ja terveyden puuttumista. Vrt. CGV.

<sup>387</sup> Gísla saga Súrssonar, luvut 28-29 (ÍF VI, 89-93).

<sup>388</sup> Ekki má eg það standast að sjá bróðurvana mína og vera ásamt við þá. Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 93).

Voitonpuut kertovat  
 runoilijalle tapahtumista kärejillä:  
 Þorkellin päästetyn päiviltä.  
 Kaikki saavat tuta, että  
 taistelujään [=miekan] huotrasta vetää Gísli.  
 Ihmiset saavat kuulla  
 kostostani, tietää tekeväni  
 kuolemaan asti työn.<sup>389</sup>

Kaikista edellä mainituista ristiriidoista huolimatta Gísli itse ei luovu uskollisuudestaan veljeään kohtaan, vaan on valmis kostamaan tämän kuoleman. Gísli kuitenkin jättää ”valitsematta tapon” – juuri kuten hänen hyvä univaimonsa on kehottanut – ja toteaa miten oli parasta etteivät hän ja hänen veljensä surmaajat kohdanneet. Tämän jälkeen Gísli saagan mukaan rauhoittui pian, ja jälleen on hiljaista.<sup>390</sup> Gíslin reaktio poikkeaa hänen aikaisemmasta taipumuksestaan toimia siinä missä hänen oma veljensä on jättänyt toimimatta.

Näiden tapahtumien jälkeisenä kesänä Gíslin unet palaavat jälleen, ja paha univaimo saapuu usein, mutta välillä myös hänen parempi univaimonsa. Merkittävää on se, että hyvän univaimon ilmoittama kohtalo, jossa univaimo pyytää Gíslia mukaansa ja kertoo, että tämä tulisi viettämään kuolemanjälkeisen elämänsä hänen kanssaan, ajoittuu Þorkell-veljen kuolinajankohtaan. Tämä Gíslin kuolemanjälkeiseen tilaan viittaava uni lupaa Gíslille paikkaa todennäköisesti jumalten asuinsijoilla, Ásgardrissa, kuten on edellä esitetty. Tämän paikan ”pakanallisuudella” ei välttämättä ole tässä yhteydessä merkitystä, sillä ennen kaikkea univaimon lupaama kohtalo on Gíslille mieluisa. Hyvä univaimo ”aikoo hyvyttensä parantaa” Gíslin, ja unessa hän laskee Gíslin ”hyvään lepoon” ja ”jakaa tämän kanssa sängyn pehmeän”.<sup>391</sup> Jopa unessaan, nukkuessaankin, Gísli kaipaa levähdystä, ja hyvän univaimon suoma lepo on Gíslille lohdutus pahan univaimon valvottavien unien jälkeen. Sen hyvyys tulisi parantamaan Gíslin, ja sen rinnalla Gísli tulisi viettämään myös kuolemanjälkeisen elämänsä. Unien miellyttävyys näyttääkin liittyvän juuri niiden suomaan lepoon ja pyrkimykseen

---

<sup>389</sup> Hverr of veit, nema hvassan  
 hjaldrís dragi Gísli,  
 átt mun fyrða fréttu  
 færiván, ór spánum,  
 alls sigrviðir segja  
 snyrti hrings af þingi,  
 drýgjum vér til dauða  
 dáð, Þórketil ráðinn.

Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 93-94). Suom. Joonas Ahola.

<sup>390</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 94).

<sup>391</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 94-96); Liite 1. Myös unen mahdolliset seksuaaliset merkitykset olisi mahdollista ottaa tarkastelun kohteeksi. En kuitenkaan puutu tässä yhteydessä tähän teemaan, koska aihe vaatisi laajempaa tarkastelua. Oman pohdintansa aiheesta on esittänyt esimerkiksi O’Donoghue, ks. O’Donoghue 2005, 164-165.

parantaa Gísli, kenties tuskastaan ja ahdistuksestaan, johon paha univaimo Gíslia ajaa. Parantumisen voidaan toisaalta tulkita sen armahduksen, anteeksiannon ja siunauksen, saamisena, jota Gísli on veljeltään odottanut – siis tilana, jossa Gísli olisi *heill*, siunattu, terve ja kokonainen, vastakohtana epäonnisen *óheill*-tilalle.

O'Donoghue on tulkinnut Gíslin hyvästä univaimosta ja Gíslin kuolemanjälkeisestä elämästä tämän kanssa kertovan unen Gíslin suostumisena kuolemaan; harmaalla ratsulla saapuva univaimo – joka symboloi kuolemaa – on pyytänyt Gíslia mukaan kotiinsa, ja Gísli suostuu pyyntöön. Univaimon asuinsijalle saapuessaan Gísli kuvailee paikan upeutta ja siellä nauttimaansa lepoa.<sup>392</sup> Tätä tulkintaa voidaan kuitenkin mielestäni täydentää, sillä muut Gíslin kuolemaan liittyvät ja usein verisymboliikan terästävät unet ovat Gíslille selkeästi epämieluisia, kuten on käynyt ilmi. Kuolema sinänsä ei siis näyttäydy Gíslille lohdullisena, vaan sen hyväksyminen liittyy nimenomaan hyvän univaimon lupaamaan kuolemaan, ja siihen mitä tämä hyvä univaimo symboloi. Se, mitä on edellä esitetty pahan univaimon ja syyllisyyden yhteydestä antaisi olettaa, että kohtalo ja kuolema hyvän univaimon kanssa merkitsisi nimenomaan kohtaloa ja kuolemaa ilman syyllisyyttä. Kun tämä kohtalo väistyy pahan univaimon asettaman tieltä, on Gíslin kohtalona kuolema ilman siunausta, anteeksiantoa ja armahdusta, oman syyllisyytensä kanssa.

Tässä yhteydessä on kuitenkin mahdotonta olla kiinnittämättä huomiota siihen, että Gíslin paha univaimo kumoaa hyvän univaimon asettaman kohtalon vasta Gíslille luvattujen elinvuosien kuluttua loppuun. Pahan univaimon asettama kohtalo edustaa näin ollen Gíslin tilaa ennen hänen viimeistä taisteluaan, tilanteessa, jossa Gísli itsekin kohtalonuskossaan olettaa elämänsä lähestyvän loppuaan jo ennen pahan univaimon kohtalon muuttamista, sillä katsoo ”kaikkien piilojen kinostuneen hänelle umpeen”. Gíslin tuntemukset tässä tilanteessa käyvät ilmi pahan univaimon langettaman uuden kohtalon myötä: Gísli ei tulisi olemaan yhdessä hyvän univaimon, siis syyllisyydestä puhtaan mielen, kanssa. Tämän jälkeen paha univaimo näyttää Gíslille unessa enteen Gíslin viimeisestä taistelusta, ja Gísli paitsi alkaa kärsiä pimeänpelosta, myös saagan mukaan aina ummistaessaan silmänsä näkee vain pahan univaimonsa.<sup>393</sup> Gíslin ajattelun muutos olisikin ehkä tulkittavissa kuoleman lähestymisen aikaansaamana syyllisyyden heräämisenä, ja tulkinta kääntyy herkästi myös kristilliseksi:

<sup>392</sup> O'Donoghue 2005, 164-165. Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 94-96). Mielenkiintoista on erityisesti se, että Gíslin kokemuksen fyysisyys on jyrkässä ristiriidassa sen Hartmut Böhmén huomion kanssa, että keskiajan kristilliset taivaskuvaukset olivat luonteelta visuaalisia ja oraalisia. Sen sijaan helvetti-kuvaukset olivat ruumiillisia luonteeltaan. Ks. Böhme 2000.

<sup>393</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 102-109).



kuolemassaan Gísli joutuu sovittamaan myös ”syntinsä”: tekonsa, joille hän ei ole saanut ”anteeksiantoa” eli veljensä hyväksyntää.

Aikalaiskertomukset onnen miehistä näyttävätkin korostavan sitä, että kristinuskoon liittyvä syntien anteeksisaaminen olisi yhteydessä onni-käsitteeseen. Grettirin Norjassa asunut velipuoli Þorsteinn Pyörolaiva on surmannut kostoksi Grettirin tappaneen miehen Bysantissa, ja rakastuu siellä naimisissa olevaan Spes-nimiseen naiseen. Þorsteinn ja hänen rakkautensa kohde, Spes, saavat lopulta toisensa juonittelujensa ansiosta ja viettävät onnekasta ja arvostettua elämää palattuaan Norjaan. Vanhuuden lähestyessä aviopari lähtee pyhiinvaellukselle Roomaan, jossa pari viettää loppuelämänsä kerrottuaan juonista avioliittonsa takana ja saatuaan anteeksi tekonsa.<sup>394</sup> Saaga kertoo miten ”monet olivat yhtä mieltä siitä, että Þorsteinn Pyörolaiva ja hänen vaimonsa Spes olivat onnellisimmat ihmiset (*inir mestu gæfumenn*), jotka tunnettiin.”<sup>395</sup>

Saaga antaa ymmärtää, ja myös muutamat tutkijat ovat tulkinneet, että onni oli menneisyyden hyviin kristittyihin liitetty käsite.<sup>396</sup> Onnen miehen elämänhistorioissa esiintyvistä teemoista erityisesti onnen miesten tekemät pyhiinvaellukset Roomaan viittaavat siihen,<sup>397</sup> että *gæfumaðr*-käsitteellä oli myös kristillisiä konnotaatioita, ja että ne mahdollisesti liittyivät yksilölle mahdollistuvaan ”pahojen” tekojensa eli syntiensä anteeksiantoon. Elämä ilman pyhiinvaellusta Roomaan, ja ilman sitä kautta saavutettavaa anteeksiantoa merkitsi tiettyjen tekojen seurauksena epäonnea, kuten käy ilmi Spesin lausahduksesta ripittäytymisen jälkeen: ”Minusta tämä on mennyt hyvin, ja meidän pulmamme ovat ratkenneet onnellisesti, niin ettemme me pelkästään epäonnea keskenämme joudu jakamaan.”<sup>398</sup> Hermann Pálsson katsoo, että epäonni-käsite vastasi tutkimusajankohtani kulttuurissa myös synti-käsitettä, ja epäonnen ja synti-merkityksen erottaminen toisistaan teksteissä on ajoittain vaikeaa.<sup>399</sup>

Onni- ja epäonni-käsitteitä ei kuitenkaan tämänkään perusteella voida nähdä mielestäni puhtaasti kristillisinä ja yksilön synteihin tai synnittömyyteen liittyvinä käsitteinä. Kuten aiemmin on jo käynyt ilmi, saagakirjallisuus sisältää lukuisia toimijoita, joiden teot eivät poikkea epäonnen miesten teoista. Näitä miehiä ei silti kuvata saagoissa epäonnen miehinä siitä huolimatta, ettei heidän ”synnilleen” suoda

<sup>394</sup> Grettis saga Ásmundarsonar, luvut 83-92 (ÍF VII, 265-289).

<sup>395</sup> Hafa það flestir menn sagt, at Þorsteinn drómundur ok hans kona Spes þykkja verit hafa inir mestu gæfumenn, ór því sem ráða var. Grettis saga Ásmundarsonar, luku 92 (ÍF VII, 289). Suom. Antti Tuuri.

<sup>396</sup> Ks. esim. Hermann Pálsson 1975, 145-149. Ks. myös Hallberg 1973, 167.

<sup>397</sup> Vrt. onnen miesten pyhiinvaellukset Roomaan saagoissa Grettis saga Ásmundarsonar, luku 92 (ÍF VII, 288-289) sekä Auðunar þátrr vestfirzka, luku 2 (ÍF VI, 364-365).

<sup>398</sup> ”Nú þykki mér vel farit hafa ok lykðazk okkart mál; höfu vit nú eigi ógæfu saman átt eina. Grettis saga Ásmundarsonar, luku 92 (ÍF VII, 288-289) ”Nú þykki mér vel farit hafa ok lykðazk okkart mál; höfu vit nú eigi ógæfu saman átt eina. Grettis saga Ásmundarsonar, luku 92 (ÍF VII, 288-289).

<sup>399</sup> Hermann Pálsson 1975, 138-139 (viite 3).

saagoissa kristillistä anteeksiantoa eivätkä he myöskään suorita pyhiinvaellusta Roomaan. Pikemminkin on kyse yksilön luonteesta – tai hänen epäonnestaan tai onnestaan. Epäonnen olemus tällaisena yksilön luonteeseen liittyvänä piirteenä myös omalta osalta selittää sitä, miksi Gíslin sisarukset eivät ole epäonnisia Gíslin tavoin, huolimatta siitä, että he kaikki joutuvat esi-isänsä toimien vuoksi Kolr-orjan langettaman kirouksen uhriksi. Vain Gíslillä on ”syyllisyyteen” vaadittu luonne, sille otollinen mieli, ja tähän tunteeseen mahdollistavat teot.

Tulkinta ”syntien sovittamisesta” viittaa siihen, että tällöin kyse olisi nimenomaan Gíslin suhteesta Jumalaan. Edellä esitetyn mukaisesti voidaan kuitenkin mielestäni olettaa, että Gíslin epäonnassa on kyse pikemminkin suhteesta (tunne)yhteisöön; paha univaimo piinaa Gíslia, ja Gíslin piinana on samalla myös hänen selvittämätön suhteensa omien sisarustensa kanssa, erityisesti hänelle mahdottomaksi käynyt hyväksynnän ja anteeksiannon saavuttaminen omalta veljeltään – siis hänen ajoittain pahojen univaimojen symboloimana esiin nouseva syyllisyytensä. Toisaalta epäonnen synty-yhteys uudemmassa tekstissä (*Spesar þattr*) osoittaa siihen tulkintaan, että epäonnea ei 1300-luvulla enää nähty peruuttamattomana tilana vaan ”parantumista” – *heill*-tilan saavuttamista – pidettiin mahdollisena. Niille henkilöille, joilla ei ollut mahdollisuutta saada armoa asianosaisilta, kuten Spesin tarinan päähenkilöt, saivat sen kristilliseltä Jumalalta.

Kristillisen, kadotukseen johtavan synnin määritelmä Gíslin epäonnen yhteydessä ei kuitenkaan saa tukea siitä arvomaailmasta, jonka saaga tapahtumille rakentaa kontekstiksi. Saaga itsessään ei suoraan tuo esille, kumman veljistä se katsoo olevan oikeassa. Gíslin tekemää tappoa ei ylistetä, mutta hänelle suodaan kunniaa hänen lainsuojattomuutensa aikana osoittamastaan rohkeudesta ja viekkaudesta hänen pakoillessaan takaa-ajajiaan. Myöskään Þorkellin käytöstä ei arvoteta, sen arvottaa vain Gíslin itse,<sup>400</sup> jolloin Þorkellin toimintakin itse asiassa tulee pikemminkin osaksi Gíslin arvoja ja niiden kaksijakoisuutta. Kuten aiemmin on jo todettu: Gíslin teon lopullinen määrittäminen – onko se hyvä vai paha – ei ole saagan kontekstissa mahdollista.

Viimeisessä runossaan Gíslin tuo kuitenkin julki sen että hän kuolee hyvillä mielin.

Käden kimalluksen haltiatar  
kaunis ja uljas,  
joka minua ilahduttaa,  
saa kuulla rohkeasta ystävästään.  
Hyvillä olen mielin, vaikka  
hyvin taotut miekanterät minua purivat;

---

<sup>400</sup> Ks. liite 1.

sellaisen karskiuden  
antoi isäni pojalleen.<sup>401</sup>

Gísli kuolee rauhallisin mielin, tunnustaen ja eläen (tai kuollen) niiden arvojen mukaisesti, joita isä on opettanut, sillä ”sellaisen karskiuden antoi isä pojalleen”. Gísli on ”hyvillä mielin”; Gíslin ristiriidat ovat ratkenneet eikä ahdistusta enää ole. Ne kaksi puolta, kaksi univaimoa, jotka ovat vetäneet Gíslia eri suuntiin, eivät enää tässä vaiheessa ole ilmestyneet Gíslin unissa. Niiden taistelu Gíslin mielestä on tauonnut jo siinä vaiheessa, kun Gísli on nähnyt viimeisen taistelunsa eteen. ”Kimalluksen haltiatar saa kuulla rohkeasta ystävästään” eli Gísli ei pelkää, hänen mielensä ei järky eikä sitä paina suru. Sen sijaan hän osoittaa arvostuksensa isälleen, siis vanhalle järjestykselle ja sille mitä se symboloi. Kokonaisuudessaan Gíslin kuolema on herooinen, mutta olennaista käsittelyni kannalta on se, että hän kuolee rauhallisin mielin, vailla pelkoa ja ilman pahaa univaimoa – ilman syyllisyyttä.

Sinänsä mielenkiintoinen on myös se yksityiskohta, että epäonnen miesten elämään näyttää yleensä liittyvän myös onnen mies tai joku muu henkilö, joka suorittaa pyhiinvaelluksen Roomaan. Saaga kertoo, että Gíslin vaimo ja surmatun Vésteinnin vaimo matkaa kumpikin Gíslin kuoleman jälkeen yhdessä Tanskaan, jossa he vastaanottavat uskon ja suuntaavat tämän jälkeen etelään eli Roomaan.<sup>402</sup> Grettirin kuoleman jälkeen hänen veljensä Þorsteinn Pyörölaiva lähtee myöhemmin pyhiinvaellukselle, kuten edellä on kerrottu. Saagan *Brennu-Njáls saga* epäonnen miehen Skarphéðinnin hyvä ystävä ja hänet tappaneesta tulipalosta selvinnyt ja surmat kostava Kári – onnen mieheksi mainittu – lähtee samoin saagan mukaan pyhiinvaellukselle etelään.<sup>403</sup> Tässä yhteydessä ja näiden tietojen valossa on kuitenkin mahdollista esittää vain epäilyjä siitä, miten näiden henkilöiden pyhiinvaellukset kenties vaikuttivat myös saagakertojan ja -kuulijan näkökulmasta katsottuna ei-kristillisellä ajalla eläneiden edesmenneiden epäonnen miesten pelastushistoriaan. Tähän sivujuonteeseen liittyy kenties myös se synnin ja epäonnen suhde, jota tässä yhteydessä ei vielä ole voitu tyhjentävästi määritellä.

---

<sup>401</sup> Fals hallar skal Fulla  
fagrlait, sús mik teitir,  
rekkilát at rökkum,  
regns, sínum vin fregna;  
vel hygk ek, þótt eggjar  
ítrslegnar mik býti;  
þá gaf sínum sveini  
sverðs minn faðir herðu.

Gísla saga Súrssonar, luku 36 (ÍF VI, 114). Suom. Joonas Ahola.

<sup>402</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 38 (ÍF VI, 118).

<sup>403</sup> Brennu-Njáls saga, luku 159 (ÍF XII, 462).

Yhteenvetona voidaan kuitenkin todeta, että myös Gíslin epäonni oli yhteydessä hänen kokemaansa syyllisyydentunteeseen. Tämä syyllisyys ei määrittynyt suhteessa kristilliseen Jumalaan vaan Gíslille merkittävään tunneyhteisöön, hänen sisaruksiinsa. Epäonni ei kuitenkaan ollut alistuvaa syyllisyyttä, vaan siihen liittyi myös tietynasteinen katkeruus ja petetyksi tulemisen tunne; tunneyhteisön tuomiota ja toimintaa ei pidetty täysin oikeutettuna. Epäonninen ei kuitenkaan voinut saada osakseen tunneyhteisön anteeksiannon ja armon sallimaa apua ja hyväksyntää.

