

Perinnelajiteoria

1. *Perinnelaji paradigmana*

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. (Honko 1967, 129.)

Eri perinteenlajit ovat täysin erilaisten lakien alaisia; ilman perehtymistä perinteen järjestelmään ja sen 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. (von Sydow 1934, tässä siteerattu von Sydow 1948, 60—61.)

Perinnelajit ovat folkloressa samanveroisia kuin sukulaisuustermit yhteiskuntarakenteessa; näin on sekä itse viestinnän että sen tutkimuksen kannalta. (Ben-Amos 1976, xi.)

Folkloristiikassa ylen tavallisten motiivivertailujen yhteydessä on voitu todeta, että sama motiivi voi löytyä aivan erilaisista perinnelajeista kuten tarinoista, loitsuista, saduista, sananparsista jne. Onko tällöin todella kysymys samasta motiivista? Jos ajatellaan vain sisältöä, vastaus voi olla myöntävä, mutta jos ajatellaan kommunikatiojärjestelmää, vastaus on kieltävä. Ensiksikin motiivin kontekstin ("tekstiympäristön") ja kontekstin erilaisuus ei voi olla heijastumatta siihen merkitykseen tai sanomaan, jota viestitään. Toiseksi perinnelajeilla näyttää olevan spesifisiä, lajikohtaisia tehtäviä viestintäjärjestelmässä, joita mikään muu laji ei varsinaisesti hoida. *Lajikohtaisen kommunikaation* systemaattinen tutkimus, joka siis edellyttää useiden perinnelajien rinnakkaistarkkailua, ei toistaiseksi ole alkua pitemmällä, mutta hypoteesina voidaan pitää, että perinnelajien välillä vallitsee kommunikatiivinen työnjako. Jos lähtökohdaksi valittaisiin vaikkapa "suhtautuminen kuolemaan ja vainajiin" eri perinnelajeissa, voitaisiin pian havaita, että eri lajit ilmaisevat samasta teemasta eri ulottuvuuksia ja aspekteja. Ei vallitse siis pelkästään esitystavan vaan myös viestien lajikohtainen distribuutio. Jos

tarkastellaan kuolemankäsitystä enteissä, itkuvirsissä, uskomustarinoissa, memoraateissa, sananparsissa, balladeissa, rukouksissa ja erilaisissa riittikäytänteissä, löydetään lähes yhtä monta kuolemankonseptiota kuin on perinnelajeja. Vaikka ei ole syytä käsittää kuolemankäsityksiä lajeittaisiksi, voi silti havaita selviä lajikohtaisia korostuksia siinä, mitä kukin laji kuolemasta sanoo tai jättää sanomatta. Näennäistä ristiriitaakin voi olla havaitsevinaan: esim. inkeriläisten itkuvirsien mukaan vainajan kotonakäynti on tervetullut, vainajatarinoiden ja -memoraattien todistuksen mukaan taas ei. Tämä lajikohtainen työnjako syntyy funktionaalisen distribuution kautta, joka on kiinteimmillään silloin, kun perinnetuotteet ja -lajit kuuluvat samaan seremonialliseen kokonaisuuteen kuten häihin, hautajaisiin, muistajaisiin, johonkin kalendaariseen juhlaan tms. Koska perinneyhteisössä elävää ihmistä kiinnostavat vain perinneviestit, eivät perinnelajit, folkloristin tehtäväksi tulee selvittää toisaalta tietyssä aihepiirissä ja/tai käyttäytymiskokonaisuudessa välitettyjen sanomien distribuutiota ja toisaalta verrata sitä perinnelajien distribuutioon. Päällekkäin asetettuina tällaiset jakaumat voivat vähin erin paljastaa, mitä lajikohtainen viestintä on ja mitä se ei ole. Koska perinneyhteisöjen siirtyminen lajista toiseen on melko tavallinen ilmiö — ajateltakoon vaikka satujen ja runoepiikan, legendojen ja loitsujen tai itkuvirsien ja lyriikan välistä vuorovaikutusta —, on paikallaan tietää, mitä muutoksia teeman tai motiivin käytössä tällainen siirto aiheuttaa. (Honko 1979, 68—69; vrt. Honko 1980b, 44.)

— — jos perinneviestintä kaikessa allusiivisuudessaan ja kompleksisuudessaan pohjautuu kulttuurikohtaisesti määriteltävissä oleviin sääntöihin, silloin niiden löytäminen on välttämätöntä. Perinnelajijärjestelmä on kyseessä olevan folkloren kielioopin perusluonteinen, etninen muotoilu. (Ben-Amos 1969, tässä siteerattu Ben-Amos 1976, 237.)

Nämä sitaatit kuvastavat vakaumusta, jonka mukaan perinnelajikäsite on välttämätön folkloristeille, kansanrunouden tutkijoille ja ymmärtäjille, eikä ainoastaan heille vaan myös folkloren käyttäjille, niille ihmisille, jotka tarvitsevat perinnettä kulttuurisessa kommunikaatiossa. Mutta aivan vastakkaisiakin näkemyksiä on mahdollista löytää: ”Mikään kansankertomus ei ole lajinomainen”, kirjoitti Ruth Benedict havaittuaan kenttätöissä zunien parissa, etteivät näiden kertomukset jakautuneet mihinkään selvästi toisistaan erotettavissa oleviin kategorioihin. ”Aina on kyseessä kertomus, joka on sidoksissa erityislaatuisen elinkeinojärjestelmän ja yhteiskunnallisen organisaation omaavaan kansaan”, hän päätteli. (Benedict 1935, xiii, xxx; vrt. Ben-Amos 1976, 218.) Tähän antropologin desilluusioon yhtyy kirjallisuudentutkija John Greenway sanoessaan, että ”useimmat esikirjalliset kansat ovat aivan jäsentymättömien [laji]luokitusten varassa” (Greenway 1964, 35).

Mutta myös itse folkloristisen tutkimuksen valtauomassa, maantieteellis-historiallisen menetelmän soveltajien keskuudessa, on ilmennyt selvää haluttomuutta ryhtyä mihinkään vaativaan perinnejäliteorian analyysiin. Niinpä Stith Thompson aloittaa kansansatuja käsittelevän teoksensa luvun "Forms of the Folktale" huomautuksella: "Paljon hiuksenhalkomista ja turhaa ponnistelua on saatu nähdä menneinä aikoina, kun pyrkimyksenä on ollut kansankertomusten eri lajit kattavan eksaktin terminologian perustaminen." (Thompson 1946, 7.) Hänestä lajitermit ovat vain viitteellisiä eikä useimmiten ole mitään syytä ryhtyä käymään väittelyä siitä, mihin perinnejäliteoriaan jokin tietty kertomus tarkkaan ottaen kuuluu. (Ks. myös Thompson 1949, 408.) Tällainen asenne ei ole mitenkään harvinainen, sillä maantieteellis-historialliselle menetelmälle perinnejäliteorian analyysi oli toissijainen; jonkin motiivin tai teeman alkupeuran ja leviämisteiden kartoitus johti normaalisti siihen, että tutkija ylitti paitsi kulttuurirajat myös perinnejäliteorian pysähtymättä pohtimaan tällaisen menettelyn seurauksia. Satututkimuksen laatija saattoi seurata vaikkapa Walter Andersonin klassisen monografian "Kaiser und Abt" (1923) tarjoamaa mallia ja kerätä aineistonsa välittämättä siitä, että se esiintyi yhdessä kulttuurissa arvoituksen, toisessa exemplumin, kolmannessa balladin, neljännessä kaskun jne. muodossa (vrt. Ben-Amos 1976, xvi). Vertailevassa temaattisessa tutkimuksessa ei perinnejäliteorian vaihdos muodostunut ongelmaksi.

Vielä vuonna 1930 A. H. Krappe saattoi kirjoittaa laajan yleisesityksen folkloresta ja sen tutkimuksesta määritellen perinnejäliteorian toisensa jälkeen ja jäsentäen esityksensä niiden mukaan luvuiksi pysähtymättä kuitenkaan kertaakaan katsomaan näin syntyvää kokonaisuutta, lajien taksonomiaa, tai pohtimaan lajin käsitettä teoreettiselta kannalta. Nykypäivän yleisesitysten kirjoittajat ovat sensitiivisempiä ja näkevät lajitutkimuksen ongelmallisuuden. Niinpä Ruth Finnegan toteaa olevan vaikeata luoda täsmällistä lajitaksonomiaa vertailevan tutkimuksen pohjalta: "Vaikka perinnejäliteoriaan tukeutuminen on hyvinkin hyödyllistä lähtökohtana, se ei ehkä enää olekaan avuksi paikallisen käytännön ja terminologian yksityiskohtaisessa tutkimuksessa. — — On hyväksyttävä se tosiasia, että koko 'perinnejäliteoria' idea on suhteellinen ja epämääräinen, riippuvainen pikemmin kulttuurikohtaisesti hyväksytyistä säännöistä kuin universaaleista tuntomerkeistä." (Finnegan 1977, 15.)

Folkloristisen jäliteorian voi katsoa olleen olemassa lähes 200 vuotta. Yhtenä mahdollisena alkukohtana voi pitää Grimm-veljesten käsityksiä sadun, tarinan ja myytin keskinäisistä suhteista ja eroavuuksista. Vaativampi jäliteoreettinen tutkimus viriää kuitenkin vasta 1920-luvulla, ja toinen kiinnostuksen aalto osuu 1960-luvulle. Vaikka sen jälkeen lähes jatkuvasti käynnissä ollut keskustelu ei olekaan tuotta-

nut mitään yksimielisesti hyväksyttävissä olevaa, teoreettisesti perusteltua lajitaksonomiaa tai lajitutkimuksen metodia, on käsitys perinnelajianalyysin perusteista, mahdollisuuksista ja myös hankaluuksista olenaisesti selkiintynyt.

Lajiteoriaan kielteisesti suhtautuvat tutkijat ovat loppujen lopuksi harvinaisuuksia perinteentutkimuksessa. Valtaosa folkloristeista jäsentää todellisuuden kuvansa hyväksymällä ajatuksen suullisesta perinteestä, joka jäsentyy lajeiksi ja lajijärjestelmiksi. Tämä on yksi folkloristikan keskeisistä paradigmoista, joka jatkuvasti tarjoaa tutkimusmalleja ja ongelmien ratkaisuja. Viimeaikainen lajiteoreettinen keskustelu sisältää siinä määrin innovatiivisia ja kriittisiä aineksia, että voidaan puhua tuotteliaasta ja elinkykyisestä paradigmasta. (Paradigma-käsitteestä humanistisessa ja erityisesti perinnetutkimuksessa ks. Honko 1983, 13—22.)

