

MEREN KOSIJAT JA ELÄMÄN LEIPÄ. KERTAUSLAULUN MYTTISYYS HESIODOKSEN METALLISUKUPOLVIEN VALOSSA.

Liisa Kaski

Kuusikymppinen Mari Haapanen, ”Juhanan Mari” Uudenkirjon Haapalan kylästä, kohtasi nuoren Samuli Paulaharjun ensi kertaa vuonna 1903. Kohtaaminen tuotti 80 runomuistiinpanoa. Yksi Marin runoista oli tämä:

Turu tyttö, Saaren neito
 istui Saaren sillan pääs
 Saaren saikkanen käessä,
 oottel miestä mielellistä,
 sulhasta syämellistä,
 Rautamies merestä nousi
 rauta suuna, rauta päänä
 rautalakki hartioilla,
 rautasaappahat jalassa.
 Ei to neito tuolle männy.
 Vaskimies merestä nousi,
 vaski suuna, vaski päänä,
 vaskilakki hartioilla,
 vaskisaappahat jalassa.
 Ei to neito tuolle männy.
 Kultamies merestä nousi,
 kulta suuna, kulta päänä
 kultalakki hartioilla,
 kultasaappahat jalassa.
 Ei to neito tuolle männy.
 Leipämies merestä nousi,
 leipä suuna, leipä päänä,
 leipä kaikkena kaluna.

Sille neito vasta meni. (Ei muistanut enempää.)
 (SKVR XIII, 823.)

Tätä runoaihetta, joka kalevalamittaisen runon tutkimuksessa tunnetaan nimellä *Meren kosijat*, on tallennettu laajalti kautta itämerensuomalaisen runoalueen, Virosta Aunukseen. *Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa* sen toisintoja on julkaistu miltei parisataa, virolaisia toisintoja tunnetaan runsas kolmisenkymmentä.¹ Vanhin kirjallisissa lähteissä tunnettu maininta runosta on tiettävästi Daniel

1 SKVR:n toisinnot jakaantuvat maantieteellisesti näin: Laatokan pohjoispuolinen Karjala 66 toisintoa, Viipurin Karjala 32 toisintoa, Savo 19 toisintoa, Viena ja Aunus kumpainenkin 15 toisintoa, Inkeri 13 toisintoa (joista puolet Narvuksesta; Parasken laulammat viisi SKVR:n toisintonumeroa)



Jusleniuksen käsikirjoitusfragmentti 1730-luvulta (Niemi 1923, 111–113; Sarajas 1956, 133). Haavion (1980, 387) mukaan *Meren kosijoita* on laulettu Hämeessä vielä 1950-luvulla. Suosittu ja esteettisesti vaikuttava runo on tutkijoissa herättänyt vain laimeaa kiinnostusta. Se on kuitattu lyhyesti opetusrunona ja sovinnasta avioliittoneuvontaa harjoittavana moraliteettina (esim. Kuusi 1963, 347; Kaukonen 1989, 102).

Meren kosijat on niin sanottu kosijoidenvertailulaulu, joka rakentuu kertauskaavan varaan. Toisinaan se luetaan kalevalamittaisten balladien joukkoon. Niin muotonsa kuin sisältönsä puolesta sitä on laulettu suhteellisen kiinteänä kokonaisuutena: rannalla istuva nainen (Annikka, Kirstinä, nimetön, minä) odottaa kosijaa ja merestä nousee vuorotellen erilaisilla metallisilla (summittaisessa suosituimmuusjärjestyksessä kulta-, rauta-, vaski-, hopea-, raha-) epiteeteillä varustettuja miehiä, jotka nainen torjuu. Yleisimmin runo päättyy merestä viimeisenä nousevaan leipämieheen, jolle nainen lupautuu vaimoksi. Runo käsittelee siis kahta ihmiselämän jatkumisen kannalta keskeistä teemaa: naisen ja miehen välistä liittoa sekä leipää, leiväntuojaa, elantoa.

Asetan tässä katsauksessa *Meren kosijoiden* rinnalle kreikkalaisen Hesiodoksen (700-l. eKr.) runoelmassaan *Työt ja päivät* esittämän myytin maailmankausista, jotka kuvataan toisiaan seuraavien ja toisistaan poikkeavien, eri metallien (kullan, hopean, pronssin ja raudan) mukaan nimettyjen ihmissukupolvien kautta. Pyrkimykseni ei ole osoittaa Hesiodoksen runossa ilmaisunsa saavalle myytille ja *Meren kosijoille* yhteistä juurta. Yhteinen alkuperä jossakin eurooppalaisessa muinaisuudessa ei tietenkään ole poissuljettu mahdollisuus, mutten pidä sen etsimistä mielekkäänä enkä löytymistä todennäköisenä. Sen sijaan olen kiinnostunut myyttisestä ajattelusta, joka voi tuottaa samankaltaisia käsityksiä ja ilmaisuja myös toisistaan riippumattomissa perinteissä. Mikä on ollut runon laulajan (ja mahdollisen tanssijan) oma kokemus, mitä hän ilmaisee? Tai mikä ilmaisee itseään hänessä? Miksi *Meren kosijat* on ollut niin suosittu runo, että esimerkiksi vuonna 1889 ”Korpiselässä, Suistamossa ja Suojärvellä tuskin on ainoatakaan, joka ei sitä osaisi” (SKVR VII₂ 1197²)?

Näiden kysymysten läpi tarkasteltuna runon tulkintahistoria herättää joukon uusia kysymyksiä: Onko vakiintunut tapa tulkita (esim. Kuusen 1963, 347 mukaan) ”keskiaikaisia” kertauslaulujamme ja eteläisillä runoalueilla tyypillistä lyyristä epiikkaa ”uudemman kerrostuman” aiheineen estänyt tutkijoita havaitsemasta niissä merkityksiä, jotka kuuluvat myyttisen ajattelun piiriin? Missä määrin ennako-oletus (miehisen) myyttiepiikan ensisijaisuudesta, niin ajallisesti kuin yhteisölliseltä painoarvoltaan, suhteessa lähinnä naisten viljelemään lyyriseen epiikkaan ja kertoviin tanssilauluihin on ohjannut tutkimustuloksia ja tulkintoja näin edelleen vahvistaen ennako-oletusta? Onko tanssilaulun mahdollinen rituaalinen tausta ohitettu liian

on laskettu yhdeksi, koska runo on niissä niin samankaltainen tai omakseen numeroitu toisinto käsittää vain yksittäisiä säkeitä) sekä Häme 5 ja Pohjois-Pohjanmaa kumpainekin 5 toisintoa. Eesti Rahvalauluissa (I: 1, 26–28) toisintoja on julkaistu kolme. Lisää virolaistoisintoja, joita on kirjattu kaikkialta Virossa Hiiumaata ja Läänemaata lukuun ottamatta, ovat luetteloineet ja analysoineet K. A. Franssila (1900, 280–300) sekä Eeva Kukkonen (1955, 195–196).

2 Oskar Relanderin kuvaus illatsuista Korpiselän Ägläjärvellä on julkaistu alun perin Valvojassa 1889, s. 330.



kevyesti, ja jos on, miksi näin? Onko runoissamme ilmenevän myyttisen ajattelun tutkimusta ohjannut sukupuolittunut näkökulma?

MEREN KOSIJOIDEN TULKINTAHISTORIAA

Meren kosijoita on aiemmassa tutkimuksessa käsitelty lähinnä tanssilauluna ja opetusrunona, ”joka varoittaa balladien tapaan neitoja vierasmaalaisten houkutusilta” (Kaukonen 1989, 102 lähteenään selvästi Kuusi 1963; ks. myös Tolvanen 1941, 280). Runon on myös todettu aiheeltaan edustavan ”uudempaa kerrostumaa” (Järvinen 1989, 58), harjoittavan ”etnosentristä avioitumisneuvontaa” (Kuusi 1963, 347) ja siten ”paljastavan porvarillis-talonpoikaisen kasvuympäristönsä” (mts. 347). Laajin tutkimus runosta on Eeva Kukkosen pro gradu *Meren kosijat -runo suomalais-virolaisella suurlaulualueella* vuodelta 1955: siinä *Suomen Kansan Vanhoihin Runoihin* painetut sekä Kansanrunousarkiston virolaisen kokoelman olemassa olevat virolaistoisinnot analysoidaan säekohtaisesti, tähtäimessä haavio-lainen ”normaalimuodon” rekonstruktio. Työn lopuksi kirjoittaja kiteyttää käsityksensä runon sanomasta laulajilleen: ”Älkää suostuko itseänne ylempänä olevien miesten houkutusiiin, vaan valitkaa elämäntoveriksenne samansäätyinen kuin itsekin olette” (Kukkonen 1955, 186).

Myös astetta kunnianhimoisempia historiallis-materialistisia tulkintoja runosta on tehty. K. A. Franssila on tutkimuksessaan Ison tammen runosta vertaillut ansiokkaan yksityiskohtaisesti, historiallis-maantieteellisen menetelmän parhaita perinteitä noudattaen, *Meren kosijoiden* virolaisia, inkeriläisiä, karjalaisia ja suomalaisia versioita. Franssila päätyy esittämään, että runo on syntynyt naimaikäisen laulajan ja keskiaikaisen ritarin todellisesta tai kuvitellusta kohtaamisesta virolaisella rannalla (Franssila 1900, 280–300). Jorma Leppäaho ja Kustaa Viikuna uskaltavat ajoittamaan *Meren kosijoissa* kuvatun sotisovan jopa vuosisadan tarkkuudella, 1300-luvulle (Leppäaho & Viikuna 1937, 188–189). Jo mainitun Kukkosen (1955) säeanalyysi on tehty Franssilan aineistoa isomman runomassan pohjalta ja on niin ikään vaikuttavan perinpohjainen, mutta tutkimus loppuu siinä, missä varsinainen tulkinta voisi alkaa – ellei tulkinnaksi lasketa kirjoittajan näkemystä, jonka mukaan runo on syntynyt lounaisessa Suomessa ja kulkeutunut sieltä itään ja suomalaisten muuttajien mukana Viroon (Kukkonen 1955, 175).

