



NARRATIIVISUUS USKOMUSPERINTEESSÄ

Kaarina Koski

Kerronnan tutkimuksessa on jo pitkään tiedetty, ettei kerronta ole vain olemassa olevien asiantilojen kuvaamista ja tiedon välittämistä vaan tähtää vaihtelevasti myös paljon muuhun kuten viihdyttämiseen, sosiaaliseen argumentointiin tai tunnelman luomiseen (esim. Siikala 1984, 32; Enges 2000, 176). Tämä on johtanut tarpeeseen erottaa toisistaan uskottavat ja muista syistä esitetyt kertomukset. Tarina–memoraatti-jaon lisäksi uskomustarina-aineistoihin perehtyneet tutkijat erottavat tarinoiden joukosta ”eepisesti” painottuneita esityksiä ja tarinatyyppejä eli niitä, joiden suosion arvioidaan perustuvan aktuaalin uskomussisällön sijaan kerronnallisiin ansioihin (Jauhiainen 1982, 57; Johansson 1991, 106).

Tässä kirjoituksessani pyrin hälventämään uskottavan ja epäuskottavan välille vedettyä rajaa ja tuomaan esille kerronnallisuuden (narratiivisuuden) merkitystä myös uskottavuutta rakentavana ominaisuutena. Suomalaisessa uskomusaiheisen kerronnan tutkimuksessa ei ole erityisen eksplisiittisesti sanouduttu irti tästä vastakkainasettelusta, vaikka kertomista, uskomista ja todellisuuskuvan rakentumista koskeva tieto on lisääntynyt ja tekee mahdolliseksi hedelmällisemmätkin näkökulmat. Pyrin osoittamaan, että tarinan viihteellisyys ja draamattisuus, joihin folkloristit ovat yleensä yhdistäneet sisällön fiktiivisyyden, takaavat tarinalle keskeisen aseman kansanomaisissa mielikuvissa. Suosion aiheuttama toisto on tehnyt tarinan levittämistä mielikuvista tuttuja, ja tuttuus taas on lisännyt niiden käyttökelpoisuutta selitysmalleina, vaikka niiden suhde arkitodellisuuteen olisi ollut ongelmallinen.

Epäuskottavat kertomusmotiivit voidaan ymmärtää hyväksyttäviksi niissä kertomusmaailmoissa, joihin ne on sijoitettu, ja tarkastella kerrottuihin todellisuuksiin kuuluvien mielikuvien ja mallien asemaa maailmankuvassa. Käyttämäni kertomusmaailman käsite pohjautuu Katherine Youngin ajatuksiin: Young on erottanut arkipuheesta ja toisistaan *kertomusmaailman* (Taleworld), johon kertomuksen tapahtumat ja henkilöt kuuluvat, ja *kerrontatilanteen* (Storyrealm), jossa arkikeskustelun osallistujat muuttuvat kertojaksi ja kuulijoiksi. Maailmat ovat toisistaan erillisiä vaikka ovatkin keskenään vuorovaikutuksessa. (Young 1987, viii–ix.) Ulf Palmenfelt on korostanut Youngin erottamien kenttien läpinäkyvyyttä ja neuvottelunvaraisuutta todellisissa kerrontatilanteissa (Palmenfelt 2005, 104). Analyysini painottaa kertomusmaailman suhdetta reaali maailmaan: vaikka kertomusmaailman etäisyys arkitodellisuudesta

antaa mahdollisuuden oudompienkin asioiden tapahtumiseen (Young 1987, 56), sen uskottavuutta rakennetaan tähdentämällä yhteyttä arkiseen kokemusmaailmaan.

Lisäksi tärkeitä ovat konstruktiviset ja hermeneuttiset näkökulmat, joiden mukaan asiat ovat sitä, minä ne nähdään, ja kertominen on jonakin esittämistä ja näin ollen eletyn tulkitsemista ja merkityksellistämistä. Tältä pohjalta kerrontaa voi tarkastella performatiivisena toimintana, joka muuttaa asiointiloja ja jonka avulla kertoja luo omaa totuuttaan (Hovi 2007, 100–102). Kerronnan merkityksellistävää roolia sovelletaan paljon henkilökohtaista, elämäkerrallista ja identiteettiä rakentavaa kerrontaa tutkittaessa. (esim. Widdershoven 1993; Bruner 2003; vrt. kuitenkin myös Strawson 2004.) Silti kollektiivisenkin perinteen kertomisella on sekä yhteiskunnallista tilannetta että henkilökohtaista elämänhistoriaa tulkitsevia rooleja (Palmenfelt 1993, 156–159). Tulkintakehyksiä ja asenteita tarjoavilla uskomustarinoilla on siis kiinteä suhde kansanuskoon, johon kuuluu maailman ja ihmisten välisten suhteiden hahmottaminen ja muokkaaminen perinteen tarjoamissa kehyksissä. Tässä artikkelissani keskitynkin kollektiivisiin ja viihteellisiin uskomustarinoihin ja niiden keskeiseen merkitykseen paitsi normatiivisten käsitysten, myös todellisuuskuvan muovaajina. Väitän, etteivät viihteelliset uskomustarinat ole olleet pelkkää viihdettä, ja kytken niiden konstruktivisen roolin niiden narratiiviseen tehoon. Analyysiesimerkkini edustavat kansainvälisesti tunnettua tarinatyyppiä ”Vainajien jumalanpalvelus juhlayönä kirkossa”. (1) Luen niitä suhteessa muuhun kirkkoon, vainajien joukkoja tai kirkonväkeä koskevaan arkistoaineistoon, joka sisältää niin omakohtaisten kokemusten kuvauksia kuin viihteellisempiin kertomusmaailmoihin sijoitettuja esityksiä. Näkökulmani edellyttää aluksi selvennyistä siitä, miten määrittelen uskomusperinteen ja kuinka lähestyn kertomuksia ja kerronnallisuutta sekä todellisuuskuvan muotoutumista.

USKOMUSPERINNE, KANSANUSKO JA TODELLISUUSKUVA

Kansanusko ja *uskomusperinne* ovat suomalaisen tutkimustraditioon vakiintuneita termejä, joiden määrittely ja keskinäinen suhde vaihtelevat näkökulmasta riippuen (ks. Koski & Enges 2003, 79–81). Kansanusko-termin historiaan kuuluu uskon käsittäminen yksiselitteisemmäksi kuin nykyään sekä kansan käsitteen legitimiys eliitin vastakohtana (esim. Blehr 1974, 7–10). Tänä päivänä määrittelen kansa-etuliitteen ennen kaikkea kansanomaisten ajattelun ja tiedonkäsittelyn tapojen (arkiajattelu) kautta (vrt. Koski 2004b). Uskolla taas en viittaa totena pitämiseen vaan uskonvaraisuuteen. Kyse on siis ilmiöistä, jotka mielletään normaalin arkikokemuksen ylittäviksi tai niiden rajoja koetteleviksi ja joihin suhtautuminen vaihtelee yksilö- ja tilannekohtaisesti.

Suomalaiseen tutkimustraditioon vakiintuneena terminä kansanusko on kuitenkin hiukan rajatumpi ja viittaa nimenomaan esimodernissa Suomessa ja erityisesti rahvaan keskuudessa tunnettuihin käsityksiin. Sen taustana ovat tietyt kulttuuriset ja sosiaaliset kehykset, ja sisältö määräytyy niiden dokumenttien varassa, jotka tuolta ajalta on onnistuttu tallentamaan. Usein uskomusperinteellä on tarkoitettu näitä tallennettuja tekstejä ja kansanuskolla vastaavasti niiden takana olevaa elettyä kokemusta eli

kansanomaisia käsityksiä, normeja ja käytäntöjä. Kansanuskoon suuntautunut tutkimusintressi on tällöin nostanut esille uskomusperinteen lajien välisen arvojärjestyksen kansanuskon lähteinä, koska kaikki uskomustarinat eivät ole kirjaimellisesti uskottavia eivätkä kuvaa ”aitoa uskoa” kuten memoraatit parhaimmillaan. Viihteelliset tarinat ovat olleet sekundääri lähde. (Haavio 1942; Honko 1962; Honko & Pentikäinen 1972; Pentikäinen 1968.) ”Aidolla kansanuskolla”, jota toiset genret ilmentävät suuremmin kuin toiset, on pitkälti tarkoitettu uskoa empiirisiksi koettuihin ilmiöihin ja olentoihin. Oman näkemykseni mukaan empiiriset havainnot kuitenkin muodostavat vain osan todellisuuskäsityksestä ja maailmankuvasta, johon sisältyy myös runsaasti sosiaalisesti välittyntä tietoa sekä normeja ja toimintatapoja (vrt. Sperber 1996, 89–94; Hoppál 2002, 51). Siksi myös ei-empiiriset motiivit merkityksineen ja tulkintoineen ovat huomionarvoisia, kun tarkastellaan kansanomaisista maailmankuvaa.

Kertomusperinteessä toistuvat mielikuvat vaikuttavat kuulijoiden näkemyksiin, vaikka ne eivät vastaisi koettua empiiristä todellisuutta. Käsitys todellisuudesta on sosiaalisesti rakentunut siinä mielessä, että yksilö kokee kollektiivisiksi vakiintuneet tavat ja käsitykset objektiiviseksi todellisuudeksi (Berger & Luckmann 1994, 72–73). Nähty ja koettukin saa merkityksensä sen mukaan, missä valossa tai mistä näkökulmasta sitä tarkastellaan. Sosiaalisesti välittynyt kuva objektiivisesta todellisuudesta sisältää siis myös kulttuurisessa kommunikaatiossa elävät kertomusmaailmat ja niiden kautta välitetyt normit ja arvot. Sellaisena se on empiiristä todellisuutta laajempi.