## 5. Lopuksi

Tutkimukseni tarkoituksena on ollut epäonnen käsitteen ja epäonnen merkitysten määrittäminen keskiaikaisessa, 1200-1300-luvun Islannissa. Olen tämän selvittääkseni pyrkinyt pohtimaan mitä Gíslin epäonni oli ja miten se ilmeni, liittyikö käsitteeseen myös tunnekonnotaatioita, sekä missä suhteessa epäonni-käsite oli muihin saman aikakauden keskeisiin käsitteisiin kuten kunniaan ja kohtaloon tai toisaalta aiemman tutkimuksen luomaan kuvaan ajasta kunnian ja häpeän kulttuurina erotuksena syyllisyyden kulttuurista.

Kunnian ja kohtalon kulttuuriset ennakkokäsitykset muodostivat sen todellisuuden, jossa epäonni ilmiönä toimi. Epäonni ei ensinnäkään vaikuttanut yksilön *helgiin*: se ei aiheuttanut häpeää, sillä epäonnen miehet olivat yleensä kunnian miehiä. Kunnia, sen säilyttäminen ja sen arvojen ylläpitäminen oli kuitenkin myös syy, miksi toiset saattoivat ajautua epäonneen. Islantilaisaagojen kuvaama todellisuus tunnisti kaksi erilaista kunnian lajia: sosiaaliseen hyötyyn perustuvan ja toisaalta soturilliseen maineeseen liittyvän kunnian. Näiden arvot ja vaatimukset saattoivat kuitenkin joutua ristiriitaan keskenään, ja tämä kahden kunnian, symbolisella tasolla kahden erilaisen arvomaailman – uuden ja vanhan – konflikti oli olennainen osa epäonnea ja sen syntymistä.

Gíslin epäonnessa nämä arvot ovat kumpikin osa häntä itseään, mutta toimiessaan niiden mukaisesti, hän samalla rikkoo niitä vastaan. Gíslri arvostaa sukulaisuuden ja veriveljeyden siteitä, mutta samalla kostaessaan veriveljensä surman hän tappaa miehen, joka on hänen veljensä ystävä, siskonsa mies ja *goði*. Runous yhdistää Gíslin myyttilliseen ja herooiseen kunniaan, mutta maineikkaana soturina hän on myös lainsuojaton ja yhteisön ulkopuolelle suljettu. Maineen kasvaminen kääntyy Gíslriä itseään vastaan; hän vastustaa kaaosta – eli ylläpitää kunnian arvoja ja toimii tätä kautta yhteisön hyväksi – ja joutuu sen seurauksena marginalisoiduksi. Epäonni merkitsi tällöin yksilön päätöksentekoon ja toimintaan vaikuttavien ristiriitaisten arvojen olemassaoloa. Konflikti näiden arvojen välillä oli epäonnisen elämässä ratkaisematon.

Yhteisön ulkopuolelle sulkeminen, marginalisointi, oli osa tätä epäonnea. Gíslin tapauksessa marginalisoijana toimivat paitsi laki tuomitsemalla hänet lainsuojattomuuteen, myös Gíslin sisarukset. Luonteeltaan tämä epäonni saattoi olla myös infektoivaa: se sai muut ihmiset välttämään epäonnisen miehen seuraa ja vaikeutti heidän avunsaantiaan.

Epäonni oli yhteydessä myös yksilön kohtaloon – yksilön menneisyyteen, nykyisyyteen ja tulevaisuuteen – mikä teki epäonnesta yksilön omien voimien ulottumattomissa olevan peruuttamattoman tilan. Se saattoi olla osa henkilön elämää sen alusta loppuun saakka. Tässä yhteydessä myöhäisemmät lähteet viittaavat siihen, että käsitykset olivat alkaneet muuttua 1300-luvulle tultaessa niin, että epäonni ei enää ollutkaan kohtalon voimista riippuvainen, vaan vältettävissä tai poistettavissa kristinuskon avulla. Roomaan suoritettun pyhiinvaelluksen ja papin antaman synninpäästön sekä riittävän katumuksen jälkeen yksilön epäonni saattoi väistyä niin että yksilö saattoi elää loppuelämänsä onnen miehenä. Käytännössä vaikuttaa kuitenkin siltä, että pyhiinvaelluksia tehneet miehet eivät ylipäättäänkään olleet epäonnen miehiä, vaan pikemminkin onnen miehiä. Onni näyttäisi tällöinkin olleen osa yksilön kohtaloa jo ennen matkaa Roomaan. Tämä viittaisi siihen, että käsitys onnesta tai epäonnesta osana yksilön kohtaloa eli vahvana ainakin 1200-luvun kirjallisuudessa.

Kohtalosisidonnaisuudestaan huolimatta epäonni ei kuitenkaan välttämättä ollut halki elämän jatkuva olotila, vaan se saattoi olla yksittäisen teon seurauksena ylle saatu taakka. Tällaisenaakin epäonni saattoi kuitenkin olla peruuttamatonta. Erityisesti toisten pahantahtoiset kiroukset, enteet ja loitsut saattoivat aikaansaada yksilön epäonnen. Tämä alleviivaa yksilön kohtalon riippuvaisuutta yliluonnollisista voimista: epäonnen aiheuttava noituus yhdistettiin pakanalliseen Óðinn-jumaluuteen, jonka asettama epäonni saattoi olla yksilölle kirouksenkaltaisen taakka. Gísli on tässä tapauksessa kaksinkertaisen pahan tahdon uhri: hänen osakseen tulevat esi-isän kautta langetettu Kolr-orjan kirous ja saagan tapahtumahetkessä esiintyvä Þorgrímr Nokan noituus, joista kumpikin voidaan yhdistää Óðinn-jumaluuteen. Myöhemmässä 1300-luvun tekstissä epäonnen tuovat loitsut yhdistetään ”monitaitoiseen” vanhaan naiseen, ja loitsun aikaansaama epäonni nähdään myös sairautena ja siunauksen puuttumisena. Epäonnen mies on tällöin ei-terve ja ei-siunattu, *óheill*, ja tila oli pikemminkin hetkellinen. Tässä tilassa epäonni rajoitti yksilön mahdollisuuksia puolustaa itseään tai teki hänestä toimintakyvyttömän; se oli sairaus joka vei hänen voimansa.

*Ógæfumaðr* ei välttämättä joutunut tällaiseen tilaan; epäonnisen taipumuksena oli pikemminkin toiminta toimimatta jättämisen sijaan. Epäonni liitettiin myös yksilön luonteeseen, jolloin tiettyjen yksilöiden toimintataipumuksena oli epäonni. Myös epäonnen periytyvyys ja toisaalta yksilön luonteen riippuvaisuus sitä muovanneista sidosryhmistä tiedostettiin. Tarkastelussa esille tullut kirouksen yhteys yksilön henkiseen sukuperintöön ja toisaalta kirouksen voima epäonnen aikaansaajana myös osoittavat, että epäonni oli paitsi yksilön luonteeseen sidottu, myös esi-isiltä perittyä tai

läheisten ihmisten aikaansaamaa. Tämä omalta osaltaan viittaa tutkimusajankohtani kulttuurissa vallinneeseen käsitykseen luonteen ja toimintatapojen perinnöllisyydestä sekä myös sen tiedostamiseen, että yksilön läheisillä ihmisillä kuten äidillä ja isällä oli vahva vaikutus myös yksilön luonteeseen tai erityisesti: hänen onneensa tai epäonneensa.

Epäonni näyttää siis olleen enemmän tai vähemmän pysyvä, yksilön luonteeseen ja kohtaloon liittyvä olotila. Suhde noituuteen ja Óðinnin jumalalliseen kykyyn vaikuttaa yksilön onneen ja epäonneen korostaa sekin ihmisen voimattomuutta oman epäonnensa edessä - siitäkin huolimatta tai sen vuoksi, että suvun perinnöllinen vaikutus ja läheisten ihmisten suhtautuminen yksilöön eivät olleet hänen itsensä säädeltävissä. Tähän yksilön kykenemättömyyteen ohjata omaa elämäänsä liikuttavia voimia liittyvät myös se empatia, jota epäonnen miehiä kohtaan saagoissa osoitetaan niin sanotusti rivien välissä näiden kunniaa korostettaessa. Toisaalta epäonnen miesten saagojen rakenne – se että ne muistuttavat suuresti antiikin Kreikan tragedioiden rakennetta – viittaa siihen, että säälin herättäminen on tekstien nimenomainen tehtävä.

Gíslin varsinainen epäonnen kokemus hahmottuu tutkimuksessa hänen uniensa kautta. Niissä vastakkain ovat hyvä ja paha, uusi ja vanha, oikea ja väärä, joita univaimot ilmentävät, mutta tällöinkin niissä vallitsee ristiriitaisuus. Uusi ei välttämättä aina ole hyvää (ja kristillistä) vaan pahaa, eikä vanha aina pahaa (ja pakanallista) vaan hyvää. Óðinn-jumaluuden tavoin nämä kaikki ovat pikemminkin yhtä – ja univaimo on vain yksi, jolla on kahdet kasvot – ja liittyvät yhteen ja samaan olemukseen, joka on samalla sekä hyvä että paha, uusi että vanha, oikea että väärä. Univaimojen symboliikka heijastaa Gíslin esimerkin mukaisesti epäonnen miehen kokemusta: ristiriidassa olevia arvoja, tekoja ja odotuksia, joiden oikeutta ja vääryyttä tai hyvyttä ja pahuutta yksilön on mahdotonta määrittellä siinä todellisuudessa, jossa hän elää.

Gíslin epäonnessa kyse on erityisesti kunnian arvoista ja odotuksista, joiden myötä veriveljeys ja sukulaisuus joutuvat vastakkain. Gíslin oma kunniakäsitys on vanha, isältä peritty, ja ollakseen isänsä poika, ei tytär, on hän ollut pakotettu seuraamaan näitä arvoja. Hän on kuitenkin itsekin osoittanut epäilyksensä näiden arvojen suhteen jo isänsä eläessä, mutta toimii niiden mukaisesti kun olosuhteet sitä vaativat. Kostot ja surmatyöt eivät ole olleet Gíslille ensisijainen vaihtoehto vaan olosuhteiden ja sosiaalisten odotusten luoma pakko. Epäonni on juuri tätä yksilön sisäistä ristiriitaa: vanhojen perinteiden, uusien arvovaikutteiden, omien päätösten ja toisten odotusten yhteensovittaminen oli epäonniselle mahdotonta. Tehdyt valinnat loivat kuitenkin sen todellisuuden, jossa epäonninen tutkimusajankohtani kulttuurissa toimi: erotettuna

sukulaisistaan, epätietoisena tekonsa oikeudesta tai vääryydestä sukulaisten reaktion vuoksi, yksin ilman auttajia.

Gíslin univaimoja voidaan tulkita myös hänen abstraktina ilmentyvän mielensä konkreettisena ilmauksena. Tällöin univaimot olemuksensa mukaisesti ilmensivät mieleen liitettyä ajattelua: uusia ja vanhoja arvoja ja niiden hyvyttä ja pahuutta kuten edellä on esitetty. *Oresteian* Raivottarien tapaan ne edustivat ei-kristillistä ”omaatuntoa”, jolloin niiden tehtävä oli myös moraalinen. Ne voidaan toisaalta nähdä myös Gíslin ajatuksina ja tunteina: hyvinä ja pahoina ajatuksina, jotka ilmensivät Gíslin tilaa – hänen ahdistustaan tai levollisuuttaan – ja toisaalta vaikuttivat siihen. Juuri tämä ”kahden mielen” olemassaolo on epäonnea; yksilökokemuksena se on epätietoisuutta näiden kahden arvopoolin tasapainosta, kahden mielen taistelua. Ilman epäonnea yksilöllä olisi vain yksi mieli, hyvä univaimo, ja mielen rauha.

Toisella tasolla Gíslin kaksi univaimoa symboloivat kuitenkin myös hänen epävarmaksi määrittävää kohtaloaan, joka on hänelle vaihtelevasti joko mieluinen tai epämieluinen. Todellisuus, jossa nämäkin unet toimivat, katsoi, että unet kertoivat yksilön kohtalosta; hänen menneisyydestään, nykyisyydestään ja tulevaisuudestaan. Unia saatettiin epäillä tai pyrkiä toimimaan niiden lupaaman kohtalon välttämiseksi, mutta ne kävivät silti aina vääjäämättä toteen. Kerronnallisena elementtinä tämä oli oiva keino summata tulevaisuuden tapahtumat, mutta samalla saagojen implisiittinen tunneteoriatuo luo myös sen kontekstin, jossa Gíslin unet toimivat ja jossa niihin liittyvät kokemukset on tulkittava. Univaimot lupaavat hänelle kahta kohtaloa, mieluista ja epämieluista, kulttuurissa, jossa kaikki unet aina väistämättä kävivät toteen. Kohtalo ei näyttäydykään täysin ennalta määrättyinä vaan hajoaa ja muuttuu epävarmaksi, *pimeäksi*, niin ettei sitä voi selkeästi nähdä. Tähän epävarmuuteen liittyy myös Gíslin viimeisinä aikoinaan tuntema pimeänpelko. Pelko oli määriteltävissä surullisuutena ja mielen tai järjen menettämisenä; pelokas oli ”mieletön”, *huglauss*. Epäonni oli koettua epävarmuutta omasta kohtalosta ja pahimmillaan sitä, tuntematonta, kohtaan tunnettua pelkoa, joka saatettiin nähdä surullisuutena ja mielen järkkymisenä.

Muiden saagasankareiden tavoin Gíslin kohtalona ei kuitenkaan ole lopullinen järjen menetys tai mielen järkkyminen. Unien ilmaiseman kohtalon muututtua pysyvästi pahaksi hallitsee paha univaimo Gíslin unia täysin eli sen edustama mieli hallitsee hänen elämäänsä. Kuitenkin, kun unissa ovat jäljellä enää hänen viimeisen taistelunsa äänet ja kuvat, katoavat myös univaimot niistä. Gíslin mieli on selkeytynyt, sillä ei enää ole kaksia kasvoja. Rohkeana hän aikoo puolustautua vihollisiaan vastaan, mutta vihollisen iskut tekevät hänestä kuitenkin puolustuskyvyttömän ”katkoessaan



häneltä kädet”. Epäonnissaan yksilö on lopulta vailla toivoa ja avuton, ilman kaivattua ja oikeutetuksi koettua tukea, ja tämä on osa myös Gíslin epäonnista elämää: marginalisointi on sulkenut hänet ulkopuolelle ja yksinäisyyteen, jossa tukijoita ja auttajia ei viimeisessä taistelussa ole. Epäonnen mies on veljetön ja hänen selkensä on tämän vuoksi taistelussa paljas ja vailla suojausta, sekä kirjaimellisesti että kuvaannollisesti hänen odotuksenaan ja kokemusmaailmansa osana. Kaikessa ahdistuksessaan epäonninen on myös tuomittu levottomuuteen, joka ”riistää häneltä riemun” ja levon.

Jo Gíslin mielen tarkastelu hänen uniensa valossa osoittaa siihen, että epäonnisuus oli yksilön kokemusta ja tuntemuksia muokkaava ja niihin vaikuttava tekijä. Muu aikalaiskirjallisuus viittaa siihen, että epäonnella oli myös suoranaisia tunnekonnotaatioita. Tutkimusajankohtani kulttuurissa tunne oli ruumiillista ja kävi ilmi erinäisten somaattisten muutosten ja yksilön ulkoisen olemuksen kautta. Se oli myös kiinteästi yhteydessä yksilön kognitiivisiin kykyihin: ajatteluun ja tiedostamiseen. Aikalaiskirjallisuus osoittaa, että epäonni saatettiin havaita toisen kasvoista ja ulkoisesta olemuksesta – pinnoilta, joilta oli opittu lukemaan myös yksilön tunteita eli hänen mielensä liikkeitä. Epäonnen tunteeseen ei kuitenkaan välttämättä liitetty mitään sille spesifejä somaattisia muutoksia. Epäonni oli tutkimukseni perusteella käsite, joka liittyi paitsi asiantilaan myös yksilön sisäiseen tilaan. Tämä tila nähtiin kuitenkin yksilön luonteesta riippuvaisena niin, että kaikki samankaltaisen teon suorittaneet eivät välttämättä olleet epäonnisia.

Islannin kielestä puuttui syyllisyydentunnetta kuvaava sana. Syyllisyyden nykykäsitteen määritelmän kautta tehty vertailu viittaa kuitenkin siihen, että epäonnen ja syyllisyyden tunteella oli yhtäläisyyksiä. Väitänkin, että nimenomaan epäonni oli käsite, joka ilmensi myös yksilön kokemaa syyllisyyttä sellaisena kuin tämän tunteen nykyajassa määrittelemme. ”Syyllisyys” oli muutoin tutkimusajankohtani kulttuurissa lähinnä asiantila, ei tunne, ja yhteydessä lain edessä todettuun syyllisyyteen eli tuomitukseksi tulemiseen. Syyllinen oli hyvitysvelvollinen velassaan eli rikoksessaan. Epäonnisilla tämä hyvitysvelvollisuus oli kuitenkin kohdistunut heidän läheisilleen kuten veljille, sisarille ja isille, eikä se vaatinut oikeuden päätöksiä syyllisyyden osoittamiseksi. Pikemminkin oli kyse oman tunneyhteisönsä normien rikkomisesta, jonka seurauksena yksilö marginalisoitiin. Tästä aiheutui yksilölle emotionaalista kärsimystä, joka epäonnisen tapauksessa merkitsi myös syyllisyyden kaltaisen tunteen tuntemista.

Tutkimusajankohtani kulttuurissa tämä tunneyhteisö perusti arvonsa ja norminsa kiittollisuuden ja siihen liittyvän vastavuoroisuuden (kiittollisuudenvelan) periaatteille. Tämä niin sanottu kiittollisuuden kulttuuri on tutkimuksessa nähty myös syyllisyyden kulttuurin edeltäjänä. Kiittollisuuteen ja vastavuoroisuuteen perustuen sukulaisuussuhteet sitoivat ja velvoittivat ja edellyttivät yksilöltä vastavuoroisuutta niin materiaalisissa lahjoissa kuin avunannossa ja tukemisessakin. Epäonnen mies laiminlöi näitä sisäänrakennettujen kiittollisuuden ja vastavuoroisuuden periaatteita, joiden ylläpitämistä odotettiin tämän tunneyhteisön jäseniltä. Epäonni ilmensi sitä yksilön sisäistä tilaa, joka syntyy tämän rikkoessa oman tunneyhteisönsä sisäisiä kiittollisuuden ja vastavuoroisuuden velvoitteita, siis sosiaalisia odotuksia vastaan. Tällaisena epäonni myös uhkasi sosiaalista järjestystä.

Huomionarvoista on kuitenkin se, että epäonni liittyi nimenomaan *hyvittämättömään* syyllisyyteen. Muu aikalaiskirjallisuus osoittaa, että syyllisyyden kaltaisen tunteen tunteminen oli mahdollista myös ilman epäonnea. Tällöin syyllisyys saattoi ilmetä vaikkapa silmäsärkynä. Särystä kärsivän korjattua ja hyvitettyä tekonsa tämä syyllisyys kuitenkin hävisi silmäsäryn katoamisen myötä eikä johtanut epäonneen. Epäonni ei kuitenkaan ollut syyllisyyden synonyymi, sillä sen sisältämä merkitysten kirjo oli huomattavasti tätä nykyäsitettä laajempi.

