

Antti Ojala

NÄKÖKULMIEN MUUTOKSIA KANSANRUNOUDEN TUTKIMUKSESSA

Väinämöisen Tuonelassa ja Vipusessa käynnistä
sekä runouden tulkinnasta eri aikoina

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta
Valinnaisten aineopintojen tutkielma
huhtikuu 2021

TIIVISTELMÄ

Antti Ojala: Näkökulmien muutoksia kansanrunouden tutkimuksessa – Väinämöisen Tuonelassa ja Vipusessa käynnistä sekä runouden tulkinnasta eri aikoina

Valinnaisten aineopintojen tutkielma

Tampereen yliopisto

Historia valinnaisina opintoina tai toisena opetettavana aineena
huhtikuu 2021

Tarkastelen tässä tutkielmassa itämerensuomalaisesta kansanrunoudesta löytyviä runotoisintoja, joiden aiheena on Väinämöisen Tuonelassa tai Vipusen luona käyminen. Tutkimuskirjallisuuteen tukeutuen pyrin tuomaan esiin sitä maailmankuvaa, josta nämä aiheet periytyvät. Pyrin selvittämään, mitä merkityksiä aiheilla on varhain ollut ja miten aiheiden merkitykset ovat muuttuneet ajan kuluessa ja maailmankuvan muuttuessa. Tutkimuskysymyksen toinen osa koskee sitä, miten kansanrunoutta on tulkittu ja miten kansanuskoon on suhtauduttu tutkimuskirjallisuudessa vuosisatojen kuluessa. Painotan tarkastelussa käsittelemiäni runoaiheita.

Tutkiskelen Tuonela- ja Vipus-aiheisten kansanrunotoisintojen sisältöä ja toisintojen eroja Suomen kansan vanhat runot (SKVR) -kokoelmasta löytyvien runojen avulla. Taustoitan aihetta ja pyrin analysoimaan runojen sisällön merkityksiä tukeutuen muun muassa Risto Pulkkinen ja Anna-Leena Siikalan teoksiin. Tämän jälkeen tarkastelen valikoiman kansanrunoutta koskevaa tutkimuskirjallisuutta eri ajoilta. Tuon esiin, miten eri aikoina on suhtauduttu kansanuskoon ja -runouteen, ja miten Tuonelaan ja Vipuseen liittyvien aiheiden merkityksiä on tulkittu. Pyrin liittämään havaintoni historialliseen kontekstiin ja tieteelliseen muutokseen.

Vertailevan etnografian ja arkeologian perusteella vaikuttaa siltä, että Väinämöisen matka Tuonelaan kertoo muinaisesta shamanismista. Shamaani pystyy muuntuneen tietoisuuden tilan aikana matkustamaan tuonpuoleiseen hoitamaan asioita. Shamaani kuitenkin korvautui rautakauden aikana tietäjällä, joka ei matkustanut henkilökohtaisesti tuonpuoleiseen, vaan hallitsi ilmiöitä laulamiensa loitsujen avulla. Itämerensuomalaisessa runoudessa Väinämöisestä rakentui nimenomaan mahtava tietäjähahmo. Runous kuitenkin säilytti vanhoja maailmankuvallisia kerrostumia. Myöhemmille runonlaulajille shamanististen aiheiden merkitys muuttui ja niiden konkretia väheni, mutta ne säilyivät mukana silti merkityksellisinä ja mielenkiintoisina. Vipusen virressä Väinämöinen matkaa vanhan tietäjän tai shamaanin luo tämän haudalle tai luokseen tuonpuoleiseen. Tässä shamanismi on usein enemmän sekoittunut uudempaan maailmankuvaan kuin Tuonelan matkassa. Molemmista aiheista on löydettävissä merkkejä siitä, että niiden vanhat merkitykset ovat toisinaan jo selvästi hämärtyneet.