Tällainen lähestymistapa ei hämarrä todeksi uskotun ja fiktioksi tulkitun välistä rajaa, sillä uskomusperinteessä raja on jo valmiiksi neuvottelunvarainen ja tilannesidonnainen. Uskomusperinne esittää sekä hypoteettisia että todellisia tapahtumia yliluonnollisen elementin sisältävissä tulkintakehyksissä. (vrt. Dégh & Vázsonyi 1976, 99.) Tällaiset kerrotut tulkinnan mallit tarjoutuvat toisinaan vaihtoehtoiksi myös omassa elämässä tai omassa yhteisössä tapahtuneiden asioiden tulkintaan. Silloin niiden sopivuus määräytyy paitsi tulkitsijoiden ontologisten oletusten, myös tilannekohtaisen selityskapasiteetin perusteella. ”Uskottavuus” syntyy selityksen relevanssista kyseisessä tilanteessa ja sen kokemisesta loogiseksi ja moraalisesti oikeanlaiseksi, toisin sanoen normatiivisesti relevantiksi sillä hetkellä. Normatiivisen relevanssin vaikutusta lisää parhaimmillaan kerronnan sisäinen rakenne ja koherenssi, joka tekee uskomuselementistä välttämättömän tulkinnan mielekkyyden kannalta. Jos kuulija hyväksyy ja haluaa uskoa tarinan normatiivisen ydinargumentin eli esimerkiksi sen, että tarinan kuvaamasta normirikkomuksesta rangaistaan, hänen on implisiittisesti hyväksyttävä myös sanktion toteuttaneiden uskomusolentojen olemassaolo.

Kerronnalliseksi välttämättömyydeksi (narrative necessity) voidaan kutsua niitä konventioita ja kerronnan omia lakeja, joihin kertomuksen hyväksyttävyyys perustuu enemmän kuin empiiriseen todistukseen. Hyvää kertomusta rakennettaessa sisältöelementit eivät valikoidu ensisijaisesti sen perusteella, mikä parhaiten kuvaa todellisuutta, vaan sen perusteella, millaiset sisällölliset osat parhaiten palvelevat merkityksellisen kokonaisuuden syntymistä. (Bruner 2003, 44, 47–48.) Taitavat kertojat pystyvät vangitsemaan kuulijat esittämänsä tulkinnan pauloihin niin, ettei näiltä heru vastaväitteitä. Tällainen kerrontataidolla luotu tulkinnan legitimaatio saattaa tosin kantaa vain ker-

rontatilanteen loppuun eikä toimikaan enää kuulijoiden siirtyessä uusiin tilanteisiin. (Bruner 2003, 48–49.)

Uskomusperinteen relevanssin tilannekohtaisuus toteutuu muuallakin kuin kerrontatilanteissa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran (SKS) kansanrunousarkistossa vuonna 2006 toteutetussa Pimeän pelko -perinne­kyselyssä kävi ilmeiseksi, että mielentila, lähiaikojen tapahtumat sekä aika ja paikka vaikuttavat uskomusmotiivien asemaan ihmisen ajattelussa. Pimeys, yksinolo ja tarinoiden kammottaviksi leimaamat paikat aktivoivat monien mielissä kuvitelmia, jotka eivät vaivaa päivällä ja turvallisessa seurassa. Pelkoa ei välttämättä edes lievennä tieto esimerkiksi siitä, että kummitukselta kuulostava ääni johtuu tuulesta puissa. Vaikka pimeä pelottaa eniten lapsia, vastaajat muistelevat, että kuolemantapausten jälkeen aikuisetkin saattoivat valaisemattomalla maaseudulla vältellä ulosmenoa pimeässä. (SKS. KRA. PP 7–8; PP 27; PP 67; PP 153; PP 176.) Yksilön tuntema perinne herättää kerrottua muistuttavissa tilanteissa ”entä jos” -tunteen siis myös vastoin hänen sinänsä vakiintuneita ontologisia näkemyksiään ja voi vaikuttaa hänen tuntemuksiinsa ja toimintaansa. Todellisuuden sosiaalisen rakentumisen sekä uskonvaraisten mielikuvien tilannesidonnaisen relevanssin vuoksi viihteelliset tai arkitodellisuudesta etäännytettyihin kertomusmaailmoihin kuuluvat tarinat ovat tärkeää tutkimusaineistoa.

Ristiriitä uskon ja epäuskon välillä lisää kerrotun kiinnostavuutta. Suosituimmissa kertomuksissa nautittava muoto on kulkenut käsi kädessä kuulijoita puhuttelevan normatiivisen viestin ja uskottavuuden rajoja koettelevan sisällön kanssa. Sujuvuus ja kerronnallinen jännite ovat tehneet yleisiä sellaisistakin uskomuksellisista mielikuvista, joilla ei muuten olisi ollut sijaa empiiristä todellisuutta koskevissa käsityksissä. Sen vuoksi uskomustarinoiden viihdyttävyy­ys ja kerronnallinen arvo eivät ole pelkästään lähde­kriittisiä kysymyksiä vaan uskomusperinteen elimellinen piirre. Seuraavassa esitelen lingvistiikan ja narratologian pohjalta tarkemmin piirteitä, jotka tekevät toisista kertomuksista vetäviä ja viihteellisiä.

KERRONNALLINEN RAKENNE

Kertomus on sekä ihmistieteiden että yhteiskunnallisen retoriikan kentällä varsin hajanaisiksi kasvanut käsite, joka määrittyy milloin sisällön, milloin muodon perusteella. Tarkastellessani uskomusaiheista pienproosaa määrittelen kertomuksen verbaaliseksi esitykseksi, jolla on kertova rakenne. Omassa aineistossani kertomukset poikkeavat laadullisesti ja päämääränsä puolesta muista samanaiheisista tiedonannoista kuten uskomuslauseista, jotka kiteyttävät asiointilan tai säännön, tai riittikuvauksista, jotka ohjeistavat esimerkiksi taian tekemiseen. Kertomustenkin tyyli ja rakenne vaihtelevat lyhyestä ja hajanaisesta jopa pitkäpiimäisen yksityiskohtaisiin ja toisaalta viihdyttäviin, hauskoihin ja naseviin.

Narratiivisuudella eli *kerronnallisuudella* tarkoitetaan narratologiassa ominaisuuksia, jotka tekevät kertomuksesta hyvän ja ylipäättään kertomuksen. Gerald Prince on pyrkinyt kiteyttämään tärkeimmät niistä luonnehtimalla narratiivisuutta erityisen,

inhimillisesti merkityksellisen ja jännitettä sisältävän tapahtuman kuvaamiseksi ajallisesti järjestyneenä kokonaisuutena niin, että sen puitteet inhimillisessä maailmassa on tehty kuulijalle selväksi ja että se täyttää kuulijan odotukset (Prince 1982, 160). Sosiolingvistiikassa pitkälti samat piirteet kuuluvat kertomuksen rakenteelliseen määritelmään, jossa luetellaan kertomuksen funktionaaliset vaiheet, kuten orientoivat, kertovat ja kerrottua arvioivat osuudet, ja määritellään niiden sisältöä (Labov 1972, 363–366; Eggins & Slade 1997, 233–234.) Kertomuksen komplikaatioksi ja ratkaisuksi nimetyt komponentit ilmaisevat sen varsinaisen sisällön. Johdanto, arvioiva aines ja päätäntä taas istuttavat kuvatut tapahtumat käsillä olevaan puhetilanteeseen. Niiden avulla kertoja myös puolustaa esittämänsä kertomuksen relevanssia ja uutisarvoisuutta diskurssissa. (Labov & Waletzky 1997, 27–37.)

Keskusteluntutkimuksessa käytetyssä lajiluokituksessa kertomukset poikkeavat rakenteeltaan muista kertovista lajeista kuten *selostuksista*, jotka koostuvat vain tapahtuman kulun selostamisesta mutta joissa voi valinnaisesti olla myös abstrakti, johdanto ja päätäntä. Näin määriteltynä selostus tähtää vain tapahtumien kuvaamiseen, kun taas kertomus käsittelee epätavallisia tai ongelmallisia tapahtumia ja niiden seurauksia muodossa, joka kasvattaa kerronnan jännitettä kohti loppupuolella olevaa ratkaisua. (Eggins & Slade 1997, 236–237, 243, 259.)

Riippuu tutkijan näkökulmasta, kuinka tiukasti narratiiviset sisältöelementit halutaan nähdä osana kertomuksen rakennetta. Todellisissa puhetilanteissa kertomuksen onnistuminen ja suosio perustuvat paitsi itse kertomuksen rakenteellisiin ja sisällöllisiin ominaisuuksiin myös sosiaalisiin, tilannekohtaisiin tekijöihin. Narratologiassa eri tutkijat korostavat kerronnallisuuden eri aspekteja. Inhimillinen näkökulma eli se, että kertomus on kokemuksellinen ja sisältää pelkän selostuksen sijaan tulkintaa ja arviointia, on tärkeä tekijä – Monika Fludernikin mukaan jopa juonta tärkeämpi. (Fludernik 1996, 1–13, 20, 323–324.) Inhimillisen näkökulman lisäksi kertomuksen on muodostettava merkityksellinen kokonaisuus, jota synnyttävät esimerkiksi tapahtumien ja henkilöiden välille muodostuvat suhdeverkot. Kausaaliset linkit, psykologiset motivaatiot, tavoitteet ja suunnitelmat tekevät kertomusmaailman järkeenkäyväksi ja koherentiksi ja näin ollen narratiiviseksi. (Prince 1999, 46; Ryan 1991.) Hermeuttisista näkökulmista katsottuna kerronta on nimenomaan merkityksellistämistä: kerronta rakentaa elettyä ja koettua merkityksellisiksi kokonaisuuksiksi ja luo syy- ja seuraussuhteita jälkikäteen tarkastellen mielekkäisiin paikkoihin. Riittävä koherenssi, kausaalisuus ja jännite ovat sisällöllisiä tekijöitä, ja viime kädessä kertomuksen merkitys määräytyy itse tilannekontekstissa.