Tieteellisen paradigman sisällä on aina jännitystä, määrittelyn ja ymmärtämisen ongelmia; hedelmällisimmät väittelyt käydään normaalisti juuri saman paradigman sisällä, mikä ei tarkoita, että tutkijat olisivat yksimielisiä. Paradigmaan sisältyy aina lausumattomia oletuksia, uusia tulkintoja ja yhdistäntöjä johonkin muuhun paradigmaan. Dynaamisessa tutkimusperinteessä ei ole aina tarpeellista eikä mahdollistaakaan määritellä avainkäsitteitä aivan tyhjentävästi, sillä tilaa on jatkuvasti varattava uusille kytkennöille.

Mitkä sitten ovat ne lausutut tai lausumattomat perusoletukset, joi-
ta tutkijat kerran toisensa jälkeen käyttävät soveltaessaan lajiteoriaa? Perinnelajin käsitteeseen näyttää sisältyvän kolme suhteellisen tasavahvaa komponenttia, joiden keskinäistä suhdetta joudutaan jatkuvasti tarkistamaan, arvioimaan uudestaan. Nämä ovat 1) teema (sisältö), 2) muoto ja 3) funktio. On sanottu, että perinnelajit toimivat eräänlaisina ”kutsuina muotoon”. (Ks. Guillén 1970, jota kommentoi Abrahams 1976a, 15.) Konkreettisesti ne reaalistuvat perinteen esityksessä, jossa tietty teema saa esityksellisen muodon ja viestinnällisen tehtävän, funktion. Tämän prosessin kuvausta voidaan täsmentää esittämällä seuraavat kolme väitettä ja niiden korollaarit:

1) *perinnelaji alistaa teeman spesifiseen käyttöön* (korollaari 1: eri teemoilla on yhteisiä piirteitä, kun ne esiintyvät samassa perinnelajissa; korollaari 2: sama teema ”käyttäytyy toisin” eri lajeissa);

2) *perinnelaji määrää kommunikaation rajat* (korollaari 1: tietyn perinnelajin kautta voidaan välittää vain tietynlaisia viestejä; korollaari 2: kulttuurisessa viestinnässä eri lajien välillä vallitsee työnjako, ts. lajit eivät ole autonomisia);

3) *perinnejälite* edellyttää *lajijärjestelmän olemassaoloa* (korollaari 1: lajeilla on luonnostaan funktionaalinen distribuutio, joka voidaan kuvata; korollaari 2: lajitietoisuus johtaa kontrastiiviseen kuvaustapaan, ts. tietyn lajin kuvaus tapahtuu mieluiten suhteessa johonkin toiseen lajiin, ja myös muut kuin funktionaaliset kuvaustavat käyvät tällöin mahdollisiksi).

Tällaisella perinnejälite käsitteen luonnehdinnalla on omat etunsa. Se kytkee perinnejälite primääristi viestinnällisiin tehtäviin. Perinnejälite kannattaja ei näet ole kiinnostunut lajeista eikä niiden määritelmistä tai keskinäisistä suhteista; hän käyttää tuota järjestelmää osittain automaattisesti kuin kieltä, osittain tietoisesti esityksellisiä mahdollisuuksia hyödyntäen. Perinnejälite kannattajaa kiinnostavat ennen kaikkea ne sanomat, joita lajit välittävät, eivät lajit sinänsä. Näin ollen lajitietoisuus on kulttuureissa sekundaari ilmiö, jonka kasvua voidaan seurata parhaiten perinnejälite specialistien kohdalla, joilta saattaa tavata metageneerisiä, perinnejälite nimenomaan lajeina koskevia kommentteja.

Toinen tärkeä distinktio on teeman ja sisällön välinen. Vaikka folkloristista lajiterminologiaa on erittäin runsaasti tuotettu juuri sisällön perusteella, on itse asiassa kyseenalaista, voiko pelkkä sisällön analyysi olla lajitutkimusta lainkaan. Ei ole tarpeen ajatella, että mikä tahansa informaatioaines olisi aina lajityypillistä, tiettyyn lajiin kuuluvaa. Vasta kun eri tavoin tarjolla olevista sisällöistä valitaan tietty teema esitettäväksi tietyn perinnejälitekonvention mukaisesti, voidaan puhua perinnejälite aktuaalistumisesta. Näin ollen sisällöt ja teemat on syytä pitää erillään, vain jälkimmäiset ovat lajityypillisiä, tietylle lajille ominaisella tavalla hahmottuneita. Motiivianalyttisesti ”sama” sisältö voi syöttyä moneenkin eri lajiin; tuloksena on joukko teemoja, jotka motiivitaso yhtäläisyyksistä huolimatta eivät käyttäydy samalla tavoin eivätkä edes kilpaile keskenään, koska niiden sijoitus ja asema perinnejälite tuotteiden funktionaaliossa distribuutiossa on erilainen. Samaa lajiin kuuluvien erilaisten teemojen yhteiset piirteet, koskivatpa ne sanallista hahmotusta, käyttötapaa tai merkityksenantoa, ovatkin varmempia johtolankoja lajin määrityksessä kuin satunnaiset motiiviyhtäläisyydet.

2. *Reaaliset ja ideaalityypiset lajit*

Valtaosa folkloristisesta lajiterminologiasta tähtää yleistyksen. Tutkimukset, joissa paneuduttaisiin yhden ryhmän tai yksilön perinnejälite järjestelmään korostaen sen ainutlaatuisuutta ja esittäen lajinnimityksiä vain yhden yhteisön tai yksilön kuvaamista silmällä pitäen, ovat todella harvinaisia. Valtaosa lajitermeistä on tutkijoiden keksimiä ja tarkoitte-

tu alati yleistyvään käyttöön. Se että tutkijat ovat osoittaneet kiinnostusta tutkittavasta kulttuurista löytyneisiin lajitermeihin, ei ole tässä suhteessa merkinnyt suunnanmuutosta: niiden käsittelyssä on pyritty siirtokelpoisuuteen ja toistettavuuteen.

Ovatko perinnelajit siis ideaalisia vai reaalisia? Perustuvatko käyttämämme lajitermit tutkijoiden väliseen sopimukseen, ts. ovatko ne tavallaan keinotekoisesti luotuja apuvälineitä, vai heijastavatko ne ensisijaisesti elävässä kansanperinteessä toimivia ja vaikuttavia lajeja? Tätä voi pitää yhtenä lajiteorian peruskysymyksistä, johon jokainen keskusteluun osallistuva teoreetikko joutuu ottamaan kantaa. Itse ongelman tunnistamisen ei luulisi tuottavan vaikeuksia, sillä kysymys on vanha: näemme siinä jo keskiajan filosofiasta tutun nominalismin ja realismin välisen vastakohdan. Perinnelajitutkimuksen näkökulmasta kysymys ei kuitenkaan ole tietoteoreettinen vaan pikemminkin empiirinen; ideaalisia ja reaalisia lajeja ei pidä käsittää kahdeksi vaihtoehdokseksi lajikäsitykseksi, jotka sulkisivat pois toisensa, kuten Dan Ben-Amos näkyy esittävän. (Ben-Amos 1976, xvii—xviii, xxv—xxvi ja 215—216.) Päinvastoin, modernin lajiteorian kehitystä ei voi lainkaan ymmärtää ottamatta lähtökohdaksi juuri ideaalisten ja reaalisten lajien jatkuvaa vuorovaikutusta. Tutkijat, opettajat, arkistovirkailijat jne. eivät voi työssään tyytyä käyttämään jotakin kivettynttä, muinoin luotujen ideaalityyppisten lajimääritelmien varaan rakentuvaa taksonomiaa. Heidän on koko ajan kehitettävä ja tarkistettava tuota taksonomiaa uusien empiiristen löytöjen ja havintojen pohjalta. Näin on olemassa jatkuva informaation virta partikulaareista, empiirisistä ja reaalista lajeista folkloristien määrittelemään yleisluonteiseen lajijärjestelmään. Itse asiassa tuo lajijärjestelmä sisältää suuren joukon muistomerkkejä reaalista lajeista, joiden kulttuurisen ja historiallisen vaikutusalan monet tutkijat rajoittavat hyvinkin suppeaksi. Yksi esimerkki on ”satu”, joka eräiden tutkijoiden mielestä on globaali laji, toisten mielestä taas vain indoeurooppalainen tai eurooppalainen muoto. ”*Märchen* on eurooppalainen laji, joka kukoisti kirjallisissa piireissä 1600-luvulta 1800-luvulle”, toteaa Ben-Amos (1976, 217). Teoriassa voisi olla hyvä, jos globaaleiksi ajateltujen lajien nimitykset olisivat mahdollisimman neutraaleja, ei-kulttuurisidonnaisia, mutta käytännössä tällainen purismi tuskin paljon auttaisi, sillä olipa käytetty nimitys mikä tahansa, ideaalityyppeihin lajikäsityksiin siivilöityy aina aineksia tutkijoiden omasta kokemuspöydästä ja sitä kautta myös reaalista lajeista.

Varhemmat perinnelajianalyttikot eivät yleensä tiedostaneet luomansa lajijärjestelmän nominalistista luonnetta. Hyvä esimerkki tästä on C. W. von Sydow, joka piti folkloristisen lajitaksonomian esikuvana Linnén botaanista järjestelmää (von Sydow 1934, 60). Magne Velure to-

teaa, että von Sydowin ”perinnejärjestelmä” oli arkistoainesta, joka oli kerätty täysin epätyypillisissä kerrontatilanteissa (Velure 1983, 115). Tästä huolimatta von Sydow suhtautui lajeihin kuin kedolla kasvaviin kukkiin: ne tarvitsi vain löytää, tunnistaa ja sijoittaa omalle paikalleen kasvien järjestelmässä; tämä botaaninen illuusio ei estänyt häntä taukoamatta keksimästä uusia lajinnimityksiä, ei myöskään hahmottamasta tarpeen vaatiessa kokonaan uudestaan tärkeitä osia järjestelmästä. Vaikka hän mielellään otti esimerkkejä perinteen elämästä ja perinnejärjestelmän funktioista, hänen tavoitteenaan ei koskaan ollut minkään tietyn kulttuurin perinnejärjestelmän kuvaaminen kokonaisuutena, vaan hän tavoitteli kattavaa, periaatteessa globaalia taksonomiaa.