Viktor Jevsejev puolestaan tarjoaa itäisen vaihtoehdon keskieurooppalaiselle ritari-kosijalle: hänen mukaansa merestä nousevat kosijat palautuvat merjalaisiin merenkävijäkauppiaisiin ja siten paljon 1300-lukua varhaisempaan aikaan (Jevsejev 1966, 316–321). Jevsejevin perustelut jäävät melko spekulatiivisiksi, mutta hän nostaa runosta esiin kaksi tärkeää havaintoa, joita pintapuolisemmat tulkitsijat eivät syystä tai toisesta ole huomioineet: myös leipämies, runon useimmiten päättävä ja neidon hyväksymä sulhasehdokas, nousee merestä. Mikä siis tekee hänestä myöhempien tulkintojen ”oman kylän pojan”? Ja mitä runossa oikeastaan tarkoitetaan *merellä*?

Runon syntyhistorian hahmotteluun ja keskiaikaisen ritarin tai muun merenkävijän vaatetuksen kuvaukseen nojaavat tulkinnat päätyvät lopulta melko lailla samaan lopputulokseen kuin näkemykset oman kylän talonpojan paremmuudesta rikkaisiin



muukalaisiin verrattuna. Runoa laulaneiden ihmisten kokemusmaailma jäi ajan tutkimustraditiossa sivuosaan. Myös syntypaikan etsintä tuottaa ristiriitaisia tuloksia: Franssilan perusteellinen vertaileva analyysi tuottaa tulokseksi alkukodin Virossa (Franssila 1900, 285–299), Haavio puolestaan on yhtä vakuuttunut, että runo on Viroon vaeltanut Suomesta (Haavio 1980, 229; ks. myös Kukkonen 1955, 175).

Kiinnostavan poikkeaman runon kapeahkoon tulkintatraditioon tarjoaa runoilija Brita Polttila, joka suomalaista kansanrunoutta käsittelevässä esseeteoksessaan *Pohjan portit. Kuvitelmia kuvitelmista* (1982) sivuaa myös *Meren kosijoita*. Polttila tulkitsee runoa melko vapaasti muualle runostoon assosioiden ja kytkee sen kosinta-aiheisiin, joissa päähenkilönä oleva neito päätyy kuoleman morsiameksi. Tulkinta pohjanee siihen, että muutamassa kaakkoisen Kannaksen toisinnossa runoon ilmaantuu multamies (V_1 : 630, 632, 646, 647, 651; V_3 : 108, 109; XIII₁: 809, 810, 830). Etenkin virolaisen aineiston valossa tämä multamies assosioituu kuitenkin pikemmin mustamultaiseen peltoon kuin kuolemaan – siitähän huolimatta, että kuoleman kosiopuuhiin ja kohtaamiseen liittyvä perinne on muuten Kannaksen runoissa usein läsnä. Viime kädessä multamies voi tietysti hyvin viitata sekä mustan pellon kyntäjään että multaista vuoteensijaa tarjoavaan tuonen kosijaan, myös yhtä aikaa ja samassa runossa, mutta vierastan etenkin leipämiehen suorasukaista tulkittamista ”talven” ja ”kuoleman” symboliksi (Polttila 1982, 210). Syvemmällä tasolla Polttilan näkemys *Meren kosijoista* runona, jossa ”[m]yyttisen maailman maisemat avautuvat [...] agraarikulttuurin metaforin” (mts., 208), silti vakuuttaa.

Meren kosijoiden koko toisintojoukon tarkastelu muita kosijainvertailu- ja kertauslauluja vasten on kuitenkin itselleni tuottanut kuvan paitsi kiinteästä, myös jollain tavoin itsellisestä runoaiheesta, jonka vertailu muihin kosijanodotuslauluihin ei tunnu luontevalta edes paikallisesti, saati laajemmin. Toki tämä on osin keruumenetelmän aiheuttama harha: emme voi tarkasti tietää, minkälaisen laulujen joukossa *Meren kosijoita* yleensä laulettiin, ja mitä assosiaatioita yhdessä laulettu runot ruokkivat toisissaan. Nykytutkimuksessa juuri tämänkaltaisten, ”yksittäiset” runoaiheet ylittävien alluusioiden jäljittämisen ja alluusiokenttien rikastamien merkitysten ymmärtämisessä on otettu suuria askelia (esim. Timonen 2004, Tarkka 2005). Tässä artikkelissa astun kuitenkin tarkoituksella toiseen suuntaan ja tutkin runoa ikään kuin etäämpää, riisuttuna mahdollisten ketjuuntumisten ja säekäikujen mukanaan tuomista merkityksistä. Myyttistä ajattelua ei toki ole olemassa ilman ajattelijoitaan. Silti sivuutan nyt tietyn laulajan, laulajaryhmän, alueen tai aikakauden tulkinnat ja kuulostelen niiden sijaan *Meren kosijoissa* jotakin ajasta, paikasta ja yksilöstä riippumatonta. Tässä tarkoituksessa tuon sen rinnalle kreikkalaisen Hesiodoksen kuvaaman myytin metallisista ihmissukupolvista.

HESIODOKSEN MAAILMANKAUSIMYYTTI

Hesiodos on varhaisin nimeltä tunnettu eurooppalainen runoilija, jonka luomaa runoutta on säilynyt meille asti. Kahdesta kokonaisuudessaan säilyneestä eepisestä runosta myöhempi, *Työt ja päivät*, on ajoitettu 700-luvun loppuun eKr., siis todennäköisesti homeerisia eepoksia hieman myöhempään aikaan. *Työt ja päivät* on noin 800-säkeinen, perintöriitaan liittyvä moraalisaarna ja opastus vuodenkierron maatöihin. Etenkin runon alkupuoli sisältää myös myyttistä ainesta, ja



Hesiodoksen runokieli tukeutuu kauttaaltaan äänenvaraisen perinteen ilmaisumuotoihin: formuloihin, epiteetteihin ja muihin kiteytyneisiin fraaseihin (kytköksistä Lähi-idän perinteeseen ks. West 1997, 306–332; suullisen perinteen merkeistä runokielessä Edwards 1970; Peabody 1975, 9–10; Janko 1982, 41 ja *Töiden ja päivien* kokonaisrakenteessa Thalmann 1984, 2–32 ja 56–64). Vaikka Hesiodos siis tunnetaankin ensimmäisenä ”yksilöllisenä”, uutta luovana runoilijana, hänen runoutensa ei ole yksilöllistä seipittä samassa merkityksessä kuin vaikkapa 2000-luvun fiktiivinen romaanikirjallisuus voi olla. Tämä pätee erityisesti Hesiodoksen mytologisiin aiheisiin, joille löytyy vertailukohtia niin Kreikan arkaaiselta kaudelta säilyneen materiaalin joukosta, homeerisesta epiikasta ja vaasimaalauksista, kuin myöhemmästäkin perinteestä.

Kreikkalaisessa ja myöhemmin eurooppalaisessa ajattelussa hyvin elinvoimaisena vaikuttanut niin sanottu maailmankausimyytti, joka siis tuskin on yksin Hesiodoksen mielikuvituksen luomus, kuvataan *Töiden ja päivien* säkeissä 106–205. Sen tarkoituksena on pohjustaa runossa käsiteltävää oikeudenmukaisuustematiikkaa, ja toisaalta se voidaan lukea Hesiodoksen (ja / tai hänen edustamansa perinteen) hahmotuksena ihmiskunnan menneisyydestä. ”Meidän” kurjaa sukupolveamme edeltää sarja eri tavoin vajavaisia ja tuhoon tuomittuja ihmiskukkuja, jotka on nimetty kullan, hopean, pronssin ja raudan mukaan. *Meren kosijoista* muistuttavat paitsi ihmispolvien nimikkometallit, myös leipää tuottavan maan(viljelyn) teema, jota Hesiodos käsittelee runoelmassaan yksityiskohtaisesti.

Ensimmäinen, kultainen sukupolvi on samaa juurta jumalien kanssa ja elää Kronos-jumalan aikalaisina ”täysin ilman vaivaa ja tuskaa [...] vailla kaikkea pahaa” (Hesiodos 2004, 23) nauttien sopusoinnusta ja yltäkylläisyydestä, jota hedelmällinen maa tarjoilee sille itsestään. Toinen, hopeinen sukupolvi on edeltäjänsä vajavaisempi ja oudolla tavalla lapsenomainen: ”satakin vuotta he huoletta kuin lapset elivät rakkaan äitinsä luona” (mts., 24) ja viimein aikuisiksi vartuttuaan ”elivät vain vähän aikaa kärsien tyhmyydestään, sillä he eivät voineet olla loukkaamatta häikäilemättömästi toisiaan” (mts.). Kolmas, pronssisukupolvi on edellisistä poiketen hillittömän väkivaltainen ja merkillepantavaa on, että ”he eivät syöneet lainkaan viljaa, vaan heillä oli teräksenkova sisin” (mts., 24). Edelleen, toisin kuin kulta- ja hopeasukupolvet, ”he tuhoutuivat oman käden kautta ja laskeutuivat mainetta vailla hyisen Haadeksen kalmanhajuiseen taloon” (mts. 25). Pronssipolven seuraajaksi Zeus luo ilman varsinaista metallimäärettä esiintyvän sankarien polven, ”oikeamielisen ja paremman”, joka tuhoutuu eppisissä sodissa muun muassa Troijassa ja Theebassa. Osan tämän sukupolven edustajista Zeus asuttaa maan ääriin erilleen ihmisistä, ja kiinnostavasti näille ”syväkuohuvan Okeanoksen äärellä onnellisina sankareina” asuville autuaille ”hedelmällinen pelto kukoistaa ja tuottaa hunajanmakeaa hedelmää kolmesti vuodessa” (mts., 25–26). Viimeisenä Zeus luo vielä yhden ihmiskukun, Hesiodoksen mukaan ”ne jotka nyt elävät”, eli rautaisen sukupolven, jonka epärehellisyyteen, väkivaltaan, kunniaattomuuteen ja röyhkeyteen perustuvaa elämäntapaa runo kuvailee synkein sanankääntein (mts. 26–27).