Varhaisten tekstien osalta viittaan Agricolan ”epäjumalaluetteloon” 1550-luvulta ja Jusleniuksen väitöskirjaan vuodelta 1700. Varsinaista kansanrunouden tutkimuskirjallisuutta esittelen 1700-luvun lopulta lähtien alkaen Gananderista ja Porthanista. Kirjallisuudessa on havaittavissa, kuinka 1600-luvun lopulta 1700-luvun lopulle saakka suhtautumisessa kansanperinteeseen vaikuttivat rinnakkain luterilaisen puhtasoppisuuden vaatimukset ja kiinnostus suomalaista kulttuuria kohtaan. 1800-luvulta otan tarkasteltavaksi Castrénin. 1800-luvulla runoutta kerättiin ja tutkittiin paljon, mikä liittyi kansalliseen heräämiseen. Castrenin ote vaikuttaa hyvinkin objektiiviselta ja monipuoliselta. Jo Castrén tuo esiin Väinämöisen Tuonelan-matkan shamanistisuuden. Tämän jälkeen siirryn 1900-luvun alkupuolelta (Krohn) vuosisadan puolenvälin (Haavio) kautta sen loppuun ja seuraavan vaihteeseen (Pentikäinen, Siikala ja Pulkkinen). 1900-luvun tutkimuksissa lähteet olivat kattavampia ja tutkimukset usein laajasti vertailevia. Tarkasteltavien tutkimusten määrää oli rajattava, mutta niiden kautta on kuitenkin mahdollista tuoda esiin historiallisia ja tutkimuksellisia kehityskulkuja.

Avainsanat: kansanrunous, Kalevala, kansanperinne, kansanusko, folkloristiikka, šamanismi

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck –ohjelmalla.

Sisällysluettelo

1	Muinaisesta itämerensuomalaisuudesta, runoudesta ja karjalaisuudesta	1
2	Kivikaudelta kansanrunouden tutkimukseen	3
3	Tuonelassa-käynti- ja Vipusessa-käyntirunot	6
3.1	Runojen aiheet ja tapahtumat Kalevalassa.....	6
3.2	Sisällön eroja kansanrunouden toisinoissa	7
3.3	Runojen merkityksistä	10
4	Tulkintoja eri ajoilta	13
4.1	Suhtautumista 1500-luvulta 1700-luvulle – Agricolasta Jusleniukseen	13
4.2	Runouden ja mytologian tutkimusta 1700-luvulta 1800-luvulle – Porthanista ja Gananderista Castréniin	14
4.3	Tutkimuksen muutoksia 1900-luvulla Krohnista Haavion kautta Pentikäiseen, Siikalaan ja Pulkkiseen	18
5	Lopuksi.....	21
6	Lähteet ja kirjallisuus.....	24

1 Muinaisesta itämerensuomalaisuudesta, runoudesta ja karjalaisuudesta

Muinaiset esivanhempani elivät hyvin eri tavalla kuin minä. He varmasti myös näkivät maailman syvimmän olemuksen minuun verrattuna eri tavoin. On mielenkiintoista pohtia, minkälainen mielenmaisema heillä on ollut. Esihistoriallisista ajoista saadaan tietoa muun muassa arkeologian avulla. Myös itämerensuomalainen runous on säilyttänyt kerrostumia ikivanhoista ajoista. Uskomukset muuttuivat pikkuhiljaa, ja jotkin aiheet elivät runoudessa hyvinkin sitkeästi myös kulttuurin suurten murrosten aikana, joita olivat esimerkiksi elinkeinorakenteen muutos eränkäynnistä maatalouteen, kristinuskon saapuminen ja kirkon muuttuminen protestanttiseksi. Moderniin aikaan tultaessa kansanrunous ja sen välittämä maailmankuva elävänä perinteenä kuitenkin sammuihin melko nopeasti. Runot, joissa Väinämöinen käy Tuonelassa tai Vipusen luona ovat kiinnostavia, koska ne ovat ainakin nykyihmisen näkökulmasta hyvin mielikuvituksellisia ja niissä kertovaan runouteen sekoittuu mytologista ainesta, joka on ilmeisesti hyvin vanhaa¹.