Vaikka von Sydowin kuten monen muunkin teoreetikon lajijärjestelmä on saanut tärkeitä virikkeitä reaalista perinnejärjestelmästä, ei siinä ole kysymys elävien perinnejärjestelmien tyhjentävistä deskriptioista vaan interkulttuuraisista, usein kontrastiivisesti hahmotetuista ideaalityypeistä. Huomautin tästä Sananjäljitys-parikymmentä vuotta sitten (Honko 1967, 131, 139—140, 144—145) ja pidän yleisen lajijärjestelmän kehittämistä yhä tarpeellisenä. Tätä, samoin kuin perinnejärjestelmän soveltamista yleensä, häiritsee ja hämmentää hieman epärealistinen mielikuva koskemattomista tai muuten luonnontilaisista etnisistä lajeista, joiden vastakohtaisesti asetetaan mukaan täysin keinotekoiset tutkijoiden keksimät lajit, joilla ei voikaan olla vastinetta todellisuudessa. Olen koettanut lieventää kuvan kontrastiivisuutta (perinnejärjestelmän helmasynti!) seuraavasti: ”Useimmat perinnejärjestelmämme kuten satu, tarina, myytti tai kasku ovat kovin yleisiä ja epätarkkoja tietyn konkreettisen perinneyhteisön kannalta. Puhtaat perinnejärjestelmät näyttävät olevan harvinaisia. Enemmän tai vähemmän universaaleiksi ajatellut perinnejärjestelmät korostavat tiettyjä tunnuspiirteitä muiden kustannuksella ja nimenomaan sellaisia, joiden avulla näyttää mahdolliselta erottaa tietty perinnejärjestelmä muista lajeista. Tämä vastakohtaisuudelle rakentuva erottelevien tunnusmerkkien verkko ei milloinkaan kykene sisältämään elävien, reaalisten lajien täydellistä kuvausta. Koska yleiset lajijärjestelmämme pyrkivät ylikorostamaan tiettyjä tyypillisiä ominaisuuksia ja hylkivät muita, olen turvautunut ideaalityypin käsitteeseen, joka Weberin mukaan perustuu todellisuuteen mutta ei ole sen heijastuskuva. Ideaalityypin yksipuolisuuden oikeuttaa sen analyttinen välinearvo. Ideaalityypiset lajit antavat käyttöömme yhteisen muotojen kielen, jonka avulla voimme nähdä olemassa olevia muotoja ja kertoa niistä. Tämä on tärkeämpää kuin se häiritsevä havainto, että tietyn kulttuurin perinnejärjestelmä ei sovi kovinkaan tarkasti käyttämäämme lajiterminologiaan. Folklorin lajien yleinen järjestelmä, jonka folkloristit ovat hyväksyneet tai tulevat jonakin päivänä hyväksymään, on aina oleva kult-

tuurisesti koditon tai ylikulttuurinen. Weberin ideaalityyppikäsitteen käyttöönotto tässä yhteydessä ei merkitse sitä, että kaikki lajit muuttuivat vain välineellisiksi. Sen sijaan se auttaa meitä ymmärtämään, miksi niin harvat reaaliset kertomukset tuntemassamme kertomusten massassa vastaavat täydellisesti lajimääritelmiämme, ja miksi niin monet edustavat puutteellisia tai sekamuotoja.” (Honko 1980b, 43.)

Se että puhtaat lajit ovat elävässä perinteessä harvinaisia, selittyy siis suureksi osaksi lajien kontrastiivisesta kuvaustavasta. Kun esimerkiksi satu ja tarina asetetaan toistensa vastakohtiksi ja määritelmään otetaan vain näitä lajeja erottavat piirteet, on tuloksena polaarinen ideaalityyppi, jonka ääripäissä ovat puhdas satu ja puhdas tarina mahdollisimman vahvasti toisistaan erilleen diskriminoituina. On selvää, ettei tällainen määritelmä tee oikeutta kummallekaan lajille, mikä näkyy siitäkin, että ideaalityyppiin syötetyt satu- ja tarinatoisinnot pyrkivät sijoittumaan polaarisen jatkumon keskivaiheille eivätkä ääripäihin. Tältä kannalta tyhjentävä, deskriptiivinen määritelmä voisi tuntua paremmalta, mutta se taas voisi osoittautua kulttuurisidonnaiseksi ja lajien vertailun kannalta epähavainnolliseksi. On mahdollista, että vain kontrastiivisella kuvaustavalla voidaan saada näkyviin lajien muodostama systeemi.

3. *Termianalyysi*

Lajijärjestelmän rakentaminen ei kuitenkaan ole mahdollista, ellei ensiksi selvitetä lajitermien välisiä suhteita. Folkloristien käyttämät lajinnimitykset eivät sellaisenaan edusta mitään järjestelmää, jolla voisi olla strategista arvoa tutkimustyössä. Jos ne kootaan yhteen vaikkapa vain yhden kieliryhmän piiristä sanastoksi kuten Laurits Bødker (1966) on tehnyt, on tulos varsin kaoottinen (vrt. Honko 1968, 56). Toisaalta yhdessä tutkimuksessa ei välttämättä tarvita kovin suurta määrää lajitermejä. Tutkija tekeekin viisaimmin, jos hän tutkimuksensa alussa valitsee ja määrittelee tarvitsemansa lajinnimitykset ja tarkistaa niiden keskinäiset suhteet ja työnjaon. Tähän tarkoitukseen olen ehdottanut termianalyysia, joka etenee kaksivaiheisesti. Ensiksi selvitetään tarvittavien termien muodostuskriteerit. Lajinnimityksiä on muodostettu ainakin seuraavien kriteerien pohjalta: 1. sisältö (esim. aarretarina, pyhimyslegenda), 2. muoto (ketjusatu, wellerismi), 3. tyyli (kysymyssatu, priaameli), 4. struktuuri (ketjusatu, kertauslaulu), 5. konteksti (kulttimyytti, tanssilaulu), 6. funktio (lopetusformula, varoitustarina), 7. frekvenssi (suosikkisananparsi, idiosynkraattinen uskomus), 8. levinneisyys (kulkutarina, paikallistarina), 9. alkuperä (exemplum, arkkiivirsi). Joskus lajin määrittelyssä on pidetty silmällä samanaikaisesti kahta

tai useampaa kriteeriä; esimerkkinä tästä itkuvirsi (muoto + funktio) ja arvoituslaulu (sisältö + rakenne). Termianalyysissa on siis kysymys tutkimuksessa käytettyjen termien (ideaalityyppien) muodostuskriteerien julkipanosta (ja vertailusta) eikä suinkaan siitä, että johonkin reaaliseen tekstiin samanaikaisesti sovellettaisiin useimpia tai kaikkia kriteereitä ja saataisiin näin tulokseksi lajin määrittäminen. Tällainen virheellinen käsitys näyttää olevan Ben-Amosilla (1976, xviii).

Analyysin toisessa vaiheessa tarkastellaan termien keskinäisiä suhteita. Tällöin voidaan lähteä siitä, että mitkä tahansa kaksi termiä ovat joko 1) synonyymisia, 2) hyponymisia (toinen on toisen alalaji), 3) keskenään oppositioissa, 4) enemmän tai vähemmän päällekkäisiä tai 5) aivan eri tasolla (oikeastaan siis vailla keskinäistä suhdetta) (Honko 1968, 61—63 ja 1976, 24—25). Esimerkiksi kulkutarina ja paikallistarina ovat oppositioissa: jos jokin tuote on kulkutarina, se ei voi olla paikallistarina. Saksan *Lokalsage* ja englannin *local legend* rajoitetaan tässä kosemaan vain levinneisyyttä; muut termit kuten saksan *Ortsage* ja suomen ”paikkatarina” (engl. *place legend*) saavat tällöin hoitaakseen sisältökriteeriin perustuvia merkitystehtäviä, jotka ajankohtaistuvat puhtaassa paikallishistoriaan ja tiettyyn maantieteelliseen ympäristöön liittyvistä kertomuksista. Funktionaaliset termit opetustarina ja varoitustarina ovat osittain päällekkäisiä mutta eivät synonyymisia. Termit pirtutarina, kulkutarina ja varoitustarina ovat taas eri tasoilla, mikä näkyy siitä, että niitä voidaan samanaikaisesti käyttää yhdestä ja samasta tarinasta.

Strategisten termien suhteiden määrittely on omiaan ”puhdistamaan” lajinnimitykset arkikielenomaisista konnotaatioista ja johtaa parempaan termiekonomiaan. Tavoitteena voi olla se minimisarja termejä, jota käyttäen tutkimuksen piirissä oleva perinneaines voidaan tyydyttävästi käsitellä. Erään alueen haltijauskoa koskevassa tutkimuksessa minimisarja muodostui seuraavaksi: uskomus — memoraatti — fabulaatti — paikallinen uskomustarina — uskomustarina — ajanvietetarina — vaellustarina — satu — fiktio — metafora — loitsu — rukous — riittikuvaus (Honko 1962, 131—140 et passim). Otto Blehrin hieman kankeantuntuinen termisarja on *folketroupplevelse* (supranormaali elämys) — *folketroelement* (itsenäisesti esiintyvä uskomusmotiivi) — *folketroforestilling* (kaikkien jostakusta olennosta esiintyvien käsitysten summa) — *folketrotsagn* (uskomus) — *folketrofortelling* (memoraatti) — *folketrosagn* (ei — yllättävää kyllä — uskomustarina vaan ”supranormaaleja aineksia sisältävä, perinteellisen muodon saanut kertomus, jonka totuusarvo on irrelevantti”) (Blehr 1965, 32—46). Yhden perinteen kannattajan perinteeseen sovellettua minimisarjaa on soveltanut Robin Gwyndaf (1976, 283—287; ks. myös Pentikäinen 1978).

4. Globaalit ja etniset lajit

Ideaalityyppisten ja luonnonvaraisten lajijärjestelmien vastakohta on edellä rinnastettu nominalismin ja realismin ristiriitaan. Voitaisiin myös sanoa, että siinä missä ideaalityyppiset lajijärjestelmät pyrkivät analyytisyyteen ja hahmottavat periaatteessa globaalisia, interkulttuurisia lajeja, siinä luonnolliset lajijärjestelmät ovat tiukasti sidoksissa empiirisyyteen ja niissä esiintyvät lajit näyttäytyvät paikallisina, kulttuurisidonnaisina, jopa uniikkeina. Muita lähelle tätä tulevia vastakohtapareja ovat ”nomoteettinen vs. partikulaarinen” ja ”etic vs. emic”; toisaalla lintuperspektiivi ja tutkijoiden sopimusluonteiset käsitteet, toisaalla sammakkoperspektiivi ja tutkittavan kulttuurin piirissä luodut kategoriat ja käytetyt käsitteet.

