

Perinnelajianalyysin tehtävistä

Suomalaisen folkloristiikan oppisanastossa 'perinnelajianalyysi' lienee nuorimpia tulokkaita. Itse asia, perinnelajien tunnistus, nimeäminen ja määrittely, on kuitenkin nykyistä nimitystään huomattavasti vanhempi — ja näin täytyy tietysti ollakin, sillä muutoin kai olisimme tekemisissä tieteen kanssa, joka ei ole tunnistanut tutkimuskohteitaan. Se seikka, että Grimm-veljekset puolitoista vuosisataa sitten erottivat toisistaan sadun, tarinan ja myytin, on folkloristiikan ajanlaskun kannalta paljon merkittävämpi virstanpylväs kuin Deutsche Mythologien sisältämät kansanperinteen tulkintakokeet.¹ Suomalaisen kansanrunoudentutkimuksen kansainvälisen statuksen luojat, Kaarle Krohn työtovereineen ja oppilaineen, varmaan osasivat Grimminsä ja tunsivat perinneaineksen, mutta tästä huolimatta perintelajien tuntemuksessa esiintyi merkillistä hidastusta: esimerkiksi tarinan käsite näyttää meillä olleen melkoisen hämärä 1920-luvun lopulle saakka.^{1a} Seuraavan tutkijapolven tehtäväksi jäi korjata massiivisen keruuorganisaation avulla (Kalevalan riemuvuoden kilpakeruu 1935 ym.) arkistoinneksen yksipuolisuudet ja luoda

¹ Jacob ja Wilhelm Grimmin "Kinder- und Hausmärchen" ilmestyi 1812—1815 ja "Deutsche Sagen" 1816—1818. Jacob Grimm suoritti sadun, tarinan ja myytin rajankäynnin teoksessaan "Deutsche Mythologie" (1835).

^{1a} Kannattaa kuitenkin panna merkille muuan 50-vuotismuisto: 12. helmikuuta 1917 Suomalais-ugrilaisen Seuran esimies Eemil Nestor Setälä piti vuosikokouksen alkajaisiksi esitelmän aiheesta "Uskonto, myytti ja taikuu" (SUSA 43, Helsinki 1929). Siinä hän muun ohessa käsitteli kansankertomusten laji-
luokitusta ja varsin selvästi oivalsi niitä voitavan ryhmittää eri kriteerien pohjalta, esim. rakenteen tai sisällön. Hän otti kantaa mm. termeihin myytti, satu, tarina, sankaritarina, paikallistarina, kasku, syntykertomus ja legenda ansaiten tässäkin uranuurtajan maineen, etenkin kun otamme huomioon esityksen varhaisen ajankohdan.

pohjaa eritoten tarinantutkimukselle, jonka teorianmuodostusta siihen aikaan kehittivät tehokkaimmin saksalaiset Friedrich Ranken² ja ruotsalaiset C. W. von Sydowin johdolla.³

Nykypäivän folkloristimme ovat — tutkimustilanteen sitä vaatiessa — osoittaneet perinnelajianalyttiset kykynsä. Tarvitsee vain selailta Martti Haavion ”Kansanrunojen maailmanselitystä” (1955) todetakseen, että Lappalaulun käsittelyssä ongelmana on eri runolaatujen, Grasliedin, Neidhardin, pasturellin, kohtamislaulun, metsästäjänlaulun ja balladin keskinäisten suhteiden selvittely, että Vesmanviikin balladin kansainvälinen tausta jäisi perspektiivittömäksi ilman perinnelajianalyysin esiin tuomia paralleleleja ja että teoksessa yleensäkin toimitaan lajitutkimuksen termein, puhutaan to-poksista, mahdottomuussymboleista, ei milloinkaan -parafraaseista jne.⁴ Sananparsilajien rekisteröinnissä ja nimeämisessä ollaan erittäin pitkällä Matti Kuusen ja hänen oppilaittensa ansiosta; muuan Kuusen laajan sananparsimonografian ”Regen bei Sonnenschein” päätuloksista oli uuden perinnelajin, tilanneparafraasin, rajaaminen ja etiofraasin ja signaalifraasin funktioeron osoittaminen.⁵ — Myönteisistä aikaansaannoksista huolimatta näyttää kuitenkin siltä, ettei perinnelajianalyysia ole meillä täysin tiedostettu itsenäiseksi tutkimusaspektiksi tai -menetelmäksi. ”Kirjoittamattoman kirjallisuuden” metodisessa johdannossa Matti Kuusi kirjoittaa: ”Kansanrunojen ajoittajalla on viisi toisiaan täydentävää työtapaa: motiivianalyysi, funktioanalyysi, struktuurianalyysi, tyylianalyysi ja redaktioanalyysi.”⁶ Perinnelajianalyysi puuttuu luettelosta, vaikka on hyvin

² Friedrich Ranke, Grundfragen der Volkssagenforschung (Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 3, Bremen 1925) ja Volkssagenforschung (Breslau 1935). Varhemmista lajitermien keksijöistä Saksassa mainittakoon Johann Folkers, Zur Stilkritik der deutschen Volkssage (Kiel 1910).

³ Vaikka von Sydowin kirjoitus Om folkets sägner (Nordisk Kultur 9 B, København 1931) nykyään vaikuttaa vanhentuneelta, se oli ilmestyessään edistysaskel ja osoitti tietoista pyrkimystä tieteelliseen tarinaluokitukseen. Vrt. sama, Våra folkminnen (Lund 1919).

⁴ Martti Haavio, Kansanrunojen maailmanselitys (Helsinki 1955), 184—203, 339—359 et passim.

⁵ Matti Kuusi, Regen bei Sonnenschein (FF Communications 171, Helsinki 1957), 384—388, 377—383.

⁶ Matti Kuusi, Kirjoittamaton kirjallisuus (Suomen kirjallisuus I, Keuruu 1963), 25.

ajateltavissa, että jonkin perinteen synty tai Suomeen leviäminen *lajina* voi olla turvallisempi ajoitustehtävä kuin jonkin ko. perinnelajiin kuuluvan yksittäisen tuotteen ikääminen. Juuri lajien ajoittamiseen eräät tutkijat ovat selvästi pyrkineetkin.⁷

Kansainvälisessä folkloristiikassa tilanne on samantapainen: perinnelajien differentiointia on kyllä vanhastaan pidetty tärkeänä, ei vähiten folkloristisen aineksen yleisen systematiikan luomisen kannalta, mutta varsinaisten tutkimusmenetelmien kehittämisessä sen asema on jäänyt epäselväksi. A. H. Krappen vuonna 1930 julkaisemassa folkloristiikan yleisesityksessä ”The Science of Folklore” perinnelajit ovat näkyvästi esillä, sillä teos on jäsennetty niiden mukaisesti.⁸ Jos vertaa tätä Alan Dundesin toimittamaan moderniin yleisesitykseen ”The Study of Folklore” (1965), huomaa perinnelajikäsityksen jääneen melko lailla taka-alalle. Teoksen alussa annettu kansanperinteen lajien luettelo on pitkä mutta epäsystemaattinen⁹, ja myöhemmin osastossa ”Form in Folklore” tekijä on sitä mieltä, että lajitutkimukseen on olemassa edellytyksiä vasta, kun sitä pohjustava muoto- ja struktuurianalyysi on suoritettu.¹⁰ Vaikka myöntäisikin, että on perinteen lajeja, joiden määritelmä syntyy näppärästi tyyli- tai rakenneanalyysin sivutuotteena, ei tee kuitenkaan mieli käsittää perinnelajianalyysia pelkäksi formalististen tutkimusten kylkiäiseksi. Dundesin ehdotusta noudatettaessa pohja jäisi liian kapeaksi yksinkertaisesti siitä syystä, että perinnelajeja määritellään muidenkin kriteerien nojalla kuin muodon, rakenteen tai tyylin. Eräissä toisessa teoksessaan Dundes ilmaisee vielä paljaammin uskonsa struktuurianalyysiin folkloristiikan perusmetodinä pitämällä välttämättömänä rakenteen tutkimista, ennen kuin voidaan sanoa mitään jonkin perinteen alkuperästä tai funktiosta, ja julistaessaan, että vaikka ”diakronisilla, historiallisilla tutkimuksilla tietenkin yhä tulee olemaan oma paikkansa, niin *tieteenä* folkloristiikka ensisijaisesti kaipaa deskriptiivisiä rakenneanalyysieja kansanperinteen kaikista

⁷ Iris Järviö-Nieminen ikää wellerismiperinteen, ks. Suomalaiset sanomukset (Helsinki 1959), 149, Matti Kuusi esim. priameliperinteen, ks. Kirjoittamaton kirjallisuus, 381 jss. — vain pari esimerkkiä mainitakseni.

⁸ Alexander H. Krappe, The Science of Folk-Lore (London 1930). Paperback-edition (1964) sisältyy The Norton Library -sarjaan.

⁹ Alan Dundes, The Study of Folklore (Englewood Cliffs, N. J. 1965), 3.

¹⁰ Dundes mt. 127.

lajeista”.¹¹ Ohjelmaansa seuraten ja mm. funktiokriteerejä karttaen Dundes rajaa myytin ja sadun selittämällä, että edellisen lähtökohdiana on ”sosiaalinen puute” (joka sitten poistetaan), jälkimmäisen taas ”yksilöllinen puute”.¹² Kovin käyttökelpoiselta ei tällainen rajanveto tunnu¹³; samoin voi epäillä, merkitseekö Dundesin ja Georgesin esittämä strukturaalinen arvoituksen määritelmä olennaista edistysaskelta Aarneen iäkkäämpään määritelmään verrattuna.¹⁴

Kannattaa panna merkille, että nykyanglosaksisessa folkloristikassassa tyyli-, rakenne- ja perinnelajianalyysi huokeasti niputetaan ”muodon tutkimus” -yleisnimikkeen alle. Näiden tutkimusaspektien erilläänpito todennäköisesti selkeyttäisi teorianmuodostusta. Yllättävää kyllä, eriytymisen esteenä näyttää olevan sekin, ettei perinnelajianalyysillä ole vakiintunutta kansainvälistä nimitystä. Luontevimmalta tuntuisi englannissa *genre analysis* ja saksassa *Gattungsanalyse*, joita on käytettykin, joskin niukanlaisesti, kenties termien

¹¹ Alan Dundes, *The Morphology of North American Indian Folktales* (FF Communications 195, Helsinki 1964), 112, vrt. s. 134, viite 9.