Runojen tulkitsemisessa on luontevaa tukeutua tutkimuskirjallisuuteen. Näin päästään tarkastelemaan myös sitä, kuinka edeltävät tutkijat ovat uuden ajan kuluessa tulkinneet runoja ja niiden merkitystä niiden käyttäjille.

Tarkastelen tässä tutkielmassa Tuonelassa- ja Vipusessa-käyntirunojen sisältöä. Eri aikoina ja eri alueilta on tallennettu näistä runoista erilaisia toisintoja, joiden sisällöissä on merkittäviäkin eroja. Ensiksi mainituissa runoissa Väinämöinen käy Tuonelassa useimmiten tarkoituksenaan saada loitsusanoja. Jälkimmäisissä taas Väinämöinen² lähtee tapaamaan Antero Vipusta, jolta toivoo saavansa loitsusanoja. Vipusen kerrotaan usein jo kuolleen, ja useissa toisinoissa hänet kuvataan jättiläiseksi, jonka vatsaan Väinämöinen tipahtaa. Pohdin, mitä merkityksiä näistä runoista löytyvillä aiheilla on ollut muinaisille itämerensuomalaisille ja heidän edeltäjilleen. Suurimpana tukena tässä minulla on folkloristi Anna-Leena Siikalan (1943–2016) teos *Suomalainen šamanismi* (1994). Runouden lähteenä käytän pääasiassa *Suomen Kansan Vanhat Runot (SKVR)* -kokoelmaa. Taustoitin kysymystä muun muassa uskontotieteilijä Risto Pulkkisen (1955–) teoksen *Suomalainen kansanusko – Samaaneista saunatonttuihin* (2014) avulla.

Tutkimuskysymyksen toinen osa on tutkimushistoriallinen metakysymys: Miten kansanrunoutta, mukaan lukien edellä mainittuja runoja ja niihin liittyviä aiheita, on tulkittu tutkimuksessa eri aikoina. Tarkastelen näkökulmien muuttumista ja pohdin lyhyesti ympäröivän yhteiskunnan ja

¹ Pulkinen, 2014, s. 19–20.

² Joissakin runoissa matkan taittaja voi olla joku muukin, esim. Lemminkäinen.

kulttuurin vaikutusta niihin. Tätä varten esitän poimintoja noin puolen tusinan tutkijan näkemyksistä. Mainitsen Agricolan ”epäjumalaluettelon” 1550-luvulta, 1600-luvun suhtautumisen kansanuskoon ja Jusleniuksen vuonna 1700 julkaiseman esihistorian, jossa muinainen Suomi nähdään sivistyksen kehona. Tarkemmin runouden ja mytologian tutkimukseen päästään Porthanin ja Lencqvistin, sekä Gananderin 1700-luvun lopun julkaisujen myötä. 1800-luvun tutkimuksen esimerkkinä toimii Castrén. Tämän jälkeen siirrytään 1900-luvun alkupuolelle Krohniin ja edetään Haavion 1900-luvun puolenvälin julkaisujen kautta tuoreempaan tutkimukseen. Hypoteesina on, että aikojen kuluessa analyysi on tarkentunut ja laajentunut. Edellisiä näkemyksiä ja teorioita on osin käytetty pohjana, jonka päälle rakentaa uusia, osin kiistetty, tai jätetty vanhentuneina huomiotta. Oletettavasti kunkin aikakauden tyypilliset näkemykset ovat vaikuttaneet tulkintaan³.