Riippuu tutkijan temperamentista ja persoonallisesta teoriasta, käsitteekö hän nämä vastakohtat jyrkästi toisensa pois sulkeviksi vai näkeekö hän niiden välillä yhteyksiä ja jatkuvuutta. Dan Ben-Amos on yksiselitteisen jyrkästi analyyttisiä kategorioita vastaan ja etnisten lajien puolesta. Hän sanoo folkloristien hylänneen kulttuurisen todellisuuden pyrkiessään hahmottamaan teoreettista ja analyyttistä lajitaksonomiaa. Se on hänen mukaansa merkinnyt perinnelajien muuttumista kulttuurisista viestinnän kategorioista tieteellisiksi käsitteiksi. ”Jokaisen folklorin [yleis]luokituksen pyrkivän analyyttisen kaavion perusongelma on, että siinä joudutaan yhdistämään erilaisia perinneviestinnän järjestelmiä; näistä jokaisella on oma sisäinen, looginen yhtenäisyytensä, joka perustuu erilaisiin sosiaalishistoriallisiin kokemuksiin ja kognitiivisiin kategorioihin. Tämä on metodologisesti, ellei suorastaan loogisesti mahdotonta.” (Ben-Amos 1976, 215.) Tällainen kanta johtaa väistämättömästi lajijärjestelmän partikularisaatioon: ” — — suullisen kirjallisuuden kansanomaisen (*native*) jaottelu on erityislaatuinen eikä sen tarvitse sopia mihinkään perinnelajien analyyttiseen luokitukseen.” (Ben-Amos 1976, 225.) Se merkitsee myös siirtymistä intrakulttuuriseen tutkimustapaan ja suurten odotusten suuntaamista folkloristisen kenttätöiden empiirisiin havaintoihin. Valitettavasti hyviä tutkimuksia etnisistä lajijärjestelmistä on tähän mennessä tuotettu varsin niukasti, eikä Ben-Amosin esimerkeistä täysin selviä, missä määrin tiedostettuja tällaiset lajijärjestelmät voivat kulttuurissa olla. Toisaalta ne ovat ”mielekkäitä (merkityksekkäitä) ryhmän jäsenille” (Ben-Amos 1976, 220), toisaalta niihin sisältyy ”sanallisen viestin rakenne, jota puhuja tai laulaja ja ne, joille puhutaan tai lauletaan, eivät välttämättä tiedosta” (Ben-Amos 1976, 225). Kuvaillessaan etnisiä lajijärjestelmiä Ben-Amos joutuu jatkuvasti käyttämään analyyttisiä kategorioita kuten ”rituaalinen”, ”poliittinen”, ”jumalat”, ”inhimilliset sankarit”, ”us-

konnollinen”, ”historiallinen” jne. (Ben-Amos 1976, 232), jotka tosin eivät ole lajitermejä mutta edustavat periaatteessa samaa, ulkoapäin tuotettua käsitteistöä, jolla voidaan vain likimääräisesti lähestyä kulttuurin omia kognitiivisia kategorioita. Kulttuurin tiedostamattomien tai verbalisoimattomien piirteiden kohdalla tämä likimääritys tulee korostetusti näkyviin.

Yksi folkloristisen kenttätöön klassikoista, kulttuuriantropologi Bronislaw Malinowski lähti etnisistä lajeista mutta päätyi globaaliin. Kiriwinalaisten kertomusperinteestä hän löysi kolme etnistä kategoriaa, *kukwanebu*, *libwogwo* ja *lili'u*, jotka voidaan mainiosti kuvata ilman tavanomaisia lajitermejä mutta joiden suhteet vastaavat jokseenkin kolmijakoa satu, tarina ja myytti. Jatkaessaan *libwogwo*-lajin analyysia Malinowski löysi sen alalajeja: 1) historialliset muistelmat eli kertomukset tapahtumista, jotka kertoja tai joku hänen tuntemansa henkilö oli kokenut miesmuistin aikana, 2) tarinat eli kertomukset tapahtumista, joiden historiallinen perusta ei ole yhtä selvä kuin edellisten mutta jotka ovat sen laatuista, että niitä voisi sattua kenelle hyvänsä, 3) kuulopuheet eli kertomukset etäisistä seuduista ja ajoista, joiden tapahtumat jäävät jokapäiväisen kokemuspäiirin ulkopuolelle. (Malinowski 1926, 24—35.) *Libwogwo*-kertomusten ryhmittelyssä Malinowski joutuu siis pois alkusukuiden 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. Hän tosin välttää paria poikkeusta lukuun ottamatta folkloristien käyttämät lajitermit, koska ei tunne niitä tai koska niitä ei tuolloin ollut vielä esitettykään.

Nykypäivän folkloristi voisi varsin pitkälle analysoida *libwogwo*-aineiston käyttämällä sellaisia termejä kuin memoraatti, kronikaatti, uskomustarina, historiallinen tarina ja aitiologinen kertomus. Toinen, ilmeisesti Ben-Amosin tarkoittama vaihtoehto olisi pyrkiä kuvaamaan lajit ilman näitä analyttisiä termejä. Itse kuvaustapa säilyisi kuitenkin periaatteeltaan samana, nimittäin kontrastiivisena: ”— — koska etninen genre on kokonaisen perinnejärjestelmän osa, sillä on oltava suhde muihin saman viestintäverkon muotoihin. Niinpä nämä erottavat määreet ovat samalla kontrastiivisissa suhteissa muiden lajien määritteleviin piirteisiin. Luonnollisesti tällaiset suhteet ovat mahdollisia vain sellaisien määreiden välillä, joilla on jokin yhteinen, relevantti ulottuvuus.” (Ben-Amos 1976, 230—231.)

Malinowski ei edennyt pitemmälle etnisten lajien suuntaan. Hän otti vertailukohtia muista kulttuureista, myös omastaan, ja kehitti teorian myytistä globaalisenä perinnelajina, teorian, jonka voi katsoa olevan pääosiltaan voimassa vielä tänä päivänä.

William Bascom on tarkastellut kolmijaon myytti—satu—tarina mahdollista globaalisuutta ja päätynyt varovasti muotoiltuun myönteiseen tulokseen. Useilla kansoilla eri puolilla maailmaa näyttää olevan tarvetta jaotella proosakertomuksia sen mukaan, uskotaanko niihin vai ei ja sijoittuvatko niiden tapahtumat suureen alkuaikaan, nykyhetkeen vai johonkin epämääräiseen ajankohtaan (Bascom 1965, 6—15). Bascomia on arvosteltu toisaalta siitä, että hän kiinnittää liian suurta huomiota kertomuslajien kansanomaisiin nimityksiin mutta jättää uskomisen aste-erot tutkimatta (Honko 1970, 53—55), toisaalta siitä, että hän puhuu analyttisten käsitteiden kuten myytin ja tarinan ”sekoittumisesta”, ikään kuin ne olisivat perinteessä eläviä lajeja (Ben-Amos 1976, 224). Jos hyväksytään ajatus, että eri kulttuureissa tavattavien proosakertomusten lajien yhtäläisyydet ovat fenomenologisia ja vain harvoin historiallisia, tuntuu mahdolliselta käsitellä myyttiä, tarinaa ja satua globaalisina lajeina ja nähdä niissä Bascomin tavoin ”analyttisiä käsitteitä, joita voidaan mielekkäästi soveltaa poikkikulttuurallisesti siitä huolimatta, että todetaan olevan olemassa myös muita, paikallisia, kansanomaisiin (*native*) kategorioihin perustuvia järjestelmiä” (Bascom 1965, 5).

Selvää on, että lajitutkimus on joutunut vaiheeseen, jossa tarvitaan nimenomaan empiirisiä tutkimuksia lajien reproduktiosta, esityksestä ja viestinnällisestä kontekstista. ”Puhuessamme eri perinnelajeista edellytämme samalla erilaisten perinteen tuottamisäännösten olemassaoloa. Pääsemme käsiksi näihin säännöstöihin empiirisen tutkimuksen avulla. Tietyn perinnelajin sisällä voimme rakentaa havaituista säännöistä asteikon, jolla ne ovat suhteellisessa tärkeysjärjestyksessä. Riippuu tutkimustehtävästä, tarkastellaanko perinnelajia yksilö- vai pienryhmätasolla (’mikrolajit’), alueellisella vai yhteiskunnallisella tasolla (’makrolajit’) vai maailmanlaajuisesti (’megalajit’).” (Honko 1980d, 23.) Lajitutkimus ei siten lähesty pelkästään reaalisia lajeja vaan avarampaa inhimillisen diskurssin ja käyttäytymisen tutkimusta yleensä, jossa havainnoidaan performanssia, selvitetään eri lajien esiintymistiheyttä ja stratifikaatiota yhteisössä ja tutkitaan niiden keskeisyyttä tai marginaalisuutta tietystä kulttuurissa. (Honko 1980c, 301—312.)

5. Primaarit ja pysyvät lajit

Edellä on puhuttu lajitutkimuksen empiristisestä suuntauksesta, jota tavataan etenkin Pohjoismaissa ja Yhdysvalloissa. Manner-Euroopassa lajitutkimuksen tavoitteet ovat alusta alkaen olleet osaksi toisaalla. Folkloren ja kirjallisuuden suhteet ovat kiinnostaneet monia tutkijoita,

ehkä siksi, että suullisen ja kirjallisen tradition vuorovaikutus ja folkloren 'kirjallistaminen' on ollut siellä intensiivisempää kuin muualla. Lajien tarkastelu on asetettu kulttuurifenomenologiseen ja antropologiseen taustaan: on kysytty, voidaanko erilaisten perinnetuotteiden kirjavasta moninaisuudesta pelkistää esiin mitään alkuperäisempää, pysyvämpää, eräänlaisia primaareja lajeja, jotka pystyvät kertomaan jotain ihmisen henkisestä rakenteesta ja hänen verbaalisen luovan toimintansa perusluonteesta. Kurt Ranke formuloi tämän näkökulman seuraavasti: "Perinnelajien kulloisenkin ominaislaadun määrittelyssä turvaututtiin tyyliseikkoihin, rakennepiirteisiin ja fenomenologisiin kriteereihin samoin kuin laadullisiin ja määrällisiin tuntomerkkeihin ja myös lajien biologisiin ja esteettisiin funktioihin. Mutta tällä kohtaa nousee esiin yksinkertaisesti kysymys asioiden tärkeysjärjestyksestä ja syysuhteista. Sitovien lajituntomerkkien toteamisessa voivat vain hallitsevat ja pysyvät seikat olla ratkaisevia. Aikakauteen tai alueeseen perustuvat satunnaisuudet sulkeutuvat silloin pois, samoin esteettisten, kulttuuristen, sosiaalisten tai muiden funktioiden, tendenssien tai aspektien kausivaihtelut. Määrittelyjen lähtökohtaa voidaan etsiä vain ilmiön keskuksesta, sieltä missä asiat saavat ilmaisunsa ja hahmonsä, siis itse kertovasta ihmisestä." (Ranke 1967, 8.)