Sääntöjen rikkojana epäonninen oli, kuten Gíslin esimerkki osoittaa, suljettu suvun muodostaman tunneyhteisön ulkopuolelle. Gíslin epäonnessa hänen kokemuksensa osana on myös pettymys ja petetyksi tuleminen tunne juuri niiden kahtiajakautuneiden arvojen verkostossa, joita edellä on kuvattu. Vaikka Gíslin katsoo toimineensa sisarensa ja veljensä hyväksi, eivät nämä kuitenkaan vastaa hänen toimintaansa sukulaisuuden ja siihen liittyvän vastavuoroisuuden velvoittamalla tavalla. Toisaalta arvojen vastapooli osoittaa, että epäonni Gíslin tapauksessa on myös kategoristen imperatiivien laiminlyöntiä ja tabujen rikkomista – hän surmaa veljensä ystävän, sukulaismiehen ja *goðin* – joiden tiedostaminen aikaansaa syyllisyyttä. Gíslin mielen ilmentyminen hänen kahden univaimonsa kautta osoittaa, että tämä tiedostamisen vaatimus myös Gíslin osalta täyttyy. Erityisesti marginalisoiminen kautta syntyvä yksinäisyys on usein tämän kaltaisen epäonnen kokemuksen laukaiseva tekijä. Gíslin arvojen kaksijakoisuus ja ristiriita, siis hänen kaksi univaimoaan, hämmentävät ainoastaan hänen ellessään vaimonsa tilalla Geirþjófsfjörðrissä eli hänen ollessaan yksin ja eristettynä muusta yhteisöstä.

Gíslin kuitenkin etsii veljensä apua useasti huolimatta siitä että tietää tekojensa aiheuttaneen tälle kärsimystä. Tämä jatkuva yhteyden yllä pitäminen voidaan toisaalta

tulkita myös veljen anteeksiannon, hyväksynnän, armahduksen ja siunauksen etsimisenä. Gísli ei halua tyytyä epäonneensa, vaan etsii ulospääsyä siitä. Veljen kuoltua hyvä univaimo lopulta lupaa Gíslille lepoa, siis anteeksiantoa ja elämää (tai kuolemaa) ilman ristiriitaa ja syyllisyyttä. Tämä sisäinen tila ei kuitenkaan ole lopullinen, sillä viimeisen taistelun enteet herättävät Gíslin syyllisyyden ja epäonnen uudelleen. Gísli aikoo vielä kohdata vastustajansa pelottomana ja rohkeana, mutta paha univaimo muuttaa hänen kohtalonsa: Gíslin osana ei enää tulisi olemaan anteeksianto ja syyllisyydestä vapaa ja ristiriidaton elämä ja kuolema. Tekonsa luonteesta, tabujen rikkomisesta, huolimatta yksilö saattoikin etsiä anteeksiantoa teoilleen, mutta epäonnisuus merkitsi tämän anteeksiannon, sovituksen, hyväksynnän ja armon puuttumista, niitä vaille jäämistä.

Tässä yhteydessä epäonnen näyttää liittyvän myös kristillisiä konnotaatioita; epäonni tuntuu yhdistyvän syntiin ja onni syntien anteeksisaamiseen. Tämä yhteys syntyy kuitenkin lähinnä 1300-luvulle ajoitetun kirjallisuuden kautta, ja vaikka kristillinen agenda näyttääkin kuultavan myös vanhempien tekstien läpi, on tämä suhde huomattavasti sumeampi. Huolimatta epäonnestaan Gísli kuolee kunnioitettuna ja ”hyvillä mielin”, koska ”sellaisen karskiuden antoi isä pojalleen”: Gísli ei kuole syntisen miehen kuolemaa siitä huolimatta, ettei hän ole suorittanut pyhiinvaellusta Roomaan kuten onnen miehet tai menneet syntinsä anteeksi saaneet henkilöt usein saagoissa tekevät.

Epäonni siis hahmottuu tutkimuksessa yksilön asiantilaa ja tunnetta kuvaavaksi käsitteeksi, jolla voitiin kuvata yksilön ulkopuolisuutta yhteisöstään ja siihen liittyvää kärsimystä ja ahdistusta sekä yksilön sisäisiä ristiriitoja. Nämä ristiriidat pitivät sisällään erilaisia yksilön seuraamia arvoja, jotka joutuivat konfliktiin epäonniselle tärkeiden läheisten ihmisten arvojen kanssa ja joiden oikeutta ja vääryyttä tai hyvyttä ja pahuutta oli mahdotonta määritellä. Tämän epätietoisuuden lisäksi epäonnea oli myös se syyllisyydentunne ja hyväksynnän ja anteeksiannon puute, joka tämän arvoriistiriidan ja epäonnisen tekojen seurauksena syntyi.

Käytännössä edellä esitetty tulkinta epäonnesta perustuu pitkälti Gísli Súrinpojan unien tulkintaan kontekstissa, joka on määritelty muutaman kulttuurille keskeisen käsitteen kautta. Kontekstin tarkka rakentaminen on ollut hankalaa erityisesti sen vuoksi, että kristillisen ja pakanallisen suhde 1200-1300-lukujen kulttuurissa, joiden todellisuudessa tekstit ovat syntyneet, vaikuttaneet ja muovautuneet, on hankalasti määriteltävissä. Tarkastelun kohteena ollut saaga kuitenkin luo selkeän yhteyden kunniaan ja kohtaloon sekä enteiden, kirousten ja noituuden hallitsemaan

todellisuuteen. Samalla se vahvistaa aikaisempia tulkintoja epäonnen kohtaloon ja yliluonnollisiin voimiin sidotusta olemuksesta.

Lähteiden analysoinnin yhteydessä ongelmia on tuottanut muun muassa kysymys siitä, mikä merkitys lähteiden symboliikan tulkinnan osalta on sillä, että Gísli Súrinfojan saaga on samalla myös historiankertomus. Se on tietoisesti vieraannutettu saagojen kirjoitusajankohdasta ja kuvaa pikemminkin sitä käsitystä, joka ihmisillä tuosta menneisyydestä oli. Toisaalta katson kuitenkin, että kuulijat ymmärsivät tekstin sisältämän symboliikan ja muiden ilmiöiden merkityksiä siinä samassa kontekstissa, joka tutkimuksen yhteydessä on yritetty rakentaa: myyttillisten tarinoiden tuntemuksen ja muiden islantilaissaagojen kuvaaman todellisuuden kontekstissa. Näin ollen on mahdollista, että tässä kehyksessä tulkittu epäonni oli myös se epäonnen käsite, jonka saagan vastaanottajat 1200-1300-luvulla tunsivat ja jonka merkitykset tuolloin olivat juuri edellä kuvatun kaltaisia. Tekstit muodostivat epäonnen diskurssin, joka kuvasi, määritteli ja vaikutti siihen millaisena tämä ilmiö nähtiin tuolloin, samalla kuitenkin itsekin muuntuen tässä prosessissa. Käytetyn lähdeaineiston satavuotisella aikajanalla esimerkiksi kristillisen arvomaailman jatkuva vuorovaikutus kulttuurissa säilyneiden pakanallisten ja siihen jo juurtuneiden kristillisten arvojen kanssa muokkasi käsitettä mahdollisesti kristillisempään suuntaan, mutta tässä yhteydessä merkityksen muutoksen etsiminen ei ole ollut tutkielman päätavoitteena vaan pikemminkin sen sivutuote.

Epäonnen miesten tarinoille on ominaista se, että ne paitsi kertovat näiden yksilöiden elämäntarinan, myös ilmaisevat epäonnen syyn ja kokemuksen eli toimivat eräänlaisina sairaskertomuksina, joiden kautta epäonnen syyt ja olemus ovat määriteltävissä. Tässä valossa ja huomioiden kirjallisuuden mahdollisen käytön opettavana ja opastavana tekstinä lukijoilleen ja kuulijoilleen, epäonnen miesten tarinat on mahdollista tulkita varoittavana esimerkkinä ja vastaavan ajankohdan mannereurooppalaisten pyhimyselämäkertojen tavoin hyvään – ja islantilaisessa kontekstissaan erityisesti yhteisöllisesti toimivaan – elämään ohjaavina teksteinä. Toisaalta ne voidaan nähdä myös epäonnisuuden syitä ja seurauksia pohtivana tekstinä.

Epäonnen väitetyn arkaaisen luonteen ja sen syyllisyysyhteyden vuoksi on syytä olettaa, että tässä määritelty ”syyllisyudentunne” ei ollut ajassaan uusi tunne. Se on kuitenkin todennäköisesti ollut hyvin keskeinen tunne, joka vaati käsittelyä myös kirjallisuuden keinoin. Edellä esitetyn valossa epäonnissa oli kyse nimenomaan melko nuorten kristillisten arvojen ja kulttuurin syvärakenteissa vaikuttavien arvojen yhteensovittamisen hankaluudesta ja kaikista niistä ongelmista, joita tämä

konfliktierhän prosessin aikana saattoi ilmetä. Tässä asetelmassa vanha ei ollut välttämättä vain paha vaan myös hyvää ja uusi samoin saattoi määrittyä sekä hyvänä että pahana. Symbolisella tasolla kahden kunnian kulttuurin olemassaolo luo juuri tämän itse saagassa hahmottuvan kaksijakoisuuden kontekstin.

Tähän huomioon liittyen jatkossa laajemman saagalajien kirjon – erityisesti aikalaissaagojen ja niiden kuvaaman todellisuuden – sisällyttäminen osaksi tutkimuksen kontekstia loisi parempia mahdollisuuksia tämän kristillisen ja pakanallisen suhteen määrittelemiselle. Näin voitaisiin saada laajempi ja selkeämpi kuva epäonnen semanttisesta kentästä, ja toisaalta kyettäisiin todennäköisesti paremmin määrittelemään myös käsitteen olemus, esimerkiksi se oliko epäonni-käsite niin arkaainen ja menneisyyteen liitetty kuin on väitetty tai millainen oli tarkemmin määriteltynä epäonni-käsitteen suhde kristinuskon synti-käsitteeseen. *Gæfumaðr*, onnen mies, on kyllä nähty menneisyyden hyvää kristittyä kuvaavana käsitteenä, mutta *ógæfumaðr*, epäonnen mies ei tutkimukseni kuluessa esille tulleiden määritelmien puitteissa määrity näkemykseni mukaan suoranaisesti menneisyyden huonona kristittynä tai syntisenä miehenä. Sen sijaan käsite näyttää pitävän sisällään syvemmin yksilön luonteeseen ja olemukseen liittyviä ulottuvuuksia, jotka viittaavat siihen, että epäonni oli ensinnäkin jossain määrin enemmän yksilön sisäistä tilaa kuvaava käsite kuin mitä nykymääritelmän ”syntinen mies” merkitys antaisi omassa ajassamme olettaa. Anteeksiannon yhteisöllisyyden vuoksi islantilainen 1200-1300-lukujen synti-käsite vaikuttaa myös yhteisöllisemmältä kuin nyt, jolloin se jatkossa tulisi määritellä uudelleen, erotuksena puhtaasti kristillisestä syntikäsitteestä.

Tutkimukseni perusteella on kuitenkin vaikea määritellä tätä synnin ja epäonnen suhdetta tarkemmin. Se näyttäisi kuitenkin viittaavan ainakin siihen, että 1300-luvulle tultaessa epäonnea ei enää nähty peruuttamattomana, kohtalon sanelemana tilana, kuten aiemmin eikä yksilön epäonni enää ollut tämän oman tunneyhteisön armosta ja anteeksiannosta riippuvainen, sillä kristinuskon tarjosi sen tilalle taivaallista armoa ja hyväksyntää. Sosiaalinen armo oli muuttunut tai muuttumassa jumalalliseksi armoksi. Kristinuskon tarjosi kenties mahdollisuuden muuttaa sitä voimisen ja voimattomuuden suhdetta, joka aiemmin – vanhassa järjestyksessä – oli sanellut ja määritellyt yksilön kohtalon ja siihen sidotun luonteen ja epäonnen. Epäonnen miehistä kertovissa saagoissa näyttää kuitenkin aina löytyvän joko sukulainen tai ystävä, joka epäonnisen kuoleman jälkeen suorittaa pyhiinvaelluksen Roomaan. Tässä yhteydessä ilman vastausta jää kuitenkin se kysymys merkitsivätkö nämä pyhiinvaellukset myös kuolleiden epäonnen miesten syntien sovitusta.

Mikäli ajan kulttuurissa on tapahtunut käsitteiden muutos epäonnen miehestä syntiseen mieheen, jota en kuitenkaan tässä yhteydessä väitä tai pitävästi todista, tarjoaisi myös käsitteiden muutos mielenkiintoisen kohteen jatkotutkimukselle. Käsittelyni yhteydessä esille tulleet kolme epäonnen miehen esimerkkiä eivät nekään sinänsä luo täysin homogeenista kuvaa epäonnen merkityksestä, mikä taas herättää kysymyksiä epäonni-käsitteen mahdollisista sävyeroista ja niissä tapahtuneista muutoksista ajan kuluessa. Ajallisesti lähdeaineistoni on käsittänyt lähes satavuotisen jakson 1200-luvun alkupuolelta 1300-luvun alkuun, jolloin *Grettis saga Ásmundarsonar* kirjoitettiin. Tämä antaa viitteitä siitä, että käsite saattoi tuon ajanjakson aikana muuttua kristillisempään suuntaan. Laajempi tarkastelu dialogissa niin kutsuttujen aikalaisaagojen kanssa voisi jatkossa valottaa epäonnen merkitysulottuvuuksia ja siinä mahdollisesti tapahtuneita muutoksia vielä lisää.

Saagalähteessä esiintyvien univaimojen aiempaa tutkimusta on tässä tutkielmassa käsitelty tulkinnan pohjana ja aloituspisteenä. Sen sijaan univaimoja ei aiemmin ole tulkittu abstraktin ilmiön konkreettisena symbolina kuten tässä yhteydessä. Haluttomuus kuvata sitä mikä ei ollut silmin havaittavissa saattoi kuitenkin luoda tarpeita kuvata tätä ”näkymätöntä”. Tällöin on mahdollista, että saagakirjallisuus sinänsä sisältää enemmänkin esimerkkejä tällaisesta tavasta kuvata abstrakti ilmiö konkreettisena. Tämän yleistettävyyden tutkiminen tarjoaisikin laajat mahdollisuudet jatkotutkimukselle.

Unien tulkinta sinänsä on myös hankalaa, ja tässä yhteydessä on tyydytty laaja-alaiseen mutta vähemmän syvälle pinnan alle suuntautuneeseen tulkintaan. Islantilaisen implisiittisen uniteorian sekä unien, tunteiden ja ajattelun yhteyden tarkempi määrittely olisi jatkossa tarpeen. Tässä yhteydessä on kuitenkin ollut tarkoitus tuottaa mielenkiintoisia, jatkossa testattavaksi soveltuvia uusia näkökulmia unien historialliseen tulkintaan. Unien osalta on ensin tulkittu niiden sisältämää symboliikkaa ja sen merkitystä sekä miten se kuvaa yksilön epäonnisuuden kokemusta. Toisaalta on tarkasteltu myös unien vaikutusta yksilöön sekä unien yhteyttä yksilön mieleen. Lopuksi unia (ja univaimoja) on tulkittu tämän mielen ilmentäjinä ja tarkasteltu mitä sen kautta voidaan sanoa yksilön tunnekokemuksesta. Unien symboliikka ja niihin liittyvä tunnekokemus tarjoaisivat mahdollisuuden huomattavasti syvemmällekkin ulottuvalle pohdinnalle. Tässä yhteydessä on kuitenkin haluttu tuoda esille mahdollisimman monipuolinen kuva ja moniulotteinen, kokeellinen tulkinta kiinnostavasta aiheesta. Näiden tulkintatapojen testaaminen ja tarkempi kehittäminen muissa yhteyksissä olisi jatkossa tarpeellista.

Mielenkiintoinen aihe jatkotutkimukselle olisi myös esimerkiksi Gíslin univaimotulkinnan innoittamana yksilön mielen, ajattelun ja tunteiden olemuksen ja ominaisuuksien laajempi pohtiminen, eräänlainen historiallinen etnopsykologia. Toisaalta tunteiden ilmaisun ja tunteiden luonteen, siis saagojen kuvaaman tunnekulttuurin laajempi kartoittaminen luo mahdollisuuksia huomattavasti laajemmalle tutkimukselle.

Koska jo johdannossa saagoihin ja niiden tehtäviin omassa ajassa liittyen toin esille ajatuksen sosiaalisesta historiasta, katson että vastaavat pyrkimykset ovat toimineet myös omana ohjenuoranani tutkimukseni kuluessa. Historian tehtävänä on katsomukseni mukaan siis myös tehdä oman aikamme ilmiöistä helpompia ymmärtää. Toisaalta historia myös rikastaa nykyisyyttämme: työni kuluessa oma käsitykseni epäonnesta ja käsitteen mahdollisista merkitysulottuvuuksista myös omassa ajassani on rikastunut suunnattomasti. Tässä tutkitun epäonni-käsitteen avulla voimme esimerkiksi ymmärtää sen, että eri kulttuureissa on ja on ollut erilaisia tapoja ja ilmaisuja tuoda esiin yksilön sisäisiä ristiriitoja ja hänen konfliktejaan ympäröivän yhteisön ja vallitsevan tunneyhteisön normien kanssa. Toisaalta eri kulttuureista ja aikakausista voidaan löytää käsitteitä ja kuvaamisen tapoja, jotka eivät vastaa omiamme, mutta jotka saattavat silti sisältää samanlaisia merkitysyhteyksiä kuin mitä oman kulttuurimme ja aikamme käsitteet ilmentävät.

Tämä on muodostanut myös oman tutkimuksellisen ongelman työssäni. Syyllisyydentunnetta määritellessäni olen lähtenyt liikkeelle nykykäsitteistä käsin, myös sen vuoksi että haastamani Millerin tutkimus on etsinyt tutkimusajankohtani kulttuurista sanaa, joka vastaa nykyajan syyllisyyden tunteen käsitettä (*guilt*). Tutkimuksen tulokset ohjaavat kuitenkin huomioimaan sitä tosiasiaa, että tutkiessamme tunteiden historiaa emme voi lähteä liikkeelle puhtaasti nykypäivän tunne-käsitteistä. Pikemminkin on otollisempaa tutkia muita aikoja ja kulttuureita myös niiden omista sanoista ja käsitteistä käsin. Nämä saattavat olla merkitykseltään laajempialaisia ja kattavampia kuin omat käsitteemme, tai eivät ilman syvempää ja perusteellisempää tarkasteltua paljastu tunteen kaltaisia tiloja kuvaaviksi sanoiksi ja käsitteiksi. Kaikki tämä korostaa kielen merkitystä historiantutkimuksessa, ja toisaalta myös osoittaa niihin vaaroihin ja virheisiin, joihin oman kielen käsitteiden omaksuminen osaksi historiantutkimusta saattaa johtaa.