Runouden aiheiden merkitysten yhteydessä viitataan esihistoriallisiin aikakausiin. Tarkat vuosilukurajat eivät ole tutkimuskohteen kannalta oleellisia, mutta Suomen alueella jaottelu on karkeasti seuraavanlainen: kivikausi ennen vuotta 1700 eaa., pronssikausi 1700–500 eaa. ja rautakausi 500 eaa.–n. 1200 jaa. Tämän jälkeen alkoi historiallinen keskiaika Länsi-Suomessa noin vuonna 1150 tai 1200 ja Itä-Suomessa noin vuonna 1300. Keskiaika päättyi noin vuonna 1520. Keskiaika tarkoittaa myös katolisen kristinuskon aikaa.⁴

Käsiteltävän aiheen tiimoilta törmää mm. käsitteisiin suomalainen (kansan)runous, suomalaiskarjalainen (kansan)runous, itämerensuomalainen (kansan)runous, kansanrunous, kalevalainen runous ja kalevalamitta. Näistä monet ovat epämääräisiä tai anakronistisia⁵. Lienee kuitenkin selvää, että näillä tarkoitetaan perinteistä itämerensuomalaista runoutta, joka on pääosin tietynlaisessa, Kalevalasta tutussa runomitassa. Esimerkiksi ”kansanperinne” voi tämän lisäksi sisältää mm. kertomuksia, jotka eivät ole tällaisessa runomitassa.

Mitä kauemmas menneisyyteen mennään, sitä selvemmin anakronistinen käsite suomalaisuus on⁶. Suomalaisuus voi asiayhteydestä riippuen tarkoittaa montaa asiaa, mutta useimmiten se yhdistetään Suomen valtioon, kieleen, kansaan, sekä etnisyyteen, joka on ko. valtiossa enemmistönä. Pohja kansallisvaltiolle – esimerkiksi nykyisenkaltainen suomen kirjakieli ja käsitys siitä, että nykyisen Suomen valtion rajojen sisällä asuu enemmistönä etnisesti yhtenäinen kansa – luotiin pääosin 1800-luvulla. Runous ja Lönnrotin siitä kokoama Kalevala oli tämän prosessin eräs tärkeä osa. Kansallistunteen kokoonkeittäjät olivat pääosin etelän ja lounaan sivistyneistöä, mutta tärkeimmät osat runoudesta haettiin koillisesta ja idästä, Karjalasta, karjalan kielellä ja karjalaisen kulttuurin parista, monin osin silloisenkin ”Suomen” pitkäaikaisen rajan takaa. Lopputuloksesta on kuitenkin usein puhuttu

³ Ks. myös Siikala, 2012, s. 8.

⁴ Esim. Haggrén, 2015, sisäkannet.

⁵ Ks. esim. Siikala, 2012, s. 27.

⁶ Haggren, 2015, s. 12.

suomalaisena runoutena ja Suomen kansalliseepoksena. Näin ollen ei ole ihme, että tässä yhteydessä on viime aikoina alettu puhua kulttuurisesta omimisesta, joka mielestäni onkin tämän tutkielman oleellisin eettinen kysymys. Asiaa on toki pohdittu jo 1800-luvulla.

On tärkeää todeta ensinnäkin, että runous kansanperinteenä ei tunnusta kansallisvaltioiden rajoja. Kansanrunouden muoto ja sisältö on syntynyt itämerensuomalaisessa kieli- ja kulttuuripiirissä, johon kuuluvat monien muiden lisäksi esimerkiksi suomalaiset, karjalaiset, virolaiset ja Pohjois-Norjan kveenit. Toisekseen on tärkeää antaa tunnustusta karjalaisille. Heillä on oikeus kokea olevansa suomalaisista erillisiä tai toisaalta suomalaisiin liittyviä. On tunnustettava, että tallennetun kansanrunouden tärkeimmät, Karjalasta kerätyt osat aivan varmasti sisältävät paljon nimenomaan karjalaista kulttuuria, ja että näin ollen karjalaisilla on oikeus tuntea ne lähemmin omikseen ja omista kulttuurisista juuristaan kertoviksi muihin itämerensuomalaisiin verrattuna. Suomalaisen kansallistunteen nostattaminen runouden avulla ilman, että näitä asioita huomioidaan, on kiistanalaista, mutta toisaalta nämä seikat tunnustamalla suomalainenkin voi tuntea karjalasta kerätyn runouden omakseen ja etsiä siitä muinaisten esi-isiensä mielenmaisemaa ilman, että on kyse omimisesta.