Ranke laventaa ja jatkaa André Jollesin "yksinkertaisten muotojen" teoriaa. Nimellä "Einfache Formen" vuonna 1929 ilmestyneessä teoksessaan Jolles pohtii kysymystä, jonka Hermann Bausinger muotoilee seuraavasti: "Miten puheesta yhtäkkiä, pakonomaisesti, väistämättömästi nousee esiin tietty hahmo; kuinka päädytäänkään kuviin ja muotoihin, jotka toki ovat 'yksinkertaisia' mutta samalla kuitenkin suljettuja ja itsenäisiä, siis omalakisiiin muotoihin?" (Bausinger 1968, 53.) Jolles hyväksyy Hamannin lauseen "runous on ihmissuvun äidinkieli" liittyen siten romantiikkaan. Jacob Grimmin tapaan hän erottaa taide-runouden ja luonnonrunouden; jälkimmäiselle on ominaista "ein Sichvonselbstmachen" (vrt. Lönnrotiin Kantelettaren esipuheessa), ja juuri siitä kumpuavat yksinkertaiset muodot. Romantikoista poiketen Jolles ei kuitenkaan tyydy kokoomakäsitteeseen vaan nimeää yhdeksän primaaria perinnelajia, *Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, joiden jokaisen taustalla on erikoislaatuinen "Geistesbeschäftigung", tiedostamaton mutta tietyn kulttuurin maailmankuvaan sidoksissa oleva ajatusprosessi, joka kielellisellä tasolla johtaa muodon antoon. Näin syntyvä yksinkertainen muoto ei siis ole tietoisien luomistyön tulos vaan välittömän elämyksen kielellinen heijastus "Sprachgebärde". Jollesin näkökulma on kulttuurihistoriallinen: tutkimuksen tulee pyrkiä tavoittamaan yksinkertainen muoto "kohdassa, jossa se on todella löytänyt minuutensa, on todella oma itsensä;

niinpä tässä tapauksessa legenda on etsittävä siitä elämänpiiristä ja aikakaudesta, jossa sitä luettiin tietyllä ehdottomuudella, jossa sen pätevyys ei ollut kiistettävissä ja jossa se oli yksi niistä ilmansuunnista, joiden mukaan suunnistauduttiin, ehkäpä suorastaan ainoa suunta, jonka mukaan voitiin liikkua” (Jolles 1929, 23; ks. myös Bausinger 1968, 51—64). Jolles ei rakenna muodoista mitään hierarkiaa eikä kytke niitä täsmällisesti mihinkään kirjallisuuden lajeihin, vaikka tämä kehitys mahdollisuutena hänellä esiintyykin.

Siinä missä Jolles itse asiassa rajoittuu Eurooppaan ja jonkinlaiseen epämääräiseen historiallisuuteen, siinä Kurt Ranke siirtää painopisteen kielestä psykologiaan ja laventaa teorian globaaliksi: ”Se mikä voi vaihdella on ehkä aina ja kaikkialla samanlaisten ajatus- ja tunnesisältöjen kuvasto ja omaksumisvalmiuden kuten myös runollisen elämyksen viritystaso. Se mikä säilyy aina ja kaikkialla samana on ilmauksen ja sen muotojen funktionaalisuus.” (Ranke 1961, 11.) ”Mutta tarkoitamani *homo narrans* ei ole muuta kuin kaikkien kertovien ja perinnettä välittävien ihmisten summa, ikään kuin ihmiskunnan edustaja, sen kaikkien toiveiden, unelmien ja ahdistusten ja niiden pohjalta kiteytyneiden kerronnallisten muotojen sisältämien ylevöitettyjen lausumien välittäjä.” (Ranke 1967, 12.) Näin yksinkertaiset muodot hahmottuvat epähistoriallisiksi, alkuperäisiksi ja pysyviksi lajeiksi.

Dan Ben-Amos katsoo, että eräät evolutionistit, funktionalistit ja strukturalistit ovat omaksuneet käsityksen pysyvistä perinnelajeista (Ben-Amos 1976, xx—xxvii). Kieltämättä näin on saattanut käydä, ainakin implisiittisesti, joskin varsin erilaisista syistä. Esimerkiksi funktionalistit ovat pyrkiessään kuvaamaan synkronisia systeemejä joutuneet käsittelemään eräitä kulttuuripiirteitä ikään kuin konstantteina voidakseen selvittää niiden keskinäisiä suhteita ja toimintatapaa. Eräät perinnelajit ovat voineet tarjoutua tällaisiksi konstanteiksi; näin on laita Malinowskin käsityksessä myytistä universaalisenä kategoriana. Kuitenkin lajien pysyvyys on funktionalismissa näennäistä, koska primaareja tarpeita voidaan tyydyttää erilaisin funktionaalisin vaihtoehdoin eivätkä perinnelajit siten ole korvaamattomia systeemin toiminnan kannalta. Kokonaan toinen asia on eräiden lajien lähes globaalinen esiintyminen, mikä saattaa johtua niiden läheisestä kytkennästä kulttuurin perusluonteisiin funktioihin ja instituutioihin.

Strukturalistit puolestaan ovat katsooneet rakenneanalyysin voivan korvata perinnelajianalyysin tai toimia sen välttämättömänä esivaiheena. Alan Dundes on tätä mieltä ja vaatii, että folkloristiikan perustehtäväksi olisi asetettava kaikkien perinnelajien deskriptiivinen strukturi-analyysi. Ilmeistä on, etteivät nämä struktuurit olisi kulttuurin sisäisiä vaan suhteellisen laaja-alaisia ja pysyviä, jopa universaaleja (Dundes

1964, 112; vrt. Ben-Amos 1976, xxvi—xxvii). Eli kuten Ben-Amos määrittelee: ”— — perinnelajit ovat kuin tukevia astioita: niillä on omat rakenteensa ja jokainen yhteisö voi täyttää ne itselleen soveltuvalla kulttuurisella, historiallisella ja symbolisella aineksella.” (Ben-Amos 1976; ks. myös Voigt 1972, 57—72.) Tällaisten väitteiden esittäminen oli ymmärrettävissä aikana, jolloin strukturalismiin kohdistettiin paljon odoituksia, mutta nykyään ne eivät enää ole tarpeen. Strukturaalianalyysia on harjoitettu samalla tavalla perinnelaji- ja kulttuurirajojen poikki kuin aikoinaan maantieteellis-historiallista tutkimusmenetelmää sovellettaessa. Yhä useammat tutkimukset ovat osoittaneet, että samat rakennekaavat löytyvät eri perinnelajeihin kuuluvista tuotteista. Tulos on mielenkiintoinen mutta ei anna aiheita odottaa, että strukturalistit ratkaisivat lajitaksonomian ongelmat.

6. Genre-evoluutio ja historialliset lajit

Yksi perinnelajikuvauksen hankaluuksista on synkronisen ja diakronisen aspektin yhdistäminen. Synkroninen kuvaus tuo parhaiten esiin lajijärjestelmän mutta luo samalla helposti mielikuvan, että lajit ovat pysyviä. Diakroninen kuvaus taas mahdollistaa lajien kehitysprofiilien piirtämisen mutta pyrkii samalla tekemään lajeista historiallisia. Partikulaarisesti ajatellen jokainen perinnelaji voidaan periaatteessa rajata historiallisesti: sille voidaan osoittaa syntyprosessi, kukoistuskausi ja rappeutumis- ja häviämisvaihe. Muistettakoon tässä Jollesin ajatus, että lajit olisi määriteltävä niiden kukoistuskauden pohjalta eli tilanteessa, jossa ne ovat kulttuurissa todella tärkeitä. Todellisuudessa mahdollisuudet perinnelajihistorian kirjoittamiseen ovat rajalliset: monen perinnelajin synty jää arvailujen varaan eikä lajien kukoistuskausistakaan ole aina säilynyt riittävästi aineistoa. Niinpä tutkijat pyrkivät — usein aiheettomasti — näkemään nykypäivän lajeissa varhaisempien kausien perinnelajien jatkajia. Tällaisten hypoteesien ymmärtäminen hankaloituu, jos niissä sekoitetaan sisältöaineokset ja laji.

Puhtaasti partikulaarinen, yhteen perinnelajiin rajoittuva historiallinen tarkastelu voi jäädä lajitutkimuksen kannalta epäkiinnostavaksi, ellei siihen kytketä systeemiajattelua, teoriaa perinnelajijärjestelmästä, ja kehityshistoriallisia yleistyksiä, hypoteeseja tyyppillisistä, myös muualla tavattavista kehityskuluista. Tällöin joudutaan tarkkailemaan esimerkiksi seuraavia muutosilmiöitä: 1) tietystä lajista tulee kulttuurissa keskeinen, dominantti, se valtaa alaa muilta perinnelajeilta, 2) tapahtuu lajien välistä vuorovaikutusta, lainataan esimerkiksi motiiveja, 3) tietty sisältöaines tai teema siirtyy pysyvästi lajista toiseen, 4) laji vaihtaa

funktiotaan, siirtyy esimerkiksi aikuisten perinteestä lasten perinteesseen, 5) laji käy kulttuurissa marginaaliseksi, alkaa hävitä, 6) laji korvautuu toisella. Korkeakonjunktuurit ja taantumukset voivat vaihdella lajin elämässä; jo kulttuurin kannalta perifeeriseksi muuttunut laji voi esim. historiallisten tapahtumien tai yhteiskuntakehityksen myötä elpyä, sopeutua uuteen funktioon tms. Vaikka kehitys ei siis ole unilineaarista, voidaan lähteä siitä, että ekspansiivista kehitysvaihetta seuraa muodon ja funktioiden standardoituminen, ts. syntyy poeettinen ja esityksellinen tyyli, joka vakiintuu.

Lajien kehityshistoria joutuu operoimaan sekä sisäisillä, lajin tai lajijärjestelmän piirissä syntyneillä kehitysvirikkeillä että ulkoisilla, lähinnä yhteiskuntakehityksestä ja historiallisista tapahtumista juontuvilla kehitystekijöillä. Dramaattiset muutokset aiheutuvat usein ulkoisista syistä. Se että Euroopassa ihmesadut alkoivat nopeasti väistyä viime vuosisadanvaihteen tienoilla, ei aiheutunut perinteestä itsestään, sen huonontumisesta tms., vaan syytä on haettava syvällisistä yhteiskunnallisista muutoksista, jotka koskettivat satuperinnettä ylläpitäneitä väestöryhmiä. Pohjoiseurooppalainen itkuvirsiperinne koki erityisesti Venäjällä uuden nousukauden toisen maailmansodan ankarissa koettelemuksissa, jo väistymässä ollut laji elpyi ja jatkoi elämäänsä vielä vuosikymmeniä (Honko 1985, 143).