Gerald Prince pitää kerronnallisuuden peruslähtökohtana sitä, että kertomuksen kuvaama tapahtuma on kertomisen arvoinen eli jollakin tavalla erikoinen, epätavallinen tai muuten tunteita herättävä. William Labov käyttää tapahtuman kerronnallisesta arvosta termiä *reportability* eli 'kerrottavuus'. (Labov 1997, 404–406, Prince 1982, 146) Kerrottavuuteen liittyy paradoksi: epätavallisuus lisää tapahtuman kiinnostavuutta mutta vähentää sen uskottavuutta. (Labov 1997, 407.) Epäuskottavuuden voi kuitenkin kääntää eduksi, sillä uskomisen ja epäuskon välinen ristiriita sinänsä luo kerrontaan kiinnostavuutta ja jännitettä. Kertomuksen asetelmien tai tapahtumien sisältämä jännite on kerronnallinen piirre. (Prince 1982, 145–148, 161.) Kerronnan

arvoinen tapahtuma merkitsee poikkeamaa totutussa järjestyksessä. Kertomuksen ideana ei siis ole kuvata, miten asiat normaalisti ovat, vaan kertoa tätä järjestystä horjuttava tapaus. Arvioivat osuudet täydentävät kertomuksen ilmaisemalla kertojan asenteen tai sen näkökulman, josta tapahtunutta tarkastellaan. (Bruner 2003, 50, 54; Labov 1997, 409–411.)

Hyvän ja vetävän kertomuksen sisällöllisiä ja rakenteellisia piirteitä siis ovat erikoinen tapahtuma ja sen esittäminen ajallisesti jäsenetyssä muodossa, jännite, tapahtumien ja niiden seurausten inhimillisesti katsoen järkeenkäyvät ja kausaaliset suhteet toisiinsa sekä tapahtuneista esitetyt arviot tai tulkinnat. Analysoidessani jäljempänä aineistoesimerkkieni narratiivisuutta keskityn erityisesti siihen, kuinka kertoja rakentaa epätavalliselle uskottavuutta punomalla kokonaisuuteen kausaalisuutta ja ankkuroimalla sen kuulijoiden tunnistamiin inhimillisiin tunteisiin ja kokemuksiin.

KERRONTA SOSIAALISENA VUOROVAIKUTUKSENA

Todellisissa käyttöyhteyksissään kansanomaiset kertomukset ovat saaneet sekä muotonsa että merkityksensä osana laajempaa keskustelukontekstia. Kerrontatilanteet ovat sosiaalista vuorovaikutusta, jossa muokataan ja rakennetaan sosiaalista todellisuutta. Keskustelijat voivat välillä keskeyttää kertojan ja esittää eriäviä mielipiteitään. Neuvottelu kertomuksen terästä ja pohjimmaisesta viestistä käsittelee tällöin myös kertojan asemaa ja mainetta ryhmän jäsenenä ja hyvänä kertojana. (Polanyi 1979, 207, 214; Siikala 1984, 32.) Koska kertomus vie keskustelussa pitemmän ajan kuin normaali puheenvuoro, sen on oltava riittävän hyvä ja kiinnostava, jotta kertominen olisi sosiaalisesti hyväksyttävää. Kertojan on osattava arvioida, millainen viesti olisi kiinnostava ja hyväksyttävä juuri kysymyksessä olevan yleisön mielestä. (Labov 1997, 404–406; Polanyi 1979, 211–212; Polanyi 1980, 319; Norrick 2000, 80.) Lingvisti Livia Polanyi on korostanut, että puolustaakseen paikkaansa diskurssissa kertomuksen on oltava paitsi kiinnostava, myös relevantti. Kertomuksen välittämät merkitykset ovat *kulttuurisesti kiinnostavia*, kun ne kiinnostavat yleisesti samat arvot ja saman maailmankuvan omaksuneita kulttuurin jäseniä. Pienemmän sosiaalisen yhteisön jakamiin erityisiin intresseihin liittyvät merkitykset ovat *sosiaalisesti kiinnostavia*. Pyrkinessään välittämään ensisijaisesti *henkilökohtaisesti kiinnostavia* merkityksiä, jotka eivät välttämättä puhuttele kuulijoita, kertoja ottaa sen riskin, että kuulijat pitävät häntä pitkästyttävänä. (Polanyi 1979, 211.)

Kerronta ei suinkaan ole aina esiintymistä ja sosiaalista uhkapeliä, vaan se voi muodostua monologin sijaan dialogin kaltaiseksi vuorovaikutukseksi. Kertoja ei välttämättä pyri pukemaan sanottavaansa esittäväksi, narratiiviseksi kokonaisuudeksi, vaan ilmaisee sen keskustelunomaisessa muodossa. Tällöin kerronta ei välttämättä noudata labovilaista kaavaa vaan etenee esimerkiksi syklinä, jossa puhuja pohtii ja arvioi tapahtumia ja niiden tulosta ja odottaa kuulijoilta vahvistusta esittämälleen tulkinnalle. Kertomus voi jäädä lopustaan avoimeksi odottaen, että kuulija täydentää kertojan haluaman tulkinnan. Erityisesti, kun kyse on henkilökohtaisesti tärkeistä tai

arkaluontoisista aiheista kuten omasta yliluonnollisesta elämyksestä, kertoja tunnus- telee yhteisymmärrystä kuulijaltaan. Gillian Bennettin tarkastelema yliluonnollista käsittelevä kerronta naisten välisissä keskusteluissa muotoutui tyypillisesti tällaiseksi. Kertomukset ovat tällöin osa selostavaa diskurssia, joka pyrkii kuvattujen tapahtumien esittämiseen pikemminkin tavanomaisina ja kertojan henkilökohtaista näkemystä vahvistavina kuin erikoislaatuisina. Tällaiseen keskustelunomaiseen kerrontaan verrattuna labovilaista mallia noudattavan esityksen tavoite valmiine tulkintoineen on aivan toinen. Se pikemminkin tyrehdyttää keskustelun ja osoittaa, ettei kertoja ryhdy asian avoimeen, henkilökohtaiseen pohdintaan. (Bennett 1986, 417–421.)

Selostavan diskurssin ja kertomuksen suhdetta voi verrata memoraattien ja tarinoiden väliseen suhteeseen. Vaikka Gillian Bennettin havainnot keskustelunomaisesta diskurssista ovat erisuuntaisia kuin Lauri Hongon (Honko 1980, 116) luonnehdinnat memoraateista elämystä sen tapahtumisjärjestyksessä selostavina kuvauksina, niillä on paljon yhteistä. Kummassakaan ei pyritä kerronnalliseen kokonaisuuteen huipennukseen ja lopetukseen. Jos suhteutetaan edellä kuvattua lingvististä tekstilajianalyysia uskomusperinteeseen, tarinat pyrkivät useimmiten olemaan kertomuksia, kun taas memoraateilla on tyypillisemmin selostava luonne. Sekä kulttuuriset konventiot että kertojan henkilökohtainen linja vaikuttavat siihen, millaisia ajatussisältöjä pyritään välittämään keskustellen ja mitä taas mahdollisimman kerronnallisessa muodossa. Memoraattien tapaan selostavalle diskurssille on ominaista kerrotun *läheistäminen* osaksi kertojan kokemusmaailmaa. Anna-Leena Siikalan mukaan kertoja ilmentää läheistä suhdettaan kertomaansa kuvaamalla omia kokemuksiaan ja yksityiskohtia, jotka lisäävät paikkansa pitävyyden vaikutelmaa. Kun taas kertoja mieltää nimenomaan esittävänsä kertomusta ja muokkaa esityksensä sen mukaiseksi, hän päinvastoin *etäistää* sen omasta elämästään ja persoonastaan. Kokemuksellisuus ja yksityiskohdat voivat tosin silloinkin toimia uskottavuutta lisäävänä tyylikeinona. (Siikala 1984, 92–93, 95, 119–122, 131–132.)

Yliluonnollisiksi tulkittujen elämysten aitoutta korostanut tutkimussuuntaus piti von Sydowin alkuperäisen määritelmän mukaisesti memoraatin kriteerinä sitä, että elämys on todella tapahtunut. Uskomusperinnettä sosiaalisena vuorovaikutuksena tarkastelevassa tutkimuksessa memoraatin käsite on käyttökelpoinen, jos se mielletään ennen kaikkea kerrotun sosiaalista roolia ja tulkintaa ohjaavaksi kerronnan lajiksi. Tarina ja memoraatti hyödyntävät erilaisia kuulijan vakuuttamisen keinoja. Memoraatti tähdentää kertojan tai kokijan omakohtaista, seikkaperäistä asiantuntemusta; tarina taas tehoaa narratiivisin keinoin: herättämällä kiinnostuksen uskomattomalla sisällöllään ja punomalla sen kuulijaa tyydyttäväksi kokonaisuudeksi.