2 Kivikaudelta kansanrunouden tutkimukseen

Esihistoriaa tutkitaan suorien kirjallisten lähteiden puutteen takia välillisistä lähteistä esimerkiksi arkeologian, vertailevan etnografian, kielitieteen ja genetiikan keinoin. Myös kansanrunoutta tutkimalla pyritään päättämään, mitkä menneiden aikojen ajatukset ovat vaikuttaneet siihen. Kansanrunoudessa on joitakin viitteitä esineisiin, jollaisista on tehty arkeologisia löytöjä⁷.

Suomalaisella muinaisuskolla tarkoitetaan suomalaisten uskontoa kristinuskoa edeltävällä ajalla. Vertailevan tutkimuksen ja arkeologian⁸ perusteella arvellaan, että Suomalainen muinaisusko oli ennen rautakautta shamanistista. Shamaani pystyi vajoamaan transsiin, pyytämään apua hengiltä, muuntautumaan eläimen muotoon ja matkustamaan tuonpuoleiseen.⁹ Näin shamaani pystyi selvittämään asioita ja esimerkiksi parantamaan saalisonnea tai sairauksia. Rautakauden aikana shamaani pikkuhiljaa korvautui laulavalla tietäjällä, joka ei niinkään turvautunut henkiin ja matkannut itse tuonpuoleiseen selvittämään asioita, vaan joka hallitsi asioita niiden perimmäiseen luonteeseen pureutuvien loitsujen eli syntyjen avulla¹⁰.

⁷ Huurre, 2000, s. 211–212.

⁸ Haggrén & kump., 2015, s. 92–96. On löydetty esimerkiksi kalliomaalauksia, joiden on tulkittu esittävän ihmisen muuttumista hirveksi.

⁹ Esim. Siikala, 1994, s. 281.

¹⁰ Siikala, 1994, s. 293.

Kansanusko-termiä käytetään tässä työssä pääasiassa sen suppeassa merkityksessä. Tällöin se tarkoittaa uskontoa, joka muodostui, kun kansan keskuudessa kristinusko sekoittui muinaisuskoon. Kansanusko-termiä voidaan käyttää myös laajassa merkityksessä, jolloin se sisältää muinaisuskon kauden.¹¹ Kristinusko alkoi vaikuttaa joillakin alueilla n. 1000-luvulta alkaen¹² ja kansanusko säilyi joillakin alueilla pitkälle 1900-luvun puolelle saakka.

Suomalaisessa muinais- ja kansanuskossa sekoittuivat vertikaalinen ja horisontaalinen käsitys maailman eri tasoista. Toisaalta ajateltiin, että on olemassa ylinen maailma ja vainajien alinen maailma (tai useampia tasoja), joihin saattoi olla mahdollista päästä siirtymään maailman pylvään tai puun kautta, toisaalta taas, että vainajala olisi pohjoisessa ja jonkinlainen lintukoto etelässä. Luonnon elementeillä, kuten ukkosella, metsällä ja vedellä oli omat haltiansa tai jumalansa, mutta lisäksi tärkeässä osassa käytännön uhri- ja palvontaritualeissa olivat paikalliset haltiat ja kohteet, kuten tietyt puut, lähteet ja lehdot. Erätaloudesta vähitellen agraaritalouteen siirryttäessä säiden, ukkosen ja sateen jumala Ukon merkitys korostui ja vuodenaikoihin liittyvät rituaalit muuttuivat¹³. Kulttuuripaikkojen, kuten rakennusten ja pihapuiden haltiat alkoivat ottaa luonnonkohteiden haltioiden roolia¹⁴. Muinaisesta etävainajalakäsityksestä, jossa vainajia saatettiin pelätä ja heidän ajateltiin lähtevän manalaan kauas, siirryttiin agraarikaudella lähivainajalakäsitykseen, jossa vainajien ajateltiin jäävän lähemmäs ja heitä saatettiin palvoa hautapaikalla¹⁵. Vainajalaan ja vainajiin liittyviä käsityksiä oli monia ja ne olivat usein sekoittuneita. Vainajalakäsitysten muutoksia on nähtävissä hautaustavoissa. Viimeistään kansanuskon aikana ajateltiin, että monissa asioissa oli väkeä, eli eräänlaista maagista voimaa. Tämä käsitys ja käsitys yksittäisistä, persoonallisista haltioista elivät rinnan¹⁶. Maallikkokin saattoi oikeanlaisilla loitsuilla ja taikamenoilla saada aikaan monenlaista.