Kulttuurin evoluutioteorian perustajalla E. B. Tylorilla tapaamme erilaisia kehityksen malleja: toisaalta hän pitää esim. sananlaskua ja arvoitusta lajeina, jotka eivät ole kulttuurievoluution myötä olennaisesti muuttuneet vaan ainoastaan luisuneet entistä vähämerkityksisempiin funktioihin (Tylor 1958a, 89—90), toisaalta hän kaavailee rukouksen kohdalla tapahtunutta kehitystä itsekkästä pyynnöstä ”moraaliseen” rukoukseen mutta arvelee myös loitsukaavojen voineen syntyä rukouksista degeneraation, mekanisoituvan käytön tietä (Tylor 1958b, 450—460). Eräät tutkijat kuten A. B. Gomme (1894, 346—348) ja Jan de Vries (1957, 44—83) ovat nähneet lasten leikeissä jäänteitä muinaisista rituaaleista. Tämmöisessä tapauksessa ei enää voida puhua lajin kehityksestä vaan lajin vaihdoksesta. Lähinnä sisällyksellisiä yhteyksiä seurailemalla Grimmin veljekset päätyivät olettamaan, että alkuperäiset myytit olivat hajonneet ja muuttuneet erilaisiksi perinnelajeiksi kuten saduksi, sananparsiksi, arvoituksiksi ja tavoiksi (ks. Ben-Amos 1976, xxii); tämän kehityksen sai aikaan historiallinen tapahtuma, kristinuskon leviäminen. Hieman toisenlaisesta sosiaalisen perspektiivin muutoksesta johtaa de Vries samantapaisen tuloksen, myytin muuttumisen saduksi (de Vries 1954, 169—179). Molemmat tulkinnat ovat sidoksissa tiettyihin kulttuureihin ja historialliseen kehitykseen, toisin kuin esimerkiksi Claude Lévi-Straussin toteamus, että ”sadut ovat myyttejä pie-

noiskoossa” (1960, 136). C. S. Littleton tarjoaa yleispätevämmän mallin lajinvaihdosten seuraamiseen: se on nelikenttä, jossa koordinaattien ”tosiasiallinen — fabuloitu” ja ”profaani — pyhä” varaan sijoitetaan periaatteessa pysyvät lajit myytti, tarina, satu, historia ja pyhä historia varustaan ne vielä asteikolla, mikä tarjoaa mahdollisuuden rajatapaus-ten sijoittamiseen havainnollisesti. Tietyt sisältöaineokset voivat histori-
an kuluessa siirtyä kategoriasta toiseen: esimerkiksi kertomus Aleksan-teri Suuresta oli historiaa vuoden 50 eKr. tienoilla, tarinaa vuoden 1000 tienoilla ja jälleen historiaa 1600-luvulta lähtien (Littleton 1965, 26).

Kansankertomuksen esteettinen aspekti on antanut monille tutki-joille aiheen lajiteoreettisiin pohdiskeluihin. Albert Wesselski pelkisti Geschichten massasta kansanomaiset taiteelliset muodot ”Märlein” (sisältää ”yhteisömotiiveja”) ja ”Märchen” (sisältää ”yhteisö- ja ihme-
motiiveja”) ja totesi Grimmin veljesten toimitustyön vieneen sadut jo ”Kunstmärchenin” tuntumaan (Wesselski 1934, 216—248). Useimmat nykypäivän tutkijat eivät enää liity Jollesin ajatukseen ”yksinkertaisten muotojen” kehityksestä taidemuodoksi, ajatus, jonka Robert Petsch vei pisimmälle (1938), vaan korostavat Francis Lee Utleyn tavoin kansanrunouden ja taideronouden muotokategorioiden rinnakkaisuutta. Utleyn mukaan kansanrunoilla on esteettistä arvoa ei vain niiden alku-
peräisille kuulijakunnille vaan myös nykyaikaisen kirjallisuuden luki-joille (Utlely 1976, 3—15). Vaikka tähän sisältyy ilmeinen vaara siirtää meidän kulttuurimme normeja aivan toisenlaisiin kulttuurimuotoihin, on rajankäyntiä ”taiteellisten” kuten satujen ja vähemmän taiteellisten kuten tarinoiden ja vihdoin ”ei-esteettisten” lajien kuten persoonallisten kertomusten (memoraattien, kronikaattien jne.) välillä jatkettu ni-
menomaan esteettisestä näkökulmasta. Kirill Čistov katsoo, ettei eräitä von Sydowin esittämiä lajeja (*Sagenbericht, Memorat, Fabulat*) tulisi pitää lajeina lainkaan vaan pikemminkin ”viestinnän menetelminä, so-
kolmena viestinnällisenä varianttina, joita määrähdoin käytetään mis-
sä tahansa teemaryhmässä” (Čistov 1967, 34). On kuitenkin epäiltävää, onko tällainen esteettisyyden ja viestinnän kytkeä ylipäänsä mahdol-
lista edellisen käsitteen ollessa kulttuurikohtainen ja jälkimmäisen taas
äärimmäisen kattava. Luopuminen memoraateista, kronikaateista jne.
juuri, kun saksankielinen kielialue on oppinut tutkimaan arkipäivän
kerronnan lajeja, vaikuttaa suorastaan taka-askeleelta. Vilmos Voigt
puolestaan pitää silmällä ehkä enemmän kiteytyneisyyden asteikkoa ke-
hitellessään termissarjan ”tarinamotiivi — tarinatyyppi — tarina-aines
— tarinateema — tarinasikermä” helpottamaan taiteellisen luomispa-
noksen osuuden huomioonottoa tarinaperinteen luokittelussa ja analyys-
sissa (Voigt 1975, 187—210). Hieman toisenlaista menetelmää käyttää
Max Lüthi puhtaaksiviljellössään satukäsitteen eurooppalaisessa kon-

tekstissa; tämä tapahtuu lähinnä kontrastiivisesti asettamalla satu viiden lähellä olevan lajin, nimittäin tarinan, legendan, myytin, eläinsadun ja pilasadun rinnalle (Lüthi 1971, 1—16).

Vanhan testamentin eksegetiikan piirissä harjoitettu ”muotohistoria” tulee monessa suhteessa lähelle folkloristiikan perinnelajianalyytistä näkökulmaa. Sen perustaja Hermann Gunkel tähdensi funktionalistista aspektia puhtaasti formaalisen rinnalla: ei riitä, että ratkaistaan kysymys, mitkä esim. Genesisin kertomuksista ovat historiallisia tarinoita, mitkä aitiologisia tai paikkatarinoita jne., vaan lisäksi on osoitettava niiden ”Sitz im Leben”, alkuperäinen käyttöyhteys ja tehtävä. Vastausta voidaan joutua etsimään varhemmilta aikakausilta kuin miltä itse lähdekirjoitukset periyvät (Gunkel 1901). Tarkoituksena on, kuten M. Waltz korostaa, ”irrottaa teos vääristä nykyaikaisista taustoitetaan — — ja palauttaa alkuperäinen esiintymisyhteys” (Waltz 1970, 35). ”Siten poistuu se vaikeus, jonka lajitietoisuuden laajalti havaittava puuttuminen aiheuttaa lajihistorialle. Historioitsijan tutkimuskohteena ei ole enää laji sellaisena kuin se eli aikalaisten tajunnassa, vaan teosten funktio. Se on — ei helposti, mutta objektiivisesti — käsiteltävissä oleva tosiasia. Aikalaisten käyttämä lajiterminologia — — on toinen tosiasia.” (Waltz 1970, 32.) Tämä ohjenuora sopii varmasti myös nykykaiseen etnisten perinnelajien käsittelyyn.

7. Perinnelajijärjestelmän koordinaatio ja kattavuus

Perinnelajianalyysi edellyttää jonkinlaisen muototajun olemassaoloa empiirisenä tosiasiana tutkittavassa kulttuurissa. Kuinka kehittyntä tämä muototaju voi olla tai minkä kriteerien pohjalta siitä on mahdollista puhua, on kysymys, josta tutkijat ovat eri mieltä. Esimerkiksi Jollesille muototaju oli primaaria, muodot syntyivät itse kielestä sen käytön myötä, ilman tietoista pyrkimystä tai luomistyötä. Wesselski taas piti muototajua sekundaarina, se syntyi vasta esikirjallisten, suullisen perinteen varassa toimivien runoilijoiden luomistyön yhteydessä. ”Formsinn” on suorastaan Alfred Romainin perinnelajianalyttisen artikkelin otsikko ja punainen lanka 1930-luvun ensyklopediassa *Handwörterbuch zur deutschen Volkskunde II: Märchen* (1934/40, 191—200). Jolles lähti ilmeisesti etsimään muototajua tiedostamattoman piiristä, kun taas Wesselski rajoittui tiedostettuun. Jälkimmäinen kategoria voidaan jakaa edelleen verbalisoimattomaan ja verbalisoituun: muotojen käyttäjät voivat olla tietoisia niiden kriteereistä pane-matta niitä koskaan julki, tai he voivat esittää metageneerisiä kommentteja ja harrastaa lajijestetiikkaa. Jälkimmäinen on kuitenkin harvinais-

ta, niukkaa tai niin epätasaista, ettei se riitä paljastamaan perinnejien toimivaa systeemiä kokonaisuutena. Juuri tässä tarvitaan folkloristia, joka empiirisen genretutkimuksen keinoin voi valaista kertomusten funktionaalista distribuutiota ja lajikohtaisia tyylejä ja selvittää niiden keskinäisen koordinaation ja työnjaon, jota ilman ei voitaisi puhua mistään systeemistä.

Tutkijan tulee siten 1) paljastaa tiedostamaton muotokieli, 2) sanoittaa muotojen lausumattomat mutta tiedostetut kriteerit ja 3) sovitaa tulokset yhteen muotojen käyttäjien metageneeristen kommenttien kanssa. Jos hyväksytään periaate, että kaikkien kolmen komponentin tulee vaikuttaa lopputulokseen periaatteessa tasavahvasti, on samalla todettu ”emic”-tyyppisen tutkimustavan rajoitus: se joutuu määritelmänomaisesti tukeutumaan liikaa tiedostetun ja erityisesti verbalisoidun alueeseen. Tutkimuksen empiirisuus ei suinkaan ole sidoksissa vain perinteenkannattajien subjektiiviseen muototajuun vaan myös perinteen materiaaliseen näyttöön, joka tulee esiin mm. perinteen funktionaalisenä distribuutioon. Tutkijan on uskallettava ottaa vastuu silloin, kun edellä mainitut kolme komponenttia tuntuvat antavan keskenään ristiriitaisia tuloksia.