VAINAJIEN JUMALANPALVELUS TARINOISSA JA MEMORAATEISSA

Tarina vainajien jumalanpalveluksesta juhlayönä kirkossa on Suomen suosituimpia tyyppitarinoita. Homeisina haudoista nousevine mutta elävien kanssa puhuvine vainajaolentoineen sitä tavataan pitää fiktiivisenä ja viihteellisenä tarinana. Öinen

kirkko on arjesta etäännytetty kertomusmaailma, johon on sijoitettu vauhdikkaita, dramaattisia ja arki-intuition pohjalta mahdottomilta tuntuvia episodeja. Kuitenkin tästä tyyppitarinasta on tallennettu myös lukuisia omaa tai läheisen ihmisen kokemusta kuvaavia kertomuksia, jotka osoittavat tarinan tarjonneen selitysmallin myös omille kokemuksille.

Kuvitelma, että vainajat lähtevät juhlayönä joukoin liikkeelle, on kansainvälinen. Tarinaa vainajien jumalanpalveluksesta juhlayönä kirkossa on tavattu kautta Euroopan sekä kaikissa Pohjoismaissa, ja se tunnetaan kirjallisessa muodossa jo 500-luvulta Saksasta. Tarinan juuret on jäljitetty katoliseen legendaan, jossa pyhimykset ja enkelit ylistävät yöllä Jumalaa. Tarina kuitenkin esittää vainajat demonisoituina ja se tunnetaan kansanomaisena kauhu- tai varoitustarinana yli kirkkokuntarajojen, myös juutalaisten parissa. (Johansson 1991, 1, 30–31, 69; Köhler 1987, 933–936; HDA, sv. *Geistermesse*; Simonsuuri 1950, 129–133.)

Suomessa tarinan perusjuoni on seuraava: vainajat ovat nousseet haudoistaan pitämään jumalanpalvelusta, jota elävä joutuu erehdyksessä todistamaan. Yleensä kyseessä on naisihminen, jolla ei ole ollut kelloa ja joka on siksi lähtenyt joulukirkkoon liian varhain. Vasta istuessaan penkissä hän huomaa istuvansa vainajien joukossa. Tuttu vainaja kehottaa häntä poistumaan heti ja jättämään jälkeensä jonkin vaatekappaleen sekä hyppäämään ovesta tasajalkaa. Elävä pakenee, ja ovi iskeytyy hänen perässään kiinni. Aamulla vaate löytyy kirkosta rikki revittynä. Melko yleinen motiivi on myös, että vainajat ajavat elävää takaa, ja tuttu neuvoo häntä pakenemaan ”ristiin riivatulle” eli kynnospellolle, jolle vainajat eivät pääse. Seuraava on tyyppillinen tarinaesimerkki:

Abolam muari tuasta Kuartanehen kirkol lähiltä oli kerraastin mennyv vähä varemmin kirkkohon. Siä oli ollut täysi kirkkommene ja s’oli vähä oudoksunuk kun oli niiv viarasta kirkkoväkiä. Mutta sittes s’oli tuntenus sisaresaj joka oli istunus sev viäres. Se sisar oli sanonu: ”Mee nyj joutubum pois ja paap päälhysvaatet niil löyhähän että se putuaa kun tartutaban kiinni, ja hyppääs sattet tasapökää kynnyksen yli.” Se muari teki sillä lailla, ja ikääk kun se pääsi kynnyksen kohodalle, niin sem palttoo sieapattihij ja ovi vedettihin kiinnin niin että romahči. Kun sitten mentihim myähemmin kirkkohon, niin se palttoo oli siälä yhtenä nöyhtänä. (SKS. KRA. Alavus. Artturi Railonsala KRK 189:19.)

Vainajien jumalanpalvelus -teemaa hyödyntävät lähipiirin kokemusten kuvaukset ovat yleensä tapauksia, joissa kirkosta yöllä näkyvät valot tulkitaan merkiksi vainajien jumalanpalveluksesta. Niistä puuttuvat kokonaan puhekontakti vainajaan ja dramaattinen pako. Kokija ei yleensä edes mene kirkkoon, kuten seuraavassa esimerkissä:

Tädin miäs meni kerraastij jouluaamuna vähä varemmin kirkkohon. Kun se ajoo kirkkoaidav viärehen, niin kirkkos oli aiva täydet valot. Mutta kun se laitteli hevoostansak kiinni, niiv valot heikkeni, ja kun se koitti ovehen, niin s’oli vielä kiinni. Sittes vasta hetkem päästä rupes kuulumahan ääniä ja väkiä tulemahan. Siä kirkkos piti kirkommaav väki jumalampalvelusta ennen kuin oikia kirkkommene alakoo. (SKS. KRA. Alavus. Artturi Railonsala KRK 189:17.)

Nämä esimerkit noudattavat tyypillisesti niitä huomioita, joita myös tarinan pohjois-
maisia versioita tutkinut Kerstin Louise Johansson on tehnyt motiivien ja rakenteen
lajikohtaisesta vaihtelusta. Kun verrataan toisiinsa tarinaa ja memoraattia, tarina on
eepinen kokonaisuus, joka vaatii selkeän lopetuksen. Tutun vainajan esittämä va-
roitus ja elävän pako kirkosta ovat ennen kaikkea tarinoihin kuuluvia motiiveja. Sen
sijaan memoraateista, jotka kuvaavat aihepiiriin liittyviä henkilökohtaisia kokemuksia,
lopetus saattaa puuttua kokonaan. (Johansson 1991, 88, 93, 106.) (2)

Kertojien omat tai heidän läheistensä kokemukset kuuluvat reaali maailmaan,
jossa kokemus keskustelusta vainajan kanssa kirkon penkissä ei ole todennäköinen.
Kertomusmaailmassa on toisin, vaikka tarina esitettäisiinkin totena. Mitä suurempi
ajallinen tai paikallinen etäisyys kertomusmaailmalla on reaali maailmaan, sitä suu-
rempi ontologinen vapaus sen tapahtumille hyväksytään (Young 1987, 56). Kun
tarinan näyttämönä on lähin paikallinen kirkko ja kokijoina kuulijoiden tuntemat,
samaa tai edellistä sukupolvea edustavat kyläläiset, ajallinen ja paikallinen etäisyys
ei ole suuri. Kirkko ei kuitenkaan kuulu kertojien arkipiiriin. Tavallisella ihmisellä ei
yleensä ollut legitimiä asiaa kirkkoon kirkonmenojen ulkopuolella eikä varsinkaan
yöllä, joka on muutenkin arkisen aktiviteetin marginaalialue. Öisellä kirkolla on siis
ollut suuri *normatiivinen etäisyys* reaali maailmaan: se oli paikka, johon ei kuulu mennä.
Koska normirikkomuksista seuraa uskomusperinteessä usein ylikuonnollisten olen-
tojen näkeminen tai niiden aggression kohteeksi joutuminen, vainajien kohtaaminen
kirkossa yöllä on uskomusperinteen diskurssissa järkeenkäypää, vaikkei se olisikaan
sitä reaali maailmassa. Tarinan haasteena on saada kuulijat uskomaan edes kerronta-
hetkellä todeksi reaali maailman ja kertomusmaailman välinen yhteys eli se, että myös
todellisuudessa öinen kirkko on sellainen paikka, jossa voi tapahtua aivan eri asioita
kuin tuvassa päivällä.

Kuten edellä viittasin, uskomustarina sisältää joskus motiiveja, jotka ovat
juonen rakentamisen kannalta olennaisia, vaikka ne eivät kuuluisi paikallisiin usko-
muksiin. Hyvä kertomus on uskottavampi kuin huono kertomus, koska kerronnan
nautittavuus – sen narratiivisuus – tekee kuulijan myötämielisemmäksi kertojan tar-
joamalle viestille. ”Vainajien jumalanpalvelus juhlayönä kirkossa” - tarinat sisältävät
kertomuksen koherenssia ja uskottavuutta parantavia narratiivisia pürteitä ja motiiveja,
joita tarkastelen seuraavaksi.

TOIMINNAN PERUSTELUT LUOVAT KAUSALITEETTIA

Katherine Young on todennut tarinoista, että sijoittaessaan epätavallisia tapahtu-
mia arkiympäristöön kertoja pyrkii osoittamaan kertomusmaailman jatkuvuuden
arkimaailmaan nähden, mikäli hän haluaa esittää kertomansa totena (Young 1987,
55–56). Yksi kertomuksen uskottavuutta ja koherenssia parantava narratiivinen tekijä
on kertomuksen henkilöiden toiminnan esittäminen inhimillisesti ymmärrettäväksi.
Päähenkilön uskottava toiminta rakentaa kertomukselle perusteltua kausaliiteettia, joka
tekee kokonaisuudestakin uskottavan. Ellei tarina ole aivan lyhyt ja referaatinomainen,

siinä yleensä perustellaan, *miksi* ihminen päätyi kirkkoon väärään aikaan. Tällainen orientaatio rakentaa uskottavuutta tarinan lähtökohdalle – tarinan päähenkilön joutumiselle kirkkoon – joka jo sellaisenaan on kuulijoiden kokemuspöytäerikoinen tapaus. Ensisijaisin peruste keskiyöllä joulukirkkoon päätymiselle on tarinoissa se, ettei lähtijällä ole kelloa, jolloin hän tulee arvioineeksi ajan väärin. Seuraavassa esimerkissä seikka erityisesti korostuu toiston vuoksi:

Vanhaan aikaan asui puoli peninkuulemaa Isoonkyröön kivikirkolta yhdessä mettä kyläs huonos torpas yksi vanha leski akka, joka oli niin köyhä, jottei sillä ollu kelluakaan. Tuli sitte Jublayö, niin se akka luuli jo huomenen olevan, vaikka olikin sydänyö. Mutta kun ei sillä akalla ollu kellua, niin se lähti kirkhon. [..] (SKS. KRA. Isokyrö. M. Nurmio 3. 1887.)