¹² Dundes, *The Morphology of...*, 110—111.

¹³ Jos intiaanien tuntema kertomus tulen varastamisesta sisältää toteamuksen ”ihmisillä ei ollut tulta”, se on Dundesin mukaan myytti; jos taas toteamus kuuluu ”Villikissalla ei ollut tulta”, kyseessä on satu. Edellisessä puute on sosiaalinen, jälkimmäisessä yksilöllinen. On kuitenkin todennäköistä, ettei tällainen formulointiero läheskään aina lankea yksin funktioeron kanssa. Jostakusta kulttuuriheeroksesta voidaan puhua yksikkötyyliin kuin sadun seikkailevasta sankarista, mutta se, että hänet mielletään kulttuuriheerokseksi, että kertomukseen uskotaan tai että se aktuaalistuu riitin yhteydessä, tekee kertomuksesta jotain muuta kuin sadun, esimerkiksi myytin. Dundesin esimerkki sortuisi, jos joku todistaisi, että Villikissa on kulttuuriheeros.

¹⁴ R. A. Georges & A. Dundes, *Toward a Structural Definition of the Riddle* (*Journal of American Folklore* 76, Philadelphia 1963), 111 jss. Heidän määritelmänsä: ”Arvoitus on perinteellinen sanailmaus, joka sisältää yhden tai useamman kuvaavan aineksen; näistä kaksi saattaa olla oppositiiossa; ainesten tarkoite on arvattava.” Määritelmän kritiikki veisi tässä liiaksi tilaa, joten tyydyn asettamaan sen rinnalle seuraavan mukaelman Antti Aarneen määritelmästä: ”Arvoitus on perinteellinen, kuvallinen sanailmaus, joka sisältää näennäisen ristiriidan. Kuvaelementeissä on harhaanjohtavia ja perillevieviä aineksia, joista jälkimmäiset ohjaavat tarkoitteen jäljille. Usein kuvakomposition väljyys sallii tarkoitteiden vaihtelun.” Aarne puhui ”perusaineksista” ja ”täydentävistä aineksista”, ks. *Vertailevia arvoitustutkimuksia* (Suomalais-ugrilaisen Seuran Aikakauskirja 34, Helsinki 1917), 1.

kirjallisuustieteellistä sävyä kaihtaan.¹⁵ Suomen ”perinnelajianalyysi” on kieltämättä täsmällisempi suunnaten huomion suulliseen perinteeseen. Genre- ja Gattung-termien konnotaatioista ei kuitenkaan ole haittaa, sillä kirjallisuustieteen ja kansanrunoudentutkimuksen metodinen lähtökohta on tässä kohden samantapainen, ja sitäpaitsi folkloristi joutuu usein selvittelemään suullisen ja kirjallisen perinteen suhteita, myös folkloren ja bookloren lajien vuorovaikutusta. Termi ”perinnemorfologia”, jota mm. ruotsalaiset tutkijat ovat suosineet lajitutkimuksen nimenä¹⁶, on sisällöltään epämääräisempi, mutta voinee hätätilassa tyydyttää synonyymitarpeen.

Mihin perinnelajianalyysia sitten tarvitaan? Kiinnostaako se nykyisellään vain folkloristeja — jos heitäkään? Lupaako sana ”analyysi” tässä joitakin sellaisia yleispäteviä pelisääntöjä, jotka oikeuttaisivat puhumaan kehityskelpoisesta tutkimusmenetelmästä?

Perinnelajianalyysin lähtökohtana on oivallus, ettei suullinen traditio ole luonteeltaan ja informaatioarvoltaan yhtenäistä massaa, vaan että siinä voidaan eri kriteerien nojalla differentioida ainakin periaatteessa selväpiirteisiä lajeja. Palautettakoon mieleen C. W. von Sydowin ohjelmanjulistus: ”Eri perinteenlajit ovat täysin erilaisten lakien alaisia; ilman perehtymistä perinteen järjestelmään ja sen eri kategorioiden keskinäisiin suhteisiin ja erilaisiin elämänehtoihin ei voida lainkaan saavuttaa luotettavia tutkimustuloksia. Monet tieteelliset erehdykset, jotka kauan kammitsoivat tutkimuksen eteenpäinmenoa, ovat aiheutuneet juuri puuttuvasta kyvystä nähdä kategoriat ja pitää ne erillään.”¹⁷ Tässä vaiheessa, siis vuonna 1934, von Sydowin polemiikki kohdistui lähinnä folkloristeihin. Mutta aikaa myöten myös uskontotieteilijät saivat osansa kritiikistä; muistamme, kuinka von Sydow erityisesti fikti-teoriaansa avulla pyrki leimaamaan hyväuskoisiksi hölmöiksi kokonaisen joukon tutkijoita Wilhelm

¹⁵ Kirjallisuustieteellisestä lajitutkimuksesta ks. esim. Gero von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur* (neljäs laajenn. laitos, Stuttgart 1964), 228—230, hakusana *Gattungen*.

¹⁶ Esim. Albert Eskeröd, *Årets äring* (Nordiska Museets Handlingar 26, Lund 1947), 40 et passim.

¹⁷ C. W. von Sydow, *Kategorien der Prosa-Volksdichtung* (Volkskundliche Gaben, John Meier zum siebzigsten Geburtstage dargebracht, Berlin & Leipzig 1934); julkaistu uudestaan kokoomateoksessa C. W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore* (Copenhagen 1948), 60—61.

Mannhardtista Martin P:n Nilssoniin.¹⁸ Lainaan vielä muuatta hänen artikkeliaan, joka vuonna 1941 pani alulle kiivaan väittelyn Martin P:n Nilssonin kanssa: ”Kuten vanha myyttien tutkimus oli kykenemätön erottamaan myyttejä muista perinnekategorioista, samoin on myöhemmältä primitiivisten uskontojen tutkimukselta puuttunut kyky erottaa riitti kaikenlaisesta muusta aineksesta; niinpä se on aivan liian vähän harjoittanut kaikelle todelliselle tieteelle välttämätöntä lähdekritiikkiä. Tästä syystä se ei pysty omin neuvoin näkemään, millä perinnelajeilla on merkitystä uskonnon tutkimukselle ja millä taas ei ole mitään tekemistä uskonnon kanssa; niinpä se on hyväuskoisesti tyytynyt siihen materiaaliin, jonka varhempi tutkimus on sille valmistanut, ja vain lisännyt silloin tällöin jonkin detaljin, joka on voinut näyttää asiaankuuluvalta. Pätevä tieteellinen tutkimus on primitiivisten uskontojen alueella mahdollista vain leveästi pohjustetulle perinteen tutkimukselle, joka on perehtynyt tradition kaikkiin lajeihin.”¹⁹

Vaikka von Sydowin kritiikki sai hybridejä muotoja ja oli aika ajoin yksipuolista ja repivää, on sen ydin terve ja pitää paikkansa vielä tänään. Valitettavaa on, ettei se aikanaan johtanut yhteistyöhengen syntymiseen folkloristien ja uskonnontutkijoiden välille. Syyinä lienee ollut muun ohella von Sydowin poleemisuus ja puutteellinen uskonnollisten ilmiöiden tuntemus; hänen selityksensä niistä olivat usein harmittavan yksinkertaistavasti psykologisia (tyyppiä ”ihminen harha-aistimustensa uhrina”). Lisäksi hän korosti fantasian, leikin ja runouden osuutta perinneaineiksessa siinä määrin, että se oli omiaan lisäämään ei-folkloristisen uskonnontutkijan arkuutta puuttua runoihin ja tyyliteltyihin mytologisiin aineksiin — kieltämättä eräänlainen karhunpalvelus folkloristiikan ja uskontotieteen yhteistyölle.

Jos kielteinen arvostelu jätetään sikseen, voidaan perinnelajianalyysia pitää merkityksekkäänä sekä kansanperinteen tutkimukselle että uskontotieteelle. Kuitenkaan sen asema ja tehtävät eivät ole

¹⁸ Ks. esim. *Selected Papers on Folklore*, 89—105.

¹⁹ *Selected Papers on Folklore*, 169. Kyseessä on virkaanastujaisitelmä ”Religionsforskning och folktradition”, joka ilmestyi *Folkminnen och Folktankar*-aikakauskirjassa 1941. Nilssonin ja von Sydowin monessa suhteessa opettavaisen väittelyn puheenvuorot löytyvät aikakauskirjojen *Folkkultur ja Folkminnen och Folktankar* vuosikerroista 1941—42.

amat näiden tieteenalojen piirissä. Folkloristisen perinnelajianalyysin tavoitteena on suullisen perinteen läpikotainen taksonomointi, koko aineksen lajiluokitus.²⁰ Pyritään luomaan järjestelmä, joka mahdollistaisi periaatteessa minkä tahansa perinneaineoksen tunnistamisen, nimeämisen ja sijoittamisen samaan lokeroon vastaavanlaisen perinnetuotteiden joukkoon. Voidaanko tavoite saavuttaa, on kysymys sinänsä. Joka tapauksessa on selvää, että tieteellisen perinnelajisysteemin tarve on olemassa ja että tätä tarvetta eivät voi tyydyttää erilaiset käytännöllispäämääräiset järjestelmät, joihin perinnettä arkistoidaessa on turvauduttu. Näiden järjestelmien tehtävänä on mahdollistaa ainesten löytäminen kokoelmista; muussa mielessä niiden ei tarvitse olla systemaattisia. Lisäksi niiden haittana on se, että ne suhteellisen nopeasti pyrkivät muotoutumaan 'valmiiksi' (= ei enää muutettavissa oleviksi) — muutenhan niitä ei voitaisi käyttää. Tieteellisen lajisysteemin luonteeseen kuuluu, ettei se oikeastaan koskaan valmistu lopullisesti. Tutkimusten edistyessä tehdään jatkuvasti uusia distinktioita, 'löydetään uusia perinnelajeja'; tutkijalle täytyy aina jättää vapaus nimikoida ja ryhmittää ainekset ajankohtaisen tutkimustilanteen kannalta käytännöllisimmällä tavalla. Tästä huolimatta tieteellinen lajijärjestelmä voi tehdä suuria palveluksia tutkijoiden välisessä kommunikaatiossa, opetustyössä jne., jos edes sen perusrunko on yleisesti tunnettu ja pääpiirteittäin hyväksytty. Joka folkloristiikalla on tyydyttävä lajijärjestelmä (tai sen perusrunko) käytössä, on kysymys, johon palaan tuonnempana.