Metallisukupolvilla on runon kokonaisuudessa tärkeä oikeudenmukaisuuden ja ahkeran maatyön tematiikkaa pohjustava funktio, mutta aivan yksiselitteistä metallipolvien ja niistä juontuvien myyttisten aikakausien tulkinta ei ole. Erityisesti



kultakaudesta muodostui antiikin runoudessa ja filosofiassa keskeinen *topos*, jota Hesiodoksen jälkeen ovat käsitelleet ainakin filosofit Empedokles (n. 492–432 eKr.) ja Platon (427–347), kulttuurihistorioitsija Eforos (400–330 eKr.), peripateetikko-filosofit Theofrastos (n. 371–287 eKr.) ja Dikaiarkhos (n. 350–285 eKr.), runoilijat Aratos (n. 315–240 eKr.), Vergilius (70–19 eKr.) ja Ovidius (n. 43 eKr.–17 jKr.) sekä uusplatonistit Plotinos (204–270 jKr.) ja Porfyrios (n. 232–304 jKr.). Kuten M. L. West (1997, 314) toteaa, Kronoksen hallitsema kulta-aika vaikuttaa juurtuneen syvästi antiikin kreikkalaiseen kansanuskoon, mielikuvitukseen ja historianhahmotukseen. Sen sijaan Hesiodoksen runossa toisiaan seuraavien metallisten sukupolvien taustalla kuultaa Lähi-idästä Anatolian ja Iranin kautta Intiaan asti tunnettu myytti degeneroituvista ihmissukupolvista, joiden kuvauksessa eriarvoiset metallit ovat tavallinen metafora. Hesiodoksen omana – tai myyttimallista muuten poikkeavana – innovaationa yleisesti pidetään kreikkalaisesta epiikasta tutun sankaripolven ujuttamista pronssisen ja rautaisen sukupolven väliin. (West 1997, 312–319; Smith 1980, 154; Vernant 1985, 20–47; yhteenveto viiden ihmissuvun myyttiä pilkkovista analyttisistä tulkinnoista ks. Jakola 2014, 41–43.)

MEREN KOSIJAT JA KERTAUSKAAVAN KIINTEYS

Itäisen perinteen vaikutusta ja läsnäoloa arkaaisessa kreikkalaisessa runoudessa tutkinut West kirjoittaa, että Hesiodoksen runoelmassa metallisukupolvimyytti tuntuu ”juuri formalismissaan epäkreikkalaiselta” (West 1997, 312). Sivuutan tässä kysymyksen siitä, onko Westin väite formalismin ”epäkreikkalaisuudesta” perusteltu ja uskottava. Sen sijaan tartun itse havaintoon runossa esitetyn myyтин formalismista. *Meren kosijat* -runon kiinteä muoto toisiaan seuraavine metallimiehineen on nimittäin juuri se seikka, johon runossa itse ensimmäisenä kiinnitin huomiota – ja joka nousi vahvoina, selkeinä kuvina (tai paremmin kuva-rytmeinä) mieleeni, kun myöhemmin tutustuin Hesiodoksen runoelman metallipolvia kuvaaviin säkeisiin. Löytyykö runoista jotain sellaista, mikä selittäisi tämän intuition tasolla spontaanisti syntyneen rinnastuksen?

Esimerkiksi Kukkonen mukaan Suomen puolella muistiinpantujen *Meren kosijoiden* keskimäärin kiinteämpi muoto rönsyileviin virolaisiin verrattuna puhuu sen puolesta, että runo on syntynyt Suomessa ja matkannut täältä Viroon (Kukkonen 1955, 174). Yhtä perustellusti voisi kuitenkin esittää, että ero johtuu Viron alueiden vireämmästä tai muuten erilaisesta laulukulttuurista. Minua runon muoto ja sen kiinteys kiinnostavat toisesta näkökulmasta. Anna-Leena Siikala on todennut, että “[v]ertaileva myyttien tutkimus on lähtenyt tekstien sisältöjen analyysistä. Sisältö ja muoto muodostavat kuitenkin monin tavoin toisiinsa vaikuttavan ykseyden” (Siikala 2013, 65). Arvelen, että *Meren kosijoiden* kiinteä, helposti mieleenjäävä ja rytmikkyydessään jollain tavoin hypnoottinen kertauskaava on avain niihin myyttisiin assosiaatioihin, jotka lähtivät aktivoitumaan Hesiodoksen kuvaaman maailmankausimyytin äärellä. Jos runo onkin syntynyt haarniskaan pukeutuneen ritarin kieltämättä hätkähdyttävän ulkomuodon tuottamasta ihmetyksestä, pelosta, toiveista tai muusta vastaavasta, lienee runon luoma kuvien sarja irtaantunut välittömän inspiraationsa aiheuttajasta ja liittynyt laulajien mielessä valmiina odottaviin muihin mielikuviiin, kenties osaltaan taas muokannut niitä. Tämä irtaantuminen konkreettisesta sepityshetkestä on voinut tapahtua runon myöhemmissä vaiheissa;



esimerkiksi, ajatusleikkinä, runon kulkeuduttua ritareita vilisevän Suomenlahden rannalta pohjoisemmas ja muihin aikakausiin, missä metallipukuinen mies muuttuu hämärtyvien muistojen, fantasian, unien ja muuntuvien tajunnantilojen kuvamateriaaliksi. Yhtä hyvin irtaantuminen on voinut tapahtua jo runon syntyhetkellä, kun esimerkiksi jokin konkreettinen havainto on resonoinut runoilijan sisäisen maailman ja sinne pakkautuneiden mielikuvien ja muistojen kanssa.

Niin tai näin, pidän runon kiinteää muotoa osoituksena paitsi runolaulajien esteettisestä tajusta, myös halusta kommunikoida jotain olennaista helposti toistettavassa, muistettavassa ja eteenpäin välitettävässä muodossa. Edelleen Siikalan mukaan nimittäin

[i]tämerensuomalaisissa myyttirunoissa [... k]eskeistä on toiminnan kuvaus: toimintajaksot ovat usein hierarkkisia ja joskus kertautuvia. Toiminnan komplikaatiot ja *tulokset* nostetaan runoissa myös esiin, edelliset ennen kaikkea seikkailurunoissa, jälkimäiset *alkuperämyyteissä* (Siikala 2013, 67; kursivointi omani).

Lauri Harvilahti on toisaalta kiinnittänyt huomiota siihen, miten Inkerissä, missä minä-muotoinen lyyrinen epiikka oli keruuajana vallitseva runogenre, nimenomaan selvästi myyttiset runoaiheet ovat sekä sisältönsä että muotonsa puolesta kiinteämpiä kuin muut ja pysyvät laulukerrasta toiseen lähes samankaltaisina (Harvilahti 2004, 209–210). Vihjaako siis *Meren kosijoiden* kiinteä muoto, se että runoa on laulettu maantieteellisesti laajalla alueella suhteellisen samankaltaisena, että kyseessä oli laulajilleen myyttinen runo?

Muoto ei kuitenkaan riitä ratkaisemaan sitä, resonoiko *Meren kosijat* todella jollakin olennaisella tavalla juuri metallisukupolvista kertovan myytin kanssa. Hesiodoksen suhteellisen verkkainen, eepinen kerronta on muodoltaan varsin kaukana *Meren kosijoiden* tiiviistä ilmaisusta. Hesiodoksen runoelman kolmea ensimmäistä metallipolvea sitoo toisiinsa paralleelinen, formuloista rakentuva johtolause,³ mutta siihen runojen muodolliset yhtäläisyydet jäävät. Tarkastelen siis seuraavaksi runojen sisällöllisiä risteyskohtia: muutamia keskeisiä metaforia (metallit, leipä) ja teemoja (naisen ja miehen suhde, maanviljely).