## Lähteet

### Alkuperäislähteet

#### Painettu alkuperäisaineisto

##### *Gísla saga Súrssonar.*

- *Gísla saga Súrssonar*. Udgivet af Agnete Loth. København, Oslo & Stockholm 1956. (GSS 1956)
- ”Gísla saga Súrssonar”. Teoksessa *Vestfirðinga sögur*. Íslenzk Fornrit VI. Björn K. Þórolfsson og Guðni Jónsson gáfu ut. Hið íslenzka fornritafélag. Reykjavík 1943, 1-118. (ÍF VI)
- *Gísla saga Súrssonar*. Udgiven efter håndskrifterne af det kongelige nordiske oldskrift-selskab. Udgivet af Finnur Jónsson. København 1929. (GSS 1929)
- Suomens nimellä *Gísli Súrinojan saaga*. Suom. Joonas Ahola. Helsinki 2003.

#### Muu alkuperäisaineisto

Aiskhylos: *Oresteia*. Suomens, selitykset ja jälkisanat Kirsti Simonsuuri. Helsinki 2003.

Aristoteles: ”Runousoppi”. Teoksessa *Aristoteles IX. Retoriikka. Runousoppi*. Retoriikan I ja II kirjan suom. Paavo Hohti, III kirjan suom. Päivi Myllykoski. Runousoppi suom. Paavo Hohti. Selitykset laatinut Juha Sihvola. Helsinki 1997, 157-191.

##### *Auðunar þáttur vestfirzka.*

- ”Auðunar þáttur vestfirzka”. Teoksessa *Vestfirðinga sögur*. Íslenzk Fornrit VI. Björn K. Þórolfsson og Guðni Jónsson gáfu ut. Hið íslenzka fornritafélag. Reykjavík 1943, 359-368. (ÍF VI)

*Bárðar saga Snjófellsáss*. [WWW]. Netútgáfan. [Viitattu 9.10.2007]  
<http://www.snerpa.is/net/isl/b-snae.htm>.

##### *Brennu-Njáls saga.*

- *Brennu-Njáls saga*. Íslenzk Fornrit XII. Einar Ól. Sveinsson gaf út. Hið íslenzka fornritafélag. Reykjavík 1954. (ÍF XII)
- Suomens nimellä *Poltetun Njállin saaga*. Suom. Antti Tuuri. Helsinki 1996.

*Brot af Sigurðarkviða in meiri*. [WWW]. Bragi – óðfræðivefur. [Viitattu 18.10.2007]  
<http://tgapc05.am.hi.is/bragi/ljodasafn.php?U=A&ID=65>.

*Den norsk-islandske skjaldedigtning*. Udgiven af Kommissionen for det Arnamagnæanske legat ved Finnur Jónsson. København og Kristiania 1908. (Skjaldedigtning)



*Edda.*

- *Edda. Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern.* Herausgeben von Gustav Neckel. I Text (2. durchgesehene Auflage). Heidelberg 1927. (Edda)
- *Eddadigte I: Völuspá, Hávamal.* Udgivet af Jón Helgason. København, Oslo & Stockholm 1951.
- *Eddadigte II: Gudedigte.* Udgivet af Jón Helgason. København, Oslo & Stockholm 1952.
- *Eddadigte III: Heltedigte, første del.* Udgivet af Jón Helgason. København, Oslo & Stockholm 1952.
- *The Poetic Edda. Volume I. Heroic Poems.* Edited with Translation, Introduction and Commentary by Ursula Dronke. Oxford 1969.
- Suomentanut nimellä *Eddan sankarirunot.* Suomentanut sekä johdannolla ja selityksillä varustanut Aale Tynni. Helsinki 1980; *Eddan Jumalrunot.* Suomentanut sekä johdannolla ja selityksillä varustanut Aale Tynni. Helsinki 1982.

*Edda Snorri Sturlusonar.*

- Ruotsinkielinen käännös *Snorres Edda.* Översättning från isländskan och inledning av Karl G. Johansson och Mats Malm. Stockholm 1997.

*Egíls saga Skalla-Grímssonar.*

- *Egíls saga Skalla-Grímssonar.* Bind 1. A-Redaktionen. Udgivet af Bjarni Einarsson. Editiones Arnarnæ, Ser. A, vol. 19. København 2001. (EA 19)
- Suomentanut nimellä *Egillin, Kalju-Grímrinpojan saaga.* Suom. Antti Tuuri. Helsinki 1994.

*Eyrbyggja saga*

- ”Eyrbyggja saga”. Teoksessa *Eyrbyggja saga. Grænlandinga sögur.* Íslenzk Fornrit IV. Einar Ól. Sveinsson og Matthías Þórðarson gáfu út. Hið íslenzka fornritafélag. Reykjavík 1935, 1-186. (ÍF IV)

*Fóstbræðra saga.*

- ”Fóstbræðra saga”. Teoksessa *Vestfirðinga sögur.* Íslenzk Fornrit VI. Björn K. Þórólfsson og Guðni Jónsson gáfu út. Hið íslenzka fornritafélag. Reykjavík 1943, 119-276. (ÍF VI)

*Gautreks saga.* [WWW]. Netútgáfan. [Viitattu 9.10.2007]

<http://www.snerpa.is/net/forn/gautre.htm>.

*Grettis saga Ásmundarsonar.*

- ”Grettis saga Ásmundarsonar”. Teoksessa *Grettis saga Ásmundarsonar. Bandamanna saga.* Íslenzk Fornrit VII. Guðni Jónsson gaf út. Hið íslenzka fornritafélag. Reykjavík 1936, 1-290. (ÍF VII)
- Suomentanut nimellä *Grettir Väkevän saaga.* Suom. Antti Tuuri. Helsinki 2003.

*Hrafnkels saga Freysgoða.* [WWW]. Netútgáfan. [Viitattu 9.10.2007]

<http://www.snerpa.is/net/isl/hrafn.htm>.

*Hænsa-Þóris saga.*

- ”Hænsa-Þóris saga”. Teoksessa *Borgfirðinga sögur.* Íslenzk Fornrit III. Sigurður Nordal og Guðni Jónsson gáfu út. Hið íslenzka fornritafélag. Reykjavík 1938, 1-47. (ÍF III)

*Íslendinga saga.*

- Englanninkielinen käännös ”The Saga of the Icelanders”. Teoksessa *Sturlunga saga. Volume 1. The Saga of Hvamm-Sturla and the Saga of the Icelanders*. Translated from the old Icelandic by Julia McCrew. Introduction by R. George Thomas. New York 1970, 117-447.

*Krákumál*. [WWW]. Heimskringla: Norrøne tekster og kvad. [Viitattu 26.10.2007] <http://www.heimskringla.no/original/skaldekvad/krakumal.php>.

*Laws of Early Iceland: Grágás I. The Codex Regius of Grágás with Material from Other Manuscripts*. Translated by Andrew Dennis, Peter Foote & Richard Perkins. Winnipeg 1980. (Grágás)

*Laxdæla saga.*

- *Laxdæla saga*. Íslensk Fornrit V. Einar Ól. Sveinsson gaf út. Hið íslenska fornritafélag. Reykjavík 1934, 1-248. (ÍF V)
- Suomensuomen nimellä ”Lohilaaksolaisten saaga”. Teoksessa *Saagat*. Suom. Jyrki Mäntylä. Helsinki 1987.

*Ragnars saga Loðbrókar*. [WWW]. Netútgáfan. [Viitattu 9.10.2007] <http://www.snerpa.is/net/forn/ragnar.htm>.

*Sigrarðs saga frækna*. Teoksessa *Late Medieval Icelandic Romances V*. Editiones Arnarnagana Series B, vol. 24. Edited by Agnete Loth. Munksgaard (Copenhagen) 1965, 41-107.

*Sigurðarkviða in skamma*. [WWW]. Bragi – óðfræðivefur. [Viitattu 18.10.2007] <http://tgapc05.am.hi.is/bragi/ljodasafn.php?U=A&ID=67>.

*Víga-Glúms saga*. [WWW]. Netútgáfan. [Viitattu 9.10.2007] <http://www.snerpa.is/net/isl/vigaglum.htm>.

*Völsunga saga.*

- *Völsunga saga. The Saga of the Volsungs*. The Icelandic Text According to MS Nks 1824 b, 4°. With an English Translation, Introduction and Notes by Kaaren Grimstad. Bibliotheca Germanica. Series Nova. Vol. 3. Saarbrücken 2000. (BG)

*Piðranda þáttur ok Þórhalls*. [WWW]. Netútgáfan. [Viitattu 6.11.2007] <http://www.snerpa.is/net/isl/thidrand.htm>.

## Tutkimuskirjallisuus

**Painetut lähteet**

Ahola, Joonas: "Johdanto". Teoksessa *Gísla saga Súrssonar. Gísla saga Súrssonar*. Suomentanut ja toimittanut Joonas Ahola. Helsinki 2003, 11-35. (2003a)

Ahola, Joonas: ”Runoliite”. Teoksessa *Gísla saga Súrssonar. Gísla saga Súrssonar*. Suomentanut ja toimittanut Joonas Ahola. Helsinki 2003, 153-177. (2003b)

Althoff, Gerd: “Ira regis: Prologomena to a History of Royal Anger”. Teoksessa *Anger’s Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*. Edited by Barbara H. Rosenwein. New York 1998, 59-74.

Amato, Joseph Anthony II: *Guilt and Gratitude. A Study of the Origins of Contemporary Conscience*. Westport & London 1982.

*Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*. Edited by Barbara H. Rosenwein. New York 1998.

Andersson, Theodore M: "The Displacement of the Heroic Ideal in the Family Sagas". Teoksessa *Sagas of the Icelanders: A book of Essays*. Edited by John Tucker. New York and London 1989, 40-70.

Axel Kristinsson: "Lords and Literature: The Icelandic Sagas as Political and Social Instruments". *Scandinavian Journal of History* 2003, Vol 28 No. 1: 1-17.

Bagge, Sverre: "Christianization and State Formation in Early Medieval Norway". *Scandinavian Journal of History* 2005, Vol. 30 Issue 2, 107-134.

Barton, Richard E.: "'Zealous anger' and the Renegotiation of Aristocratic Relationships in Eleventh- and Twelfth-Century France". Teoksessa *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*. New York 1998, 153-170.

Bitel, Lisa M.: " 'In Visu Noctis': Dreams in European Hagiography and Histories, 450-900". *History of Religions*, Aug. 1991, Vol 31, No. 1, 39-59.

Bjarni Einarsson: "Egils saga Skalla-Grímssonar". Teoksessa *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Edited by Phillip Pulsiano. New York and London 1993, 155-157.

Borst, Karen Gail: "A Reconsideration of the *Vita Sancti Cadoci*". Teoksessa *Celtic Folklore and Christianity. Studies in memory of William W. Heist*. Edited by Patrick K. Ford. Santa Barbara 1983, 1-15.

Bourguignon, Erika: "Dreams That Speak: Experience and Interpretation". Teoksessa *Dreaming and the Self. New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*. Edited by Jeannette Marie Mageo. Albany N.Y. 2003, 133-153.

Bredsdorff, Thomas: *Chaos and Love. The Philosophy of the Icelandic Family Sagas*. (Alkuteos Kaos og kaerlighed [1971]. Transl. by John Tucker.) Copenhagen 2001.

Bührer-Thierry, Geneviève: "'Just Anger' or 'Vengeful Anger'? The Punishment of Blinding in the Early Medieval West". Teoksessa *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*. Edited by Barbara H. Rosenwein. New York 1998, 75-91.

Böhme, Hartmut: "Himmel und Hölle als Gefühlsräume". Teoksessa *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*. Herausgegeben von Claudia Benthien, Anne Fleig und Ingrid Kasten. Köln 2000, 60-81.

Cleasby, Richard & Gudbrand Vigfusson: *An Icelandic-English Dictionary* (2<sup>nd</sup> ed.) Oxford 1957. (CGV)

Clover, Carol J.: "Icelandic Family Sagas". Teoksessa *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*. Edited by Carol J. Clover & John Lindow. Ithaca and London 1985, 239-315.

Clover, Carol J.: "Regardless of Sex: Men, Women, and Power in Early Northern Europe". *Speculum* 1993, 68: 363-87.

Clover, Carol J. & Lindow, John (eds.): *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*. Ithaca and London 1985.

Clunies Ross, Margaret: "Fimm líkamsins vit. The development of a new lexical set in early Norse Christian literature". *Arkiv för Nordisk Filologi* 1987, 102: 197-206.

Cook, Robert: "Grettis saga". Teoksessa *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Edited by Phillip Pulsiano. New York and London 1993, 241-243.

- Davidson, H. R. Ellis: *Myths and Symbols in Pagan Europe. Early Scandinavian and Celtic Religions*. Manchester 1988.
- Davies, Wendy: "Anger and the Celtic Saint". Teoksessa *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*. New York 1998, 191-202.
- Ellis, Hilda Roderick: *The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*. Westport 1977 [1943, 1968].
- Elovirta, Arja: "Vaikutteet ja intertekstuaalisuus". Teoksessa *Katseen rajat. Taidehistorian metodologiaa*. Toim. Arja Elovirta ja Ville Lukkarinen. Helsinki 1998, 239-250.
- Elster, Jon: "Emotion and Action". Teoksessa *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*. Ed. R. C. Solomon. New York 2004, 151-162.
- Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*. Herausgegeben von Claudia Benthien, Anne Fleig und Ingrid Kasten. Köln 2000.
- Fichtner, Edward G.: "Auðunar þáttur vestfirzka". Teoksessa *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Edited by Phillip Pulsiano. New York and London 1993, 24-25.
- Finlay, Alison: "Intolerable Love'. Tristrams Saga and the Carlisle Tristan Fragment". *Medium Aevum* 2004, Vol. 73 Issue 2.
- Finnur Jónsson: "Indledning". Teoksessa *Gísla saga Súrssonar*. Udgiven efter håndskrifterne af det kongelige nordiske oldskrift-selskab. Udgivet af Finnur Jónsson. København 1929, iii-xv.
- Frank, Roberta: "Scaldic Poetry". Teoksessa *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*. Edited by Carol J. Clover & John Lindow. Ithaca and London 1985, 157-196.
- Fredrickson, Barbara L.: "Gratitude, Like Other Positive Emotions, Broadens and Builds". Teoksessa *The Psychology of Gratitude*. Edited by Robert A. Emmons & Michael E. McCullough. Oxford 2004, 145-166.
- Gade, Kari Ellen: "Poetry and its Changing Importance in Medieval Icelandic Culture". Teoksessa *Old Icelandic Literature and Society*. Edited by Margaret Clunies Ross. Cambridge 2000, 61-95.
- Gade, Kari Ellen: "The Dating and Attributions of Verses in the Skald Sagas". Teoksessa *Skaldsagas. Text, Vocation, and Desire in the Icelandic Sagas of Poets*. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Band 27. Edited by Russell Poole. Berlin 2001, 50-74.
- Garrison, Mary: "The study of emotions in early medieval history: some starting points". *Early Medieval Europe* 2001, Vol 10, Issue 2:243-250.
- Godden, M. R.: "Anglo-Saxons on the mind". Teoksessa *Learning and Literature in Anglo-Saxon England. Studies Presented to Peter Clemoes on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*. Edited by Michael Lapidge and Helmut Gneuss. Cambridge 1985, 271-298.
- Gurevich, Aaron: "From saga to personality: Sverris Saga". Teoksessa *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland*. Ed. by Gísli Pálsson. Middlesex 1992, 77-87.
- Hall, Alaric: "Gwyr y Gogledd? Some Icelandic Analogues to Branwen Ferch Lyr". *Cambrian Medieval Celtic Studies* 2001, 42, 27-50.
- Hall, Alaric: *Elves in Anglo-Saxon England. Matters of Belief, Health, Gender and Identity*. Suffolk 2007.

- Hallberg, Peter: "The concept of gipta-gæfa-hamingja in Old Norse literature". Teoksessa First International Saga Conference [held in Edinburgh from 21-29 August, 1971]. Papers published in *Proceedings of the First International Saga Conference*. Ed. Peter G Foote, Herman Pálsson & Desmond Clay. London 1973
- Harris, William W.: *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. London 2002.
- Heinämaa, Sara & Reuter, Martina: "Naisten tunneherkkydestä: filosofinen keskustelu tunteiden järjellisydestä". – Teoksessa *Tunteet*. Toim. Ilkka Niiniluoto ja Juha Räikkä. Helsinki 1996 (3. painos), 132-159.
- Helman, Cecil G.: *Culture, Health and Illness. An Introduction for Health Professionals* (3rd edition). Oxford 1994.
- Hermann Pálsson: "Icelandic Sagas and Medieval Ethics". *Mediaeval Scandinavia* 1974, 7:61-75.
- Hermann Pálsson: "Um gæfumenn og ógæfu í íslenskum fornsögum". Teoksessa *Afmælisrit Björns Sigfússonar*. Ritnefnd Björn Teitsson, Björn Þorsteinsson & Sverrir Tómasson. Reykjavik 1975, 135-153.
- Hermann Pálsson: "Odinic echoes in *Gísla saga*". Teoksessa *Gudar på jorden. Festskrift till Lars Lönnroth*. Stina Hansson & Mats Malm. Stockholm 2000, 97-118.
- Høyersten, Jon Geir: "Íslendingesagaene - psykologisk enfold eller mangfold?". *Edda* 2004:2, 107-117.
- Irlenbusch-Reynard, Liliane: "Snorri goði and William Marshal. The 13th century's human ideals in the Icelandic and the Anglo-Norman environments". *Scandinavian Journal of History* 2006, Vol. 31, No. 1: 52-69.
- Jaeger, Stephen C.: *The Origins of Courtliness. Civilizing trends and the Formation of Courtly Ideals 939-1210*. Philadelphia 1985.
- Jochens, Jenny: "From libel to lament: male manifestations of love in Old Norse". Teoksessa *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland*. Ed. by Gísli Pálsson. Middlesex 1992, 247-264.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson: *Under the Cloak: the Acceptance of Christianity in Iceland with Particular Reference to the Religious Attitudes Prevailing at the Time*. Uppsala 1978.
- Juti, Riku: "Vapauden tunne". Teoksessa *Tunteet*. Toim. Ilkka Niiniluoto ja Juha Räikkä. Helsinki 1996 (3. painos), 160-166.
- Kalinke, Marianne E.: "Old Norse-Icelandic Literature, Foreign Influence on". Teoksessa *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Edited by Phillip Pulsiano. New York and London 1993, 451-454.
- Keskiahho, Jesse: "The handling and interpretation of dreams and visions in late sixth- and eighth-century Gallic and Anglo-Latin hagiography and histories". *Early Medieval Europe* 2005, Vol 13 No. 3:227-248.
- Kiricsi, Ágnes: "The Passionate Mind and the Rational Heart: The Location of the Old English Mental Faculty". Käsikirjoitus, tekijän hallussa. Ilmestyy teoksessa *Changes of Meaning and the Meanings of Change*. Toim. Matti Rissanen, Leena Kahlas-Tarkka, Marianna Hintikka ja Alaric Hall.)
- Knuutila, Simo: "Keskustelua emootioista Oxfordissa 1300-luvulla". Teoksessa *Tunteet*. Toim. Ilkka Niiniluoto ja Juha Räikkä. Helsinki 1996 (3. painos), 13-24.