Uskontotieteessä lajitutkimuksen tehtävä on suppeampi kuin folkloristiikassa mutta silti varsin tärkeä. Suullisella perinneaineeksella operoivaa uskontotieteilijää ei ensisijaisesti kiinnosta mahdollisimman täydellisen lajisysteemin luominen. Perinnelajianalyysi on hänelle lähdekritiikin apuväline, jota käyttäen hän pyrkii ratkaisemaan kysymyksen, mikä merkitys ja lähdearvo erilaisilla perinneaineuksilla, saduilla, tarinoilla, loitsuilla, riittikuvauksilla jne., on uskonnollisten ilmiöiden tarkastelussa. Keskeiseksi nousee kysymys siitä, missä määrin eri perinnelajien sisältämä informaatioaine on

²⁰ Erilaisia folkloren yleisluokituksia esittelee Jouko Hautala, *Johdatus kansanrunoustieteen peruskäsitteisiin I* (Tietolipas 11, Helsinki 1957), 124—170. Tunnetuin niistä lienee Ralph Steele Boggsin esittämä, ks. *Folklore Classification* (Southern Folklore Quarterly 1949), 161—226.

yhteisön jäsenten vakavan uskon kohteena²¹, missä määrin ja miten se vaikuttaa uskonnolliseen käyttäytymiseen. Ongelma käy polttavaksi, jos tutkittava kulttuurimiljö on kovin 'erilainen' ja 'vieras', ts. tutkijan omat elämys- ja suhteutusmallit ovat epäadekvaatit, tai jos tiedot käytettävissä olevan uskontotradition funktionaalisesta taustasta ovat niukat. Tällöin on koomisten erehdysten vaara lähellä; tutkija voi nähdä — von Sydowin paraatiesimerkkiin turvautuakseni — saksalaisen perinteen *Roggenmuhmessa* ikivanhan viljanhaltijan, ruotsalaisessa *brunnsgubbessa* kaivon- tai vedenhaltijan²² tai pitää suomalaisten lasten tuntemaa *mörköä* ullakolla asuskelevana kodin haltijana²³, vaikka kyseessä ovat pedagogiset fiktit. Suomalaisten loitsujen Terhettäristä, Hongattarista, Istoreista ja Vilpuksista voisi rakentaa vaikka kuinka komean olympoksen, kokoelman muinais-suomalaisten palvomia jumalia, ellei lähdekritiikki kehottaisi ensiksi tutkimaan myytin, loitsun ja rukouksen lajiominaisuuksia, funktiota ja ilmaisutekniikkaa ja vihdoinkin pitämään silmällä myös näiden olentojen esiintymistä tai esiintymättömyyttä muissa, esim. proosaperinteen lajeissa. Uskontotieteilijän problematiikka suullisen perinteen

²¹ Voisi ehkä puhua totuusarvo-kriteeristä. Eskerödin samaa tarkoittava termi "sisältökriteeri" tai "välöökriteeri" on mielestäni harhaanjohtava. Ks. Eskeröd mt. 41. Niistä seikoista, joita totuusarvon määrittelyssä on syytä pitää silmällä, ks. artikkelia *Memorates and the Study of Folk Beliefs* (*Journal of the Folklore Institute* 1:1/2, Bloomington 1964). — Todettakoon sivumennen, että *historiantutkimuksen* suhde suulliseen perinteeseen on samantapainen. Sekin tarvitsee erilaisten lähdekriittisten apuneuvojen — myös perinnelajianalyysin — tuen voidakseen ratkaista, missä määrin perinteen sisältämä informaatio on historiallisesti luotettavaa tai käyttökelpoista. Kirjoituksettomien kulttuurien historian kohdalla ongelma on erittäin keskeinen; afrikkalaisesta näkökulmasta sitä on hiljakkoin käsitellyt kiintoisalla tavalla Jan Vansina teoksessaan *Oral Tradition, A Study in Historical Methodology* (Edinburgh 1965, ranskankielinen alkuteos ilmestyi 1961). Pohjoismaiset folkloristit ovat eri yhteyksissä käsitelleet historiallisten tarinoiden, runojen jne. lähdearvoa, ks. viimeksi Brynjulf Alver, *Historiske segner og historisk sanning* (Norveg 9, Oslo 1962), 89—116. Ks. myös esim. Richard Dorson, *Oral Tradition and Written History: the Case for the United States* (*Journal of the Folklore Institute* 1:3, Bloomington 1964), 220—234.

²² C. W. von Sydow, *Gammal och ny traditionsforskning* (*Folkkultur* 1, Lund 1941), 13—19. Ks. myös Birgitta Tommola, *Yliluonnolliset olennot lastenpeloutuksina* (Suomi 107:2, Helsinki 1955), 52—55.

²³ Tommola mt. 34—37.

kohdalla ei siis ole välttämättä helpompi kuin folkloristin, mutta kylläkin suppeampi, koska useat perinteenlajit jäävät mielenkiinnon ulkopuolelle. Hän selviää yleensä harvalukuisemmin termein ja voi soveltuvin kohdin lainata niitä folkloristilta. Konsultaatio ei kuitenkaan jää yksisuuntaiseksi, sillä kansanperinteen lajittelija kaipaa tuekseen uskontotieteilijän näkemystä uskontotradition aktuaalistumistavoista, uskonnollisesta elämäksestä ja käyttäytymisestä.

Edellä sanottu koskee mutatis mutandis muutakin kuin ns. kirjoituksettomien kulttuurien uskontojen tutkimusta. Mutta lisää ongelmia tulee kuvaan mukaan, kun siirrytään korkeauskontojen piiriin, missä pääasiallinen lähteistö saattaa koostua hyvinkin vanhasta kirjallisesta uskontotraditiosta. Tällöin lajitutkimus sijoittuu ikään kuin folkloristisen ja kirjallisuustieteellisen näkökulman välimaastoon: havainnoidaan kirjallisen ja suullisen perinteen suhteita, pidetään silmällä niissä esiintyvien lajien välisiä vastaavuuksia, tarkkaillaan suullisen perinteen tunteissa tai rinnalla kehkeytyvän kirjallisen perinteen kehitystendenssejä. Vanhan testamentin eksegeetikka sopii tässä esimerkiksi. Hiljakkoin ilmestyneessä Genesiksen patriarkkakertomuksia käsittelevässä teoksessaan Ilmari Soisalon-Soininen²⁴ luo katsauksen eksegeetiikan piirissä kehiteltyyn muoto- tai lajihistorialliseen tutkimukseen, jonka klassikkoja on Hermann Gunkel (Genesiksen kommentaari vuodelta 1901).²⁵ Huomiota herättää, että tämä tutkimussuunta on jo varhain tähdentänyt funktionalistista aspektia puhtaasti formaalisen ohella: ei riitä se, että ratkaistaan kysymys, mitkä esim. Genesiksen kertomuksista ovat historiallisia tarinoita, mitkä aitiologisia tai paikallistarinoita jne., vaan lisäksi on osoitettava niiden "Sitz im Leben", alkuperäinen käyttöyhteys ja tehtävä. Vastausta voidaan joutua etsimään varhemmilta aikakausilta kuin miltä itse lähdekirjoitukset periytyvät.²⁶ Myös Soisalon-Soininen pitää kertomusten funktioiden silmälläpitoa tarpeellisena (kuitenkin niin, että erotetaan kertomusten alkuperäinen ja myöhempi käyttö), sen sijaan sisältö- tai motiivianalyysia ei hänen mie-

²⁴ Ilmari Soisalon-Soininen, *Aabrahamista Joosefiin, Patriarkkatraditioiden historiaa* (Lahti 1965).

²⁵ Hermann Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt* (Göttingen 1901), useita painoksia, viides v:ltä 1922.

²⁶ Soisalon-Soininen mt. 9—10.

lestään pidä lajitutkimukseen sisällyttää: ”Kun . . . jaottelu tapahtuu sisällön perusteella (esim. paikkaa koskevat tarut, sankaritarut, heimotarut, profeettalegendat), on ylitetty varsinaisen lajitutkimuksen rajat. Yhä kauemmas lajitutkimuksesta mennään, kun kertomusyksikön asemesta tarkastellaan kussakin kertomuksessa esiintyviä kertomusaiheita.”²⁷ Tuskinpa sisältökriteeriä kuitenkaan voidaan kokonaan sivuuttaa sen paremmin kertomusten lajien kuin funktioidenkaan määrittelyssä; toinen asia on, että juuri sisällön perusteella luotu lajiterminologia helposti paisuu liian runsaaksi. Vanhan testamentin tutkimuksessa käytetyistä kertomuslajien nimityksistä mainittakoon näytteenä Ernst Sellinin soveltama termisarja: myytti — satu — faabeli — tarina — legenda — anekdootti — novelli.²⁸ Suullisen perinteen osuutta vanhan testamentin syntyhistoriassa on ponekkaimmin korostanut upsalalainen Ivan Engnell.²⁹ Kirjoituksessaan ”Oral and Written Transmission in the O. T.” (1950) Helmer Ringgren havainnollistaa tätä kysymystä kiintoisin tekstivertailuin.³⁰ Hänen virkaanastujaisesityelmänsä (1966) on tutustumisen arvoinen eksegetiikan metodinen itsetutkistelu; hän toteaa lajitutkimuksen eli ”muotohistorian” saavuttaneen merkittäviä tuloksia, joskin pelkkä muotojen itsetarkoituksellinen rekisteröinti on joskus voinut vieroittaa tutkimuksen päätehtävästään, sisällön ymmärtämisestä.³¹ Nämä viitteet riittänevät osoittamaan, että lajitutkimus elää eksegetiikassa tavalla, joka herättää vaikkapa folkloristin mielenkiinnon.