Kellon puuttumista ei aina koeta riittäväksi perusteeksi, sillä ajan voisi arvioida tähdistä tai odottaa kukon kiekumista. Johdannossa voidaan kertoa näidenkin arviotapojen epäonnistuminen: taivas onkin jouluyönä pilvessä tai kukko hihkuu pitkin yötä. Kyseessä voivat olla myös pitkämatkalaiset, joiden on joka tapauksessa täytynyt lähteä kirkkomatkalle käymättä yönille lainkaan ja joiden arvio matka-ajasta on pettänyt.

Toinen tarinan melko yleisesti esittämä peruste kirkkoon lähtemiselle keskellä yötä on, että lähtijä asuu niin lähellä kirkkoa, että hän näkee kotoaan tulet kirkon ikkunoissa. Esimerkiksi:

[..] Kerran oli muuan mökin akka jouluyönä vahannu, millonka kirkosta näkyy tulet, että sitte hänkin mennee joulukirkkoon. 12 aikaan yöllä tuli alako näkyvä kirkosta. Akka lähti kirkkoon. [..] (SKS. KRA. Kestilä. Sigrid Lämsä KRK 213:142.)

[..] Eräänä jouluyönä heräsi lukkari unestaan ja huomasi lähellä sijaitsevan kirkon kirkkaasti valaistuksi. Lukkari luuli nukkuneensa liian kauvan. Kiireesti puki hän itsensä ja lähti astelemaan kirkkoa kohti virantoimitukseensa. [..] (SKS. KRA. Kannus. Jalmari Leppänen KRK 183:64.)

Joskus perustellaan sitäkin, miksi kirkkoon lähtijä on niin innoissaan, että herää keskellä yötä malttamatta nukkua aamuun. Herääjä voi olla tyttö, jolle on luvattu ensimmäistä kertaa pääsy joulukirkkoon muiden mukana (SKS. KRA. Pyhäjärvi O.l. Hilda Manninen KRK 215:242) tai uusi miniä, joka ei syrjäkyläläisenä ennen ole päässyt kirkkoon ja luulee muiden jo lähteneen ja jättäneen, kun kirkon suunnalta näkyy pimeässä valoa (SKS. KRA. Taivalkoski. Isak Huttu KRK 236:17). Kertomusmaailma, jossa tapahtuu arkitodellisuudesta poikkeavia asioita, ei siis kuitenkaan ole reaali maailmasta täysin erillinen vaan sitoo itseään siihen jatkuvien pienien sitein tullakseen otetuksi todesta.

Pisimmissä tarinamuistiinpanoissa huomioidaan kerrotun tapahtuman uskottomuus reaali maailmaan nähden kuvaamalla siitä kuulleiden epäuskoisia reaktioita. Nämä kuitenkin argumentoidaan kumoon esittämällä todisteita siitä, että öisessä kirkossa todella tapahtui kuvattu välikohtaus. Esitän ensimmäiseksi esimerkiksi otteen

kertojan lähipiirissä tapahtuneen vainajien jumalanpalvelus -kokemuksen kuvauksesta. Kyse on memoraattityyppisestä kertomuksesta, jossa kertojan isä on nähnyt vainajia kirkossa mutta ei ole joutunut niiden kanssa kontaktiin. Tässä äidin epäuskoista reaktiota vastaan esitetään todiste, joka tulkitsee isän kokeman näyn enteeksi:

[.] *Äitini oli vain nauranut, että isän silmät ja korvat olivat valehdelleet. Isä oli kuitenkin päätellyt, että yöllinen jumalanpalvelus merkitsi jotakin. Seuraavana päivänä oli kerrottu, että Iisalmen rovasti oli kuollut samaan aikaan, kun isä oli sen kirkkotapauksen nähnyt ja kuullut.* (SKS. KRA. Iisalmi. Santeri Rissanen 322.1937.)

Tarinaperinteessä esitetään epäilyksiä vastaan tyypillisesti konkreettisia todisteita, jotka kumoavat myös unennäön mahdollisuuden.

[.] *samassa kirkon ovet lojahi vahvasti kiinni ja yhden miehen pitkän kauhtanan eli viitan helma jäi oven väliin eikä muuten eronnut kun täytyi leikata puukolla pala pois ja jättää se siihen. Näiden rahtimiesten kertomusta ei olisi muuten voitu niin hyvin uskoa vaan kun pyhä aamuna Suntion kanssa mentiin katsomaan oli totella vaipan helma kirkon sisäpuolella.* (SKS. KRA. Räisälä. Toivo Forsman KRK 123:2.)

[.] *Siellä hän herätti väet ylös ja kertoi kaiken mitä hänelle tapahtui. Kukaan ei kuitenkaan uskonut kertomusta, vaan luulivat hänen nähneen unta. — Aamusilla lähti suntio aukaisemaan kirkon ovia. Hän löysi kirkon lattialta hartiahuivin ja se oli revitty aivan pieniksi kappaleiksi.* (SKS. KRA. Sumiainen. Jossi Hopea-koski KRK 72:7.)

Esimerkeissä mainitulla vaatekappaleella on merkittävä rooli ”Vainajien jumalanpalvelus” -tarinan uskottavuusrakenteena. Seuraavassa tarkastelen lähemmin sen esiintymistä toisaalta tarinassa ja toisaalta muissa vainajia tai kirkonväkeä koskevissa tiedonannoissa.

KERRONNALLISESTI VÄLTTÄMÄTÖN VILLAHUIVI

Pohjoismaisista ”Vainajien jumalanpalvelus juhlayönä kirkossa” -tarinan tallenteista yli puolet sisältää vaatemosiivin: Elävä pelastuu jättämällä vainajien kynsiin jonkin vaatekappaleensa (Johansson 1991, 103). Yleensä se on villahuivi tai takki, joskus myös esiliina tai hame. Takki on jätettävä vain löyhästi hartioille, jotta vain se jäisi saaliiksi vainajille, jotka tavoittelevat pakenijaa.

[.] *se sanoi sille ota röijy yltäs beitä hartioilles ja lähde pois niin se emäntä teki niin ja se röijy siepattiin sen hartioilta. Ja kun se sitten meni kirkkoon kun jumalanpal-*

velus alkoi oli sen röjy nypitty aivan hienoksi. (SKS. KRA. Kuortane. Helmi Mäkelä 254. 1945.)

[..] Ja niin äijä teki kuin käskettiin, turkkinsakin puotti kynnykselle ja pääsi pois kyllä. Mutta turkista tuli loppu, jotta ei jäänyt muuta kuin vähän villoja, se revittiin ja hajotettiin koko turkki. Lattia oli sitten villoja täynnä, kun ihmiset menivät kirkkoon. Luulivat manbolaiset, että se mies oli siinä turkissa. (SKS. KRA. Sodankylä. Samuli Paulaharju b)14427. 1930. Muist.kirj. 1920.)

Kun vaate löydetään aamulla kirkosta revittynä, se toimii kaksinkertaisena todistuskappaleena. Ensinnäkin se on kertomusmaailman sisällä konkreettinen todiste siitä, että öinen välikohtaus kirkossa todella tapahtui (ks. myös Johansson 1991, 91): kokemuksen epäilijöiltä menee jauhot suuhun, kun kirkon lattialta löytyvätkin vaatteiden revityt jäänteet. (3) Toiseksi revitty vaate todistaa siitä, että öiseen jumalanpalvelukseen joutunut henkilö oli todellisessa vaarassa. Hänhän olisi kokenut vaatteiden kohtalon, jos itse olisi jäänyt vainajien kynsiin. Vaatteiden jäännösten löytyminen on tarinan loppuhuipeutus, joka rakentaa temaattisen kaaren öisen kauhukokemuksen ja sitä lopussa vahvistavien todisteiden välille. Se viimeistelee kertomuksen koherentiksi kokonaisuudeksi ja samalla esittää vastaansanomattomat todisteet kerrotun puolesta. Vaatekappaleen heittäminen vainajille tai kirkonväelle ei kuulu kansanuskoon niin, että se esiintyisi omakohtaista kokemusta kuvaavissa tai arkiympäristöön sijoitetuissa kertomuksissa tai edes muissa tarinatyypeissä kuin ”Vainajien jumalanpalveluksessa”. Se on tarinoiden piirre, jonka tärkeys on sen kerronnallisuutta rakentavassa arvossa.

Saksalaisen Bernward Deneken tutkimukset ovat osoittaneet, että vainajille jätetty vaatekappale esiintyy tarinasta säilyneissä kirjallisissa lähteissä vasta 1500-luvulla ja että vanhimmassa vainajat nimenomaan itse riistävät sen elävän päältä yrittäessään tavoitella tätä. Vasta myöhemmin on kerrottu vaatteiden jättämisestä tarkoituksellisen pelastautumiskeinona, joko itse oivallettuna tai tutun vainajan neuvomana. Kerstin Johansson pitää vaatemosiivien Pohjoismaissa verrattain myöhäisenä, vaikka se on tullut hyvin yleiseksi. (Johansson 1991, 91–92, 103; Deneke 1958, 83.)