MEREN KOSIJOIDEN MYTTISET MERKIT

Anna-Leena Siikalan mukaan ”loogisesti toisiinsa liittyvien käsitteiden sijasta myyttinen tietoisuus toimii kulttuurien keskeisestä symboliikasta kumpuavina metaforina ja mielikuvina” (Siikala 2013, 64). Näiden metaforien ja mielikuvien elinkaari on pitkä ja syntyhistoria karkaa kulttuurisen tietoisuuden ja usein myös tieteellisen analyysin ulottumattomiin. Myyttisille metaforille erityistä on, että jokin niissä viittaa toisenlaiseen maailman, tuonpuoleisuuteen: toisen maailman merkki voi olla

3 χρῦσεον μὲν πρῶτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων / ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δῶματ' ἔχοντες, säkeet 109–110; δεῦτερον αὐτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν / ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δῶματ' ἔχοντες, säkeet 127–128; Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων / χάλκειον ποίησ', οὐκ ἀργυρέῳ οὐδὲν ὅμοιον, säkeet 143–144. ”Äänevistä ihmisistä ensimmäisenä kultaisen suvun / loivat Olympostasta asuvat kuolemattomat; Toisena heti paljon huonomman suvun / loivat Olympostasta asuvat, hopeaisen suvun; Zeus isä kolmantena vielä äänevistä ihmisistä suvun / loi, vaskisen, ei hopeaista muistuta se lainkaan.” Suomennos kirjoittajan; Castrénin suomennos (Hesiodos 2004, 23–24) ei tuo formularakenteita tässä kohtaa ilmi.



esimerkiksi tilallinen tai liittyä aineksiin, joista joku tai jokin on tehty. (Mts., 67–68.) *Meren kosijoissa* ensimmäisenä kiinnittää huomiota visuaalisuudessaan mieleenpainuva kuva metallisista miehistä, jotka vuorollaan nousevat merestä. Huomio kiinnittyy paitsi itse metalleihin, myös tähän ”sarjallisuuteen”: runo ei selitä metallimiesten suhdetta toisiinsa millään lailla, eikä metallimiehillä ole runossa historiaa sen enempää kuin tulevaisuuttakaan. He vain ilmestyvät merestä ja sitten katoavat. Esimerkiksi juuri Hesiodoksen metallisukupolviin verrattuna vaikuttaakin siltä, että siinä missä kertova epiikka pyrkii luomaan myyttisistä aineksista loogisesti⁴ etenevän kertomuksen, *Meren kosijoiden* tapainen runo pelaa puhtaasti metaforilla ja mielikuvilla – mutta voidaanko näiden sanoa kumpuavan kulttuurinsa ”keskeisestä symboliikasta”? Toisin sanoen, voidaanko ne laskea myyttisiksi?

Siikalan mukaan “[m]erkittävä määrä myyttisten tekstien attribuuteista viittaa metalleihin: kulta, hopea ja vaski ovat sekä maailman keskeisten merkkien että eläinten ja tarvekalujen määreitä” (Siikala 2013, 466). Siikala mainitsee esimerkiksi Ison tammen kaatajaksi merestä nousevan pikku miehen, jota metallit usein määrittävät. Sama pikku mies on syynä siihen, miksi Ison tammen runoa aikanaan perannut K. A. Franssila (1900) analysoi tutkimuksessaan yksityiskohtaisesti myös *Meren kosijoiden* virolaisia ja suomalaisia toisintoja: joissakin toisunnoissa yhteys merestä nousevien miesten kuvauksen välillä on ilmeinen. Kulta on merkityksellinen määre myös esimerkiksi karhumyytissä ja metsästysloitsuissa (Siikala 2013, 457 ja 466), erityisesti sulhaseen liittyvänä häärunoissa (ks. esim. SKVR I₃ 1503; III₂ 2133) sekä ilon, luovuuden ja utooppisten paikkojen kuvauksissa, joissa jalometalli voi esiintyä esimerkiksi ihmeellisen tuvan tai maiseman, kultapyörätammen, kultalangan ja kultaneidon ainesosana, paralleeleinaan monissa tapauksissa hopea ja / tai vaski (utooppisista kuvauksista ks. erityisesti Timonen 2004, 364–376). Metallikuvausten genrevalikoima ulottuu siis perinteisesti myyttiepiikkaan laskeutuista runoaiheista lyyris-eeppisiin ja lyyrisiin runoihin, loitsuihin, kehtolauluihin ja ketjurunoihin asti. Genrelinjojen halki runomaastoa kuljettaessa vaskeen liittyy muita metalleja useammin vainon ja sodan konnotaatioita, mutta raudan tavoin se on myös maagisen voiman merkki.

Raudalla on myyttisessä perinteessämme muihin metalleihin verrattuna erityisasema: sitä selittäviä syntymyyttejä, sen käyttöön liittyviä loitsuja ja siihen suoraan liittyvää epiikkaa on tallennettu runsaasti (ks. esim. Salo 2010, 117–129; Hakamies 1999, 87–89). Toisaalta on mahdollista, että uusi, yliveritaiseksi osoittautunut metallitekniikka on kerännyt ympärilleen aiemmin esimerkiksi pronssinkäsittelyyn kytkeytynyttä myyttistä perinnettä (Frog 2012, 217). Kullasta ja raudasta poiketen pronssia (vaskea) ja hopeaa nimittäin kuvataan omaperäisellä (mahdollisesti uralilaisella) sanalla, eli niiden käyttöönotto on tapahtunut varhaisemmin ja niillä lienee ollut kulttuurissa niin merkittävä asema, että sanaa ei ole ollut mielekästä vaihtaa. Onkin huomionarvoista, että toisin kuin myyttiepiikassa ja loitsuissa, joissa raudan merkitys on selvästi korostunut (vrt. Frog 2012, 216–217), *Meren kosijoissa* eri metallien suhde toisiinsa on täysin symmetrinen, jollain tavoin historiaton.

4 Loogisesti sanan kreikkaan palautuvassa merkityksessä: väitelauseen tai kertomuksen tapaisena syy- ja seuraussuhteiden varaan hahmottuvana, jossain määrin rationaalisena kokonaisuutena.



Sivutessaan Hesiodoksen uudisviljelemän metallimyytin alkuperää West toteaa metallisymbolismin juurien kasvaneen Lähi-idän maaperässä, mahdollisesti jossakin hurrilaisten asuttamalla alueella pohjoisessa Mesopotamiassa, nykyisen Turkin ja Syyrian rajamailla (West 1997, 312–313; raudankäsittelyn historiasta lyhyesti ks. myös Salo 2010, 114–115). Niin Lähi-idän korkeakulttuurien kuin itämerensuomalaisten rautamyyttien synty-ympäristön osalta on joka tapauksessa selvää, että metallien käsittely on ollut ihmetystä, ihailua, kunnioitusta ja pelkoa herättävä taito, joka on tavalla tai toisella merkinnyt taitajansa taitamattomista erilleen. On helppo ymmärtää, miksi myös metalleihin itseensä on kertynyt symbolista latausta.

Entä sitten leipämies, joka Virossa tunnetaan myös olki- ja peltomiehenä? Leipä tuntuu metalleja hyvin paljon arkisemmalta määreeltä, ja *Meren kosijoiden* tulkitsijoilla onkin ollut suuri kiusaus samaistaa leipämies laulajan välittömän elämänpiirin ja yhteiskuntaluokan jakavaan, oman kylän peltoja kyntävään sulhasehdokkaiseen, kuten edellä on nähty. Vastustan tätä tulkintaa yksinkertaistavana ja myös vääristävänä: koska myös leipämies nousee samasta merestä kuin häntä edeltävät metallimiehet, tulkinnassa on vähintään huomioitava runon miehiä yhdistävä alkuperä, meri, ja luultavasti tulkinta on ulotettava syvemmälle metaforien tasolle. Yksi vaihtoehto olisi pohtia leipämiehen taustaa vastaavalla tavalla kuin metallimiehille on esitetty selitystä konkreettisista haarniskaan pukeutuneista maihinnousijoista. Tällöin kiinnostavaa voisi olla esimerkiksi tieto Lounais-Suomeen kohdistuneesta virolaisuutosta ajanlaskun taitteessa, aikana, jolloin Pohjois-Virossa kerrotaan siirrytyn peltoviljelyyn (Siikala 2013, 442). Kiteytyisikö leipämieheen meren yli saapuva muukalaisten joukko, jolla on tuomisinaan uusi viljelymenetelmä?

Niin kiehtovia kuin päällisin puolin mielikuvituksellisilta vaikuttavien runojen kytökset materiaaliseen historiaan ovatkin, tulkinnan perustaminen ainoastaan niiden varaan tekisi runolle vääryyttä redusoidessaan sen johonkin mitä se ei ole: runo ei ole arkeologinen raportti eikä historiallinen asiakirja. Historiantutkimukseen ja arkeologiaan nojaavissa tulkinnoissa on myös suuri väärinkäsitysten ja virheiden riski. Jotta maahanmuuttoteoria sopisi Meren kosijoiden ”selittäjäksi”, pitäisi ensinnäkin hyväksyä oletus runon lounaissuomalaisesta alkuperästä (esim. Kukkonen 1955, 175) – oletus, jota olemassa olevien toisintojen ja niiden maantieteellisen jakauman analyysi ei mitenkään kiistatta tue. Toiseksi viljelytapojen ajoitus Suomessa on aivan viime vuosina uusien löytöjen myötä aikaistunut jo useita kertoja (Mökkönen 2010, 11–15; Alenius, Mökkönen & Lahelma 2012) – terveellinen muistutus siitä, miten helposti yksioikoisen materialistiselta tulkinnalta putoaa pohja alta, kun tulkinnan perustana oleva tieteellinen teoria tai löydös päivitetään. Siksin haluan itse tarkastella runon symboliikkaa toisella tavalla, metaforina, jotka mahdollisesti kumpuavat myyttisen ajattelun piiristä. Mitä leipä (tai pelto, olki, vilja) symboloi?