Anglosaksisissa maissa varhaiskantaisten uskontojen tutkimus on pääasiassa kulttuuriantropologian ja sosiaaliantropologian huostassa. Näiden tieteenhaarojen ala käsitetään niin laajaksi, että siihen kuuluu myös folkloren tutkimus. Käytännössä voidaan esim. Yhdysvalloissa nähdä jonkinlainen, tosin epämääräinen, työnjako eurooppa-

²⁷ Soisalon-Soininen mt. 10.

²⁸ Ernst Sellin, *Einleitung in das Alte Testament* (Leipzig 1910). Ks. myöhempiä Leonhard Rostin muokkaamaa laitosta (1950), s. 15.

²⁹ Ivan Engnell, *Traditionshistorisk metod*, teoksessa Ivan Engnell & Anton Fridrichsen (toim.), *Svenskt bibliskt uppslagsverk II* (Stockholm 1952), pp. 1429—1437.

³⁰ Helmer Ringgren, *Oral and Written Transmission in the O. T.* (*Studia Theologica* 3, København 1950), 34 jss.

³¹ Helmer Ringgren, *Litterärkritik, formhistoria, traditionshistoria — eller vad?* (*Religion och Bibel* 25, Lund 1966), 47—48.

laistyypin koulutuksen saaneiden folkloristien ja varsinaisten kulttuuriantropologien välillä siinä, että jälkimmäiset ovat parhaasta päästä keskittyneet folkloren kohdalla kirjoituksettomien kulttuurien perinteeseen. Perinnelajianalyysin asema kulttuuriantropologiassa ei ole mitenkään vahva. Tämän aineen opiskelijat Amerikassa tuskin saavat otetta lajitutkimuksesta, sillä parhaatkin oppikirjat sivuuttavat parilla lauseella koko aspektin. Ralph L. Bealsin ja Harry Hoijerin "An Introduction to Anthropology" (1959) tarjoaa luettelonomaisesti termit laulu, myytti, tarina, sanaparsi, sutkaus (pun); käsite "tale" jää epämääräiseksi ("...myths, legends, and other tales").³² Aivan epätydyttävä on tältä kannalta myös Felix M. Keesingin monessa muussa suhteessa ansiokas teos "Cultural Anthropology" (1958). Tarkemmin selittämättä hän luettelee "myytit..., historialliset muistitiedot, erilaiset fiktiiviset kertomukset lapsia ja aikuisia varten, elämäkertatiedot ja kansanomaiset sanonnat kuten sananparret ja arvoitukset... sankaritarut" perinteen lajeina.³³ Englantilainen sosiaaliantropologi Godfrey Lienhardt tulee tutkimuksessaan Sudanin dinkojen uskonnosta (1961) toimeen kolmella lajitermillä: myytti, loitsu ja rukous.³⁴ Esimerkkejä olisi helppo luetella lisää. Joskus kuultu väite, että luonnonkansojen suullinen perinne on jäsentymätöntä massaa, jossa ei voida erottaa mitään lajeja, on mitä todennäköisimmin perusteeton. Sen sijaan voidaan kyllä puhua kulttuuriantropologien puuttuvasta kyvystä tai halusta harrastaa lajitutkimusta.

Perinnelajianalyysin tila nykypäivän angloamerikkalaisessa tutkimuksessa paljastuu ehkä sensaatiomaisimmin Current Anthropologyn kesäkuun numerossa 1963, jossa on J. L. Fischerin artikkeli "The Sociopsychological Analysis of Folktales" ja siihen liittyvät 17 tutkijan kommentit. Fischerillä termi "folktale" kattaa miltei kaiken eepin perinteen, myytit, sadut, tarinat jne.³⁵ Artikkelin kysy-

³² Ralph L. Beals & Harry Hoijer, *An Introduction to Anthropology* (2nd ed., New York 1959), 624.

³³ Felix M. Keesing, *Cultural Anthropology* (New York 1958), 360—361.

³⁴ Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience, The Religion of the Dinka* (Oxford 1961). Olen tässä kääntänyt loitsuksi hänen terminsä "invocation", joka viittaa dinkojen *lam*-nimellä tuntemaan kategoriaan, ks. s. 236—241.

³⁵ J. L. Fischer, *The Sociopsychological Analysis of Folktales* (Current Anthropology, June 1963), 235—295, erityisesti 236—237.

myksenasettelut ovat usein kiintoisia, mutta johtopäätökset jäävät ikään kuin riippumaan ilmaan pääasiassa juuri tuon jäsentämättömän folktale-käsitteen vuoksi. Fischerin väitteet ovat tosia tai epätosia, asiaankuuluvia tai -kuulumattomia aina sen mukaan, minkä merkityksen haluamme antaa sokealle folktale-nimilapulle. Tämän tosiasiain edessä vain kaksi kommentoijaa esittää vaisuja protesteja: toinen on Alan Dundes, joka kaipaa perinteiden differentiointia (juoni)struktuurin pohjalta³⁶, ja toinen Stith Thompson, joka muistuttaa, että eurooppalaiset tutkijat ovat sentään käyttäneet myös termiä "tarina" ja että sitä voitaisiin hyödyntää muuallakin.³⁷ Tämän jälkeen onkin lohdullista tutustua William Bascomin artikkeliin "The Forms of Folklore: Prose Narratives" (1965), jossa angloamerikkalaisille tutkijoille suositetaan termikolmikkoa myytti (myth), satu (folktale), tarina (legend) ja näiden yhteisnimitykseksi proosakerptomusta (prose narrative).³⁸ Bascom toteaa, että kuluvan vuosisadan alussa tällainen kolmijako oli jo vakiintunut englannissa mm. Gommen, Harrisonin ja Frazerin ansiosta, saksassa sitä vastasi kolmikko Mythe, Märchen, Sage — kirjoittaja viittaa Grimm-veljeksiin ja Bethen — ja ranskassa mythe, conte populaire, tradition populaire.³⁹ "Tätä taustaa vasten", Bascom kirjoittaa, "on suorastaan hämmästyttävä se myöhempien folkloristien eräänlainen salahanke, jonka tarkoituksena on turmella sadun, tarinan ja myytin merkitykset — jotka Grimmit jo niin selvästi erottivat — uusilla määritelmillä, uusilla distinktioilla ja uusilla käytänteillä."⁴⁰ Kirjoittaja on varmasti oikealla asialla sikäli, että jos folktale-termin annetaan liukua proosakerptomuksen tai vieläkin laajempaan merkitykseen, englanninkielinen folkloristinen keskustelu vaikeutuu suunnattomasti. Toisaalta on selvää, ettei uusilta distinktioilta voida tutkimuksen edistyessä välttyä — jään odottamaan päivää, jona Bascom liittää proosakerptomuksen lajeihin esim. memoraatin. Yksityiskohtaisempiin jaotteluihin viittaa tavallaan Bascomin kriteeritaulukko, jossa myytin, sadun ja

³⁶ Fischer mt. 276—277.

³⁷ Fischer mt. 284.

³⁸ William Bascom, *The Forms of Folklore: Prose Narratives* (Journal of American Folklore 78, Philadelphia 1965), 3—20.

³⁹ Bascom mt. 16—18.

⁴⁰ Bascom mt. 19.

tarinan käsitteisiin sovelletaan kahdeksaa erilaista koetinkiveä. Itse hän pitää mahdollisena tyytymistä kolmeen kriteeriin, nimittäin muotoon (myytti, tarina ja satu ovat proosakertomuksia), totuusarvoon (myyttiin ja tarinaan uskotaan, satuun ei) ja tapahtumajärjestykseen (myyтин tapahtumat sijoitetaan etäiseen, tarinan läheiseen menneisyyteen, kun taas sadussa tapahtuma-aika on irrelevantti).⁴¹ Bascom käy pikaisesti lävitse melkoisen määrän pääasiassa luonnontutkimusten proosaperinteitä todeten, että termikolmikolla on suuri operationaalinen arvo ja että se kelpaa luokitusten lähtökohdaksi siitä huolimatta, ettei jokaisesta kulttuurista löydy juuri näitä kolmea kategoriaa tai etteivät ne aina lankea yksin perinteenkannattajien tunnistamien kertomuslajien kanssa.