Oppikirjoissa ja lajiteoreettisissa keskusteluissa perinnejien koordinaatio esitetään yleensä interkultuurallisina malleina. Parin viime vuosikymmenen aikana kehityksen voi sanoa kulkeneen entistä analyttisempaan suuntaan, ts. koordinoitavien lajien lukumäärä näyttää lisääntyvän. Vuonna 1967 Hermann Bausinger tyytyi tarinaperinteen kohdalla kolmeen pääkategoriaan: supranormaaliin elämykseen perustuviin ”dämonische Sagen”, historiallisesta tapahtumasta juontuviin ”historische Sagen” ja esim. miljöödominanttien provosoimasta selitystarpeesta syntyviin ”aitiologische Sagen”; memoraattien, kronikaattien ja muiden persoonallisen kerronnan lajien erottamisen tarpeellisuuteen hän suhtautui torjuvasti (Bausinger 1967, 170—178), koska ne näyttivät sulautuvan asianomaisiin tarinan lajeihin. Kymmenen vuotta myöhemmin hän käsitellessään arkipäivän kerrontaa toteaa: ”Niinpä näyttää aiheelliselta siirtyä ei vain ’klassisen’ lajiterminologian vaan myös kansanomaisen terminologian ohitse yrittämään eri tavoin strukturoitujen kertomusten uutta systematiikkaa.” (Bausinger 1977, 329.) Itse olin jo vuonna 1964 perustellut memoraatin eli supranormaalin aineksen sisältävän elämyskertomuksen tarpeellisuutta lajikategoriana analysoitaessa kansanuskoa (Honko 1964, 5—19), ja vuonna 1968 Juha Pentikäinen käsiteli memoraatin ja tarinan rajamaaston ongelmia (Pentikäinen 1968, 136—167). Linda Dégh ja Andrew Vázsonyi puolestaan osoittivat, että liian homogeeninen tarinan käsite estää havaitsemasta niitä erilaisia reagoimialleja, jotka voivat esiintyä yhdessä ja samassa kerron-

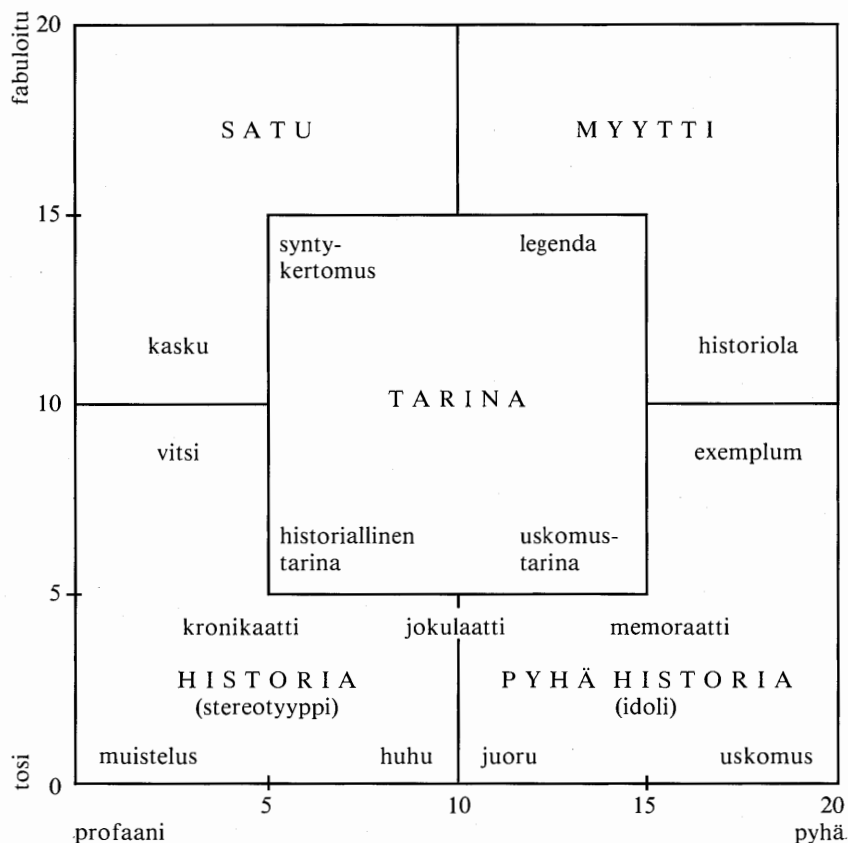
tatilanteessa (ts. uskomustarinan kuulijat eivät kaikki usko, ja ne jotka uskovat, eivät usko samalla tavalla, samaan aikaan, samoihin seikkoihin). (Dégh—Vázsonyi 1976, 93—123.)

Perinnelajianalyysia ei ilmeisesti voi kehittää rikkomatta jäykistyneimpiä lajikonventioita. Roger Abrahams on ehdottanut kertomusperinteen lajien koordinaatiota, joka perustuu esittäjän ja kuulijakunnan välisen vuorovaikutuksen määrään ja laatuun. Hän esittää jatkumon intensiivistä vuorovaikutusta ilmentävistä ”konversationaaleista” lajeista ja ”näytelmällisistä” lajeista vähemmän intensiivistä vuorovaikutusta edellyttäviin ”fiktiivisiin” ja ”staattisiin” lajeihin. Lähes 40 lajia tai lajiryhmää sisältävä jaottelumalli lähtee performanssin paradigmatista mutta ei sovelle sitä aivan johdonmukaisesti (esim. ”joking” ja ”jokes” käsitellään eri lajeina ja joutuvat varsin etäälle toisistaan). (Abrahams 1976b, 193—214.) Kertomusperinteen kannalta kiinnostavia ovat Brynjulf Alverin ja Wolfgang Kosackin ehdotukset lajien koordinaatioksi. Alver ristiintaulukoi yhdeksän lajia ja yhdeksän funktiota ja viittaa mahdollisuuden lisätä funktioiden määrää, kun taas selkeästi erotuttavien lajien määrä jää suppeaksi. (Alver 1967, 63—69.) Kosack sijoittaa kansankertomuksen ja kirjallisuuden lajeja koordinaatistoon, jossa toisen ulottuvuuden muodostavat tyyli (rytmillinen/proosamuotoinen) ja rakenne (yksi-/useampi-/monijäseninen) ja toisen funktionaaliset (jännittävä/opettava/viihteellinen) ja sisällykselliset (historiallinen/uskonollinen) kriteerit. Malli on kiinnostava erityisesti ajatellen kulttuureja, joissa kansanrunous ja kirjallisuus elävät limikkäin, mutta koordinaatio jää puolitiehen, kun satua ja legenda ei sijoiteta taulukkaan. (Kosack 1971, 18—47.)

Oma ehdotukseni kertomuslajien koordinaatioksi lähtee Littletonin taulukosta ja lisää siihen lajeja; 22 lajia sisältävän nelikentän keskipisteessä on tarina, ja muut lajit ryhmittyvät kentän neljänneksiin seuraavasti: ryhmä ”tosiasiallinen ja profaani” (historia, kronikaatti, historiallinen tarina), ”tosiasiallinen ja pyhä” (pyhä historia, memoraatti, uskomustarina), ”fabuloitu ja profaani” (kasku, syntykertomus, satu) ja ”fabuloitu ja pyhä” (historiola, legenda, myytti). Problemaattisinta on humorististen lajien sijoittaminen: esimerkiksi kronikaatin ja memoraatin tasolla on kolmantena mahdollisuutena otettava huomioon joku-laatti (Honko 1980a, 11—14). Oheisessa versiossa on ryhmään ”tosiasiallinen ja profaani” lisätty lajit muistelus, huhu ja vitsi sekä ryhmään ”tosiasiallinen ja pyhä” juoru, uskomus ja exemplum. Muistelus ja uskomus voidaan nähdä muotokriteerin ”lyhyt lausuma, ei vielä kertomus” täyttävänä lajiparina. Niitä erottaa, samoin kuin huhua ja juuria, mytologisointi tai sen puute. Muisteluksista ja uskomuksista puhutaan tietenkin myös laajempina kokoomakäsitteinä, jolloin ne lakkaa-

vat olemasta varsinaisia lajeja. Kun lajien asemesta on kysymys pikemmin kvaliteeteista, termin voi panna esimerkiksi sulkuihin, kuten mallissa on tehty stereotyypin ja idolin vastakkainasettelussa.

KERTOMUSLAJIEN KOORDINAATIO



Empiirisen lajitutkimuksen rinnalla on pyrkimys entistä kattavampana mutta samalla koordinoituun lajijärjestelmään keskeisellä sijalla nykypäivän lajitutkimuksessa. Paremman kattavuuden saavuttamiseksi voidaan joko lisätä lajeja jossain sovitussa koordinaatistossa tai siirtyä mittaamaan esim. kertomusainesta erilaisilla muuttujilla nimenomaisesti välttämättä sovinnaisia lajitermejä. Edellisen vaihtoehdon kannattajat eivät usko esim. pelkän sisällön- tai tyylisanalyysin voivan korvata lajitutkimusta folkloristiikassa, jälkimmäisen kannattajat taas haluaisivat vapautua lajimääritelmiin sisältyvistä ennakkositoumuksista ja tuoda niiden sijalle uusia, ehkä tieteellisempiä. Esimerkin uudesta lajikonventi-

oita väistävästä lajijärjestelmästä on esittänyt Robert Austerlitz, mutta siihen ei sisälly mallin soveltamista konkreettiseen materiaaliin ja mallin täydentäminen jätetään lukijalle (Austerlitz 1976, 44—47). Kummassakin vaihtoehdossa joudutaan ottamaan kantaa siihen, onko lajiansalyysissa keskityttävä ”taiteellisiin”, selvästi erottuviin lajeihin vai onko tutkimuskohteeksi valittava tietty ilmaisun alue kokonaisuudessaan, esim. kertomusperinteen kohdalla koko diskurssi. Dan Ben-Amos erottaa yhdeksi lajikäsitykseksi ”genres as forms of discourse”, mutta valittavasti hänen esimerkinsä ovat irrelevantteja. Tältä kannalta Anna-Leena Siikalan tutkimus ”Tarina ja tulkinta” (1984), jossa sovelletaan diskurssianalyysia kansanomaiseen kerrontaan, on kiinnostavampi. Lainattakoon silti Ben-Amosia: ”Diskurssin muotona jokainen laji muodostaa ontologisen kokonaisuuden, jossa kielen, symbolien ja todellisuuden suhteet on määritelty. Kun kertomusmotiivi tai teema liitetään tähän suhdeverkkoon, se joutuu alistumaan niihin diskurssin sääntöihin, jotka vallitsevat kyseessä olevassa erityisessä muodossa. Niinpä lajit ovat erillisiä kokonaisuuksia, ja jokaista niistä hallitsevat ainutkertaistaiset kvaliteetit, jotka muuntavat kaikki kerronnalliset piirteet sopu-soinnussa lajin diskurssisääntöjen kanssa.” (Ben-Amos 1976, xxxi.) Tästä ei selviä, onko analysoitava diskurssia kokonaisuutena vai valikoivasti. Ongelma on sama kuin performanssin tutkijoilla, jotka osoittavat halua rajoittaa ”hyvään”, ”onnistuneeseen” esitykseen. (Ks. Abrahams 1976a ja Honko 1976, 21.) Jos halutaan löytää uusia lajeja ja/tai säilyttää perinnelajijärjestelmä yhtenä folklorin indeksoinnin menetelmistä, olisi ilmeisesti aika antaa diskurssianalyysista ja tekstilingvistiikasta lähtevien virikkeiden syventää folkloristista lajitutkimusta silläkin uhalla, että se jonkin verran laventaisi nykyisin vallitsevaa lajikäsitystä.