Katolisena aikana kristinusko sekoittui aikaisempaan maailmankuvaan¹⁷. Tällainen *synkretismi* oli toisinaan jopa osa katolisen kirkon strategiaa, ja myös itäisellä alueella vaikuttava ortodoksinen kirkko suhtautui kansanuskoon melko pehmeästi¹⁸. Kristinuskosta poimittiin magiaan uusia aineksia¹⁹. Pyhimyskultti antoi mahdollisuuden kristillistää helposti lähestyttäviä ja käsitettäviä pienempiä jumaluuksia. Kirkon suhtautuminen kuitenkin muuttui ajan myötä keskimäärin yhä vähemmän sallivaksi erityisesti luterilaisuuteen siirtymisen jälkeen. 1600-luvun lopun puhtasoppisuusvaatimusten myötä kristinuskon aineksia sisältävä hyvään pyrkivä taikuus alettiin niputtaa pahaan pyrkivän noituuden kanssa, ja noituus nähtiin paholaisen kumppanuutena²⁰. Kristinusko ja kansanusko alettiin

¹¹ Pulkkinen, 2014, s. 11.

¹² Haggrén & kump., 2015, s. 338.

¹³ Pulkkinen, 2014, s. 64, 95.

¹⁴ Pulkkinen, 2014, s. 64.

¹⁵ Esim. Pulkkinen, 2014, Etä- ja lähivainajalat, s. 138.

¹⁶ Pulkkinen, 2014, s. 42.

¹⁷ Pulkkinen, 2014, s. 13.

¹⁸ Pulkkinen, 2014, s. 20–21.

¹⁹ Pulkkinen, 2014, s. 256.

²⁰ Pulkkinen, 2014, s. 337; Lehtonen & Joutsivuo (toim.), s. 399.

nähdä yhä selkeämmin toisensa poissulkevinä vaihtoehtoina 1700- ja 1800-luvuilla²¹. Kirkko ei kuitenkaan saanut kitkettä kansanuskoa, koulutus ja tieteellinen maailmankuva kylläkin²².

Maanviljely alkoi yleistyä paikoitellen Suomen alueella jo pronssikauden alussa. Muutos oli kuitenkin alueellista ja hidasta. Pysyvästä peltoviljelystä on merkkejä vasta 400–600-luvuilta alkaen. Itä-Suomessa pyyntielinkeinot ja kaskiviljely säilyivät tärkeimpinä ravinnon antajina 1600-luvulle saakka.²³ Kivikaudella Suomen alueella todennäköisesti puhuttiin kieliä, joista on jäljellä enää yksittäisiä sanoja tai paikannimiä. Suomalaisugrilaiset kielet saapuivat Itämeren piiriin n. 1900-luvulla eaa. Itämerensuomi ja saame syntyivät karkeasti rautakauden alkupuolella.²⁴ Kalevalamitta kehittyi todennäköisesti ajanlaskun alun jälkeen²⁵. Elinkeinorakenne ja maailmankuva kietoutuvat yhteen ja vaikuttavat runouden sisällön kehittymiseen. Esimerkiksi Kalevalaan valituista runoista välittyy kuva harvaanasutusta agraariyhteiskunnasta, jossa kalastus ja eränkäynti on vielä tärkeää. Monet päähenkilöt itse – esimerkiksi Väinämöinen – ovat osin myyttisiä, ja eepokseen on valikoitunut loitsuja ja mainintoja enimmäkseen suuremmista elementtien, kuten metsän ja veden haltioista sekä asioiden synnyistä. Eeppisessä runoudessa pienet paikallishaltiat, vainajienpalvonta ja kaikkialla läsnäoleva väki eivät niinkään näy. Näihin liittyviä loitsuja ja kertomuksia löytyy toki muualta tallennetusta kansanperinteestä.