Veikko Ruoppila on käsitellyt lyhyessä artikkelissaan (Ruoppila 1951, 157–167) leivän liittyviä uskomuksia suomalaisessa perinteessä, ja tulokset ovat *Meren kosijoiden* kannalta kiinnostavia. Leivän käsittelyyn, leikkuuseen, syöntiin ja leivän eri kohdista leikattuihin paloihin on liittynyt suuri määrä kieltoja, rajoituksia, määräyksiä, uskomuksia, enteitä, ”kultillista hartautta ja kunnioitusta” (mts., 167) – kuten Ruoppila toteaa, mitään vastaavaa ei tiedetä liittyneen muihin arkiruokiin, ei sen



enempää muihin viljapohjaisiin ruokiin kuten puuroihin kuin muihinkaan itämerensuomalaisella alueella jokapäiväisesti nautittuihin ruokiin. Esimerkkinä leipää kohtaan osoitetusta kunnioituksesta mainittakoon suurin piirtein Pähkinäsaaren rauhan rajan länsipuoliselta alueelta sieltä täältä tunnettu tapa hyvittää leipäpalan putoaminen lattialle suutelemalla ylösnoukittua palaa (mts., 166–167). Leivästä ensimmäisenä leikattavaan palaan ja viimeiseksi jäävään kanttiin liittyviä kasvun ja vähenemisen uskomuksia puolestaan Ruoppila hyvällä syyllä vertaa uskomusperinteemme tuntemiin kasvavan ja vähenevän kuun vaikutuksiin (mts., 160).

Leivällä on siis selvästi ollut erityinen asema itämerensuomalaisissa ruokapöydissä. Muotidieettien, itseoppineiden ravintoneuvojien ja virallisten ruokaympyröiden hämärtämästä nykynäkökulmasta tätä voi olla vaikea hahmottaa, mutta perspektiiviapua löytyy helposti muiden esiteollisten kulttuurien ruokaperinteistä. Esimerkiksi juuri Kreikassa, ja oletettavasti laajemminkin itäisen Välimeren ja Lähi-idän alueella, nimenomaan leipä on ollut ravinnon perusta, muu ruoka sen ympärille kasattuja ”lisukeherkkuja” (kr. *opson*; antiikin kreikkalaisesta ruokakulttuurista ja erityisesti lisukkeen käsitteestä ks. Korhonen & Kaski 2015, 209–211). Viljasadon pyhittämiseen ja kuolemanjälkeisen elämän kysymyksiin kiertyvä Eleusiin mysteerikultti yhdisti koko kreikankielistä maailmaa ainakin tuhat vuotta, kunnes hiipui suuren uskonnollisen murroksen ja goottien suorittaman hävityksen johdosta 300-luvun lopulla jKr. Viljakultin pitkistä juurista ja sen koko yhteiskunnan läpäisevästä merkityksestä kertoo se, että Eleusiin kultti oli ollut olemassa mahdollisesti tuhat vuotta jo ennen muuttumistaan panhelleeniseksi (viimeistään 500-luvulla eKr.), ja että mahdollisuus tulla initioiduksi kulttiin oli kaikilla kreikkaa puhuvilla ihmisillä, myös köyhillä, naisilla ja orjilla. Leivän kulttuurihistorian ja siihen itäisellä Välimerellä liittyneen uskonnollisen symboliikan valossa ei olekaan yllättävää, että myös kristinuskon tärkeimmäksi sakramentiksi (kr. *mystērion*) muodostui juuri leivän jakaminen uskoville jumalan ruumiina.

Täsmennetään vielä perspektiiviä palaamalla Hesiodoksen runoelmaan: siinähan todettiin väkivaltaisen pronssisukupolven ihmisistä, että he eivät syö laisinkaan viljaa (Hesiodos 2004, 24; säkeet 146–147). Hesiodos käyttää sanaa *sītos*, joka suomentuu paitsi viljaksi, myös leiväksi, ja sitä kautta sanalla voidaan tarkoittaa jopa ylipäänsä ruokaa vastakohtana juomalle. Arkaaisen ajan epiikassa sanaparia viljan- tai leivänsyöjä käytettiin merkitsemään ihmistä – vastakohtana esimerkiksi petoeläimelle. (LSJ, σῖτος; ks. esim. Hesiodos 2014, 22 [säe 82] ja Homeros, *Odysseia* 8. laulu, säe 222 ja 9. laulu, säe 89.) Vaikuttaa siis siltä, että arkaaisessa ja / tai myyttisessä ajattelussa leipä on jotakin, mikä tekee ihmisestä ihmisen. Voidaanko ajatella, että myös *Meren kosijoissa* leipä, metallien ohella, on myyttinen merkki?

Kun näkökulmaa laajennetaan yksittäisistä metaforista *Meren kosijoiden* teemaan, naisen ja miehen väliseen liittoon (johon runo siis useimpien toisintojen mukaan päättyy, kun rannalla oleva nainen toteaa olevansa ”suotu ja luotu” kosijalleen), rinnastus Hesiodoksen runoelmaan kantaa osin edelleen, mutta uudessa valossa. *Töissä ja päivissä* miehen ja naisen liitto on itsestänselvyyys maanviljelytalouden perusyksikkönä: runossa jaetaan yksityiskohtaisia neuvoja sopivasta naimiästä (miehellä kolmisenkymmentä vuotta, naisella viitisen vuotta sukukypsyyden jäl-



keen, Hesiodos 2004, 50–51) ja todetaan, että ”mies ei voi saada parempaa palkintoa kuin on hyvä vaimo” (mts., 51). Mutta kaikkea tätä on pohjustettu metallisukupolvimyyttiä edeltävällä *Prometheus ja Pandora* -myytillä: siinä jumalat rakentavat kostoksi Zeusta petkuttaneelle Prometheukselle naisenhahmoisen, kauniin Pandoran, jonka sisimpään Hermes sijoitti ”nartun luonnon” sekä ”valheellisuutta, petollisuutta ja varkaan taipumuksia, kuten jyrähtelevä Zeus oli toivonut” (mts., 21), ja joka ruukussaan toi ihmisten keskuuteen kaikki heidän vitsauksensa. Ei olekaan enää yllätys, kun runoilija ennen maanviljelijän vuoteen siirtymistään toteaa: ”Joka naiseen luottaa, luottaa varkaiden sukuun” (mts., 36).

Meren kosijoissa näkökulma on tietysti tyystin toinen. Siinä runon aktiivinen keskushenkilö on nainen, kosinnan kohde, mutta suhteessa kosijaan itsellinen toimija. Kosinta ja liiton lupaus ovat myös selvästi runon ydinteema, toisin kuin Hesiodoksen runoelmassa, jossa avioliitto voi olla välttämätön paha (tai hyvä) maamiehen elämässä, mutta vuoden kiertoon liittyvien töiden ja ihmisen osaa perustelevien myyttien rinnalla kuitenkin sivuseikka. Lukemattomat kommentaattorit ovat kiinnittäneet huomiota Hesiodoksen tuotannossa ilmenevään misogyniaan, enkä mene siihen enempää tässä yhteydessä – *Meren kosijoiden* tulkinnan kannalta on riittävää todeta, että molemmissa runoissa naisen ja miehen liitto on teemana läsnä, ja molemmissa se kietoutuu leivän hankkimiseen, konkreettisesti viljelyyn.

Sekä naisen ja miehen liitto että leivän hankinta ovat tietysti mitä suurimmassa määrin ihmisenä olemisen ja inhimillisen kulttuurin jatkuvuuden kannalta perustavanlaatuisia kysymyksiä. Lisäksi, jos oletetaan että *Meren kosijat* -runoa ovat laulaneet erityisesti naimaikäiset neidot, juuri heille runon teema on merkityksellinen myös suhteessa heidän omaan statukseensa yhteisössä. Eivätkö nämä nimenomaan ole niitä ”kulttuurisia ja ihmisenä olemiseen liittyviä kysymyksiä”, joita myyttiperinteen avulla käsitellään (vrt. Siikala 2013, 65)? Jos sekä runon symboliikka että teema osoittavat myyttisyyden merkkejä, mikä meitä vielä estää kutsu-*masta Meren kosijoita* myyttiseksi runoksi? Tässä vaiheessa nousee esiin kysymys runon genrestä.

MYTTINEN GENRE?

Genren ja myyttisyyden suhde on sikäli ongelmallinen, että sitä pohdittaessa vaarana on ajautuminen kehäpäätelmiin: jos myyttisen aineksen tunnusmerkkejä etsitään ja nähdään ensisijaisesti niissä runoissa, joiden ennalta ajatellaan edustavan vahvimmin myyttistä genreä (itämerensuomalaisen runoperinteen osalta vaikkapa vienalaistyyppistä ”myyttiepiikkaa”), on helppo harhautua näin löydettyjen tunnusmerkkien perusteella edelleen vahvistamaan kyseisen genren erityisasmaa huomaamatta, että tunnusmerkkien määrittelyä on ohjannut ennakkokäsitys, joka tuottaa itsensä vahvistavan lopputuloksen. Esimerkiksi Siikala korostaa *Itämerensuomalaisessa mytologiassa* useaan otteeseen sitä, miten eri laulajat ja eri yhteisöt tulkitsevat samaa aihetta eri tavoin, ja miten runojen mytologinenkin alluusiokenttä avautuu vasta esityskontekstien ja perinnettä kannattelevan yhteisön jäsenten keskinäisen vuorovaikutuksen muodostamassa kokonaisuudessa (esim. Siikala 2013, 62, 470–471, 474). Juuri tätä kokonaisuutta, perinnejärien välistä ”radikaalia intertekstuaalisuutta” yhteisön sisällä, on luodanut jo



Lotte Tarkka (2005, 68 et passim.) Vuokkiniemen runokulttuuria käsittelevässä tutkimuksessaan. Maantieteellisesti tätä laajemmalla, mutta perinteisen genrejaottelun suhteen kapeammalla alalla, lyriikan kategorian sisällä, on genren käsitettä problematisoinut ja syventänyt myös Senni Timonen (2004, erityisesti 394–396).