Ne eurooppalaiset folkloristit, joiden osalle ansio ja vastuu perinnejäljänalyysin kehittelystä näyttää ensisijaisesti jäävän, eivät hekään läpäise kriittistä tarkastelua puhtain paperein. Hieman yksinkertaistaen voi puhua pohjoismaisesta (A. Olrik, C. W. von Sydow, G. Granberg, A. Eskeröd ym.) ja keskieurooppalaisesta (J. Folkers, Fr. Ranke, A. Wesselski, W.-E. Peuckert, K. Ranke, M. Lüthi, L. Röhrich ym.) suuntauksesta lajitutkimuksessa.⁴² Lukuunottamatta Axel Olrikia, jonka sagn-termi sulki piiriinsä miltei kaiken eepin perinteen⁴³, pohjoismaiset tutkijat ovat yleensä pysyneet analyttikoina ja korostaneet terminologian käytännöllistä, operationaalista arvoa. Myös keskieurooppalaiset tutkijat ovat tuoneet näyttämölle suuren joukon, tosin pääasiassa sisältökriteerin nojalla muodostettuja termejä, mutta etenkin viime aikoina heidän kirjoituksiaan on hallinnut pyrkimys melko abstraktisiin, milteipä kulttuurifilosofisiin synteeseihin eri lajien 'olemuksesta'. Sytykkeen tähän kehitykseen antoi alankomaalaisen kirjallisuustieteilijän André Jollesin merkittävä teos "Einfache Formen", jossa melko diletanttimaaisesti pelkistellään "esikirjallisuuden" luonnollisiksi perusmuodoiksi legenda, tarina, myytti,

⁴¹ Bascom mt. 6.

⁴² Näiden tutkijoiden tärkeimpiä teoksia ks. Laurits Bødkerin alempana (viitteessä 46) mainittavan teoksen bibliografiasta, s. 335—365. Suomalaiset tutkijat, joiden kansainvälinen vaikutus ei ole perinnejäljänalyysin alalla ollut kovin merkittävä, lukeutuvat selvästi pohjoismaiseen suuntaukseen.

⁴³ Axel Olrik, *Nogle grundsætninger for sagnforskning* (Danmarks Folkeminder 23, København 1921), 33.

arvoitus, sanaparsi, satu, vitsi, Kasus ja Memorabile — kaksi viimeistä täysin epäfolkloristisia käsitteitä.⁴⁴ Ajatus puhtaista, itsenäisistä ja ylikulturaalisista peruslajeista on sittemmin kiehtonut monta tutkijaa, viimeksi Kurt Rankea, kuten ilmenee hänen kirjoituksestaan ”Einfache Formen” (1961) ja artikkelista ”Volkserzählung” haku-teoksessa Religion in Geschichte und Gegenwart.⁴⁵ Tällä tiellä saavutetut hienostuneet mutta puolitetet yleistyksiset ovat pikemmin vartuneen tutkijan iltahuvia kuin väitöskirjailijan metodista arkiruokaa. Astetta analyttisemmän tutkimusotteen säilyttäneistä saksalaisista folkloristeista voi esimerkkinä mainita Lutz Röhrichin.

Toista vuotta sitten ilmestynyt Laurits Bødkerin terminologinen sanakirja ”Folk Literature (Germanic)”⁴⁶ luo säälimättömän kuvan perinnelajianalyysin nykyvaiheesta. Teos esittelee vajaan kaksituhatta oppisanaa — lähes kaikki lajinimityksiä. Yleisvaikutelma on kaoottinen, mikä tosin suureksi osaksi selittyy vähemmän onnistuneista toimitusperiaatteista. Ensiksikin hakusanasto on monikielinen, minkä vuoksi keskeistermit esiintyvät artikkelinomaisesti käsiteltyinä neljässä viidessä paikassa ja ristiviittausten lukumäärä nousee jyrkästi.⁴⁷ Toiseksi Bødker on halunnut välttää normatiivisia kannanottoja ja vain rekisteröidä tutkijoiden usein hyvinkin satunnaiset termien käyttötavat. Samaa tai miltei samaa merkitsevien oppisanojen flooran on annettu rönsyillä vapaasti, ilman karsintaa tai selviä rajanvetoja — tästäkin ristiviittausten määrä on lisääntynyt (esim. hakusanan ”aetiological legend” kohdalla kehoitetaan katsomaan ei vähempää

⁴⁴ André Jolles, Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz (Sächsische Forschungsinstitute, Forschungsinstitut für neuere Philologie II:2, Halle 1929).

⁴⁵ Kurt Ranke, Einfache Formen (Internationaler Kongress der Volks-erzählforschung in Kiel und Kopenhagen 19. 8.—29. 8. 1959, Vorträge und Referate, Berlin 1961), 1—11, ja sama, Volkserzählung (Religion in Geschichte und Gegenwart VI, Tübingen 1962), pp. 1450—1451.

⁴⁶ Laurits Bødker, Folk Literature (Germanic) (International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore II, Copenhagen 1965).

⁴⁷ On tietenkin mieleöntä käsitellä kansainvälisiä oppisanoja kielialueittain. Syntyy omituisia perspektiivejä: Sage-termin kehitykseen ovat vaikuttaneet vain saksaksi kirjoittavat tutkijat, sägen-termin kehitykseen vain ruotsiksi kirjoittavat, legend-termin vain englanniksi kirjoittavat jne. Pirstoutuneisuutta korostavat vielä sellaiset nähtävästi tarkoitukselliset poisjätöt kuin se, ettei legend-artikkelin lukuisiin ristiviittaauksiin sisälly viitettä Sageen. Bødker mt. 173—174.

kuin 45 muuta hakusanaa).⁴⁸ Kolmanneksi on otettu mukaan aivan liikaa vähäkäyttöisiä termejä. Epäilyttävinä on rajoittuminen germaaniseen kielialueeseen — ranskaksi tai espanjaksi kirjoittavalla tutkijalla ei ole mahdollisuutta saada ääntään kuuluviin, olivatpa hänen terminologiset distinktionsa miten huomionarvoisia hyvänsä. Selvää on, ettei tällä tavalla synny kansainvälistä, yleispätevää haku-teosta.

Toisin toimitettuna Bødkerin termikompendiumista olisi voinut tulla monien tieteenalojen tarvitsema käsikirja vuosikymmeniksi eteenpäin. Nykyisellään se on haaste folkloristeille: tarvitaan monta viisasta kättä karsimaan ja järjestämään terminologista rihkama-kauppaa, poimimaan esiin käyttökelpoisin perusarsenaali tutkimuksen ja opetuksen tarpeita varten.

Tässä työssä tuskin onnistutaan ilman perinnelajianalyysin perusteiden tarkistusta. Muuan kannanottoa vaativa kysymys on: ovatko ne "lajit", joista puhumme, todella olemassaolevia, siis luonnollisesti versovia kuin vaikkapa kukat niityllä, vai onko asianmukaisempaa käsittää lajit tutkijan tai tutkijoiden sopimuksiksi, tavallaan keino-tekoisiksi apukonstruktioiksi tai ideaalityypeiksi? Kysymys on tiedon teorian näkökulmasta vanha: tunnistamme siinä realismin ja nominalismin välisen ristiriidan, jota paljon pohdittiin mm. keskiajan filosofiassa. Perinnelajianalyytikot eivät ole antaneet sen pahemmin häiritä itseään, mikä lienee myötävaikuttanut eräänlaisen kukkien-poimijamentaliteetin syntyyn. Itse von Sydowia näköjään elähdytti ajatus objektiivisesti olemassa olevista lajeista, jotka tarvitsi vain huomata ja nimetä — jokin Suuri Luonto piti huolen siitä, että oli olemassa myös järjestelmä. Muuten olisi vaikea ymmärtää sitä, ettei hän ollut enempää huolissaan löytämiensä lajikäsitteiden lomittain ja päällekkäin joutumisesta, jota tosiasiasa tapahtui. Artikkelissaan proosaperinteen kategorioista hän vertasi folkloristiikkaa luonnon-tieteisiin ja huomautti perinnelajijärjestelmän merkitsevän edelliselle samaa kuin kasvi- ja eläinjärjestelmät botaniikalle ja zoologialle.⁴⁹

⁴⁸ Bødker mt. 16—17. Kannattaa ottaa vertailukohdaksi saman sanakirja-sarjan ensimmäinen osa (Åke Hulkrantz, *General Ethnological Concepts*, Copenhagen 1960). Siinä on uskallettu seuloa termejä ja pyritty näkemään niiden käyttönormit — tulos on monin verroin selkeämpi.

⁴⁹ C. W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore*, 60.

Hän tosin teki sen varauksen, että folkloressa voi esiintyä runsaammin hybridejä muotoja tai symbiooseja kuin vaikkapa kasvikunnassa, mutta nämä eivät hänen mielestään olleet niin elinkelpoisia kuin varsinaiset, erillään pysyvät lajit. Ja hän lisäsi kuvaan kehityshistoriallisen vertailun: kuten eläinkunnassa siten folkloressakin havaitaan kehitystä yksinkertaisista tyypeistä ”korkeampiin”.⁵⁰ Jos kysymyksessä oli pelkkä metafora, se oli epäilemättä kohtalokas.

Tutkijan vaikutelma, että hänen eristämänsä lajit ovat reaalisia ja ’luonnollisia’, on vahvimmillaan varmasti silloin, kun hän analysoi suhteellisen suppeasta kulttuurimiljööstä peräisin olevaa ainesta. Hyvän esimerkin tarjoaa Bronislaw Malinowskin — ei vain funktionalismin vaan myös perinnelajianalyysin uranuurtajan — tutkimus kiriwinalaisten suullisesta perinteestä.⁵¹ Häntä kiinnosti myytin määrittely ja kokonaiskuvan saamiseksi myös muiden kertovan perinteen lajien identifiointi. Lähtökohdaksi päti tässäkin funktionalistin kultainen ohje: ”Kuuntele alkuasukkaita!” Ilman ennakkoteoriaa oli lähdeittävä ottamaan selvää siitä, mitä perinteenlajeja itse perinteenkannattajat tiedostivat ja tunsivat. Tärkeäksi johtolangaksi tarjoutui alkuasukkaiden oma terminologia; sitä sopi seurata mahdollisimman pitkälle. Toinen johtolanka oli kertomusten käytön havainnointi: missä elämäntilanteissa ne aktuaalistettiin, minkälaisia asenteita ja arvostuksia niihin liitettiin? Ja tietysti oli tarkkailtava myös kertomusten sisältöä. Proosakertomusten alalta löytyi kolme termiä: *kukwanebu*, *libwogwo* ja *lilii*. Oli ilmeistä, että kiriwinalaiset tiedostivat ne eri lajeiksi. Kukwanebun lähin yleisvastine folkloristiikan kielessä näyttäisi olevan ”satu”, mutta tarkka lähikuva tuo esiin piirteitä, joita ei tietenkään voi pitää sadustossa universaaleina. Kukwanebu esitetään ajanvietteeksi mutta vain sadekautena, se on jonkun hyvän kertojan yksityisomaisuutta, kerrontatekniikalle pannaan yhtä suuri paino kuin sisällölle, joka voi olla faabelinomainen, ihme- tai novellisatua muistuttava jne.; uskotaan, joskaan ei kovin vakavasti,

⁵⁰ C. W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore*, 84.