Vaatemosiivi on siinä määrin juurtunut tarinaan, että se on tärkeä myös ilman aamuisten ”villojen”, ”tomun” tai ”nöyhdän” löytämistä. Ilman loppuepisodiakin vaatteiden repiminen on dramaattinen yksityiskohta, joka korostaa vainajien aggressiivisuutta. Tällöin tarina loppuu siihen, että vierailija pääsee pakenemaan. Vainajat toimivat kuin sudet, jotka jäävät repimään ensimmäistä kiinni saamaansa kohdetta.

[..] Emäntä sano, etähän sinä kuulu tähän roikkaan. Mene kiireesti pois, vaan nakkaa musta huivi jälkees, niin akka lähti, viskas huivinsa ja hittuset lähti jälkehen ja repivät huivin aivan yksiksi lankoksi, vain akka pääsi pakenemaan. (SKS. KRA. Kestilä. Sigrid Lämsä KRK 213:142.)

[..] Kun ne olivat huomanneet, että ihminen aukaisi kirkon oven, lähtivät ne tulemaan häntä vastaan. Ne olivat käyneet aivan käsiksi isäntään ja olleet ihan kappaleiksi repiä hänet. Silloin hän oli saanut heitetyksi niille villahuivinsa ja sillä aikaa kun

ne olivat sitä repineet, hän oli päässyt pakoan. (SKS. KRA. Rantsila. Raili Hyvärinen 31. 1954.)

Huivin heittämisestä sinänsä on tullut tarinan kontekstissa pelastautumiskeino. Joskus se toimii jopa niin, että vaateen heittäminen saa vainajat katoamaan.

[..] viimein alkoivat päättömät käydä heidän päälleen, mutta he pääsivät alttarillen ja viskasivat villahuivit niiden käsiin, niin sitte ne katosi kirkosta. Aamusella oli heidän huivinsa kirkon portaalla revitty pieniksi kappaleiksi. (SKS. KRA. Evi-järvi. Matti Peltola KRK 188:34.)

Erityisen kiinnostavia ovat ne yksittäiset muistiinpanot, joissa vaatekappaleen heittäminen vainajille esiintyy ”Vainajien jumalanpalvelus” -tarinan ulkopuolella ja muualla kuin öisessä kirkossa. Sen lisäksi, että vainajien kerrotaan toisinaan ajavan elävää takaa kirkon ulkopuolelle, takaa-ajomotiivi esiintyy ”Pilkkaaja hautausmaalla” -tarinoissa. Lisäksi monet uskomustarinat ja memoraatit välittävät mielikuvan, että hautausmaalta purkautuu toisinaan väkeä joko normirikkomuksen vuoksi tai ilman mainittua syytä. Näihin ei tavallisesti koskaan kuulu vaatekappaleiden heittäminen vainajille tai kirkonväelle – kynnöspellolle pelastautuminen sen sijaan kyllä, sekin kansainvälinen tarinoiden motiivi. Seuraavassa kuitenkin ”Vainajien jumalanpalvelus” -tarinoiden narratiivinen elementti, huivi, on ottanut paikkansa myös tarinan ulkopuolella:

Talvella kirkkoreellä eräs isäntä ja emäntä tuli kylästä kirkon obi, he huomas, että palio kirkonmaan väkeä seuraa jälessä, niin isäntä oli heittänyt kaulahuivinsa (kaulabitten), niin väki oli jäänyt pois. Isäntä oli tietoinen tästä asiasta, että on jotain jätettävä. (SKS. KRA. Ylistaro. J. A. Ikola KT 166:110. 1938.)

Olen esittänyt esimerkin vainajille heitetystä huivista osoituksena siitä, että tarinaan dramatiikkaa ja koherenssia tuova, narratiivinen elementti voi toistettuna ja mieliinpainuvana saada uskomusperinteessä aseman myös alkuperäisen asiayhteytensä ulkopuolella. Se, että huivimotiivin voi katsoa alkujaan esiintyvän tarinassa kerronnallisen arvonsa vuoksi eikä kansanuskon elementtinä, vaikuttaa toki sen tulkintaan tutkimuksessa. Sen merkitystä uskomusperinteen välittämänä mielikuvana ja pelastuskeinona kuviteltavissa oleviin takaa-ajotilanteisiin ei kuitenkaan tule väheksyä.

VAINAJIEN AGGRESSIIVISUUS

Suosittujen tarinoiden yksi vahvuus on siinä, että niiden kautta on ilmaistu sekä sosiaalisesti että kulttuurisesti relevantteja merkityksiä. ”Vainajien jumalanpalvelus juhlayönä kirkossa” -tarinaa voi tulkita elävien ja kuolleiden välisen suhteen näkökulmasta. Tarinan sanoma on yksiselitteinen: elävän ei kuulu olla kuolleiden joukossa eikä häiritä kuolleiden toimia, sillä muuten nämä tappavat. Suomessa tarina on yleistynyt

uskonpuhdistuksen jälkeen (Juvani 1953, 23), kun kirkon kanta elävien ja kuolleiden välisistä suhteista oli muuttunut. Luterilainen kirkko kiisti omaisten mahdollisuuden vaikuttaa poisnukkuneiden tuonpuoleiseen asemaan rukousten ja messujen avulla. Jokaisen tuli huolehtia sielunsa autuudesta itse ja elinaikanaan. Myös kiirastuli ja vainajan mahdollisuus palata sieltä maan päälle sovittamaan tekojaan kiistettiin. Vainajiksi luullut näyt oli tulkittava demoneiksi. Pakanallisesta vainajakultista juontuva elävien ja kuolleiden välinen vuorovaikutus pyrittiin murtamaan lopullisesti. Nimenomaan kristillisen kulttuurin on arveltu levittäneen näitä tarinoita, joissa vainajat ovat demonisoituja kristityn ihmisen vihollisia. (Sarmela 1994, 150–160; Simonsuuri 1963, 479.) Tosin vainajia kohtaan tunnettu pelko ei ollut kirkon keksintö, vaan se on ominainen kansanomaisille mielikuville ympäri maailman. Suomessa tarina on edustanut luterilaisen kirkon opetuksen mukaista näkökantaa suhteessa niihin kertomuksiin tai riitteihin, joissa kuoleman rajan yli otetaan kontaktia ja ylläpidetään molemminpuolisesti hyödyttävää vuorovaikutusta.

Tarinassa vainajien vihamielisen rintaman pettää vain yksi joukosta. Usein se on öiseen messuun joutuneen edesmennyt ristilapsi, sukulainen tai ystävä ja naapuri. Perusteena vainajan ystävällisyydelle on entinen läheinen suhde tai vaaraan joutuneen hyvyys. Näkemys elävän omasta ansiosta pelastumiseensa ilmaistaan seuraavissa esimerkeissä vainajan repliikkinä tai rovestin selityksenä:

Jos et olis ollu niin hyä elläissästi, niin nokan mie haukkaisisin sulta pois. (SKS. KRA. Karunki. Aukusti Kantojärvi KRK 244:63.)

[..] mutta se prouvaasti sanoo sille akalle, jotta suuria juhlapäiviä vasthan kirkonväki kans pitää jumalanpalvelusta ja ne tappaa jos elävät ihmiset sinne menevät häiritsembän. Mutta kun se akka oli sen kerannin akan kans ollut sen eläis niin hyvis väliis, niin se sen pelasti. (SKS. KRA. Isokyrö. M. Nurmio 3. 1887.)

Kaksi toisistaan erillistä muistiinpanoa viittaa motiiviin, joka ei hyväksy vainajien aggressiivisuutta tarinan annetuksi lähtökohdaksi eikä myöskään sen opetuksiksi, vaan vainajien vihamielisyydelle esitetään syy. Kahdessa tarinassa nimittäin elävää pidättelevät kirkossa hänen poikavainajansa, joita hän oli kohdellut väärin näiden eläessä.

[..] niin se päälysvaate oli ollut tubanem muuskana kirkon laattialla ne olit olleet ne piättäjät sen vaimon kuolleet pojat, niillä oli ollu vibaa äitilleen. Oliko se äiti toimittanut ennen aikaisesti hautaan ne pojat. (SKS. KRA. Alatornio. Otto Hammasjärvi KT 220:63. 1937.)

Tulkitsen tämän ”Poikavainajat pidättelevät” -motiivin niin, että kun tarinan esittämä asiointila – tässä vainajien pahantahtoisuus – ei ole ollut kertojalle hyväksyttävä ja uskottava sellaisenaan, hän on hakenut kertomukselle kausaliteettia inhimillisiin tunteisiin perustuvista syistä ja seurauksista. Kaksi samantapaista muistiinpanoa voi olla joko sattuma tai kertoa perinteisestä motiivista, joka on tähän tarinaan kiinnittyneenä osunut kerääjien haaviin vain kahdesti.

Olipa kysymyksessä sitten yöllä kohdattujen vainajien armollisuus tai katkeruus, näissä esimerkeissä taustalla on elävän oma toiminta kyseisiä vainajia kohtaan heidän elinaikanaan. Kyseessä on siis moraalinen opetus: kannatti – tai olisi kannattanut – olla hyvä lähimmäisilleen, koska seuraukset kantavat kuolemankin yli. Samalla tämä opetus kyseenalaistaa tarinatyypin julistamaa kuolleiden vaarallisuutta, joka ei sitten olekaan absoluuttista ja kaikenkattavaa. Vainajien aggressiivisuudelle esitetään tarinassa yleisesti syyksi se, että heidän jumalanpalvelustaan on häiritetty. Tällaisesta syyistä tulistuminen ei viittaa pelkästään vainajien hyökkäämiseen vähäisestä syyistä vaan myös kirkon pyhyyteen ja sen loukkaamisen vakavuuteen. Edellä viittasin normirikkomuksena siihen, ettei ihmisen kuuluisi olla kirkossa yöllä. Se on rituaalipaikka, jonka käyttö on turvallista vain asianomaisessa rituaalikontekstissa ja jonka tuonpuoleinen luonne pääsee valloilleen yöllä. Kirkosta pakenijaa eivät uhkaa pelkästään vainajat vaan myös kirkon ovi, jonka välistä pelastuu vain hyppäämällä tasajalkaa. (4) Öiseen kirkkoon sijoittuu myös muita tarinoita kuin jumalanpalvelus-tarina, ja osassa niistä kirkkoon asiattomasti menneet henkilöt saavat ankaran rangaistuksen. Kirkon sakraalista luonteesta kertovat myös tiedonannot kirkosta otetuista esineistä tai materiaaleista, jotka aiheuttavat häiriöitä profaanissa käytössä; kirkosta voi myös saada tartunnan.