- Kroesen, Riti: "Gísla saga Súrssonar". Teoksessa *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Edited by Phillip Pulsiano. New York and London 1993, 227-228.
- Kruger, Steven F.: *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge 1992.
- Larrington, Carolyne: "The psychology of emotion and study of the medieval period". *Early Medieval Europe* 2001, 10 Issue 2, 251-256.
- Latinalais-suomalainen sanakirja*. Toim. Adolf V. Streng. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 196 (4. p., kuvattu aikaisemmasta painoksesta). Helsinki 1992.
- Le Goff, Jacques: "Laughter i Brennu-Njál saga". – Teoksessa *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland*. Ed. by Gísli Pálsson. Middlesex 1992, 161-165.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju: *Kristillinen mystiikka. Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle*. Helsinki 2007.
- Lindberg, Bo: "Introduktion". Teoksessa *Trygghet och äventyr. Om Begreppshistoria*. Redaktör: Bo Lindberg. Kungl. vitterhets historie och antikvitets akademien. Konferenser 59. Stockholm 2005, 5-13.
- Little, Lester K.: "Anger in Monastic Curses". Teoksessa *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*. Edited by Barbara H. Rosenwein. New York 1998, 9-35.
- Loth, Agnete: "Indledning". Teoksessa *Gísla saga Súrssonar*. Udgivet af Agnete Loth. København, Oslo & Stockholm 1956, v-xiii.
- Lönnroth, Lars: "Kroppen som själens spegel - ett motiv i de isländska sagorna". *Lychnos*, 1963-4, 24-61.
- Lönnroth, Lars: "Rhetorical Persuasion in the Sagas". Teoksessa *Sagas of the Icelanders: A book of Essays*. Edited by John Tucker. New York and London 1989, 71-98.
- Lönnroth, Lars: "Dreams in the Sagas". *Scandinavian Studies* 2002, Vol 74, Issue 4:455-464.
- MacDonald, Paul S.: *History of the Concept of Mind. Speculations about Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume*. Aldershot 2003.
- Mauss, Marcel: *Lahja. Vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*. (Alkuteos Essai sur le don [1950]). Suom. Jouko Nurmiainen ja Jyrki Hakapää). Helsinki 1999.
- McCreesh, Bernadine: "Grettir and Glámr - Sinful Man Versus the Fiend. An Allegorical Interpretation of a Fourteenth-Century Icelandic Saga". *Revue de l'Université d'Ottawa* 1981, Vol 51, No 2:180-188.
- McCreesh, Bernadine: "Eyrbyggja saga". Teoksessa *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Edited by Phillip Pulsiano. New York and London 1993, 174-175.
- McCreesh, Bernadine: "Prophetic Dreams and Visions in the Sagas of the Early Icelanlandic Saints". Teoksessa *Verbal Encounters. Anglo-Saxon and Old Norse Studies for Roberta Frank*. Edited by Antonina Harbus and Russell Poole. Toronto 2005.
- Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Edited by Phillip Pulsiano. New York and London 1993.
- Meulengracht Sørensen, Preben: "Murder in marital bed. An attempt at understanding a crucial scene in *Gísla saga*". Teoksessa *Structure and Meaning in Old Norse*

- Literature. New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism*. Edited by John Lindow, Lars Lönnroth & Gerd Wolfgang Weber. Odense University Press 1986, 235-263.
- Meulengracht Sørensen, Preben: *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne*. Aarhus 1993.
- Meulengracht Sørensen, Preben: "The Prosimetrum Form: Verses as the Voice of the Past". Teoksessa *Skaldsagas. Text, Vocation, and Desire in the Icelandic Sagas of Poets*. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Band 27. Edited by Russell Poole. Berlin 2001, 172-190.
- Miller, William Ian: "Emotions and the sagas". Teoksessa *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland*. Ed. by Gísli Pálsson. Middlesex 1992, 89-110.
- Miller, William Ian: *Humiliation: And Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*. Ithaca and London 1993.
- Mitchell, Stephen A.: "Courts, Consorts, and the Transformation of Medieval Scandinavian Literature". *NOWELE (North-Western European Language)* 1998, Vol. 31-32: 229-241.
- Mäkinen, Virpi: *Keskiajan aatehistoria. Näkökulmia tieteen, talouden ja yhteiskuntateorioiden kehitykseen 1100-1300-luvuilla*. Jyväskylä 2003.
- Nedkvitne, Arnved: *Mötet med döden i norrön medeltid*. (Alkuteos Møte med døden in norrøn middelalder [1997]. Översättning: Bo Eriksson Janbrink). Stockholm 2004.
- Niiniluoto, Ilkka: "Tunne-kollokvion avausanat". Teoksessa *Tunteet*. Toim. Ilkka Niiniluoto ja Juha Räikkä. Helsinki 1996 (3. painos), 5-10.
- O'Donoghue, Heather: *Skaldic Verse and the Poetics of Saga Narrative*. Oxford 2005.
- Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*. Edited by Carol J. Clover & John Lindow. Ithaca and London 1985.
- Orri Vésteinsson: *The Christianization of Iceland. Priests, Power, and Social Change 1000-1300*. Oxford 2000.
- Peyroux, Catherine: "Gertrude's furor: Reading Anger in an Early Medieval Saint's Life". Teoksessa *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*. Edited by Barbara H. Rosenwein. New York 1998, 36-55.
- Piltz, Anders: "Tolerans – före och efter ordet". Teoksessa *Trygghet och äventyr. Om Begreppshistoria*. Redaktör: Bo Lindberg. Kungl. vitterhets historie och antikvitets akademien. Konferenser 59. Stockholm 2005, 77-91.
- Poole, Russell: "Myth, Psychology, and Society in Grettis saga". *Alvíssmál* 2004, 11:3-16.
- Printz, Jesse: "Embodied emotions". Teoksessa *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*. Ed. R. C. Solomon. New York 2004, 44-58.
- Quinn, Judy: "From Orality to Literacy in Medieval Iceland". Teoksessa *Old Icelandic Literature and Society*. Edited by Margaret Clunies Ross. Cambridge 2000, 30-60.
- Reddy, William M.: *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge 2001.
- Rosenwein, Barbara H.: "Worrying about Emotions in History". *American Historical Review* 2002, Vol. 107 Issue 3: 821-845.

- Ross, Margaret Clunies: "The Conservation and Re-interpretation of Myth in Medieval Icelandic Writings". Teoksessa *Old Icelandic Literature and Society*. Edited by Margaret Clunies Ross. Cambridge 2000, 116-139.
- Schach, Paul: "Symbolic Dreams of Future Renown in Old Icelandic Literature". *Mosaic* (A Journal for the Comparative Study of Literature and Ideas) 1971, Vol 4, Issue 4:51-73.
- Schach, Paul: "Fóstbræðra saga". Teoksessa *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Edited by Phillip Pulsiano. New York and London 1993, 216-217.
- Schjødt, Jens Peter: "Óðinn, Warriors, and Death". Teoksessa *Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*. Edited by Judy Quinn, Kate Heslop, and Tarrin Wills. Turnhout 2007, 137-152.
- Schmitt, Jean-Claude: "The Rationale of gestures in the West: third to thirteenth centuries". Teoksessa *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*. Ed. by Jan Bremmer and Herman Roodenburg. Cambridge 1991, 59-70.
- Simonsuuri, Kirsti: "Selityksiä". Teoksessa Aiskhylos: *Oresteia*. Suomennos, selitykset ja jälkisanat Kirsti Simonsuuri. Helsinki 2003, 201-268.
- Strömbäck, Dag: "Some remarks on learned and novelistic elements in the Icelandic sagas". Teoksessa *Nordica et Anglica. Studies in Honor of Stefán Einarsson*. Edited by Allan H. Orrick. Hague 1968, 140-147.
- Strömbäck, Dag: *The Conversion of Iceland: a Survey*. London 1975.
- Sverrir Tómasson: "Laxdaela saga". Teoksessa *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Edited by Phillip Pulsiano. New York and London 1993, 387-388.
- Taylor, Gabriele: *Pride, Shame, and Guilt. Emotions of Self-assessment*. Oxford 1985.
- Tenkku, Juha: *Vanhan- ja keskiajan moraalifilosofian historia*. Helsinki 1981.
- Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*. Ed. R. C. Solomon. New York, 2004.
- Thomas, George R.: "Introduction". Teoksessa *Sturlunga saga. Volume 1. The Saga of Hvamm-Sturla and the Saga of the Icelanders*. Translated from the old Icelandic by Julia McCrew. Introduction by R. George Thomas. New York 1970, 13-49.
- Tulinius, Torfi H.: *The Matter of the North: The Rise of Literary Fiction in Thirteenth-Century Iceland*. Trans. Randi C. Eldevik. The Viking Collection, Studies in Northern Civilization 13. Odense 2000.
- Tunteet*. Toim. Ilkka Niiniluoto ja Juha Räikkä. Helsinki 1996 (3. painos).
- Turville-Petre, E. O. G.: "An Icelandic version of the *Somniale Danielis*". Teoksessa *Nordica et Anglica. Studies in Honor of Stefán Einarsson*. Edited by Allan H. Orrick. Hague 1968, 19-36.
- Turville-Petre, E. O. G.: *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*. Westport 1975.
- Veivo, Harri & Huttunen, Tomi: *Semiotiikka. Merkeistä mieleen ja kulttuuriin*. Helsinki 1999.
- Vésteinn Ólason: "Njáls saga". Teoksessa *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Edited by Phillip Pulsiano. New York and London 1993, 432-434.
- White, Paul A.: "The Latin men: The Norman sources of the Scandinavian kings' sagas". *Journal of English & Germanic Philology* 1999, Vol. 98 Issue 2: 157-170.



White, Stephen D.: "The Politics of Anger". Teoksessa *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*. Edited by Barbara H. Rosenwein. New York 1998, 127-152.

Wierzbicka, Anna: "Everyday conceptions of emotion: A semantic perspective". Teoksessa *Everyday Conceptions of Emotion. An Introduction to the Psychology, Anthropology and Linguistics of Emotion*. Ed. by James A. Russell, José-Miguel Fernández-Dols, Anthony S. R. Manstead and J. C. Wellenkamp. Dordrecht 1995, 17-47.

## **Luennot**

Immonen, Kari & Salmi Hannu: "Mitä kulttuurihistoria on?". Luentosarja Turun yliopistossa 14.9.-26.10.2005.

## **Internetlähteet**

*Cleasby and Vigfusson's An Icelandic-English Dictionary of Old Icelandic* [WWW]. The Northvegr Foundation. [Viitattu 26.10.2007]  
<http://www.northvegr.org/vigfusson/index002.php>. (CGV)

*A Concise Dictionary of Old Icelandic by Geir T. Zoëga*. [WWW]. The Northvegr Foundation. [Viitattu 26.10.2007] <http://www.northvegr.org/zoega/index002.php>. (Zoëga)

*Lexicon Poeticum*. [WWW] Háskóli Íslands: Jörmungrund. [Viitattu 12.10.2007]  
<http://www.hi.is/~eybjorn/ugm/lp/index.html>.

Manrique, Teodoro Antón: "'Vinr em ek vinar míns': Guðrún Gjúkadóttir in *Gísla saga* and *Íslendinga saga*." [WWW]. The Thirteenth International Saga Conference, Durham and York, 6th-12th August, 2006. [Viitattu 7.12.2006]  
[www.dur.ac.uk/medieval/www/sagaconf/manrique.htm](http://www.dur.ac.uk/medieval/www/sagaconf/manrique.htm).

Poole, Russell: Review: 'Skaldic Verse and the Poetics of Saga Narrative' (by O'Donoghue, Heather). *The Medieval Review*, 8.6.2006. [Viitattu 5.11.2007]  
<http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-index?c=tmr;cc=tmr;q1=2006;rgn=main;view=text;idno=baj9928.0606.008>.

Salmi, Hannu: "Kulttuurihistorian mieli". [WWW]. Turun yliopisto, Humanistinen tiedekunta (Kulttuurihistoria). Muokattu viimeksi 21.6.2007. [Viitattu 12.11.2007]  
[http://www.hum.utu.fi/oppiaineet/kulttuurihistoria/esittely/kulttuurihistorian\\_mieli/](http://www.hum.utu.fi/oppiaineet/kulttuurihistoria/esittely/kulttuurihistorian_mieli/)

## Liitteet

### Liite 1. *Gísla saga Súrssonar*

Saagan *Gísla saga Súrssonar* tarina saa alkunsa 900-luvun Norjassa saagan päähenkilön Gíslin Súrinojan isän Þorbjörnin suvun tapahtumista. Saaga kertoo miten Gíslin isän vanhin veli Ari ottaa vaimokseen Ingibjörg-nimisen naisen, jonka mukana taloon tulee myös Kolr-niminen orja. Isännöidessään isänsä tilaa Ari kuitenkin joutuu haastetuksi kaksintaisteluun, jossa Björn-niminen berserkki tappaa Arin. Arin veli Gísli ei suostu Björnin vaateisiin saada itselleen sekä Arin maat että naisen, sillä saagan mukaan hän ”luopuu mieluummin elämästään kuin antaa sen tapahtua”.<sup>404</sup> Arin leski Ingibjörg tarjoaa tällöin Gíslille apuaan, ja kehottaa tätä pyytämään miekkaa lainaksi orjaltaan ja kasvattisältään Kolrilta. Saagan S-versio kertoo, että Kolr suostuu tähän lainaan vastentahtoisesti. Miekkaan liittyy maagisia voimia, sillä se on kääpiön takoma ja puree mihin tahansa, jopa rautaan. Miekan nimi on *Grásíða*.<sup>405</sup>

Kolrilta lainaamansa miekan avulla Gísli voittaa Björnin. Tämän jälkeen Gísli ottaa vaimokseen veljensä lesken. Hän ei kuitenkaan halua palauttaa orjalta samaansa miekkaa, vaan tarjoutuu maksamaan siitä orjan pyytäessä omaisuuttaan takaisin. Kolr ei suostu vaihtoon eikä Gíslikään palauta miekkaa, jolloin Kolr pahastuu ja iskee Gíslia kirveellä. Gísli iskee samalla hetkellä orjaa *Grásíða*-miekalla, joka ei kuitenkaan pure oikeaan omistajaansa. Isku on kuitenkin niin kova, että orjan kallo halkeaa ja miekka murtuu. Ennen kuolemaansa Kolr kuitenkin vielä lausuu: ”Nyt olisi ollut parempi, että olisin saanut miekkani heti kun sitä pyysin; ja tämä tulee olemaan vasta alku sille epäonnelle, josta sukusi saa miekan vuoksi kärsiä.” Molemmat miehet saavat tässä välienselvittelyssä surmansa.<sup>406</sup>

Saagan kerronta siirtyy tässä vaiheessa jäljelle jääneeseen veljeen, Þorbjörniin. Tällä on neljä lasta: vanhin heistä on tytär Þórdís, pojista vanhin taas on nimeltään Þorkell, sitten Gísli ja nuorin veljistä Ari. Ari on kasvattina toisaalla, muut asuvat vanhempiansa tilalla. Naapuritilan nuori mies Bárðr, S-version mukaan Kolbeinn, alkaa liehitellä Þórdísia eikä Þorbjörn suvaitse tätä. Hän yllyttää poikiaan koston veljesten sisarta Þórdísia liehittävää Bárðria (Kolbeinnia) vastaan, sillä katsoo perheen kunnian kärsivän muiden ihmisten alkaessa puhua näistä vierailuista. Þorkell, jonka ystävä Bárðr (Kolbeinn) on, ei reagoi tähän tapahtumaan millään tavalla. S-versio kertoo, että Gísli sen sijaan rauhoittelee isäänsä, koska epäilee, ettei muiden ihmisten sanomisilla ole väliä. Hän kuitenkin lupaa puhua Kolbeinnin kanssa.

Sopivan tilaisuuden tullen Gísli puhuukin nuorelle miehelle ja kehottaa tätä luopumaan vierailuistaan, koska ne vihastuttavat hänen isäänsä kovin. Kuluu hieman pitempi aika ennen kuin Kolbeinn alkaa pitkästyä oloonsa kotonaan, jolloin hän taas lähtee vierailulle Þorbjörnin tilalle. Þorkell ottaa ystävänsä innolla vastaan, ja Þórdís, Þorkell ja Kolbeinn seurustelevat keskenään iltaan asti. Þorbjörn on vihainen ja yllyttää Gíslia toimimaan epäillen onko hänellä lainkaan poikia vai pelkästään tyttäriä. Kummallakaan veljeksistä ei näytä olevan hänen omien veljiensä Gíslin tai Arin luontoa. Gísli ei enää halua kuulla isänsä sanailua, vaan lähtee ja liittyytyy Kolbeinnin ja Þorkellin mukaan tämän saatellessa kotiin ystävänsä. Hän vaatii jälleen, että Kolbeinn lopettaisi vierailunsa, mutta tämä ei suostu Gíslin pyyntöön,

<sup>404</sup> *Gísla saga Súrssonar*, luku 1. Suom. Joonas Ahola.

<sup>405</sup> *Gísla saga Súrssonar*, S-version luku 2 (ÍF VI, 8-9).

<sup>406</sup> *Gísla saga Súrssonar*, S-version luku 3 (ÍF VI, 13-14); *Gísla saga Súrssonar*, luku 1.

jolloin Gísli ilmoittaa irtisanovansa heidän ystävyytensä. Kolbeinn ei silti suostu luopumaan vierailuistaan, jolloin Gísli vetää miekkansa esiin ja tappaa hänet.<sup>407</sup>

Saagan M-versio ei kuvaa Gíslia yhtä maltillisena, sillä se kertoo heti Bárðrin liehittelyistä mainitessaan tämän ja Þorbjörnin epäystävällisestä sananvaihdosta, josta Gísli ei pidä yhtään sen enempää kuin isänsäkään. Saagan mukaan Gísli odottaa sopivaa tilaisuutta, hankkiutuu matkaan veljensä ja Bárðrin kanssa ja surmaa Bárðrin. Þorkell suutahtaa ystävänsä tappamisesta, mutta näyttää leppyvän pian. Hän jää kuitenkin kuolleen ystävänsä tykö.<sup>408</sup> Kotiin palatessaan Gísli kertoo surmatyöstään, ja isä on siitä mielissään. Saaga kuitenkin toteaa, etteivät veljesten välit tämän jälkeen "olleet yhtä rauhaisat kuin ennen",<sup>409</sup> ja Þorkell hankkiutuu asumaan tapetun ystävänsä sukulaisen Saarenkävijä-Skeggin luokse ja yllyttää tätä kostamaan surmatun sukulaisensa – siis tappamaan veljensä Gíslin – ja naimaan siskonsa Þórdísin.<sup>410</sup>

Saarenkävijä-Skeggi ehdottaa Þorbjörnille avioliittoa Þórdísin kanssa, mutta saa kieltävän vastauksen, koska eräs Kolbjörn-niminen mies on Þórdísiin kiintynyt. Koska katsoo kieltäytymisen johtuvan tästä miehestä, Skeggi haastaa Kolbjörnin kaksintaisteluun. Lähdön hetken koittaessa ja Gíslin noutaessa Kolbjörnin kaksintaisteluun, Kolbjörn kuitenkin empii ja kysyy täytyykö hänen tehdä se todella saadakseen itselleen vaimon. Gísli reagoi tähän epävarmuuteen kielteisesti:

"Sellaista sinun ei pidä sanoa", sanoo Gísli. Kolbjörn sanoo: "Niin minä tuumin, että en aio ottaa tehtäväkseni Skeggin kanssa ottelemista." Gísli kutsuu hänen puheitaan miehistä raukkamaisimman puheiksi "ja vaikka sinä saatat itsesi häpeään, minä kyllä menen."<sup>411</sup>

Gíslin ottaessa Kolbjörnin paikan hän rampauttaa vastustajansa Skeggin. Þorkell palaa kotiin veljensä kanssa, ja saagan mukaan veljesten välit ovat nyt hyvät, ja saaga toteaa Gíslin arvon "nousseen paljon näiden tapahtumien ansiosta."<sup>412</sup>

Skeggin pojat ryhtyvät myöhemmin kostotoimiin. He pakottavat edellä mainitun Kolbjörnin mukaan joukkoonsa, joka yrittää polttaa Þorbjörnin perheen sisälle taloonsa. Þorbjörn vaimoineen sekä Þorkell, Gísli ja Þórdís onnistuvat kuitenkin pakenemaan liekeistä, vaikka kaikkien luullaan kuolleen talon poltossa. Pelastuneet kulkevat tilalle, jossa nuorin veli Ari on kasvattina. Þorbjörn poikineen kokoaa neljäkymmenen miehen joukon. Joukkio vaeltaa Kolbjörnin tilalle ja polttaa tämän taloonsa. Tämän jälkeen Þorbjörn myy poikiensa kanssa maansa ja ostaa laivan. Ennen merelle lähtöään he kuitenkin suuntaavat pohjoiseen, missä Skeggin pojat keräävät maaverojaan. Saagan mukaan Gísli miehineen käy heidän kimppuunsa ja surmaa kaikki; Gísli surmaa kolme ja Þorkell kaksi miestä. Veljekset saavat Skeggin poikien tilalta paljon saalista, ja Gísli lyö samalla pään irti Saarenkävijä-Skeggiltä tavatessaan tämän poikiensa tilalta. Tämän jälkeen perhe lähtee merelle, ja oltuaan merellä kuusikymmentä päivää he tulevat maihin läntisessä Islannissa, mistä Þorbjörn hankkii itselleen maata. Tilan nimi on Sæból.<sup>413</sup>

Vanhempiensa kuoleman jälkeen Þorkell ja Gísli ottavat tilan haltuunsa. Þorkell nai Ásgerðr Þorbjörn Hyljekarin tyttären, ja Gísli kosii ja saa vaimokseen Auðr Vésteinnintyttären. Käräjillä käydessään veljekset tutustuvat Þorsteinn Turskanpurijaan sekä hänen poikiinsa Börkr Paksuun ja Þorgrímriin. Þorgrímrin tavatessa myöhemmin veljesten sisaren Þórdísin hän ihastuu tähän ja kosii. Häät vietetään

<sup>407</sup> Gísla saga Súrssonar, S-version luku 6 (ÍF VI, 20-25).