⁵¹ Hän käsitteli perinnelajikysymystä teoksissaan *Argonauts of the Western Pacific* (London 1922) ja *Myth in Primitive Psychology* (Cambridge 1926). Raymond Firthin toimittamassa teoksessa *Man and Culture, An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* (London 1957) ei — tyyppillistä kyllä — lainkaan tuoda esiin Malinowskin ansioita perinteen lajien selvittelijänä.

että sen kertomisella on suotuisa vaikutus vastikään puutarhaan istutettuihin kasveihin.⁵² Liliu-kertomuksella on seuraavat tuntomerkit: 1) perinteenkannattaja tietää, että kyseessä on liliu (ts. käyttää siitä tätä termiä), 2) liliun tapahtumat sijoittuvat etäiseen alkuaikaan, 3) liliun maailmankuvalle on ominaista staattisuus, kehityksen puute, 4) liliun maailma on supranormaali, 5) liliulla on funktionaalinen suhde riittitekniikkaan, jonka kautta se perustelee ja vahvistaa sosiaalisia normeja, 6) liliun tapahtumat ovat tosia, tapahtuneita (todistetaan niistä nähdään esim. luonnossa).⁵³ On helppo havaita, että liliun tieteellinen nimitys on myytti. Helppous selittyy osaksi siitä, että juuri tämän aineiston pohjalta Malinowski rakensi universaalin myyttimääritelmänsä, jota myöhempi tutkimus ei ole mainittavasti pyrkinyt muuttamaan. Kolmas kertomusryhmä, libwogwo (sananmukaisesti 'old talk', 'vanhat jutut'), näyttää sisältävän — folkloristisesti puheen — uskomustarinoita, historiallisia ja paikallistarinoita ynnä aitiologisia tarinoita. Malinowski ei tällaista terminologiaa tuntenut, vaan päätyi seuraavaan kolmijakoon sen perusteella, mikä suhde perinteenkannattajalla on tarinassa kerrottuihin tapahtumiin: 1) historialliset muistelmat (historical accounts), kertomuksia tapahtumista, jotka kertoja tai joku hänen tuntemansa henkilö on kokenut "within living memory", 2) tarinat (legends), kertomuksia tapahtumista, joiden historiallinen perusta ei ole yhtä selvä kuin edellisten mutta jotka ovat senlaatuista, että niitä voisi sattua kenelle hyvänsä, 3) kuulopuheet (hearsay tales), kertomuksia etäisistä seuduista ja ajoista, tapahtumat jäävät jokapäiväisen kokemuspäivän ulkopuolelle.⁵⁴ Libwogwo-kertomusten ryhmittelyssä Malinowski joutuu siis pois alkuasukkaiden oman terminologian piiristä, koska sellaista ei ole tarjolla. Kuvaavaa kyllä, hän alkaa samanaikaisesti tähdentää sitä, että rajat alaryhmien välillä ovat liukuvia. Hän on siirtynyt realistisesta järjestelmästä nominalistiseen!

Åke Hultkrantz kuuluu niihin, loppujen lopuksi varsin harvoihin, antropologista metodologiaa käyttäviin tutkijoihin, jotka ovat suhtautu-

⁵² Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, 24—30.

⁵³ Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, 299—305, 326—330, erityisesti s. 303. Vrt. *Myth in Primitive Psychology*, 35 jss. Liliu-kertomuksen kohdalla *Argonauts*-teos on arvokkaampi lähde kuin myöhempi myyttiessee.

⁵⁴ Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, 30—35.

neet perinnelajiongelmaan vakavasti ja tuoneet sen lähemmäksi ratkaisua. Hän on teoksessaan "The North American Indian Orpheus Tradition" (1957) käsitellyt kysymystä suullisen perinteen arvosta uskontotieteellisen tutkimuksen lähteenä ja esitellyt tuon lähdearvon osoittamiseen tarvittavaa terminologiaa.⁵⁵ Samantapainen lähtökohta on artikkelissa, jossa hän käsittelee šošonien kertovan perinteen systematiikkaa: "On olemassa . . . muuan näkökulma, josta käsin varhaiskantaista kertovaa perinnettä (primitive folk literature) ei ole usein lähestytty, nimittäin se, jonka tarjoaa perinteen uskonnollisen merkityksen tutkiminen ja sen yhteydessä tapahtuva aineksen luokitus uskon ja uskonnon kannalta."⁵⁶ On siis kysymys siitä, että erilaisten kertomusten uskonnollinen merkitys ja totuusarvo asetetaan lajiluokituksen ensisijaiseksi kriteeriksi. Niinpä Shimkinin varhemmin esittämä šošonien kertomusten luokittelu ei kelpaa Hultkrantzille, koska siinä sovellettiin kirjallisuustieteellisiä termejä. Hultkrantz lähtee aluksi intiaanien omasta terminologiasta; se perustuu kertomusten päähenkilöihin (puhveli, hevonen, metsänpeikko, kojootti jne.) eikä siis vie kovin pitkälle.⁵⁷ Muuan kertoja kykeni sijoittamaan kertomukset niiden tapahtuma-ajan mukaan suhteelliseen aikajärjestykseen; näin syntyi viisi ryhmää, joista neljä ensimmäistä Hultkrantz nimeää "kertomuksiksi alkuajasta" (primeval tales) ja viidennen "nykypäivän kertomuksiksi" (present-day tales).⁵⁸ Alkuajan kertomukset jaetaan edelleen alaryhmiin funktion mukaan (uskomus-, ajanviete-, jännitys-, opetus-, selityskertomukset), osaksi myös sisällön (syntykertomukset). Nykypäivän kertomukset jakautuvat uskonnollisiin ja profaaneihin (viimeksi mainitut edelleen historiallisiin ja pilakertomuksiin). Lopuksi kirjoittaja kokeilee aineistoonsa kolmijakoa myytit—tarinat—sadut. Myyttejä hän erottaa kolmea lajia, "pyhät myytit" (riitteihin liittyvät), joita šošoneilla ei ole, syntymyytit ja tähtimyytit; tarinat kertovat supranormaaleista olennoista ja elä-

⁵⁵ Åke Hultkrantz, *The North American Indian Orpheus Tradition* (The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, Monograph Series, No. 2, Stockholm 1957), 11—16, 272—290.

⁵⁶ Åke Hultkrantz, *Religious Aspects of the Wind River Shoshoni Folk Literature* (Culture in History, Essays in honor of Paul Radin, toim. Stanley Diamond, New York 1960), 552.

⁵⁷ Hultkrantz, *Religious Aspects of...*, 554—555.

⁵⁸ Hultkrantz, *Religious Aspects of...*, 556 jss.

myksistä, aurinkotanssin saapumisesta miespolvea varhemmin (1800-luvun lopulla) jne.; satuina voidaan pitää lähinnä profanoituneita syntymyyttejä.⁵⁹ Syntyy siis kaikkiaan kolme eri luokitusta, joista vain ensimmäistä voi pitää 'luonnonvaraisena' molempien muiden ollessa nominalistisia.

Artikkelin kiintoisuus ei kuitenkaan ole tässä vaan niissä vaikeuksissa, joihin usko-kriteeriä sovellettaessa joudutaan etenkin nopean muutosprosessin alaisessa kulttuurissa. Täkkäistä perinteenkannattajista jotkut vielä uskovat syntymyytteihin, nuoremmat šošonit pitävät niitä ajanvietetektomuksina. Käsitykset jonkin kertomuksen uskonnollisesta merkityksestä vaihtelevat myös uskovien perinteenkannattajien parissa.⁶⁰ Näyttää ilmeiseltä, että 'usko' tämännäpaisesa tutkimustilanteessa tulisi voida jotenkin asteistaa vahvasta vähäiseen ja että tutkija lisäksi saa varautua kertomusten tilanteenmukaisiin funktionvaihdoksiin. Metodisesti jonkin verran arveluttavaa Hultkrantzin analyyseissa on se, että hän pyrkii jättämään systeemsä ulkopuolelle kaikki selvästi ei-uskonnolliset kertomuslajit; tästä selittyy, että 'satua' käytetään yllättävästi vain profanoituneen syntymyytin merkityksessä.

Perinnelajianalyysin käyttö tällä tavoin uskontotieteellisen lähdekritiikin apuvälineenä pakottaa tutkijan ennemmin tai myöhemmin ratkaisemaan, mikä on se minimisarja termejä, jota käyttäen perinneaines voidaan tyydyttävästi käsitellä. Inkerin haltijauskoa tutkiessani käytin seuraavaa sarjaa: uskomus — memoraatti — fabulaatti — paikallinen uskomustarina — uskomustarina — ajanvietetarina — kulkutarina — satu — fikti — metafora — loitsu — rukous — riittikuvaus.⁶¹ Tämä poikkeaa melkoisesti Hultkrantzin luokituksista, joka tietenkin koskee toisenlaista perinnettä eikä liene minimisarjaksi tarkoitettukaan. Kuitenkin luulisi, että šošonien tarinoihin voi soveltaa yksityiskohtaisempaakin terminologiaa (esim. memoraatit voisi varmaan erottaa omaksi ryhmäkseen).⁶² Nuori norjalainen tutkija Otto

⁵⁹ Hultkrantz, *Religious Aspects of...*, 564—568.