Nykytutkimuksen näkemyksistä huolimatta itämerensuomalaisten runojen ja mytologian tulkintoja paikoin edelleen varjostaa viime vuosisadalla vakiintunut ja uskoakseni aina *Kalevalaan* asti palautuva käsitys siitä, millaista on suomalais-karjalainen myyttirunous, sekä miten ja ketkä sitä ensisijaisesti esittivät. Tällä tarkoitan yhtäältä sitä, miten viiveellä tutkimustieto ja tuoreet näkökulmat tihkuvat niin sanotun suuren yleisön tietoisuuteen,⁵ ja toisaalta sitä, miten vahvasti myyttisyyden tutkimus itämerensuomalaisen perinteen kontekstissa ankkuroituu epiikaksi luonnehditun runouden ja siihen kiinteästi liittyvän syntyloitsuston tutkimukseen (Siikala 2004, 24–39; Siikala 2013, 23 ja 60; suomalaisen mytologiantutkimuksen historia pähkinänkuoressa ks. mts., 27–46). Kuten Siikala toteaa, nimenomaan epiikka ja loitsut ”ovat olleet suomalaisen mytologian tutkimuksen perusta” (mts., 54). Arvelen, että ankkuroituminen ensisijaisesti epiikan tutkimukseen näkyy myös tutkimusperinnettä hallinneena sitkeänä mielikuvana erilaisten laulukulttuurien kehityksestä suhteessa aikaan ja toisiinsa. Julkilausuttuna tai implisiittisenä tähän on liittynyt oletus, jonka mukaan eteläisten alueiden naisvaltaiset laulukulttuurit ovat jollain tavalla ”myöhäisempiä” tai ”kehittyneemmän” – siis näkökulmasta riippuen ”rappeutuneen” tai ”modernimman” – yhteisön ilmiötä kuin pohjoisempien alueiden soolo- (tai duo-) ja miesvaltainen eepinen perinne. (Esim. Salminen 1934, 45–53; Kuusen tyylikausiteoria 1963, Siikala 2013, 114–115.) Pohjimmiltaan epiikan keskeinen asema ja sen kyseenalaistaminen palautunevat kysymyksiin siitä, mitä tarkoitamme puhuessamme myyttisyydestä. Onko myytti aina ja välttämättä kertomus?

Kreikkalaisen aineiston valossa (johon sivumennen sanottuna liittyy tismalleen vastaavanlainen miehisen epiikan ensisijaisuutta myyttiperinteen lähteenä korostava tutkimusperinne) olen itse havahtunut konkreettisesti siihen, miten ongelmallinen tämä käsitys on, ja miten vahvasti se on ohjannut koko runoperinteemme tulkintaa ja tutkimushistoriaa menneinä vuosikymmeninä. Siksi haluan lopuksi pohtia vielä lyhyesti *Meren kosijoiden* genreä. Senni Timosen (2004, 86–157), Lotte Tarkan (2010, 13–22) ja Kati Kallion (2013, 364–371) esimerkit osoittavat, kuinka monisyinen kysymys kalevalamittaisen runouden lajeista on ja kuinka harhaanjohtava yksinkertaistus ulkoapäin runolle annettu genreleima voi olla. En siis millään muotoa pyri ratkaisemaan *Meren kosijoiden* tai sen erilaisten toisintojen ja esitysten lajia, sillä se ei ole mahdollista tämän katsauksen puitteissa, jos on muutenkaan. Sen sijaan tarkastelen asiaa nimenomaan siitä näkökulmasta, miten runoa on perinteisesti määritelty, millaisia tulkinnallisia harhoja määritelmä on kenties aiheuttanut ja toisaalta, millaisille uusille tulkinnoille vanha määritelmä voisi antaa aihetta.

5 Tästä äärimmäisenä esimerkkinä mainittakoon vaikkapa elokuvaohjaaja Jari Halonen, jonka Kalevala-aiheisen elokuvansa tiimoilta antamat lausunnot ”pyhän perinteemme” tutkimuksen tilasta ja siitä kuinka ”[m]uinainen suomalainen tietous on *lähes tutkimaton* elämänymmärryksen aarreaitta” (kursivointi omani) kertonevat jotakin myös elokuvaa rahoittaneiden tahojen tietotasosta. (Laitinen 2013.)



Meren kosijoita on tutkimuksessa käsitelty balladina (Franssila 1900, 280; Salminen 1934, 265; Kuusi 1963, 347), kertauslauluna (Kuusi 1963, 340–347), kosijoiden-vertailulauluna (Kuusi 1963, 347) ja piirileikkilauluna (Kukkonen 1955, 184–185). Laulajat ovat kokeneet sen muun muassa liekkuvirtenä (Larin Paraske, SKVR V₃ 109a ja 12-v. sakkolalainen Maria, SKVR XIII₁ 820) ja parannusloitsuna (uusikirkkolainen Mari Myllyoja, SKVR XIII₃ 9251; tuntematon parikkalalainen, SKVR XIII₃ 9465 ja suistamolainen Stopan Sotikainen SKVR VII₄ 3103); Uukuniemellä Eerikkä Koppinen on laulanut sitä osana Pääskyläisen maailmansyntyvirttä (SKVR VII₁ 64). Lisäksi Suistamolta ja Repolasta on tietoa, että kyseessä oli ”tyttölöiden laulu” (SKVR VII₂ 1191), jota ”useat tytöt yhdessä lauloivat” (Kukkonen 1955, 184–185). Iivana Shemeikan laulamana runo on otsikoitu ”Kosintarunoksi” (SKVR VII₂ 1193), mikä ei kuitenkaan tarkoittane muuta kuin runon aihetta. Juvalta saamansa muistiinpanon yhteydessä kertoo puolestaan Borenius informanttinsa, tuomiorovasti K. H. Alopaeuksen selvästi muistavan, ”miten tätä ja muita runoja laulettaessa laulajat, jotka olivat vanhoja ukkoja [...] istuivat vastakkain ja pitäen toinen toistaa kädestä kiinni – kädet ha’assa seur. tavalla [piirros] – liikuttivat ruumiin edestakasin, siten vuorotellen toinen veti toistaan luokseen” (SKVR VI₁ 264) – he siis lauloivat *Meren kosijoita* juuri sillä lähes tarunomaiseksi muuttuneella tavalla, jolla myytti- ja sankariepiikkaa Porthanin mukaan esitettiin, ja josta tutkijat ovat kiistelleet Porthanin kuvauksesta lähtien (Siikala 2000, 258–263). Helkavirsistöön *Meren kosijat* on löytänyt tiensä vähintäänkin formulafragmenttina (SKVR IX₁ 127).

Aiempien tulkitsijoiden näkemykset runon lajista eivät siis juurikaan saa tukea niistä vähäisistä kontekstitiedoista, joita runon aidoista laulutilanteista on olemassa, joskaan eivät ne suuresti ristiriidassakaan ole. Pidän edelleen hyvin mahdollisena, että *Meren kosijoiden* tavallisin laulukonteksti on ollut tanssi, leikki tai liekki. Että se olisi ensisijaisesti tyttöjen laulu, on aineiston perusteella vähemmän selvää, mutta olettakaamme tämänkin pitävän paikkaansa. Onko käsitys *Meren kosijoista* tyttöjen tanssilauluna ohjannut sen tulkintaa tutkimuksessa aiemmin? Onko laji määritelty sen, ettei runoa ole tullut edes mieleen ajatella myyttisenä? Jos näin on, miksi?

Kuusi pohtii kertauslaulujen esitystapaa, valittelee kontekstietojen niukkuutta ja spekuloi erilaisilla liikuntamuodoilla, jotka ”ovat mahdollisesti eri kertauslaulutyyppien perustana” (Kuusi 1963, 348–349). *Meren kosijoiden* kohdalla voikin helposti kuvitella esimerkiksi piirin, josta ”kosijat” ”nousevat” vaikkapa piirin keskellä seisovaa päähenkilöä (esilaulajaa?) kohti (vrt. Rausmaa 1992, 66; kalevalamittaiseen runoon tietyillä alueilla elimellisesti liittyneistä tanssin tavoista ks. myös Rausmaa 1981, 186–196; Kallio 2010, 295–297; Enäjärvi-Haavio 1949, 162–167; Salminen 1934, 49). Myös monet muut kosijoiden- ja omaistenvertailulaulut ovat luonteeltaan sellaisia, että dialoginen liikekieli soveltuisi niihin erityisen hyvin. Kuusen mukaan ei kuitenkaan ”voitane osoittaa, että suomalaiset laulutanssit pohjautuisivat, kuten germaaniset, rituaalitansseihin” (Kuusi 1963, 349).

Haavio kiinnittää huomiota, tosin valitettavan ohimenevästi, juuri tähän kertauslaulujen dialogiseen, henkilöhahmojen vuorotteluun perustuvaan rakenteeseen – siis draamallisuuteen (Haavio 1980, 229). Draaman juuret ovat rituaalissa ja myyteissä. Jos puhutaan täsmällisemmin kreikkalaisesta draamasta (en ole varma



käyttääkö Haavio sanaa löyhentyneessä merkityksessä 'emotionaalisesti draamaattinen runo' vai täsmällisemmin runojen dialogiseen, roolihahmojen toimintaan liittyvänä piirteenä, sillä kertauslauluissa voi halutessaan nähdä kummatkin merkitykset⁶), draaman juuret ovat myyttisen ajattelun lisäksi konkreettisessa, yhteisöllisessä rituaaliperinteessä, nimittäin kuorolyriikassa ja sen esityskonteksteissa. Pirkko-Liisa Rausmaan mukaan on "mitä todennäköisintä", että myös itämerensuomalaisella alueella kultillisiin ja riittimenoihin on liittynyt tanssia (Rausmaa 1992, 62).