Kerra papp läks saira tyä ehtol ja käsk trenkis mennä ottama ehtolisastioit kirkost. Trenk ei uskaltanu mennä, mut piik oli robki ja men. Sillo trenki lähti peräst ja käve konkil maata, meinas peljättä sil taval. Piik tul kirkost kotti. Ruvetti trenki kysymä. Ku mentti kattoma, ol trenki kuallu sin, pää oli erinä. (SKS. KRA. Laitila. Lauri Laiho 4475. 1936.)

Nurkka-Heikin mökissä oli tapulinovi porstuan ovena. Ja sentähren siälä nähtihin pönkiääsiä ja pöyryjä. (SKS. KRA. Ylihärmä. S. Paulaharju b) 13117. 1930. Mp. 1929.)

Kertojan mies oli nuoruuden tyhmyydessään mennyt kokeilemaan, avautuvatko kirkon ovet itsestään yöllä, kuten oli kuullut vanhojen kertovan. Kun ne eivät avautuneet, hän oli kurkistanut ikkunanasta sisään. Poski oli silloin hipaisut ikkunanlantaan ja jonkun ajan kuluttua se ruohtui pabasti eikä parantunut minkäänlaisilla lääkäarin lääkkeillä. Ruohtumia näytettiin silloin tietäjälle, Paavo Takkiselle ja hän tiesi heti mistä olivat tulleet: ”Sin oot poeka pelanna kirkon kanssa.” Laittamillaan salvoilla ruohtumat pian paranivat. (SKS. KRA. Haukivuori. T. Nurmi 604.1938.)

”Vainajien jumalanpalvelus juhlayönä kirkossa” -tarinoiden voi siis katsoa korostavan elävien ja kuolleiden erillisyyttä ja tähdentävän, että vainajien joukkoon tai öiseen kirkkoon meneminen on vakava normirikkomus. Kertojille, joita nämä argumentit eivät sellaisinaan ole inspiroineet, tarina on antanut tilaa myös muille moraalille opetuksille – ja ollut vauhdikkaasti esitettynä kertomisen arvoinen ilman mitään sanomaakin. On paradoksaalista, että juuri tarinan kelvollisuus ilman sanomaakin on edistänyt myös sen perussanoman leviämistä.

Jouluyönä kokoontuvat vainajat, puolen yön aikaan pitämään jumalanpalvelusta kirkkoon. Usein on nähty valojen itsestään syttyvän kirkossa ja kuultu hiljaista urkujen helinää. Elossa olevat eivät saa mennä häiritsemään vainajain kirkonmenoja. (SKS. KRA. Jalasjärvi. Lempi Ojala KRK 186:96.)

Ennen vanhaan oli eräänä yönä Leppävirran kirkossa täydet tulet palamassa. Kukaan ei kyläläisistä hirvinnyt mennä katsomaan, kun toiset sanoivat siellä pirun olevan joukkoineen. (SKS. KRA. Kuopio. Leena Rossi KRK 117:23.) (5)

Olivatpa ihmiset – miehet, naiset ja kyläläiset esimodernissa Suomessa – mitä tahansa mieltä vainajien mahdollisuudesta kömpiä kirkkoon istumaan, heistä valtaosa oli ainakin kuullut siitä. Öisen kirkon pelottavuus on ollut niin selvä asia, että siellä yöpyminen on ollut hautausmaan ja parhaillaan käytössä olevan ruumisriihen ohella suosittu vedonlyöntitarinoiden motiivi. Kuten pimeään pelosta tehty perinnekysely osoitti, päivällä hyvässä seurassa mitättömiltä tuntuvat jutut voivat saada mielessä aivan uudenlaiset mittasuhteet, kun ne juolahtavat mieleen pimeällä taipaleella. Kirkon ja hautausmaan ohi kulkeminen pimeällä on ollut monelle vaikea paikka. Juuri viihteelliset tarinat ovat tehokkaimmin levittäneet näitä mielikuvia, vaikka niiden kirjaimellinen sisältö ei aina olisikaan ollut uskottava. Levittämällä näitä mielikuvia ne ovat samalla rakentaneet todellisuutta, jossa öiset metsätaipaleet, hautausmaat ja kirkot ovat olleet pelottavia. Pelon ahdistuksessa on kuitenkin ollut hyvä muistaa, että jos kammottavat mielikuvat sattuisivat käymään toteen, vainajilta onneksi pelastuu heittämällä niille huivinsa.

NARRATIIVISUUS RAKENTAA USKOTTAVUUTTA

Uskottavuus ei ole pelkästään sitä, että jotakin asiaintilaa tai tapahtumaa pidetään kirjaimellisesti tulkiten todellisena omassa arkiympäristössä. Kansanomaiset kertomukset saavat uskottavuutensa myös käyttöarvostaan ja relevanssistaan sekä kyvystään tarjota tyydyttäviä ratkaisuja mieltä askarruttaviin kysymyksiin. Arkikokemuksen nojalla epäuskottavilta tuntuvat kertomukset saavat uskottavuutta toistuvuudestaan, joka puolestaan johtuu joko kertomuksen viihdyttävyydestä tai siitä, että se käsittelee erityisen aktuaaleja moraalisia, sosiaalisia tai muita vastaavia ongelmia. Kummassakin tapauksessa kerrontatilanne tuottaa osallistujilleen tyydytystä.

Olen esitellyt tässä artikkelissani uskomustarinoiden narratiivisia piirteitä ja tarkastellut niiden toteutumista ja vaikutuksia ”Vainajien jumalanpalvelus” -tarinatyypissä. Tarinan ovat tehneet kertomisen arvoiseksi sen kuvaama *epätavallinen tapahtuma* sekä *jännitys*. *Inhimillinen toimijuus* on tuotu lähelle kuulijoita sijoittamalla tapahtumat tuttuun ilmiöön – joulukirkossa käyntiin – ja rakentamalla *kausaliteettia* tarinan henkilöiden toimintaan. Erityisesti vaate-episodi on tuonut kertomukseen myös *koherenssia* ja dramaattisen lopetuksen.

Tämän tarinatyyppin suosion salaisuutena voi siis pitää ensinnäkin sen ilmentämiä asenteita ja argumentteja ja toiseksi sen edellä analysoitua narratiivisuutta, joka on tehnyt siitä otollista ja viihdyttävää ainesta kerrottavaksi jälleen eteenpäin. Näiden ominaisuuksien siivittämänä se on tuonut uskomusperinteeseen ja jopa käytössä oleviksi selitysmalleiksi viihteellisiä motiiveja, joilla ei ole ollut pohjaa kansanuskossa. Tässä artikkelissani olen pyrkinyt osoittamaan, että viihteellisyys, joka kansanuskontutkijan peukalosäännön mukaan viittaa kerrotun fiktiivisyyteen, onkin merkittävä mielikuvia levittävä ja suosion aiheuttaman toiston kautta myös niille uskottavuutta rakentava ominaisuus.

VIITTEET

1. Tarina tunnetaan numeroilla C1341 ja C1821 suomalaisessa uskomustarinoiden tyyppi- ja motiiviluettelossa (Jauhiainen 1999). Näihin luokkiin on sijoitettu yli 200 lajityypiltään vaihtelevaa, etupäässä 1900-luvun alkupuolella tallennettua muistiinpanoa. KRK-aineistot eli Kalevalan Riemuvuoden Kilpakeruun sato on vuodelta 1935.
2. Johanssonin tutkimuksessa tarina toimii sekä yleistason käsitteenä, joka viittaa kaikkiin kyseistä tarinatyyppiä edustaviin muistiinpanoihin, että spesifimpänä käsitteenä, jolloin hän erottaa toisistaan tarinat, sekundäärिमemoraatit ja memoraatit.
3. Pilkkaaja hautausmaalla -tarinoihin kuuluvassa ”Tulkaa homenokat tupakalle” -tyypissä (C 1111) tässä asemassa ovat tupakanpalat, joita mies on hädissään jaellut tupakkaa hakemaan tulleille vainajille ja jotka löytyvät paikalta aamulla.
4. Tasajalkaa hyppäämisen motiivi kuuluu tähän tarinaan vain Suomessa, missä se on tuttu myös ”Tietäjä yöllä kirkossa” -tarinoista (D 311–331).
5. Pirun ja pahantahtoisten vainajien samastaminen on tarinoissa tavallista. Öiseen kirkkoon menemistä koskevissa tarinoissa (esim. tyypit D 311–331) kirkossa nähdään joko vainajia, piruja tai kirkonhaltijoita. Ne ovat kaikki maallikolle pelottavia ja uhkaavia, supranormaaleja olentoja ja tähdentävät öisen kirkon uhkaavaa ja tuonpuoleista luonnetta. Pirut nimeävä esimerkki on tässä perusteltu myös siksi, että piru-sanana käyttö ei kansanomaisessa käytössä välttämättä viittaa nimenomaan paholaiseen vaan ylipäätään haitallisiin olentoihin. Ks. Koski 2004a, 100–103.