⁶⁰ Ks. Hultkrantz, *Religious Aspects of...*, 560—561, jossa esitellään seitsemän šošoni-heimon jäsenen kommentit Jumalasta, Kojootista ja Sudesta.

⁶¹ Lauri Honko, *Geisterglaube in Ingermanland I* (FF Communications 185, Helsinki 1962), 131—140 et passim.

⁶² Tarinoista (legends) Hultkrantz sanoo: "Tähän kertomusryhmään on sijoitettava kaikki uskonnollisuonteiset nykypäivän traditiot, ennen muuta tärkeät

Blehr on äskettäin ilmoittanut käyttävänsä termisarjaa folketroppulevelse — folketroelement — folketroforestilling — folketrooutsagn — folketrofortelling — folketrosagn, joka vaikuttaa hieman kankealta.⁶³ Eräät muutkin pohjoismaiset väitöskirjojen laatijat pohtivat parhaillaan tämäntapaisia ongelmia.⁶⁴

Esimerkkini pohjustanevat riittävästi väitteen, että puhtaita lajeja voi olla olemassa vain ideaalityyppinä.⁶⁵ Juuri ideaalityyppimenetelmässä voidaan nähdä ratkaisu realismiin ja nominalismiin ristiriitaan, sillä vaikka ideaalityyppi on tutkijan 'luoma', sen avulla voidaan empiirinen aineisto ja teoreettinen järjestelmä saada hyödylliseen vuorovaikutussuhteeseen. Ideaalityyppi syntyy normaalisti siten, että tiettyä ilmiötä valaisevaa aineistoa läpikäyvä tutkija luo

kertomukset visioissa tapahtuneista henkiolentojen kohtaamisista. Osa näistä kertomuksista on äskeistä alkuperää ja peräisin vielä elossa olevilta henkilöiltä; toiset taas ovat iäkkäämpiä, näistä on ensi sijalla mainittava aurinkotanssin alkuperästä kertova tarina." (Hultkrantz, *Religious Aspects of...*, 567—568.) Kuvauksiin lähimenneisyydessä koetuista supranormaaleista elämyksistä sopii termi memoraatti.

⁶³ Otto Blehr, *Noen synspunkter på analysen av folketrofortellingene* (Universitetets Etnografiske Museum Årbok 1965, Oslo 1965), 32—46. Folketroppulevelse tarkoittaa supranormaalia elämystä, folketroelement itsenäisesti esiintyvää uskomusmotiivia, folketroforestilling = kaikkien jostakusta olennosta (esim. tontusta) esiintyvien käsitysten summa, folketrooutsagn = uskomus, folketrofortelling = memoraatti, folketrosagn ei — yllättävää kyllä — ole uskomustarina vaan "supranormaaleja aineksia sisältävä, perinteellisen muodon saanut kertomus, jonka totuusarvo on irrelevantti".

⁶⁴ Viitataan Bengt af Klintbergin (Tukholma) ja Juha Pentikäisen (Turku) valmistumassa oleviin tutkimuksiin. Loppuvuodesta 1967 ilmestyvä *Temenos 3* tulee sisältämään nuorten tutkijoiden perinnelajianalyttisiä artikkeleita.

⁶⁵ Termi periytyy tunnetusti Max Weberiltä, ks. *The Methodology of Social Sciences* (Glencoe 1949), 89 jss. Meikäläisessä sosiologiassa ideaalityyppistä käytyä keskustelua ks. Elina Haavio-Mannila, *Kylätappelut* (Porvoo 1958), 3—8, 159—164 ja Paavo Koli, *Ideaalityyppi sosiologian tutkimusstrategiassa* (Heikki Waris ja 15 tohtoria, Porvoo 1961), 91—112. Tila ei tässä salli puuttumista eräisiin ideaalityyppimenetelmän kiistakysymyksiin kuten esim. siihen, voidaanko ja miten ideaalityypit suhteuttaa empiirisiin tyyppeihin, tai siihen distinktion, jonka Weber halusi tehdä luokkakäsitteen ja ideaalityypin välillä (vrt. Koli mt. 103—104). Lievää ristiriitaisuutta näyttäisi Kolin kirjoituksessa esiintyvän sikäli, että hän toisaalta (s. 107) pitää hedelmällisenä ideaalityyppien ja empiiristen tyyppien vuorovaikutusta, toisaalta taas (s. 109) katsoo arveluttavaksi empiiriaksi ideaalityypin vertaamisen todellisuuteen (so. empiiriseen aineistoon).

tuosta ilmiöstä ”ihannekuvan” korostamalla jotain piirrettä, sivuuttamalla jonkin toisen, täydentämällä ilmeisiä aukkoja. Tässä noudatettavat pelisäännöt ovat asia erikseen; voidaan esim. vaatia valittavaksi aineistossa tiheästi toistuvia piirteitä jne. Lopputulos on joka tapauksessa konstruktiiivinen, ei enää empiirinen samassa mielessä kuin lähtökohtana ollut aineisto. Ihannekuvan ja todellisuuden suhde (vastaavuus) voidaan käytännöllisessä tutkimustilanteessa määritellä kulloinkin erikseen. Ideaalittyyppin ensisijaisena tehtävänä ei kuitenkaan tarvitse pitää todellisuuden mahdollisimman tarkkaa kuvastelua; sen tulee pikemminkin tarjota mahdollisuus todellisuuden parempaan ymmärtämiseen. Tästä näkökulmasta määräytyy ideaalittyyppin instrumentaalinen arvo, joka onkin sen hyödyllisyyden pääkriteeri.

Kun perinnelajit käsitetään ideaalittyypeiksi, voidaan suhtautua rauhallisemmin siihen tosiasiaan, että on mahdotonta määritellä myyttiä, satua tai tarinaa siten, että määritelmät sopisivat jokaiseen eteen tulevaan aineistoon tai tutkimustilanteeseen. Tutkija voi periaatteessa korjata ideaalittyyppiä tai luoda uusia ideaalittyyppejä. Tosin hän silloin, kun jokin perinnelajimääritelmä on jo vakiintunut, saattaa aiheellisesti epäillä määritelmänmuutoksen kannattavuutta, koska silloin hänen terminologiansa viestintäarvo laskee. Hän joutuu siis päättämään, millä seuraavista vaihtoehdoista on hänen tutkimustilanteensa kannalta suurin operationaalinen arvo: 1) ideaalittyyppin korjaaminen, 2) sen korvaaminen uudella, 3) työskentely vakiintuneella (joskin ehkä epätydyttävällä) ideaalittyyppillä. Valinta on vapaa, ja tieteellisyyden vaatimukset tulevat täytetyiksi, kunhan tutkija itse on selvillä käyttämiensä ideaalittyyppien muodostamiskriteereistä ja kertoo niistä lukijalleen.

Perinnelajianalyysilla on elinkelpoisuutensa siitakin huolimatta, ettei lajitutkimuksen terminologiaa ole tähän mennessä likikään tyydyttävästi seulottu ja systemoitu. Näin siksi, että tietyn tutkimustehtävän piirissä tarvitaan yleensä vain suppeahko määrä lajikäsitteitä, jotka tutkija voi määritellä ja systemoida kerrallista tarvetta silmällä pitäen. Bødkerin teoksen manifestoimaa oppisanakirjavuutta katsellessa tuntuu kuitenkin siltä, että kaivataan myös yleisluontoisempaa selvitystä ainakin keskeisimpien lajikäsitteiden käyttöaloista. Tätä voisi nimittää vaikkapa termianalyysiksi, ja sen päätehtävänä olisi aluksi selvittää ne kriteerit, joiden pohjalta termit on muodos-

tettu. Ainakin seuraavat kriteerit tulisi tällöin ottaa analyysin lähtökohdaksi: 1. sisältö, 2. muoto, 3. tyyli, 4. struktuuri, 5. funktio, 6. esiintymisfrekvenssi, 7. levinneisyys, 8. ikä, 9. alkuperä. Sellaiset termit kuin aarretarina, ritariballadi ja pyhimyslegenda perustuvat sisältökriteeriin, muinaisruno ja sanomus muotoon, mensuraali ja priaameli tyyliin, kertauslaulu ja refrengei rakenteeseen, loitsu ja varoitustarina funktioon, suosikkisananparsii frekvenssiin, kulkutarina levinneisyyteen, arkkipirsi alkuperään jne. Uskontotieteilijä saattaa kaivata totuusarvo-kriteeriä; tässä kysymys siitä, uskotaanko johonkin kertomukseen vai ei, on ajateltu kuuluvaksi funktion yhteyteen. Kriteerien lukumäärä on lopulta sivuseikka, olennaisempaa on oppisanojen muodostamisperusteen mahdollisimman selkeä julkipano. On termejä, joiden yhteydessä täytyy viitata kahteen tai useampaan kriteeriin, esim. itkuvirsi (muoto + funktio), arvoituslaulu (sisältö + rakenne).⁶⁶

Pelkkä termien perusteiden kuvaus ei kuitenkaan riitä. On tarkasteltava myös termien keskinäisiä suhteita. Tällöin voidaan lähteä siitä, että mitkä tahansa kaksi termiä ovat joko 1) synonyymisia, 2) keskenään oppositiossa, 3) enemmän tai vähemmän päällekkäin joutuvia (overlapping) tai 4) aivan eri tasoilla (oikeastaan siis vailla keskinäistä suhdetta). Esimerkiksi kulkutarina ja paikallistarina ovat oppositiossa; jos jokin tuote on kulkutarina, se ei voi olla paikallistarina.⁶⁷ Funktionaaliset termit opetus- ja varoitustarina ovat osittain päällekkäisiä mutta eivät synonyymisia. Oppisanat haltijatarina, kulkutarina ja varoitustarina taas ovat eri tasoilla, mikä

⁶⁶ Esitin ajatuksen termianalyysistä ja sen yhteydessä sovellettavista kriteereistä Tukholman yliopistossa maaliskuussa 1966 prof. John Granlundin johtamassa lisensiaattiseminaarin kokouksessa, jossa tarkastettiin Bengt af Klintbergin tutkimus. Kokoukseen osallistui professori Lutz Röhrich Saksasta. Hänen äsken ilmestyneessä teoksessaan Sage (Sammlung Metzler 55, Tübingen 1966), 1—4 esitellään juuri samoja kriteerejä, tosin hieman oudosti niputettuina. Esimerkiksi "Struktur, Form und Stil" mainitaan erään kappaleen alussa (s. 3) otsikonomaisesti, mutta itse käsittelyssä näkyy olevan kysymys lähinnä funktios- ta. Samalla kun iloitsen siitä, että termien muodostamiskriteereihin näin kiinnitetään huomiota, en voi pitää Röhrichin teosta tässä kohden primaarilähteenä.