Mahdollista analogiaa arkaaisten kreikkalaisten neitokuorojen ja virolaisten, inkeriläisten, eteläkarjalaisten ja hämäläisten tyttöparvien välillä olisi syytä tutkia tarkemmin. Elsa Enäjärvi-Haavio aikanaan sivusi aihetta hyvin lyhyesti (1949, 194–195) ja Martti Haavio (1961), rinnastaessaan inkeriläiset vakkovejuhlat Dionysos-kulttiin, käsitteli joukoittain muitakin, eri-ikäisiä, eri puolilla kreikkalaista maailmaa juhlittuja ja erilaisiin jumaliin liittyviä kultteja. Etenkin jälkimmäinen teos kaipaa konkretiaa, fokusta ja lähdekritiikkiä, ja on ymmärrettävää, että Kreikka-analogioista tai muista yhtä laajoista kulttuurienvälisistä vertailuista on sittemmin pikemminkin luovuttu (lähdekritiikin keveydestä, kulttuurikontekstin sivuuttamisesta ja muista maantieteellis-historiallisen menetelmän ja niin sanotun haaviolaisen koulukunnan metodologisista ongelmista ks. esim. Frog 2012, 207–209). Juuri kuorolaulujen ja -tanssin kohdalla näen tässä kuitenkin vielä kartoittamatonta potentiaalia. Vaikka itse niin sanottuja neitolauluja, eli nuorten naisten laulamaa ja tanssimaa kuorolyriikkaa, on Kreikasta säilynyt hyvin vähän verrattuna rikkaaseen itämerensuomalaiseen aineistoon, tiedetään kreikkalaisen kuorolyriikan rituaalisesta kontekstista luultavasti enemmän (ks. esim. Calame 2011, Lardinois 2011, Ferrari 2008). Nimenomaan kreikkalaiseen aineistoon tutustuminen onkin asettanut omat käsitykseni eteläisten laulualueidemme ja myyttirunouden suhteesta uuteen valoon, ja muun muassa erilaiset tanssilaulut ovat alkaneet hahmottua entistä vahvemmin *rituaalisena*, myyttiseen ajatteluun nojaavana genrenä.

Kun Siikala siis kirjoittaa: "Eteläisissä runokulttuureissa myyttisyyden ilmentäminen oli vähäisempää" (Siikala 2013, 457), olen eri mieltä. Kuten Siikala itsekin toisaalta (mts. ja 2004, 46) tuo esiin, myyttisyyttä ilmennettiin erilaisissa runokulttuureissa erilaisin tavoin, eikä kyse siis ole määrällisestä erosta. *Meren kosijat* on runoaiheena siinä suhteessa antoisa esimerkki, että vaikka sen symboliikkaa ja teemaa on luontevaa tulkita myyttiseltä kannalta, on runon tulkintoja aiemmin useimmiten ohjannut tietynlainen käsitys siitä, mitä genreä runo edustaa. Ja koska oletetulla genrellä, kertauslauluilla tai yleensä tanssilauluilla, ei ole ajateltu olevan vastaavaa kytköstä myytteihin kuin esimerkiksi sankariepiikalla, myös *Meren kosijat* on ollut helppo sivuuttaa "talonpoikais-porvarillisen kasvuympäristönsä" paljastavana moraliteettina tai nuorten tyttöjen harmittomana viihteenä. Näin käsitys

6 Haavion lausuma kokonaisuudessaan: "Kertauslaulut, joihin kyllä sisältyy eepillinen momentti ja joiden julkaiseminen tässä teoksessa [*Kirjokansi*] siis on puolustettavissa, elävät lähinnä lyyriilisen tunnelmansa ja ennen kaikkea omalaatuisen rakenteensa ansiosta: niiden alkuosa on viiptylevää retoriikkaa, ja vasta viimeisillä säkeillään ne ikäänkuin äkkiä paljastavat emotionaalisen tarkoituksensa. Toisaalta kolmi- tai useimmiten viisikohtauksinen rakenne on tavallaan – kenties alkeellisimmalla tavalla – draamallinen: ennen päättännössä tapahtuvaa laukeamista kehitellään jännitystä monilla vaihtoehtoisratkaisuilla, jotka ovat kohtalokkaita tai muutoin ristiriidassa lopputuloksen kanssa." (Haavio 1980, 229.)



genrestä on saattanut estää näkemästä runossa merkityksiä, joita siinä muutoin olisi nähty. Asiaa voi katsoa myös toisesta suunnasta: jos on todennettavissa, että 1) *Meren kosijoihin* liittyy myyttisiä merkityksiä ja 2) *Meren kosijat* on ollut ensisijaisesti tyttöjen suosima tanssilaulu, olisi kenties tarpeen päivittää myös itse *tanssilauluun* (kertauslauluun, kosijainvertailulauluun jne.) genrenä tai runojen kategoriana liittyviä käsityksiä.

ELÄMÄN LEIPÄ

Olen edellä pyrkinyt osoittamaan, että Hesiodoksen runoelmassaan kuvaamaa metallisten ihmiskupolvien myyttiä vasten tulkittuna myös *Meren kosijoista* avautuu rikas myyttinen maailma. *Meren kosijoita* ja Hesiodoksen kuvaamaa myyttiä yhdistävät toisiinsa paitsi ihmiskupolvien nimikkometallit, myös leivän kulttuurinen symboliikka ja maan(viljelyn) teema; Hesiodos käsittelee sitä yksityiskohdaisesti, *Meren kosijat* viittauksellisemmin, tiiviimmässä ja arvoituksellisemmassa muodossa. Heksametriepiikan ohella myös muu arkaainen kreikkalainen runous tukee oletusta, jonka mukaan esimerkiksi leikkilauluna toiminut *Meren kosijat* on hyvinkin saattanut kannatella esittäjilleen keskeistä myyttistä ajattelua; sivusin lopussa aivan lyhyesti kreikkalaisen kuorolyriikan rituaalista kontekstia ja suhdetta myöhempään draamarunouteen.

Rinnastuksen tarkoituksena ei ole ollut osoittaa, että runoilla tai ne tuottaneilla kulttuuriperinteillä on jokin geneettinen yhteys. Pikemminkin päinvastoin: maantieteellisesti, kulttuurisesti ja yhteiskunnallisilta olosuhteiltaan hyvin toiseltaisista lähtökohdista nouseva runous ja mytologinen perinne, kuten esimerkkinäni toiminut Hesiodoksen runoelman jakso, voi asettaa meille tutumman perinteen uuteen valoon ja paljastaa siitä jotain, mitä emme ole osanneet aiemmin nähdä. *Meren kosijoita* ja Hesiodoksen ihmiskupolvimyyttiä sitoo toisiinsa aihe, jonka nimeän ”elämän leiväksi”. Tällä tarkoitan sitä leivän ja ihmisen (konkreettista ja metaforista) kohtalonyhteyttä, jota ihmiselämän reunaehtoja luotaava myyttinen ajattelu molemmissa runoissa näkemykseni mukaan käsitteellistää, eli pukee sanoiksi. Elämän leipä on toisiinsa vaikuttavien ilmiöiden ja yhteen punoutuvien kehityskulkujen tulos: ihminen elää leivästä; maanviljelytekniikka kietoutuu metallinkäsittelytaitoon ja siihen liittyvään mytologiaan; leipäviljan (ja -taikinan) siemen symboloi syntymän–kuoleman–uuden elämän kiertoa, joka raamittaa myös ihmiselämää.

Anna-Leena Siikala kirjoittaa: ”Vasta yksilöiden ja pienyhteisöjen tapa hyödynittää myyttirunoutta esityksissään, poimia esiin yhä uusia piirteitä yhteisesti tunnetusta perinteestä ja luoda niistä kuulijoiden arvostamia kokonaisuuksia paljastaa mytologian merkitysmaailman koko laajuudessaan” (Siikala 2013, 474). Juuri tätä halusin tuoda esiin pohtiessani edellä *Meren kosijat* -runolle annettuja lajimääritelmiä ja kyseenalaistaessani samalla tutkimusperinnettä, jossa eteläisten laulalueiden ja myyttiperinteen suhde on totuttu näkemään pohjoista ohuempana. Pidän todennäköisenä, että runoa on etelän merellisillä alueilla (joihin lasken myös Laatokan Karjalan) laulettu myyttisenä perinteenä, sikäli kuin myyttisellä perinteellä tarkoitetaan yhteisön kannalta perustavanlaatuista ja välttämätöntä tietoa, kokemusta ja maailmankuvaa kiteyttävää ja kommunikoivaa ilmaisua. *Meren kosijoissa* tämä perustavanlaatuinen tieto ja kokemus on koskenut nuoren naisen osaa



yhteisössään ja elämän jatkumossa, kulttuurissa, joka pitkälti perustui viljelyyn ja kiteytyi leivän "pyhyyteen".

Mikä Meren kosijoissa siis laulatti Mari Haapasta 1900-luvun alussa? Mitä runoa tanssinut tanssillaan ilmaisi? Myyttisen ajattelun tuottamia rytmisiä kuvia, jotka nousevat alkumaisemasta, merestä, ja katoavat siihen, aivan kuten meitä edeltävät ihmispolvet tuonpuoleiseen Hesiodoksen runossa? Ehkä laulavia ja tanssivia esiäitejämme kiehtoi metallien ja leivän kontrastinen sidos – se miten maa tuottaa molemmat, ja miten veitsi leikkaa leivän ja leipä elättää veitsen tekijän? Ehkä heillekin metallit olivat, kuten Hesiodosta edeltäneelle ja häntä seuranneelle perinteelle, myös menneiden aikakausien merkkejä, muistoja ja jälkiä ihmisistä, jotka aika on haudannut tuonpuoleiseen? Ja eikö juuri tuonpuoleisen uumenista kasvanut se leipävilja, joka kannattelee ihmisen tämänpuoleista elämää?