<sup>408</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 2. S-version mukaan hän ei enää palannut kotiin. Gísla saga Súrssonar, S-version luku 7 (ÍF VI, 26).

<sup>409</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 2. Suom. Joonas Ahola.

<sup>410</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 2.

<sup>411</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 2. Suom. Joonas Ahola.

<sup>412</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 2. Suom. Joonas Ahola.

<sup>413</sup> Gísla saga Súrssonar, luvut 3-4.

heti, ja myötäjäisinä seuraa veljesten tila Sæból. Þorkell ja Gísli muuttavat naapurutilalle Hólíin, ja saaga kertoo miten langon ja veljesten välit olivat hyvät. Þorgrímr on myös paikallinen päällikkö eli *goði*, ja hän on veljeksille suuri tuki. Eräänä keväänä Þorgrímr, Þorkell ja Gísli sekä Gíslin vaimon Auðrin veli Vésteinn matkaavat käräjille ”neljänkymmenen miehen voimin, kaikki värikkäissä vaattaissa”.<sup>414</sup> Käräjillä nelikko esiintyy yhtenäisenä ja suurellisesti, mutta viisaana miehenä pidetty Gestr Oddleifrinpoika kuitenkin epäilee nelikon yhtenäisyyttä. Hän epäilee näille vielä kehittyvän riitaa keskenään, ja että ”kaikki tuossa joukossa eivät ajattele yhtä lailla enää kolmen kesän kuluttua.”<sup>415</sup> Tämän vuoksi Gísli ehdottaa veriveljeyden solmimista nelikon kesken. Toimenpide keskeytyy kuitenkin ennen kuin se on saatettu loppuun, sillä Þorgrímr ei halua ottaa vastuuta Vésteinnistä, jonka ei katso olevan itselleen sukua. Tällöin myös Gísli kieltäytyy ottamasta vastuulleen niitä, jotka eivät hyväksy veriveljeyteen hänen lankoaan Vésteinniä. Gísli lausuu tällöin veljelleen: ”Nyt kävi kuten epäilinkin eikä toimitus johtanut mihinkään. Arvaanpa kohtalon (tai: onnen) määräävän tästä nyt.”<sup>416</sup>

Myöhemmin Gísli matkaa Vésteinnin kanssa kauppatielle länteen, Tanskaan, kun taas Þorgrímr ja Þorkell lähtevät Norjaan, missä kumpikin pääsee kuninkaan palvelukseen ja hankkii paljon omaisuutta ja kunniaa. Gíslin lähtiessä takaisin Islantiin hänen matkakumppaninsa Vésteinn suuntaa Englantiin vanhan kumppaninsa Sigurðrin luo, ja miesten tiet eroavat. Kotiin Islantiin saapuvat myös Gíslin veli Þorkell ja lanko Þorgrímr.

Perillä kotona Gísli tarttuu talon töihin, mutta Þorkellin tavat ovat muuttuneet: hän ei enää ota osaa tilan töihin vaan makoilee kotona Gíslin hoitaessa työt. Kotona makoillessaan Þorkell sattuu vahingossa kuulemaan vaimonsa Ásgerðrin ja Gíslin vaimon Auðrin, Vésteinnin sisaren, välisen puhelun, jossa Ásgerðr tunnustaa kiintymyksensä Vésteinniin.<sup>417</sup> Þorkellin kuullessa naisten välisen keskustelun, jossa käy ilmi, että Þorkellin vaimolla on tunteita Gíslin vaimon veljeä Vésteinniä vastaan, Þorkell reagoi kuulemaansa välittömästi lausumalla:

Kuule kummia,  
kuule kova kohtalo,  
kuule suuria sanoja,  
kuule miehen surma,  
yhden taikka useamman.<sup>418</sup>

Þorkellin tuntemukset ovat vahvat, sillä illalla Gíslin palatessa tilan töistä hän epäilee Þorkellin jopa olevan sairas tämän käytöksen perusteella. Tämän myötä kaikki muuttuu; Þorkell sopii vaimonsa kanssa, mutta vaatii Gísliltä tilan jakamista ja muuttaa asumaan lankonsa Þorgrímrin luo. Þorkellin kielteiset tunteet Gíslin lankoa Vésteinniä kohtaan eivät jatkossakaan lämpene.<sup>419</sup>

Elämä jatkuu ensin rauhallisena kunnes Vésteinn Gíslin varoituksista huolimatta saapuu Gíslin tilalle. Saadessaan tietää Vésteinnin olevan tulossa luokseen ja aavistaessaan, että tämä ei olisi välttämättä turvassa Þorgrímrin ja Þorkellin asuessa niin lähellä naapurutilalla, Gísli lähettää miehiä käännyttämään Vésteinniä takaisin. Nämä eivät kuitenkaan onnistu tehtävässään, ja Gíslin ymmärtäessä keinojensa olevan käytetyt, hän voi vain todeta, että ”niin on nyt oltava.”<sup>420</sup> Gíslin tarjotessa Þorkellille Vésteinnin saapuessaan mukanaan tuomia lahjoja, Þorkell kieltäytyy vastaanottamasta mitään lahjaa, ja toteaa ettei vastalahjasta ole tietoa. Gíslille tämä Vésteinnin lahjan tarjoaminen veljelleen on eräänlainen

<sup>414</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 5. Suom. Joonas Ahola.

<sup>415</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 6. Suom. Joonas Ahola.

<sup>416</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 6. Suom. Joonas Ahola.

<sup>417</sup> Gísla saga Súrssonar, luvut 7-9 (GSS 1956, 10 ja 12-13).

<sup>418</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 9. Suom. Joonas Ahola.

<sup>419</sup> Gísla saga Súrssonar, luvut 8-10.

<sup>420</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 12.

sovitteluyritys, ja veljen kieltäytyttyä sen vastaanottamisesta Gíslistä ”tuntuu, että vain yksi tie on näkyvässä.”<sup>421</sup>

Seuraavan aamuyön tunteina joku Þorgrímrin tilalta tullut surmaa Gíslin tilalla yöpyvän Vésteinnin keihäällä. Saaga on tätä ennen kertonut miten Þorkell ja Þorgrímr ovat noitataitoisen Þorgrímr Nokan kanssa salaa takoneet suvussa perintönä kulkeneen ja omaisuudenjaossa Þorkell-veljelle päätyneen muinaisen *Grásiða*-miekan kappaleista keihään. Gísl vetää surma-aseen pois Vésteinnin tappohaavasta, ja heittää sen arkkuun, eikä salli kenenkään nähdä sitä. Keihään vetäminen pois haavasta, ja toisaalta myös Gíslin Vésteinnin kanssa vannoma veriveljeys velvoittavat Gíslia kostamaan surman. Gíslin epäilykset surmaajan tulosuunnasta ovat selvät hänen lähettäessä kasvattityttärensä naapuritalalle katsomaan mitä siellä on tekeillä.<sup>422</sup>

Saaga mainitsee miten Gíslin kuten muutkin miehen surevat Vésteinnin kuoleman vuoksi.<sup>423</sup> Kun Vésteinn on saatu haudattua, kysyy Þorkell-veli Gísliltä miten hänen vaimonsa kestää veljensä kuoleman, vai itkeekö hän paljon. Tähän Gíslin vastaa: ”Hän suree vähän, vaan tuntee kovin”.<sup>424</sup> Tämän jälkeen Gíslin kertoo unistaan, joissa ensin käärme naapuritalalta on luikerrellut hänen tilalleen ja iskenyt Vésteinnin hengiltä, ja tämän jälkeen susi on tullut samalta tilalta ja purrut Vésteinnin hengiltä. Sitten Gíslin lausuu:

En toivo herääväni  
kolmanteen moiseen uneen.  
Parempaa tuumin silloin särkijälle  
haavasauvan, Vésteinnille,  
kun me Sigrhaddrin salissa  
istuimme simasta iloisina,  
eikä kukaan tullut väliin  
minun ja hänen.

Þorkell kysyy samaa vielä toistamiseen, jolloin Gíslin vastaa laatimalla laulun:

Kätkee liinan alle  
tunteensa kilpipuun nainen,  
juomasarven jumalatar,  
hyvin levätyään.  
Sitten yrttitammi kantaa  
veljensä puolesta  
surunkyneltä  
molemmilla silmillään.

Pudota antaa valkeista  
ripsistään sormusten jumalatar  
surukyynelten virran  
kapeille polvilleen.  
Hän vierittää kyynelkarpaloita  
surun turvottamista silmistään  
ja kaipaa tätä runon jumalaa.<sup>425</sup>

Vésteinnin hautajaisten jälkeen Gíslin ja Þorgrímrin välit alkavat vähitellen huonontua. Tilojen miesten pelatessa palloa keskenään langokset kisaavat yhdessä ja Þorkellin yllyttämänä Gíslin osoittaa olevansa heistä kahdesta vahvempi. Hän kaataa Þorgrímrin niin voimallisesti, että hänen rystysistään lähtee nahka ja nenästä purskahtaa veri. Þorgrímr nousee tällöin saagan mukaan vitkaan ylös ja katsoen Vésteinnin haudalle lausuu:

<sup>421</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 12 (ÍF VI, 42).

<sup>422</sup> Gísla saga Súrssonar, luvut 11 ja 13.

<sup>423</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 13.

<sup>424</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 14. Suom. Joonas Ahola.

<sup>425</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 14. Suom. Joonas Ahola.

Keihäs miehen haavassa  
vinkui, en voi surra.<sup>426</sup>

Tällöin Gísli nappaa pallon ja viskaa sen Þorgrímrin hartioiden väliin kaataen tämän samalla kasvoilleen ja lausuu:

Pallo harteisiin  
napsahti, vaan en voi surra.<sup>427</sup>

Langoksien välit eivät enää lämpene, ja lopulta myös Gíslin vaimon suru veljensä kuoleman vuoksi saavat Gíslin lopulta kostamaan Vésteinnin surman. Talviöiden koittaessa ja Þorgrímrin talouden viettäessä Freyrin uhrijuhlia ja juominkeja, Gísli lähtee naapuritilalle, jossa Þorkell-veljen kasvattipoika on Gíslin pyynnöstä jättänyt ovet salpaamatta. Gísli herättää vaimonsa vieressä makaavan Þorgrímrin, ja tappaa tämän keihäällä heti sen tehtyään. Keihäs on sama, jolla Vésteinn on surmattu, ja isku on niin kova, että keihäs iskeytyy Þorgrímrin läpi sängyn pohjaan saakka. Murha jää aluksi selvittämättä, mutta Þorgrímrin veli Börkr Paksu maksaa noitataitoiselle Þorgrímr Nokalle loitsusta, joka tulisi epäämään kaiken avun siltä mieheltä, joka on surmannut hänen veljensä. Börkr Paksu ottaa Gíslin leskeksi jääneen sisaren vaimokseen ja asettuu tämän tilalle asumaan.<sup>428</sup>

Talven kuluessa veljekset Gísli ja Þorkell sekä heidän tilojensa väki ryhtyvät pallokisaan keskenään. Kisan aikana, Gíslin istahdettua alas korjaamaan mailaa, hän sattuu katshtamaan Þorgrímrin hautaa, jolla saagan mukaan ei koskaan pysynyt lumi eikä routa. Þorgrímrin katsottiin olleen uhriensa vuoksi Freyr-jumalalle niin läheinen, ettei tämä sallinut jäätä heidän välilleen. Huolimatta siitä, että ylhäällä rinteellä istuu naisia, Gíslin sisar Þórdís mukaan lukien, Gísli lausuu runon, jota hänen saagan mukaan ”ei koskaan olisi pitänyt”:<sup>429</sup>

Taimia näin tanterella  
peittoamani soturin,  
petollisen Þorgrímrin,  
hyväkasvuisen haudan.  
Nyt on keihäs soturin  
vienyt urhon,  
kullan runko antoi hänelle  
maata asuttavaksi.<sup>430</sup>

Sisar Þórdís painaa laulun mieleensä, ja ymmärtää sen merkityksen myöhemmin kotonaan. Keväällä Börkrin ollessa lähdössä etelään kotitilalleen Þórsnesiin, antaa Þórdís veljensä ilmi Börkr Paksulle, sillä hän pitää Gíslin runoa osoituksena Gíslin syyllisyydestä Þorgrímrin surmaan. Börkr Paksu ajaa tämän kuultuaan kannetta Gíslä vastaan, vaikka epäileekin naisten neuvojen olevan kylmiä. Kuultuaan Þorkellilta, että heidän sisarensa Þórdís on paljastanut Gíslin syyllisyyden aviomiehensä tappoon tulkitsemalla runon, jonka Gísli oli lausunut sisarensa kuullen, Gísli vaikenee ja laatii sitten laulun:

Ei ollut siskollani,  
arvaavaisella,  
sukulaisrakkaan  
Guðrún Gjúkintyttären mieltä  
tämän antaessa  
vakain tuumin  
miehensä kuolla  
– niin kosti hän veljensä surman.<sup>431</sup>

<sup>426</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 15. Suom. Joonas Ahola.

<sup>427</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 15. Suom. Joonas Ahola.

<sup>428</sup> Gísla saga Súrssonar, luvut 16-18.

<sup>429</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 18. Suom. Joonas Ahola.

<sup>430</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 18. Suom. Joonas Ahola.

<sup>431</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 19 (GSS 1956, 32; ÍF VI, 62). Suom. Joonas Ahola.

Gísli tiedusteleo sitten veljeltään millaista apua voi tältä odottaa. Þorkell lupaa varoittaa veljeään kun häntä lähdetään tappamaan, mutta ei tarjoa muuta apua, ettei itse joutuisi syytetyksi, ja koska katsoo kärsineensä paljon rakkaan ystävönsä Þorgrímrin surman vuoksi. Gísli on pettynyt veljensä tapaan toimia, ja saaga kertoo miten Gísli lausuu: ”Oli turha toivoa, että Vésteinnin kaltainen mies jäisi kostamatta, enkä minä vastaisi sinulle kuten sinä vastaat minulle nyt, kun et mitään suostu tekemään.”<sup>432</sup> Hieman tämän tapauksen jälkeen, kun tapetun Þorgrímrin veli Börkr haastaa Gíslin käräjille taposta, Gísli myy maansa ja tiedusteleo jälleen veljensä mahdollisuuksia neuvoa häntä tai tehdä jotain hänen hyväkseen tai auttaa muulla tavoin. Veli kieltäytyy jälleen antamasta muuta apua, kuin että ilmoittaisi, jos Gíslin kimppuun aiottiin hyökätä. Veli haluaa itse välttyä haasteesta käräjille.<sup>433</sup>

Gísli pyytää vaimonsa enoja ajamaan asiaa käräjillä, mutta nämä epäonnistuvat siinä täysin ja Gísli julistetaan lainsuojattomaksi. Kuultuaan tuomiostaan ystävältään Þorkell Rikkaalta Gísli laatii laulun:

Tehty olisi  
 Þórsnesissä  
 päätös  
 pienemmin seurauksin  
 jos Vésteinnin  
 sydän olisi Bjartmarin pojille [= Auðrin enoille]  
 rintaan laitettu.

Silloin taipuivat  
 kun iloita aikoivat –  
 äidinveljet  
 minun vaimoni –  
 kuin olisivat  
 saaneet soturit  
 niskaansa  
 mätiä munia.

Siskoni salin jakajat  
 langettivat minulle kunniamattomasti  
 raskaat tuomiot,  
 sellainen sana tuli pohjoisesta.  
 Minun, surmatun  
 sinikaavun valtiaan,  
 on kostaminen verisesti  
 Börkrille sekä Steinnille [=Börkrin sisarenpojalle].<sup>434</sup>

Kuuden talven ajan Gísli asustaa vaimonsa tilalla Geirþjófsfjörðrissa, välillä ystävönsä Þorkell Eirkrinpojan luona, ja välillä kiertäen ympäri Islantia ja yrittäen saada tapaamiltaan päälliköiltä tukea. Saaga kertoo miten Þorgrímrin tappajan ylle langetetun kirouksen vuoksi kukaan ei kuitenkaan suostu lopulta Gíslia auttamaan.<sup>435</sup>

Näihin aikoihin Þorgrímrin veli Börkr maksaa Eyjólf Harmaalle ”kolmesataa hyvää hopeaa” siitä hyvästä, että tämä etsii Gíslin ja tappaa tämän. Näiden tapahtumien aikoihin myös Gíslin unet, joissa hyvä ja paha univaimo ilmestyvät hänelle, alkavat.<sup>436</sup> Näistä Gíslin lainsuojattomaan elämänvaiheeseen kuuluvista unista ensimmäinen, josta Gísli kertoo, liittyy hyvään univaimoon. Gísli kertoo miten hän tässä unessaan saapuu erään talon luokse ja käy sisään saliin, jossa tunnistaa monia sukulaisiaan ja ystäviään istumassa tulien ääressä juomassa. Tulia on yhteensä seitsemän ja toiset niistä ovat hiipumassa,

<sup>432</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 19 (ÍF VI, 61-63).