⁶⁷ Käytän "paikallistarinaa" tässä merkityksessä 'suppean levinneisyyden omaava tarina'. Termin toinen merkitys 'tiettyyn paikkaan liittyvä tarina' voi aiheuttaa melkoista sekaannusta ja ansaitsisi itse asiassa oman nimikkeen (paik- katarina, seututarina tms.).

näky siitä, että niitä voidaan samanaikaisesti käyttää yhdestä ja samasta tarinasta.

Tähän tapaan työskennellen olisi kenties mahdollista selventää lajitutkimuksen terminologista perusrunkoa. Hakuteosten ja oppikirjojen laatijoiden ei tulisi kaihtaa normatiivisia kannanottoja vaan pyrkiä niiden avulla lisäämään lajijärjestelmien taloudellisuutta. Näin siitä huolimatta, että todellinen termikonkordanssi, laajapohjainen tutkijoiden välinen sopimus yhteisestä kielenkäytöstä, lienee vain ajatusleikki ja utopia. Vai tohtisimmeko odottaa, että joskus perustettaisiin kansainvälinen folkloristinen kielitoimisto? Puuhaa sille kyllä riittäisi: se voisi jaotella aineksen esim. yleiskäyttöisiin perustermeihin, joita termihuollollisesti hieman vartioitaisiin ja estettäisiin rappeutumasta, edelleen ahdasalaisempiin erikoistermeihin ja aivan okkasionaalisiin, vain yhden tutkijan käyttämiin oppisanoihin. Se voisi käsitellä tutkijoiden termiehdotuksia, julkaista suosituksia jne.

Utopiat sikseen. Tyytykäämme toivomaan, että yksityiset tutkijat tai pienet tutkijaryhmät tekisivät ehdotuksia terminologian järjestämisestä vaikkapa vain perinnetieteen jollakin osa-alueella. Koska esityksestäni voi saada sen kuvan, että pidän termejä tavattoman tärkeinä, haluan lopuksi viitata mahdollisuuden luopua kokonaan taakanomaisesta ja epäadekvaatista terminologiasta. On täysin mahdollista luoda analyysimalleja, jotka eivät pohjaudu lajikäsitteisiin vaan eräänlaisiin testikysymyksiin ja muuttujiin. Tiettyä kertomusmateriaalia analysoiva tutkija ei esimerkiksi kysyisi, onko tämä tarina kulkutarina vai paikallistarina, vaan valitsisi jonkin vaihtoehdon levinneisyyttä osoittavalta asteikolta (esim. kansainvälinen / eurooppalainen / pohjoismainen / yleissuomalainen / maakunnallinen / lähipitäjissä tavattava / paikallinen jne.). Kullakin vaihtoehdolla voisi olla kooditunnus. Sama kertomus voitaisiin syöttää useampaan eri asteikkoon, aina sen mukaan, minkä kriteerin näkökulmasta tietoa halutaan saada. Täten kertomuksen ”määritelmänä” olisi sarja kooditunnuksia. Voidaan valita muuttujapareja⁶⁸ ja laatia analyysimalli

⁶⁸ Myös käytössä olevia termejä ja niiden keskinäisiä suhteita voi havainnollistaa muuttujaparien avulla. C. Scott Littleton, A Two-Dimensional Scheme for the Classification of Narratives (Journal of American Folklore 78, Philadelphia 1965), 21—27 on tästä näyte. Dimensioiden ”tosi—kuviteltu” ja ”maal-

nelikentän muotoon. Etenkin suuremmilla aineistoilla operoitaessa ja haluttaessa siirtyä reikäkorttikäsittelyyn koodaus voisi olla luontevin ratkaisu. Perinnelajien näkökulmasta olisi jännittävää nähdä, minkälaisia tuloksia suurten ainesmäärien yhdenmukainen analyysi tuo tullessaan. Kenties esiin nousisi ilmiöitä ja säännönmukaisuuksia, joiden havaitsemista sovinainen lajiterminologia pikemmin estää kuin edistää.

LAURI HONKO: *On the Tasks of Genre Analysis*

The author makes a critical survey of the history and present status of genre analysis in international scholarship, particularly in the study of folklore and religion. The task of genre analysis or *Gattungsanalyse* in folkloristics is to provide a basis for an overall classification of oral traditions. Various practical classifications designed for the archiving of folklore do not satisfy the need of a scientific system of genres. Such a system will, however, never become complete and requires constant modification in accordance with advancing research. In comparative religion, the task of genre analysis is more limited: the differentiation of oral — and to some extent also literary — genres serves as a method of source criticism. The student of religion wants to know the source value of different genres (myth, legend, memorate, folktale, charm etc.) with

linen—pyhä” avulla hän saa aikaan viisikentän, jossa ovat myytti, tarina, satu, profaani ja pyhä historia. Vaikkei hänen johtopäätöksinsä voikaan yhtyä, on kirjoituksella teknislunonteista kiintoisuutta. — Kun on kyseessä kahden oppositionaaliseksi käsitetyn mutta tosiasiaassa päällekkäin joutuvan konseption suhteen kuvaus, voi ns. ”polaarinen ideaalityyppi” osoittautua käyttökelpoiseksi ratkaisuksi. Esimerkkinä voi mainita W. J. Gooden yrityksen kuvata magian ja uskonnon suhdetta: pitää silmällä tutkijoiden tavanomaisia näiden käsitteiden erottamistapoja hän valitsi yksitoista polaarista kriteeriä (vastakohtaparia), joiden summat edustivat magian ja uskonnon puhtaaksiviljeltyjä ja toisilleen vastakkaisia ideaalityyppejä. Kumpaakaan tuskin esiintyy todellisuudessa; kaikki havaittavat käyttäytymiset sijoittuvat jonnekin ideaalityyppien väliselle jatkumolle. Muuttujien suuri lukumäärä tuottaa tässä tiettyä hankaluutta; ne olisi ilmeisesti jotenkin painotettava ja suhteutettava toisiinsa, jotta jonkin käyttäytymisen ’maagisuus- tai uskonnollisuusaste’ voitaisiin määrittää esim. vertailuja varten. Vaikka polaarisen ideaalityypin käyttöarvo tässä tapauksessa jää kyseenalaiseksi, itse tekniikka saattaa olla kehityskelpoinen. Ks. W. J. Goode, *Magic and Religion: A Continuum* (*Ethnos* 14, Lund 1949), 172—182, ja itse menetelmästä sama, *A Note on the Ideal Type* (*American Sociological Review*, August 1947), 473—474.

regard to religious beliefs held by the bearers of tradition. One genre may reflect serious beliefs very closely, whereas another may belong to the realm of poetical fantasy, joke or profane story-telling. At this point comparative religion may profit from the folkloristic genre system; it has to be decided what is the minimal set of genre analytic terms needed for a proper valuation of oral materials.

Unfortunately, folklorists in general have not invested enough systematic interest in the development of genre analysis. And those few who have are often in error as to the nature of the concept of genre. To them, a genre may seem to be an ontological fact which has only to be detected and labelled. The illusion of an extant, natural system of genres has led to the present situation, where we have confusingly abundant terminology and a conspicuous lack of effort to systematize it. The first prerequisite of modern genre analysis is, therefore, a clear recognition of genres as ideal types in the sense of Max Weber, not primarily designed to reflect truthfully a reality but to enable us better to understand a reality. One of the apparent frustrations of genre analysis, namely the fact that it is impossible to give a definition of myth, legend, folktale etc. which would easily fit into the oral tradition of any culture, disappears, if genres are seen as ideal types which can be accepted as such or altered and improved for specific use or replaced by other ideal types. The value of genre concepts is thus highly instrumental. At one point only is there to be no compromise: the scholar must be aware of the premises or criteria of the ideal types he is using, and he must also inform his reader about those criteria.

Since the abundance of ill-defined and vaguely used genre analytic terms is likely to persist, a separate 'term analysis' may be required for clarification of current genre systems. The first task would be to show the criteria upon which the terms are based. The author suggests the following criteria as a point of departure for the analysis: 1. content, 2. form, 3. style, 4. structure, 5. function, 6. frequency of appearance, 7. distribution, 8. age, 9. origin. The second task would be an examination of the relationships between terms. The following possibilities should then be taken into account: any two terms can be 1) synonymous, 2) in opposition (they exclude each other), 3) more or less overlapping, or 4) on entirely different levels (no relationship at all). For example, 'migratory legend' and 'local legend' which are based on the criterium of distribution, are oppositional. Functional terms like 'pedagogic legend' and 'warning legend' are overlapping but not synonymous. Such terms as 'spirit legend' (content), 'migratory legend' (distribution) and 'belief legend' (function) are on different levels as is shown by the fact that they can be simultaneously applied to the same narrative.

The present essay will be published — slightly modified — in English in the forthcoming issue of 'Temenos, Studies in Comparative Religion presented by scholars in Denmark, Finland, Norway and Sweden' (vol. 3, Helsinki, 1967).