Suomalaista kansanperinnettä, eli tapojen kuvausta, loitsuja ja runoja, pyrittiin keräämään jo 1600-luvulla. Tämä toteutettiin lähinnä pappien toimesta, ja usein työhön pyrittiin yhdistämään taikauskon kitkeminen. Tulokset jäivät melko laihoiksi, koska kansalaiset pelkäsivät noituussyytöksiä.²⁶ Eräänä kansanperinteen lähteenä toimivatkin käräjäpöytäkirjat. Jonkin verran kansanrunoutta tallennettiin vuosien kuluessa, mutta vasta 1800-luvulla kerääminen ampaisi vauhtiin. Lähes kattava suomalaisen kansanrunouden lähde on *Suomen kansan vanhat runot* -kokoelma (SKVR), joka sisältää valtaosan talteen kerätystä kalevalamittaisesta runoudesta. SKVR:n 33 kirjaa julkaistiin vuosina 1908–1948 ja täydennysosa vuonna 1997, ja sen sisältämä aineisto on luettavissa myös internetissä²⁷.

Tunnetuin suomalaisen kansanperinteen kerääjä on tietysti Elias Lönnrot. Hän teki laajoja keruuretkiä Itä-Suomeen ja Venäjän puoleiseen Karjalaan. Lönnrot valikoi, järjesteli ja muokkasi runoja luoden niistä vuonna 1835 *Kalevalan* ensimmäisen painoksen, joka nykyisin tunnetaan *Vanhana Kalevalana*, ja vuonna 1849 *Uuden Kalevalan*, joka nykyään tunnetaan pelkkänä *Kalevalana*. Kalevalaan Lönnrot yhtenäisti suureksi osaksi Karjalasta kerättyjen runojen kielen ja muokkasi sitä kaikille suomalaisille ymmärrettävämmäksi. Kalevalan kieli on kuitenkin värikästä ja monipuolista, ja sillä oli

²¹ Pulkkinen, 2014, s. 13.

²² Pulkkinen, 2014, s. 341.

²³ Haggrén & kump., 2015, s. 128, 131.

²⁴ Hggrén & kump., 2015, s. 212.

²⁵ Siikala, 2012, s. 476.

²⁶ Lehtonen & Joutsivuo (toim.), 2002, s. 381.

²⁷ Ks. internetlähteet: SKVR.

huomattava vaikutus suomen kirjakielen sanaston ja sananmuodostuksen rikastuttajana. Kalevalassa eepisiin tarinoihin on toisinaan kytketty pitkiä loitsuja, jotka saattavat kummastuttaa lukijaa. Ne ovat kuitenkin arvokkaita myyttisen perinteen välittäjinä. Kalevala kytkeytyi kansallisen identiteetin luomiseen ja sitä on käytetty usein poliittisiin tarkoituksiin; pohdiskelin asiaan liittyvää kulttuurista oimista johdantoluvussa. Kalevalassa kansanrunouden aiheet on koottu ja muokattu luettavaksi kokonaisuudeksi, joten se antaa nykylukijalle mainion lähtökohdan päästä sisään kansanrunouteen. Toki kannattaa muistaa, että Kalevala on tätä tarkoitusta varten luotu teos, ei kansanrunoutta alkuperäisessä muodossaan. Suomalaisen kirjallisuuden seura on julkaissut verkossa Avoimen Kalevalan. Eepoksen sisällön lisäksi siitä löytyy paljon taustatietoa, ja runoja voi lukea sanaselitysten tuella, muutamia myös kommentaarin kera²⁸. Kansanrunoutta myös tutkittiin lähinnä 1600-luvulta lähtien, mitä käsitteen luvussa neljä.