TUTKIMUSAINEISTO:

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkiston kokoelmat:

SKS. KRA. Alatornio. Otto Hammasjärvi KT 220:63. 1937.
SKS. KRA. Alavus. Artturi Railonsala KRK 189:17.

- SKS. KRA. Alavus. Artturi Railonsala KRK 189:19.
 SKS. KRA. Evijärvi. Matti Peltola KRK 188:34.
 SKS. KRA. Haukivuori. T. Nurmi 604. 1938.
 SKS. KRA. Iisalmi. Santeri Rissanen 322. 1937.
 SKS. KRA. Isokyrö. M. Nurmio 3. 1887.
 SKS. KRA. Jalasjärvi. Lempi Ojala KRK 186:96.
 SKS. KRA. Kannus. Jalmari Leppänen KRK 183:64.
 SKS. KRA. Karunki. Aukusti Kantojärvi KRK 244:63.
 SKS. KRA. Kestilä. Sigrid Lämsä KRK 213:142.
 SKS. KRA. Kuopio. Leena Rossi KRK 117:23.
 SKS. KRA. Kuortane. Helmi Mäkelä 254. 1945.
 SKS. KRA. Laitila. Lauri Laiho 4475. 1936.
 SKS. KRA. Rantsila. Raili Hyvärinen 31. 1954.
 SKS. KRA. Räisälä. Toivo Forsman KRK 123:2.
 SKS. KRA. Sodankylä. Samuli Paulaharju b)14427. 1930. Muist.kirj. 1920.
 SKS. KRA. Sumiainen. Jossi Hopeakoski KRK 72:7.
 SKS. KRA. Ylihärmä. S. Paulahrju b) 13117. 1930. Mp. 1929.
 SKS. KRA. Ylistaro. J. A. Ikola KT 166:110. 1938.

Pimeän pelko -aineisto (2006):

- PP 6–8.
 PP 24–27.
 PP 66–70.
 PP 148–154.
 PP 170–176.

Kirjallisuus:

- BENNETT, GILLIAN 1986: Narrative as Expository Discourse. – *Journal of American Folklore* 99(394): 415–434.
 BERGER, PETER & LUCKMANN, THOMAS 1994: *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsosiologinen tutkielma*. Suomentanut ja toimittanut Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus.
 BLEHR, OTTO 1974: *Folketro- og sagnforskning*. Bergen–Oslo–Tromsø: Unversitetsforlaget.
 BRUNER, JEROME 2003: The narrative construction of reality. – Michael Mateas and Phoebe Sengers (ed.), *Narrative Intelligence*. Advances in Consciousness Research vol. 46. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
 DÉGH, LINDA & VÁZSONYI, ANDREW 1976: Legend and Belief. – Dan Ben-Amos (ed.), *Folklore Genres*. Austin: University of Texas Press. [1971]

- DENEKE, BERNWARD 1958: *Legende und Volkssage. Untersuchungen zur Erzählung vom Geistergottesdienst*. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Johann Wolfgang Goethe -Universität. Frankfurt am Main.
- EGGINS, SUZANNE & SLADE, DIANE 1997: *Analysing Casual Conversation*. London and Washington: Cassell.
- ENGES, PASI 2000: Supranormaalit elämykset ja merkitysten variaatio. – *Sananjalka* 42, 167–179.
- FLUDERNIK MONIKA 1996: *Towards a 'Natural' Narratology*. London and New York: Routledge.
- HAAVIO, MARTTI 1942: *Suomalaiset kodinhaltijat*. Porvoo: WSOY.
- HDA: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 3. Herausgegeben von Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co. 1934.
- HONKO, LAURI 1962: *Geisterglaube in Ingermanland*. Folklore Fellows Communications 185. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- 1980: Miten luoda terminologia haltijaperinteen tutkimukselle? – Outi Lehtipuro (toim.), *Perinteentutkimuksen perusteita*. Porvoo–Helsinki–Juva: WSOY.
- HONKO, LAURI & PENTIKÄINEN, JUHA 1972: *Kulttuuriantropologia*. Porvoo–Helsinki: WSOY.
- HOPPÁL, MIHÁLY 2002: Linguistic and Mental Models for Hungarian Folk Beliefs. – Anna-Leena Siikala (ed.), *Myth and Mentality. Studies in Folklore and Popular Thought*. Studia Fennica Folkloristica 8. Helsinki: Finnish Literature Society.
- HOVI, TUIJA 2007: *Usko ja kerronta. Arkitodellisuuden narratiivinen rakentuminen uskollisuuksessa*. Turun yliopiston julkaisuja C 245. Turku: Turun Yliopisto.
- JAUHAINEN, MARJATTA 1982: Uskomustarinat. – Irma-Riitta Järvinen ja Seppo Knuuttila (toim.), *Kertomusperinne. Kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksesta*. Tietolipas 90. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1999: *Suomalaiset uskomustarinat. Tyyppit ja motiivit*. Tarkistettu ja laajennettu laitos Lauri Simonsuuren teoksesta *Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen*. (Folklore Fellows Communications No 182. Helsinki 1961.) Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 731. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- JOHANSSON, KERSTIN LOUISE 1991: *De dödas julotta. En sägenundersökning*. Bergen: Universitetet i Bergen.
- JUVANI, PERTTELI 1953: Tarinat vainajien jumalanpalveluksista Suomen kansanperinteessä. Esitelmä suomalaisen ja vertailevan kansanrunoudentutkimuksen lisensiaattiseminaarissa. Helsingin yliopiston folkloristiikan laitos, S-sidos n:o 20. Helsinki.
- KOSKI, KAARINA 2004a: Monitulkintaisen aineiston ongelmia. Huomioita uskomustarinoiden luokittelusta. – Tuulikki Kurki (toim.), *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1002. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2004b: Arkiuskomukset – näkökulma arki ajatteluun. – *Elore* 1/2004. [online] < http://cc.joensuu.fi/~loristi/1_04/kos104.html. > [23.8.2004].
- KOSKI, KAARINA & ENGES, PASI 2003: Uskomusperinne, yksilö ja yhteisö. – *Sananjalka* 45, 79–96.

- KÖHLER, INES 1987: Geistermesse. – *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und bergleichenden Erzählforschung*. Band 5. Berlin: de Gruyter.
- LABOV, WILLIAM 1972: *Language in the Inner City*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1997: Some Further Steps in Narrative Analysis. – *Journal of Narrative and Life History* 7 (1–4): 395–415.
- LABOV, WILLIAM & WALETZKY, JOSHUA 1997: Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience. – *Journal of Narrative and Life History* 7 (1–4): 3–38. [1967]
- NORRICK, NEAL R. 2000: *Conversational Narrative. Storytelling in Everyday Talk*. Current Issues in Linguistic Theory Vol 203. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- PALMENFELT, ULF 1993: On the Understanding of Folk Legends. – Michael Chesnutt (ed.), *Telling Reality. Folklore Studies in Memory of Bengt Holbek*. Copenhagen & Turku: NIF Publications 26.
- 2005: The Dark Shadow of the Un-mentioned Event. Collapsing Taleworlds and Narrative Reparation. – Annikki Kaivola-Bregenhøj, Barbro Klein & Ulf Palmenfelt (ed.), *Narrating, Doing, Experiencing. Nordic Folkloristic Perspectives*. Studia Fennica Folkloristica 16. Helsinki: Finnish Literature Society.
- PENTIKÄINEN, JUHA 1968: Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage. – *Temenos* 3. 136–167.
- PRINCE, GERALD 1982: *Narratology. The Form and Function of Narrative*. Berlin–New York–Amsterdam: Mouton Publishers.
- 1997: Narratology and Narratological Analysis. – *Journal of Narrative and Life History* 7 (1–4): 39–44.
- 1999: Revisiting Narrativity. – Walter Grünzweig & Andreas Slobach (ed.), *Grenzüberschreitungen: Narratologie im Kontext / Transcending Boundaries: Narratology in Context*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- POLANYI, LIVIA 1979: So What's the Point? – *Semiotica* 25 (3/4): 207–241.
- 1980: Telling the same story twice. – *Text* 1(4): 315–336.
- RYAN, MARIE-LAURE 1991: *Possible Worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory*. Bloomington: Indiana University Press.
- SARMELA, MATTI 1994: *Suomen Perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SIKALA, ANNA-LEENA 1984: Tarina ja tulkinta. Tutkimus kansankertojista. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 404. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SIMONSUURI, LAURI 1950: *Kansa tarinoi*. Porvoo–Helsinki: WSOY.
- 1963: Uskomustarinat. – Matti Kuusi (toim): *Suomen kirjallisuus I, kirjoittamaton kirjallisuus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura ja Otava.
- SPERBER, DAN 1996: *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishers.
- STRAWSON, GALEN 2004: Against Narrativity. – *Ratio* 17: 428–452.

KAARINA KOSKI

WIDDERSHOVEN, GUY A. M., 1993: Hermeneutic Perspectives on the Relationship between Narrative and Life History. – Ruthellen Josselson & Amia Lieblich (ed.), *The Narrative Study of Lives* Vol 1. Newbury Park–London–New Delhi: SAGE Publications. 1–20.

YOUNG, KATHERINE GALLOWAY 1987: *Taleworlds and Storyrealms: The Phenomenology of Narrative*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

FM Kaarina Koski valmistelee väitöskirjaansa Helsingin yliopiston folkloristiikan oppiaineeseen.