<sup>433</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 20 (ÍF VI, 64).

<sup>434</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 21. Suom. Joonas Ahola.

<sup>435</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 21 (ÍF VI, 67-69).

<sup>436</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 22 (ÍF VI, 69-70).

kun taas toiset roihuavat. Tällöin sisään astuu saagan proosaosion mukaan Gíslin hyvä univaimo, ja tästä kohtaamisesta Gíslilä laatii laulun:

Nainen, tulin paikkaan  
missä seitsemän tulta  
salissa paloi;  
pahaa se teki.  
Näin selvästi molemmilla  
penkeillä istujien minua tervehtivän.  
Runonantaja tervehti  
joka miestä siinä pirtissä.

Univaimo [Vör] lausui  
suulaalle norjalaiselle:  
huomaa, kuinka monta tulta  
rautapedillä salissa paloi.  
Yhtä monta talvea  
sinulla on elämättä,  
niin univaimo [Bil] sanoi,  
mutta pian on sinulla paremmin.

Älä opettele muuta, raatojen tekijä,  
kuin mitä parhaimmalta  
runoilijalta kuulet,  
lausui univaimo [Nauma].  
Vähänpä siitä  
taisteluissa karaistunut  
soturi huonontuu,  
vaikka ei pilkata osaa.

Valitse älä tappoa,  
ole hyökkäilemättä itse  
taistelunjumalten joukossa,  
lupaa se minulle.  
Sormustenjakaja, auta sokeita, kädettömiä;  
kilpien jumala, pohdi tätä:  
pahaksi sanotaan ramman pilkkaamista  
ja pahan tekemistä.<sup>437</sup>

Kun Eyjólfur miehineen on käynyt Geirþjófsfjörðrissa kuitenkin onnistumatta napata Gíslia tuolloin, Gíslilä ymmärtää, että välimatkaa on liian vähän. Hän lähtee jälleen pyytämään apua veljeltään Þorkellilta ja kertoo: ”Tarvitsen sinulta hyvää tukea. Minulla on nyt hyvin tukalaa. Olen tätä pitkään jo vältellyt.”<sup>438</sup> Þorkell ei suostu antamaan muuta tukea kuin hopeaa tai menopelin, koska edelleenkin pelkää joutuvansa tällöin syynalaiseksi, jolloin Gíslilä sanoo ymmärtävänsä ettei veli halua hänelle tukeaan tarjota, ja pyytää vain ”kolmesataa kyynärää kangasta, niin sitten minun tarvitsee tästedes harvoin pyytää sinulta tukeasi.”<sup>439</sup> Gíslilä saa veljeltään kangasta ja hopeaa, ja Gíslilä hyväksyy tämän, mutta huomauttaa, ”ettei tekisi niin vähän veljensä puolesta, jos tämä olisi hänen sijassaan”. Saaga kertoo miten ”Gíslilä heidän eroamisensa on epämieluisia.”<sup>440</sup>

Gíslilä viettää seuraavan talven lainsuojattomia luokseen ottavan Þorgerðr-nimisen naisen luona, mutta palaa keväällä vaimonsa luo Geirþjófsfjörðriin, koska he saagan mukaan pitävät toisistaan niin paljon etteivät voi olla erossa toisistaan. Syksyllä öiden pimetessä unet palaavat jälleen ja paha univaimo vaikeuttaa Gíslin nukkumista. Pahan univaimon unet näyttävät Gíslin kannalta toivottomilta: univaimo ei lupaa Gíslilä pitkää ikää:

<sup>437</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 22 (ÍF VI, 70-73). Suom. Joonas Ahola.

<sup>438</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 23 (ÍF VI, 73-74). Suom. Joonas Ahola.

<sup>439</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 23 (ÍF VI, 74). Suom. Joonas Ahola.

<sup>440</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 23 (ÍF VI, 74-75).



Harhaan johtavat uneni,  
 jos vanhaksi saa aseensärkijä elää.  
 Luokseni tulee  
 valkyyria [univaimo *Sjöfn*] kun nukun.  
 Muuhun ei univaimo  
 anna säkeensepittäjälle toivoa  
 eikä mikään estä  
 minua uneksumasta.<sup>441</sup>

Paha univaimo tulee Gíslin luokse usein ja haluaa voidella hänet verellä ja toimii pahoin:

Ei seuraa kaikista unista hyvää,  
 mutta sanat puuttuvat minulta siitä,  
 univaimo [*Gefn*-jumalatar] riistää minulta riemun.  
 Kun aion ummistaa silmäni  
 tulee nainen luokseni,  
 yltä päältä ihmisveressä;  
 pesten minut veren virrassa.<sup>442</sup>

Tämän unen jälkeen Gísli vielä laatii laulun:

Kertonut olen enteistä unissani  
 taisteluiden puille [=sotureille],  
 en ole ollut vähäpuheinen, vaimoni,  
 siitä kuinka henkeni heitän.  
 Kärsivät aseiden kalskeen  
 nostattajat, he jotka minut tuomitsivat  
 – palon vainon katkeran  
 pyytäjät – jos minä nyt raivostun.<sup>443</sup>

Seuraavan talven ja kesän Gísli viettää samalla tavoin, ja syksyn saapuessa hän lähtee viimeisen kerran veljensä Þorkellin luokse, mutta veli ei ensin halua tavata häntä. Hänen koputtaessaan oveen Þorkell ei avaa ennen kuin Gísli heittää sisään puunkappaleen, johon on kaivertanut riimuja. Tämän huomattuaan Þorkell katsoo Gíslin kaivertamia riimuja, ja vasta sitten nousee ylös tullen ulos tapaamaan Gíslia. Gísli pyytää veljeltään tukea, mutta tämä vastaa pyyntöön kuten aiemminkin. Hän tarjoaa Gíslille hevosta tai venettä, joista Gísli hyväksyy veneen. Gíslin astuessa veneeseen seisoo Þorkell rannassa, ja Gísli lausuu veljelleen tällöin: ”Nyt luulet seisovasi kaikin jaloin karsinassa ja olevasi monien päällikköjen ystävä, etkä pelkää puolestasi, kun taas minä olen henkipatto ja minulla on monien vihat päälläni. Vaan sen voin sinulle kertoa, että sinut tapetaan sittenkin minua ennen. Meidän on nyt erottava, ja kehnommin kuin pitäisi, emmekä näe enää koskaan. Vaan tiedä, että minä en olisi kohdellut sinua näin.” Tähän Þorkell vastaa, ettei piittaa Gíslin ennustuksista, ”ja he erosivat niine hyvineen.”<sup>444</sup>

Gísli laskee veljeltään ottamalla veneellä Hergilsey-nimisen saaren rantaan, ja antaa sitten veneen ajautua merelle ilman airoja, ja ihmiset luulevat pitkään Gíslin hukkuneen. Saarella asuu Gíslin serkku Ingjaldr, joka on tullut Gíslin mukana Islantiin, ja hän tarjoaa Gíslille apuaan. Vastapalvelukseksi käsistään kätevä Gísli nikkaroi Ingjaldrille veneen ja muita esineitä, ja ne jotka näkevät Gíslin käten tuotoksia alkavat epäillä, vaikka eivät Gíslin oleskelusta saarella olekaan tietoisia. Eyjólf Harmaa lähettää Väijy-Helgin vakoilemaan saarelle, ja tämä saa selville, että Gísli oleskelee siellä. Saatuaan kuulla tästä Þorgrímrin veli Börkr Paksu hankkiutuu matkaan Hergilsey saarta kohti, mutta samaan aikaan kala-apajille soutava Gísli onnistuu hämäämään Borkriä miehistöineen näyttelemällä venettä soutavan orjattaren kanssa matkaavaa vähä-älyistä miestä heidän ohittaessaan toisensa. Sillä välin Ingjaldr ja hänen toinen orjansa odottavat Borkriä puolustusasemissa kalliolla, mutta Börkr huomaa pian

<sup>441</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 24 (ÍF VI, 75-76). Suom. Joonas Ahola.

<sup>442</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 24 (ÍF VI, 76).

<sup>443</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 24. Suom. Joonas Ahola.

<sup>444</sup> Gísla saga Súrssonar, luvut 23-24 (ÍF VI, 75-79). Suom. Joonas Ahola.

tulleensa petkutetuksi. Hän lähtee seuraamaan Gíslin ja orjattaren venettä, mutta nämä saapuvat maihin hieman aiemmin ja Gíslin onnistuu puolustautumaan miekoin rantautuneita takaa-ajajiaan vastaan. Hän haavoittuu taistelussa kuitenkin hiukan, mutta onnistuu pimeyden turvin pakenemaan läheiselle tilalle, jonka isäntä suostuu piilottamaan Gíslin. Tapansa mukaan Gíslin palkitsee auttajansa, ja palaa sitten vaimonsa luokse Geirþjófsfjörðrin.

Gíslin pakopaikasta Hergilseyn saarella saaga toteaa, että Ingjaldrin katsottiin auttaneen Gíslia eniten, ja että hänen avustaan oli Gíslille eniten hyötyä. Saaga myös katsoo, että tehdessään loitsunsa Þorgírmr Nokka asetti sanansa niin, ettei Gíslille olisi hyödyksi, jos ihmiset tukisivat häntä maalla, mutta ei huomannut liittää mukaan ulkosaaria, minkä vuoksi se turvapaikka kesti pisimpään, vaikkei ollutkaan tarkoitettu ikuisiksi.<sup>445</sup> Gíslin onnistuminen takaa-ajajiensa välttämiseksi useita vuosia kestäneen lainsuojattomuutensa aikana tuo Gíslille mainetta ja hänen takaa-ajajillensa häpeää. Maineesta huolimatta saaga kommentoi kuitenkin myös, ettei Gíslia taitavampaa ja pelottomampaa miestä ole ollut, muttei hän siltikään ollut onnen mies.<sup>446</sup>

Myöhemmin keväällä tämän jälkeen Vésteinnin pojat surmaavat Gíslin veljen Þorkellin tämän saapuessa käräjille. Veljekset etsivät aluksi suojaa tätinsä, Gíslin vaimon luota, mutta tämä lähettää heidät enojensa luokse ymmärtäessään, ettei Gíslin suostuisi piilottelemaan oman veljensä surmaajien kanssa. Gíslin lausuu kuullessaan veljesten etsineen apua: ”En minä voi sitä sietää, että näkisin veljeni surmaajat, saati että olisin heidän puolellaan”, ja sääntäen pystyyn ja paljastaen miekkansa hän lausuu:

Voitonpuut kertovat  
runoilijalle tapahtumista käräjillä:  
Þorkellin päästetyn päiviltä.  
Kaikki saavat tuta, että  
taistelujään [=miekan] huotrasta vetää Gíslin.  
Ihmiset saavat kuulla  
kostostani, tietää tekevänäni  
kuolemaan asti työn.<sup>447</sup>

Näiden tapahtumien jälkeisenä kesänä Gíslin unet palaavat jälleen, ja paha univaimo saapuu usein, mutta välillä myös hänen parempi univaimonsa. Tällöin Gíslin näkee myös unen, jossa Gíslin hyvä univaimo pyytää häntä mukaansa.<sup>448</sup> Univaimo ratsastaa harmaalla hevosella, ja vie tämän upealle talolle, joka on kuin palatsi. Sen tyynyin pehmustetuilla penkeillä ja muutoinkin kauniisti laitetuissa tiloissa univaimo kehottaa Gíslia viihtymään ja lupaa, että se on myös paikka, jonne Gíslin kuoltuaan tulisi ”nauttimaan vaurautta ja onnea.”<sup>449</sup> Herättyään Gíslin laatii unestaan laulun:

Kotiinsa pyysi kanssaan  
univaimo [*Hlökk*] tummalla hiirakolla  
runoniekkaa ratsastamaan;  
neito oli miehelle suopea.  
Muistan sanat univaimon:  
meden kaataja [*Sól*] lausui  
aikovansa minut  
hyvyyttään parantaa.

Kullan haltiatar [*dís*] antoi  
runoilijalle istuimen näyttää  
jolla lepäsivät peitteet,

<sup>445</sup> Gísla saga Súrssonar, luvut 24-27.

<sup>446</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 27 (ÍFVI, 88).

<sup>447</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 28-30 (ÍF VI, 89-94). Suom. Joonas Ahola.

<sup>448</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 94-96).

<sup>449</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 94).

vähänpä unohdan siitä.  
 Ja mukanaan johdatti  
 minua viisas nainen [*Nauma*],  
 laski hyvään lepoon,  
 jakoi runoilija sängyn pehmeän.

Sormusten haltiatar [*Hildir*] lausui  
 laulun taitajalle:  
 tänne saat, keihään pitelijä,  
 jumalattaresi [*Fulla*] kanssa kuoltuasi tulla.  
 Silloin saat, kypärän herra,  
 määrätä omaisuudesta tästä  
 ja minusta;  
 se johtaa meidät vaurauteen.<sup>450</sup>

Samaisen kesän kuluessa, kaikkien hyvän univaimon lupaamien talvien mentyä, Gísli pysyttelee valppaana vaimonsa tilalla, eikä enää aio lähteä sieltä sillä katsoo kaikkien piilojen kinostuneen hänelle jo umpeen. Eräää kesäyönä Gísli näkee myös unen, jossa paha univaimo muuttaa hyvän univaimon antaman kohtalon:

Ette te tule, lausui nainen,  
 yhdessä olemaan,  
 niin on teille suruksi  
 myrkky [tai viha, *eitr*] Guðrúnin käyvä.  
 Aikakauden hallitsija [= *allvaldr aldar*]  
 lähetti minut [= *mik*] vieraille maille,  
 yksin toisesta kartanosta  
 toista maata tutkimaan.<sup>451</sup>

Paha univaimo tulee tällöin Gíslin luokse peittäen hänen päänsä verisellä hupulla ja valellen hänen päänsä ja lopulta Gíslin kokonaan verellä:

Kuvittelin naisen [*Þrúð*]  
 pesevän hiukseni  
 punaisella miekan  
 kaivon vaahdolla [=verellä],  
 ja rannerenkaan haltiattaren  
 kädet olivat siksi  
 haavan vuosta  
 verenpunaiset.

Kuvittelin miekan jumalattaren [*Göndul*]  
 peittävän minun  
 sekaiset hiukseni  
 verisellä hupulla,  
 olivat hänen kätensä  
 märkänä verestä.  
 Siten herätti minut [= *mik*]  
 ompeleen jumalatar [*Sága*] unestani.<sup>452</sup>

Tämä jälkeen Gíslin unet alkavat käydä niin pahoiksi, että hänestä tulee pimeänarka eikä hän enää kestä olla yksinään. Pelkästään ummistaessaan silmänsä hän näkee pahan univaimon. Unet liittyvät nimenomaan Gíslin viimeiseen taisteluun ja hänen kuolemaansa siinä:

Vihollisen tiesin koitoksessa  
 kimppuuni käyvän,  
 mutta heti en kuvitellut kaatuvani  
 vaikka sain kotoa vähemmän tukea.

<sup>450</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 30 (ÍF VI, 94-96). Suom. Joonas Ahola.

<sup>451</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 33 (GSS 1956, 59).

<sup>452</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 103-104).

Huonommin siinä kävi –  
 kaatuneiden liha korpein suihin –  
 suloinen sylisi punaisesta  
 verestäni oli punertunut.

Minun oli kilpeä pitäminen  
 – olin urhea – miekkoja vastaan,  
 eivätpä kyenneet kilpeä runoilijan  
 kalvoin kalskuvin rikkomaan,  
 ennen kuin minut he jotka  
 aikoivat päiväni lukea –  
 kalske miekkain kuultiin  
 kova – peittoamaan onnistuivat.

Astuin yhden ylitse, ennen kuin saivat  
 korppien ilahduttajat minulle haavaa.  
 Ruokin hurmelinnut  
 Óðinnin korpin eväin.  
 Jakoi halusta  
 miekan terä jalan kahdeksi.  
 Menetti urho –  
 suurteko se oli – jalkansa.

Syksyn saapuessa Gíslin viimeiseen taisteluun liittyvät unet lisääntyvät:

Kuvittelin verta molempien  
 kylkieni haavasta  
 virtaavan,  
 vaan se minun on kestettävä.  
 Sellaisesta minä uneksun,  
 kun nukahdan.  
 Henkipatto olen satureille,  
 varron aseiden myrskyä.

Kuvittelin verta molemmilta  
 pystyiltä harteiltani, vaimoni,  
 raatojen jumalten  
 miekalla laskevan.  
 Soturit olivat  
 kovassa iskussa, nainen,  
 puhun varsinaisesta armosta.  
 Elämän toivo on minulla vähäinen.

Kuvittelin miekanheiluttajien  
 katkovan minulta miekoin  
 molemmat kädet:  
 saan suuren haavan.  
 Kuvittelin vielä, nainen:  
 viuhui miekka päni ylitse,  
 kalvan kitaan  
 kypäränjalus leikkautui.

Kuvittelin unessa  
 hopearenskaan haltiattaren [*Sjöfn silfrbands*]  
 ylleni käyvän itkien,  
 olivat sillä kasvot märät.  
 Kullan haltiatar  
 satoi kiireessä haavani;  
 mitä luulet, neito,  
 minulle tämän tietävän?<sup>453</sup>

<sup>453</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 33 (ÍF VI, 105-109). Suom. Joonas Ahola.

Viimeisenä yönään Gísli ei saa nukuttua ja hän lähtee vaimonsa ja kasvattityttärensä kanssa yhteen piilopaikoistaan. Saaga kertoo, miten Gísli heidän kulkiessaan kaivertaa riimuja, ja kulkijoiden paidan vetävät huurteisen maahan vanaa. Viimeisen unensa taloon tulevista veressä rypevistä linnuista Gísli näkee tänä viimeisenä yönään ennen kuin viholliset saapuvat häntä tappamaan.<sup>454</sup>

Minun korviini kantautui  
erottuamme, liinan haltiatar  
– tarjoan kääpiöin juomaa [= kääpiöiden simaa eli runoutta]–  
sydämeistäni ääniä.  
Ja miekankalistajan kuunteli  
kahta riekkokukkoa,  
lyöntejä lintuin:  
joutuvat taistoon urhot.<sup>455</sup>

Tämän jälkeen Gísli ja naiset kuulevat ihmispuhetta: Gíslin takaa-ajajat ovat huomanneet huurteeseen piirtyneen vanan ja ovat seuranneet sitä Gíslin piilopaikkaan. Gísli puolustautuu vihollisiaan vastaan urhoollisesti ja rohkeasti ja aiheuttaa näille pahoja haavoja ja surmaa monta. Vastapuolikin saa kuitenkin haavoitettua Gíslia pitkän ja raskaan taistelun aikana, niin että lopulta Gíslin suolet purkautuvat ulos, mutta hän sulloon ne takaisin paitansa sisään ja sitoo narulla.<sup>456</sup> Saaga kertoo, että ”silloin lausui Gísli, että heidän tarvitsisi odottaa enää hiukan, että ’saatte sen lopun leikille, minkä halusittekin’, ”<sup>457</sup> ja juuri ennen kuolemaansa Gísli lausuu vielä:

Käden kimalluksen haltiatar  
kaunis ja uljas,  
joka minua ilahduttaa,  
saa kuulla rohkeasta ystävästään.  
Hyvillä olen mielin, vaikka  
hyvin taotut miekanterät minua purivat;  
sellaisen karskiuden  
antoi isäni pojalleen.<sup>458</sup>

Tämän jälkeen Gísli syöksyy alas kielekkeeltä, jolla on puolustanut itseään, kohti vihollisiaan ja syösten miekan näistä yhden läpi. Kaatuen surmaamansa miehen päälle Gísli kohtaa loppunsa. Gíslin henkeä ottamaan tulleiden vihollisten joukko on kärsinyt ja haavoittunut pahoin ja saa osakseen vain halveksuntaa. Saagassa todetaan Gíslistä yleisesti sanotuksi, ”että hän oli miehistä rohkein, vaikkei ollutkaan kaikin puolin onnen mies.”<sup>459</sup>

<sup>454</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 34.