LÄHTEET

- ABRAHAMS, ROGER D. 1976a: Genre Theory and Folkloristics. J. PENTIKÄINEN — T. JUURIKKA (toim.): *Folk Narrative Research*. Studia Fennica 20. Pieksämäki.
- 1976b: The Complex Relations of Simple Forms. D. BEN-AMOS (toim.): *Folklore Genres*. Austin & London.
- ALVER, BRYNJULF 1967: Category and Function. *Fabula* 9.
- ANDERSSON, WALTER 1923: *Kaiser und Abt*. FF Communications 42. Helsinki.
- AUSTERLITZ, ROBERT 1976: Toward the Classification of Folklore Genres. J. PENTIKÄINEN — T. JUURIKKA (toim.): *Folk Narrative Research*. Studia Fennica 20. Pieksämäki.
- BASCOM, WILLIAM 1965: The Forms of Folklore: Prose Narratives. *Journal of American Folklore* 78.
- BAUSINGER, HERMANN 1968: *Formen der "Volkspoesie"*. Berlin.
- 1977: Alltägliches Erzählen. *Enzyklopädie des Märchens I*. Berlin.
- BEN-AMOS, DAN 1969: Analytical Categories and Ethnic Genres. *Genre* 2.
- 1976: Introduction. D. BEN-AMOS (toim.): *Folklore Genres*. Austin & London.
- BENEDICT, RUTH 1935: *Zuni Mythology*. New York.
- BLEHR, OTTO 1965: Noen synpunkter på analysen av folketrotellinger. *Universitetets etnografiske museum årbok* 1965. Oslo.
- BØDKER, LAURITS 1966: *Folk Literature (Germanic)*. Copenhagen.
- ČISTOV, KIRILL V. 1967: Das Problem der Kategorien mündlicher Volksprosa nicht-märchenhaften Charakters. *Fabula* 9.
- DÉGH, LINDA — VÁZSONYI, ANDREW 1976: Legend and Belief. D. BEN-AMOS (toim.): *Folklore Genres*. Austin & London.
- DUNDES, ALAN 1964: *The Morphology of North-American Indian Folktales*. FF Communications 195. Helsinki.
- FINNEGAN, RUTH 1977: *Oral Poetry*. Cambridge.
- GOMME, A. B. 1894: *The Traditional Games of England, Scotland, and Ireland I*. London.
- GREENWAY, JOHN 1964: *Literature among the Primitives*. Hatboro.
- GUILLEN, CLAUDIO 1970: Poetics as System. *Comparative Literature* 22.
- GUNKEL, HERMANN 1901: *Genesis übersetzt und erklärt*. Göttingen.
- GWYNDAF, ROBIN 1976: The Prose Narrative Repertoire of a Passive Tradition Bearer in a Welsh Rural Community: Genre Analysis and Formation. J. PENTIKÄINEN—T. JUURIKKA (toim.): *Folk Narrative Research*. Studia Fennica 20. Pieksämäki.
- HONKO, LAURI 1962: *Geisterglaube in Ingermanland*. FF Communications 185. Helsinki.
- 1964: Memorates and the study of Folk Beliefs. *Journal of the Folklore Institute* 1.
- 1967: Perinnelajianalyysin tehtävistä. *Sananjalka* 9.
- 1968: Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion. *Temenos* 3.
- 1970: Der Mythos in der Religionswissenschaft. *Temenos* 6.
- 1976: Genre Theory Revisited. J. PENTIKÄINEN—T. JUURIKKA (toim.): *Folk Narrative Research*. Studia Fennica 20. Pieksämäki.
- 1979: Perinteen sopeutumisesta. *Sananjalka* 21.
- 1980a: Methods in Folk-Narrative Research: Their Status and Future. *Ethnologia Europaea* XI, 1.
- 1980b: Genre Theory. R. BAUMAN et al. (toim.): *Current Trends in Narrative Theory. A Report*. Arv, Scandinavian Yearbook of Folklore 36.
- 1980c: Empirical Genre Research. O. IKOLA (toim.): *Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum*, Turku 20.—27. VIII. 1980. Pars IV. Turku.
- 1980d: The Lament. Problems of Genre, Structure and Reproduction. L. HONKO — V. VOIGT (toim.): *Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature*. Budapest.

- 1983: Research Traditions in Tradition Research. L. HONKO—P. LAAKSONEN (toim.): *Trends in Nordic Tradition Research*. Studia Fennica 27. Pieksämäki.
- 1985: A Comparative Approach to Finno-Ugric Folk Poetries. *Sovjetskoje Finno-Ugrovedenije* XXI:2.
- JOLLES, ANDRÉ 1929: *Einfache Formen*. Halle.
- KOSACK, WOLFGANG 1971: Der Gattungsbegriff "Volkserzählung". *Fabula* 12.
- KRAPPE, ALEXANDER HAGGERTY 1930: *The Science of Folklore*. London.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1960: L'analyse morphologique des contes populaires russes. *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* 3.
- LITTLETON, C. SCOTT 1965: A Two-dimensional Scheme for the Classification of Narratives. *Journal of American Folklore* 78.
- LÜTHI, MAX 1971: *Märchen*. 4., durchgesehene und ergänzte Auflage. Stuttgart.
- MALINOWSKI, BRONISLAW 1926: *Myth in Primitive Psychology*. London.
- PENTIKÄINEN, JUHA 1968: Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage. *Temenos* 3.
- 1978: *Oral Repertoire and World View. An anthropological study of Marina Takalo's life history*. FF Communications 219. Helsinki.
- PETSCH, ROBERT 1938: *Spruchdichtung des Volkes. Vor- und Frühformen der Volksdichtung*. Halle.
- RANKE, KURT 1961: Einfache Formen. *Internationaler Kongress der Volkserzählforscher in Kiel und Kopenhagen*. Berlin.
- 1967: Kategorienprobleme der Volksprosa. *Fabula* 9.
- ROMAIN, ALFRED 1934/40: Formsin. *Handwörterbuch zur deutschen Volkskunde II: Märchen*. Berlin.
- SIIKALA, ANNA-LEENA 1984: *Tarina ja tulkinta*. Mänttä.
- SYDOW, CARL WILHELM VON 1934: Kategorien der Prosa-volksdichtung. *Volkskundliche Gaben John Meier dargebracht*. Berlin & Leipzig.
- 1948: *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen.
- THOMPSON, STITH 1946: *The Folktale*. New York.
- 1949: Folktale. M. LEACH—J. FRIED (toim.): *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. New York.
- TYLOR, E. B. 1958a: *The Origins of Culture* (= uuspainos teoksesta Primitive Culture I, 1871). New York.
- 1958b: *Religion in Primitive Culture* (= uuspainos teoksesta Primitive Culture II, 1871). New York.
- UTLEY, FRANCIS LEE 1976: Oral Genres as a Bridge to Written Literature. D. BEN-AMOS (toim.): *Folklore Genres*. Austin & London.
- WALTZ, M. 1970: Zum Problem der Gattungsgeschichte im Mittelalter. *Zeitschrift für romanische Philologie* 86.
- VELURE, MAGNE 1983: Nordic Folk Belief Research: Schools and Approaches. L. HONKO—P. LAAKSONEN (toim.): *Trends in Nordic Tradition Research*. Studia Fennica 27. Pieksämäki.
- WESSELSKI, ALBERT 1938: Die Formen des volkstümlichen Erzählguts. A. SPAMER (toim.): *Die deutsche Volkskunde*. Leipzig.
- VOIGT, VILMOS 1972: Some Problems of Narrative Structure Universals in Folklore. *Acta Ethnographica* 21.
- 1975: Zur Frage der gattungsmässigen Klassifikation der Sagen. *Annales Universitatis Scientiarum Budapestiniensis de Rolando Eötvös nominatae*. Sectio linguistica, tomus VI. Budapest.
- VRIES, JAN DE 1954: *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*. FF Communications 150. Helsinki.
- 1957: *Untersuchung über das Hüpfspiel Kinderspiel—Kultanz*. FF Communications 173. Helsinki.

LAURI HONKO: *Genre theory*

This is a slightly edited and augmented version of an article written originally for *Enzyklopädie des Märchens* and published in its vol. 5 (1986, pp. 744—769). This version will be published in English in a forthcoming issue of *Studia Fennica* (1989).

The article contains seven sections. The first, "Genre as a paradigm", delineates the vicissitudes of genre-analytic research and studies the basic premises of present-day genre theory. The second, "Real and idealtypical genres", discusses the nature of genre descriptions and the problem of why pure genres are rare. The third, "Term analysis", shows how the relations between genre concepts may be defined and gives examples of strategic term sets. The fourth, "Global and ethnic genres", argues that phenomenological global categories are feasible for comparative purposes, states that good examples of ethnic genre systems are hard to find and calls for more work in this area. The fifth, "Primary and permanent genres", examines the idea of simple forms in the historical and developmental perspective and explores evolutionary, functionalistic and structuralistic ways of seeing permanent genres. The sixth, "Genre evolution and historical genres", continues by studying the changes genres may undergo during their historical lifetime and the circumstances in which one genre may be replaced by another. The seventh, "Coordination and coverage of genre systems", briefly analyses emic genre description as an empirical task, describes various attempts at genre coordination and finds that discourse analysis and text linguistics may provide for a healthy expansion of folkloristic genre theory.