Kirjallisuus

- Alenius, Teija, Mökkönen, Teemu & Lahelma, Antti** 2012: Early Farming in the Northern Boreal Zone: Reassessing the History of Land Use in Southeastern Finland through High-Resolution Pollen Analysis – *Geoarchaeology. An International Journal* 28: 1. 1–24.
- Calame, Claude** 2001: *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Functions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. [1977]
- Edwards, G.P.** 1970: *The Language of Hesiod in Its Traditional Context*. Oxford: Basil Blackwell.
- Eesti Rahva Laulud. Antoloogia I** 1969. Toim. Ülo Tedre. Tallinn: Eesti raamat.
- Enäjärvi-Haavio, Elsa** 1949: *Pankame käsi kätehen. Suomalaisten kansanrunojen esittämistavoista*. Porvoo & Helsinki: WSOY.
- Ferrari, Gloria** 2008: *Alcman and the Cosmos of Sparta*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Franssila, K. A.** 1900: *Kansanrunouden tutkimuksia. 1*, Iso tammi liitteinen. Helsinki: SKS.
- Frog** 2012: Confluence, Continuity and Change in the Evolution of Mythology – Frog, Siikala, Anna-Leena & Stepanova, Eila (ed.): *Mythic Discourses. Studies in Uralic Traditions*. Helsinki: SKS. 205–254.
- Haavio, Martti** 1961: *Kuolematonten lehdot. Sämpsöi Pellervoisen arvoitus*. Porvoo & Helsinki: WSOY.
- Haavio, Martti** 1980: *Kirjokansi*. Porvoo–Helsinki–Juva: WSOY. [1952]
- Hakamies, Pekka** 1999: Ilmarinen ja kansanomaiset teknoutopiat – Piela, Ulla, Knuuttila, Seppo & Kupiainen, Tarja (toim.), *Kalevalan hyvät ja hävyttömät*. Helsinki: SKS. 79–92.
- Harvilahti, Lauri** 2004: Vakiojaksot ja muuntelu kalevalaisessa epiikassa – Siikala, Anna-Leena, Harvilahti, Lauri & Timonen, Senni (toim.), *Kalevala ja laulettu runo*. Helsinki: SKS. 194–214.
- Hesiod** 1978: *Works & days*. Edited with prolegomena and commentary by M. L. West. Oxford: Clarendon Press.
- Hesiodos** 2004: *Työt ja päivät*. Suomentanut Paavo Castrén. Helsinki: Tammi.



- Homer** 1950. *Homeri opera vol. 3*. Edited by T. W. Allen. Oxford: Oxford University Press.
- Jakola, Lassi** 2014: *Edistyksen ja rappion välissä. Hesiodoksen myytti viidestä ihmisheimosta* ("Epya kai hēpau 109–200). Julkaisematon pro gradu -työ, Maailman kulttuurien laitos, kreikan kieli ja kirjallisuus. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Janko, Richard** 1982: *Homer, Hesiod and the Hymns. Diachronic development in epic diction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jevsejev, Viktor** 1966: Karjala, meret ja Merja (Merens) – *Kalevalaseuran vuosikirja* 46. Porvoo & Helsinki: WSOY. 316–324.
- Järvinen, Irma-Riitta** 1989: Pohjois-Karjalan eepisen kansanrunouden aiheita ja laulajia – Knuuttila, Seppo & Laaksonen, Pekka (toim.): *Kalevalaseuran vuosikirja* 68. Helsinki: SKS. 51–64.
- Kallio, Kati** 2010: Tehkää yksi ympärikkö – Knuuttila, Seppo, Piela, Ulla & Tarkka, Lotte (toim.): *Kalevalamittaisen runon tulkintoja*. Helsinki: SKS. 287–306.
- Kallio, Kati** 2013: *Laulamisen tapoja. Esitysareena, rekisteri ja paikallinen laji länsi-inkeriläisessä kalevalamittaisessa runossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kaukonen, Väinö** 1989: *Lönnrot ja Kanteletar*. Helsinki: SKS.
- Korhonen, Tuija & Kaski, Liisa** 2015: Plutarkhos ja antiikin ihmisen eläinsuhde – Plutarkhos: *Eläinten älykkyydestä ja muita kirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus. 157–221.
- Kukkonen, Eeva** 1955: *Meren kosijat -runo suomalais-virolaisella suurlaulualueella*. Suomalaisen ja vertailevan kansanrunoudentutkimuksen pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.
- Kuusi, Matti** 1963: Keskiajan kalevalainen runous – Kuusi, Matti (toim.), *Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus*. Helsinki: SKS ja Otava. 273–397.
- Laitinen, Lasse** 2013: Jari Halonen: Kalevala on opetettu suomalaisille väärin – *Yle Uutiset* [online]. < http://yle.fi/uutiset/jari_halonen_kalevala_on_opetettu_suomalaisille_vaarin/6837320 > [16.4.2015.]
- Lardinois, André P.M.H.** 2011: The *parrhesia* of young female choruses in Ancient Greece – Athanassaki, Lucia & Bowie, Ewan (ed.), *Archaic and Classical Choral Song. Performance, Politics and Dissemination*. Berlin: De Gruyter. 161–172.
- Leppäaho, Jorma & Vilkuna, Kustaa** 1937: Muinaisrunojemme sotisopa – *Kalevalaseuran vuosikirja* 17. Porvoo & Helsinki: WSOY. 169–197.
- LSJ**. *Liddell–Scott–Jones: A Greek–English Lexicon* [online]. < <http://www.tlg.uci.edu/ljsj/> > [4.1.2015.]
- Mökkönen, Teemu** 2010. Kivikautinen maanviljely Suomessa – *Suomen Museo* 2009: 5–38.
- Niemi, A.R.** 1923: Lisiä 1700-luvun runonkeräyksen historiaan – *Kalevalaseuran vuosikirja* 3. WSOY: Porvoo. 108–128.
- Peabody, Berkley** 1975: *The Winged Word. A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's Works and Days*. Albany: State University of New York Press.
- Polttila, Brita** 1982: *Pohjan portit. Kuvitelmia kuvitelmista*. Helsinki: Tammi.
- Rausmaa, Pirkko-Liisa** 1981: Vanhat laulutanssit – Laaksonen, Pekka (toim.), *Pelit ja leikit*. Kalevalaseuran vuosikirja 61. Helsinki: SKS. 186–196.
- Rausmaa, Pirkko-Liisa** 1992: Rituaalitanssit Suomessa – *Musiikin suunta* 14: 4.



- Relander, Oskar** 1889: Nykyisestä kansanrunoudesta Itä-Suomessa. Havaintoja runonkeruuretkiltä Suistamon kihlakunnassa ja Ilamantsissa – *Valvoja* 1889. 325–338.
- Ruoppila, Veikko** 1951: Kasvukannikka ja väkipala. Eräitä leivän käsittelyyn liittyviä uskomuksia – *Kalevalaseuran vuosikirja* 31. Porvoo & Helsinki: WSOY. 157–167.
- Salminen, Väinö** 1934: *Suomalaisten muinaisrunojen historia I*. Helsinki: SKS.
- Salo, Unto** 2010: Raudan synty – Knuutila, Seppo, Piela, Ulla & Tarkka, Lotte (toim.), *Kalevalamittaisen runon tulkintoja*. Helsinki: SKS. 114–131.
- Sarajas, Annamari** 1956: *Suomen kansanrunouden tuntemus 1500–1700-lukujen kirjallisuudessa*. Porvoo: WSOY.
- SKVR** 1908–1997: *Suomen Kansan Vanhat Runot I–XV*. Helsinki: SKS.
- Siikala, Anna-Leena** 2000: Body, Performance, and Agency in Kalevala Rune-Singing – *Oral Tradition* 15(2): 255–278.
- Siikala, Anna-Leena** 2004: Kalevalaisen runon myyttisyys – Siikala, Anna-Leena, Harvilahti, Lauri & Timonen, Senni (toim.): *Kalevala ja laulettu runo*. Helsinki: SKS. 17–49.
- Siikala, Anna-Leena** 2013: *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: SKS.
- Smith, Peter** 1980: History and the Individual in Hesiod’s Myth of Five Races. – *Classical World* 74(3): 145–163.
- Tarkka, Lotte** 2005: *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: SKS.
- Tarkka, Lotte** 2010: Lajisiirtymiä kalevalamittaisessa runossa – Kuivajärven Moarien tapaus – Knuutila, Seppo, Piela, Ulla & Tarkka, Lotte (toim.): *Kalevalamittaisen runon tulkintoja*. Helsinki: SKS. 13–34.
- Thalman, William G.** 1984: *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Timonen, Senni** 2004: *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Helsinki: SKS.
- Tolvanen, Jouko** 1941: Kansanrunojemme opetusrunollisesta laadusta – *Kalevalaseuran vuosikirja* 20–21. Porvoo: WSOY. 276–287.
- Vernant, Jean-Pierre** 1985: *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Éditions la Découverte. [1965]
- West, Martin L.** 1997: *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press.

Filosofian maisteri Liisa Kaski on folkloristi ja klassillisen filologian opettaja Helsingin yliopistossa.