<sup>455</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 34. Suom. Joonas Ahola.

<sup>456</sup> Gísla saga Súrssonar, luvut 34-36.

<sup>457</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 36.

<sup>458</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 36 (ÍF VI, 114). Suom. Joonas Ahola.

<sup>459</sup> Gísla saga Súrssonar, luku 36 (ÍF VI, 115).

## Liite 2. Muut aikalaislähteet: Grettis saga Ásmundarsonar

*Grettis saga Ásmundarsonar* kertoo päähenkilönsä, Grettir Ásmundrinpojan, elämäkerran varhaislapsuudesta elämänsä viimeisiin hetkiin. Se poikkeaa perinteikkäistä islantilaissaagoista siinä, että se sisältää runsaasti yliluonnollisia olentoja, kuten eläviä kuolleita, peikkoja ja berserkkejä. Grettiriä pidetään historiallisena henkilönä, mutta itse saaga rakentaa hänestä lähes mytologisen hahmon. Kyseinen saaga on islantilaissaagoista nuorimpia; saaga on ajoitettu vuosiin 1310-1320.<sup>460</sup>

Jo nuoruudessaan Grettir suorittaa useita sadistisia tekoja vastalauseena isälleen, joka määrää Grettirille tilallaan vain vähäarvoisia töitä, koska ei usko tämän kykyihin. Grettirillä ei juurikaan ole kärsivällisyyttä näiden toimien hoitamiseen, ja niinpä hän esimerkiksi hanhia paimentaessaan katkoo niiltä niskat. Hevosia hoitaessaan hän nylkee isänsä suosikkihevosealta nahan selästä, että saisi tamman pikemmin sisälle kylmästä ilmasta, jossa oleilu ei Grettiriä viihdytä.<sup>461</sup> Miehen ikään päästyään isä määrää Grettirin lähtemään puolestaan käräjille, koska ei halua lähettää Grettirin veljeä, kaikkien rakastamaa ja talon töissä suureksi avuksi olevaa Atli-veljeä matkaan. Tällä käräjämatkalla Grettir tappaa sanaharkkaan jouduttuaan palvelijan, jonka epäilee varastaneen oman eväspussinsa. Tapon seurauksena Grettir tuomitaan käräjillä karkotettavaksi kolmeksi vuodeksi Islannista.<sup>462</sup>

Grettir matkustaa tämän jälkeen Norjaan, jossa suorittaa useita urotekoja. Hän asustaa aluksi kuninkaan läänitysmiehen, Porfinnrin luona, jonka isän, Kári Vanhan hautaan Grettir tunteutuu. Hän taistelee haudan asukin kanssa lopulta voittaen tämän, ja palaa asukin vartioiman aarteen kanssa.<sup>463</sup> Myöhemmin hän pelastaa Porfinnrin talon väen kahdentoista berserkin kynsistä isännän itsensä ollessa poissa.<sup>464</sup> Muualla Norjassa suorittamiensa tappojen vuoksi Grettir joutuu kuitenkin lopulta palaamaan Islantiin.<sup>465</sup>

Palattuaan kotimaahansa Grettir etsii uusia mahdollisuuksia tehdä suurtekoja. Hän kohtaakin elävänä kuolleen seutuja vaivaavan Glámrin, jonka hän lopulta taistelussa kukistaa. Glámr ehtii kuitenkin langettaa Grettirin päälle kirouksen, joka määrittää hänen elämänsä kohtalonsa. Grettirin voimat eivät enää tulisi kasvamaan, lainsuojattomuus ja tapot olisivat hänen kohtalonsa ja hänen tekonsa tulisivat johtamaan hänet epäonneen. Hän tulisi myös kärsimään pimeänpelosta, minkä vuoksi ei kykenisi koskaan olemaan yksin.<sup>466</sup>

Kuullessaan uuden Norjan kuninkaan Ólafr Haraldinpojan arvostavan hyviä miehiä, Grettir lähtee uudelleen Norjaan uutta kuningasta tapaamaan. Glámrin kiroama Grettir ei kuitenkaan onnistu tavoitteissaan saada osakseen kuninkaan suosiota. Matkallaan Norjaan Grettir joutuu haaksirikkoon, ja noutaessaan selviytyneelle miehistölle tulta hän samalla vahingossa polttaa talonsa kaksitoista miestä, joista osa on islantilaisia.<sup>467</sup> Pyrkinessään osoittamaan kuninkaalle syyttömyyttään tähän väitettyyn murhapolttoon kantamalla palavaa rautaa, paikalle osuu pieni poika, joka herjaa Grettiriä. Grettir hermostuu ja lyö poikaa, ja kuningas julistaa Grettirin yrityksen tämän kiivauden vuoksi mitättömäksi.<sup>468</sup> Sillä aikaa kotona Islannissa Grettirin isä kuolee, hänen veljensä Atli surmataan ja Grettir itse julistetaan

<sup>460</sup> Tietoja saagasta, ks. esim. Cook 1993, 241-243.

<sup>461</sup> *Grettis saga Ásmundarsonar*, luku 14.

<sup>462</sup> *Grettis saga Ásmundarsonar*, luku 16.

<sup>463</sup> *Grettis saga Ásmundarsonar*, luku 18.

<sup>464</sup> *Grettis saga Ásmundarsonar*, luvut 19-20.

<sup>465</sup> *Grettis saga Ásmundarsonar*, luvut 23-24.

<sup>466</sup> *Grettis saga Ásmundarsonar*, luvut 32-35.

<sup>467</sup> *Grettis saga Ásmundarsonar*, luku 38. Ks. myös käsittelyssä s. 36.

<sup>468</sup> *Grettis saga Ásmundarsonar*, luku 39.

lainsuojattomaksi islantilaisten miesten sisäänpolttamisen vuoksi. Näistä tapahtumista Grettir saa kuulla vasta palatessaan Islantiin.<sup>469</sup>

Ensi töikseen Grettir lainsuojattomuudestaan huolimatta kostaa veljensä Atlin surman. Tämän jälkeen saaga kuvaa miten Grettir useiden vuosien ajan liikkuu piilopaikasta toiseen. Pimeänpelko ei kaikkina näinä pakoilun vuosina jätä Grettiriä. Grettir tekee kuitenkin useita mainetkoja lainsuojattomuutensa aikana, välillä taistellen vihollistensa kanssa ja paeten näitä, välillä kohdaten yliluonnollisia vastustajia kuten erään talon miesväkeä syövän peikkonaisen ja -miehen. Tämän talon emäntä myös synnyttää Grettirin lapsen, mutta poika menehtyy jo ennen kuin ehtii varsinaiseen miehen ikään. Muutoin ei Grettirillä jälkeiläisiä ole.<sup>470</sup> Lopulta Grettir siirtyy nuoren veljensä Illugin ja Metelöijä-nimisen palvelijan (*Glaumr*) kanssa vaikepäisyiselle Drangeyn saarelle. Grettir sinnittelee saarella kolmisen vuotta, kunnes joutuu noidan kirouksen kohteeksi. Noita loitsee puunjuurakon kaivertamalla siihen riimuja ja värjäten ne omalla verellään, ja lähettää sen merelle. Juurakko ajautuu Grettirin pakopaikan rantaan, ja pilkkoessaan juurakkoa polttopuiksi Grettir iskee kirveellä jalkaansa. Haava tulehtuu ja tekee Grettiristä voimattoman vihollistensa edessä näiden tullessa tappamaan häntä.<sup>471</sup>

### Liite 3. Muut aikalaislähteet: Brennu Njáls saga

Saaga *Brennu-Njáls saga*,<sup>472</sup> pisin kaikista islantilaissaagoista, keskittyy kahden ystävyksen, Njállin ja Gunnarrin sekä heidän perheidensä välisiin suhteisiin. Gunnarr on suuri soturi, komea, rohkea ja hyvä taistelija, kun taas Njál on viisas ja rauhaa rakastava suuri laintuntija. Kumpikin mies on myös varakas ja antelias. Gunnarrin naidessa kahdesti leskeksi jääneen Hallgerðin joutuu miesten ystävyys koetukselle. Hallgerð joutuu riitaan Njállin vaimon Bergþóran kanssa, ja molemminpuolisista loukkauksista ajaututaan lopulta usean tiloilla työskentelevän palvelijan ja vapaan miehen tappoon. Njál ja Gunnarr sopivat kuitenkin aina tapot keskenään. Gunnarrin päänmenoksi koituu lopulta seudun päälliköiden kateus Gunnarrin menestyksestä, ja puolustaessaan useissa tilanteissa omaa henkeään Gunnarr ajautuu vastoin omaa tahtoaan vihanpitoihin. Laintunteva Njál onnistuu aina neuvottelemaan sovun Gunnarrin ja vastapuolen välille, kunnes Gunnarr lopulta julistetaan lainsuojattomaksi kolmen vuoden ajaksi.

Gunnarr jää lainsuojattomuudestaan huolimatta tilalleen eikä vastoin Njállin neuvoja lähde maasta. Erityisesti lähiseudun päällikkö, ahne ja lipeväkielinen Mörðr, pyrkii kääntämään asenteita Gunnarrin vastaan, ja Gunnarrin toimintaan tyytymättömät päälliköt järjestävät hyökkäyksen Gunnarrin kimppuun tämän ollessa ilman muiden tilansa miesten tukea. Gunnarr puolustautuu sankarillisesti, mutta saa lopulta surmansa. Tappo ei ole loistelias edes tekijöidensä mielestä, sillä katsotaan että hyvä mies on surmattu. Njállin vanhin poika Skarphéðinn auttaa Gunnarrin vanhinta poikaa Högniä isänsä kuoleman kostamisessa.<sup>473</sup>

Gunnarrin kuoleman jälkeen Njállin pojat ajautuvat vihanpitoon Gunnarrin sukulaisten kanssa, ja Skarphéðinn tappaa Hallgerðin tyttären miehen, Þráinnin. Njál pyrkii sovittelemaan tappoa, ja ottaa

<sup>469</sup> Grettis saga Ásmundarsonar, luvut 42-47.

<sup>470</sup> Grettis saga Ásmundarsonar, luvut 48-66.

<sup>471</sup> Grettis saga Ásmundarsonar, luvut 69-79.

<sup>472</sup> Erityisesti tätä saagaa on pidetty kirjallisena mestarinäytteenä, ja saagan on nähty kuvastavan erityisesti kristillisiä arvoja. Myös saagassa esiintyvät laajat kuvaukset käräjöinnin yhteydessä käytetyistä laeista viittaavat siihen, että teksti on kirjattu ylös 1200-luvun lopulla, sillä useat saagassa mainitut lait kuuluivat vasta 1270-luvulla Islannissa käyttöön otettuihin lakeihin. Vanhimmat käsikirjoitukset saagasta on ajoitettu vuoden 1300 tienoille, ja saaga on tämän ja muun todistusaineiston perusteella ajoitettu vuosiin 1275-1290. Vésteinn Ólason 1993, 432-434.

<sup>473</sup> Brennu-Njáls saga, luvut 19-79 (ÍF XII, 52-196).

kasvatukseen Þráinnin pojan Höskuldrin. Hän järjestää Höskuldrille myöhemmin päällikyyden, tästä tulee *goði*, ja kasvattiveljen suhde ja Njállin poikien välinen suhde on hyvin lämmin.<sup>474</sup> Toinen lähiseudun päällikkö, Mörðr, saa Njállin pojat kuitenkin suhtautumaan kielteisesti kasvinveljeensä ja saa suostuteltua nämä lopulta surmaamaan Höskuldrin. Tappoa pidetään hyvin pahana ja se järkyttää erityisesti Njállia, mutta hän pyrkii sovittamaan tapon poikiensa ja Höskuldrin sukulaisten välillä. Käräjillä Njállin pojat etsivät vaikutusvaltaisen sukulaismiehen kanssa tukea päälliköiden keskuudessa oman asiansa käsittelyyn. Näiden tapaamisten aikana kukin päällikkö kohdistaa sanansa myös muuten keskusteluissa taka-alalla pysyttelevälle Skarphéðinnille, ja kaikki mainitsevat Skarphéðinnin olevan epäonnisen näköinen.<sup>475</sup>

Tappo sovitellaan käräjillä, mutta surmatun Höskuldrin vaimo Hildigunnr kuitenkin suostuttelee vastentahtoisen sukulaismiehensä Flosin kostamaan Höskuldrin surman. Flosi kerää suuren miesjoukon, joka saapuu Njállin tilalle ja polttaa tämän vaimoineen ja poikineen sisälle taloonsa.<sup>476</sup> Veljesten ystävä Kári Sölmundarson onnistuu kuitenkin pakenemaan palavasta talosta – jo Njál, jonka sanotaan nähneen asioita myös ennalta, on sanonut, että Kárin onnelle ei kukaan tulisi voimaan mitään –, ja hän tappaa kostoksi suuren osan poltossa mukana olleita miehiä. Polttajien päällikkönä toiminut Flosi käy pyhiinvaelluksella Roomassa, ja sinne lähtee kostosurmiansa jälkeen myös Kári. Miesten palattua takaisin Islantiin, he tekevät sovinnon ja Flosi antaa Kárilte puolisosiksi edesmenneen Höskuldrin lesken, Hildigunnrin.<sup>477</sup>

#### **Liite 4. Muut aikalaislähteet: Auðunar þátr vestfirzka**

*Auðunar þátr vestfirzka*<sup>478</sup> kertoo tarinan nuoresta onnen miehestä, joka matkaa ensin Grönlantiin ja hankkii sieltä jääkarhun, jonka aikoo viedä lahjana Tanskan kuningas Svenille. Matka kulkee ensin Norjan halki. Siellä hallitseva kuningas Haraldr yrittää saada Auðunnin luopumaan karhusta, mutta tämä kieltäytyy. Kuningas Haraldr sallii hänen kuitenkin jatkaa matkaansa Tanskaan. Köyhtyneenä ja nälkiintyneenä päästessään Tanskaan Auðunn joutuu etsimään apua elättääkseen itsensä ja karhunsa. Hän joutuu myöntymään siihen, että Aki, kuningas Svenin vouti, saa omistukseensa puolet karhusta siitä hyvästä, että antaa nälkiintyneelle Auðunnille ja tämän jääkarhulle ruokaa. Saapuessaan lopulta kuningas Svenin luokse Auðunn kertoo halustaan antaa jääkarhu kuninkaalle lahjaksi, mutta ettei hän enää voi sitä tehdä, koska puolet karhusta kuuluu Akille. Kuningas Sven hyväksyy Auðunnin lahjan ja tarjoaa hänelle hovinsa vieraanvaraisuutta, mutta rankaisee Akia tämän ahneudesta.

Myöhemmin Auðunn lähtee pyhiinvaellukselle Roomaan. Vaikka Auðunnin lähtö ei kuninkaalle olekaan mieluinen, hän pyytää Auðunnia palaamaan luokseen suoritettuaan pyhiinvaelluksensa. Auðunn palaakin, mutta sairaana ja raihnaisena niin ettei kuningas aluksi tunnista häntä. Lopulta kuninkaan ja Auðunnin tiet kuitenkin jälleen kohtaavat, ja kuningas toivottaa Auðunnin tervetulleeksi takaisin hoviinsa. Auðunn haluaa kuitenkin lopulta palata myös takaisin Islantiin, jossa hänen vanha äitinsä odottaa, ja kuningas Sven lähettää hänet matkaan runsaiden lahjojen kera. Palatessaan takaisin Norjan

<sup>474</sup> Brennu-Njáls saga, luvut 88-97 (ÍF XII, 214-248).

<sup>475</sup> Brennu-Njáls saga, luvut 107-121 (ÍF XII, 274-308).

<sup>476</sup> Brennu-Njáls saga, luvut 122-131 (ÍF XII, 309-342).

<sup>477</sup> Brennu-Njáls saga, luvut 131-159 (ÍF XII, 339-464).

<sup>478</sup> Saagan ajoituksesta ei ole saatavilla selkeää tietoa, mutta eräs saagassa mainittu henkilö, Þorsteinn Gyðuson, on todistettavasti kuollut n. vuonna 1190. Saagan tapahtumat muistuttavat monia eurooppalaisia kansantaruja. Saagasta, ks. Fichtner 1993, 24-25.



kautta Auðunn tapaa jälleen kuningas Haraldrin, joka tiedustelee millainen hänen vastaanottonsa Tanskassa on ollut. Auðunn ylistää kuningas Svenin vieraanvaraisuutta. Kuningas Haraldr ja Auðunn vaihtavat lahjoja, ja kuningas antaa Auðunnin palata Islantiin. Tarina mainitsee lopuksi Auðunnin Islannissa syntyneet jälkeläiset.

## **Liite 5. Muut aikalaislähteet: Spesar þátrr**

*Spesar þátrr* kuuluu itsenäisenä ja tyyliltään täysin erilaisena osana saagaan *Grettis saga Ásmundarsonar*, jonka eräänlaisena jälkinäytöksenä kertomusta voidaan pitää. Tyyllillisesti ja juonellisesti saaga muistuttaa keskiaikaisia ritarromaaneja.

Saaga kertoo Grettirin Norjassa asuvasta velipuolesta Þorsteinn Pyörolaivasta, joka päättyy kostamaan Islannissa tapetun Grettirin surman. Tässä onnistuakseen hän joutuu seuraamaan tappajaa aina Bysanttiin asti, jossa hän vihdoin saa toteutettua tehtävänsä. Þorsteinn Pyörolaiva joutuu kuitenkin vangituksi, mutta vapautuu Spes-nimisen naisen avulla. Spes on kuullut Þorsteinn Pyörolaivan laulavan ja on ihastunut tähän. Spes on kuitenkin naimisissa ja rakastunut pari joutuu käyttämään paljon viekkautta tavataksaan toisiaan ja saadakseen lopulta toisensa. Tämä onnistuu lukuisien juonittelujen ansiosta, ja Spes ja Þorsteinn Pyörolaiva matkaavat yhdessä Norjaan. Siellä he asuvat pitkään ja saavat useita lapsia.

Vuosien kuluttua näistä tapahtumista Spes ja Þorsteinn päättävät kuitenkin lopulta myydä kaiken omaisuutensa ja jättää jälkeläisensä Norjaan päämääränään päästä Roomaan. Roomassa kumpikin tunnustaa syntinsä ja osoittaa katumusta. Saaga toteaa Spesin ja Þorsteinn Pyörolaivan olleen onnellisimmat ihmiset (*inir mestu gæfumenn*), jotka tunnettiin.<sup>479</sup>

---

<sup>479</sup> Grettis saga Ásmundarsonar, luvut 83-92 (ÍF VII, 265-289). Suom. Antti Tuuri.