3 Tuonelassa-käynti- ja Vipusessa-käyntirunot

3.1 Runojen aiheet ja tapahtumat Kalevalassa

Eräissä kansanrunoissa Väinämöinen lähtee hakemaan tietoa, yleensä laulun tai loitsun sanoja Tuonelasta. Joissakin runoissa taas hän lähtee tavoittelemaan Antero Vipusta. Vipusen luoksekin Väinämöinen lähtee, koska haluaa saada loitsusanoja, tässä tapauksessa kuolleelta tietäjältä tai tuonpuoleisen matkalle jääneeltä shamaanilta. Usein Vipusen luokse on taivallettava pitkä matka tai mentävä jopa itse tuonpuoleiseen tätä tavoittelemaan.

Kalevalan kuudestoista runo, ”Laivanveisto” ja ”Tuonelassa-käynti” sekä seitsemästoista runo, ”Vipusessa-käynti” ovat kattavia, pitkäkököjä muokattuja synteesejä tallennetuista kansanrunouden toisinoista. Aluksi Sampsu Pellervoinen lähtee etsimään Väinämöiselle venepuuta²⁹. Sopivan puun löydyttyä Väinämöinen laatii venettä laulamalla. Kun vene on jo melkein valmis, häneltä jää puuttumaan kolme sanaa. Väinämöinen tuumii, josko sanoja löytyisi eläimiltä, mutta joutsenten, hanhien, pääskysten ja oravien tuhoaminen ei tuota tulosta. Seuraavaksi Väinämöinen taivaltaa sanojen toivossa Tuonelaan, mutta perille päästäkseen hänen täytyisi saada Tuonen Tytiltä³⁰ joen poikki venekyyti. Tytti tivaa Väinämöiseltä syytä Tuonelaan tuloon. Tämä tarjoaa syyksi Tuonen noutoa, väkivaltaa, hukkumista ja palamista, mutta kun hänen vahingoittumattomasta ulkomuodostaan johtuen miikään ei mene läpi, kertoo totuuden. Tytti varoittelee Väinämöistä ja toruu tämän mieletöntä

²⁸ Ks. internetlähteet: Avoin Kalevala.

²⁹ Vrt. esim. SKVR II:339, jossa Pellervoinen etsii jumalalle venepuuta. Useammin puun etsijä on vedestä

nouseva pieni mies, eikä veneenteko useinkaan johda Tuonelassa käyntiin.

³⁰ Merkitsee tyttöä tai tytärtä. Vaikutelma runoudessa kuitenkin erisnimenomainen.

päähänpistoa, mutta suostuu kuitenkin viemään tämän joen yli. Perillä Tuonelassa Tuonetar tarjoaa Väinämöiselle tuopin, jossa on sammakoita ja matoja tai käärmeitä, ja toteaa Väinämöisen aikeet turhiksi; Tuonelta ei sanoja saisi. Väinämöisen nukkuessa käykkäleukainen akka ja kolmisorminen ukko kutovat metalliset nuotat, jotka Tuonen koukkusorminen poika vetää pitkin poikin Tuonelan jokea. Väinämöinen kuitenkin muuntautuu käärmeeksi ja pääsee uimaan verkkojen lomitse pois Tuonelasta. Päästyään takaisin elävien pariin Väinämöinen varoittelee näitä menemästä elävänä Tuonelaan ja tekemästä vääryyttä, jottei heitä Tuonelassa rangaistaisi.³¹

Tuonelan matkan osoittauduttua vesiperäksi ja Väinämöisen tuskaillessa, mistä sanoja saisi, hänen vastaansa tulee paimen, joka vihjaa, että varaväkevä Antero Vipusen suusta tai vatsasta niitä löytyisi riittävästi. Vipusen luo tosin olisi kuljettava hankala polku neuloja ja teriä pitkin. Seppo Ilmarinen suostuu laatimaan Väinämöiselle tätä varten suojuvarusteet sekä lisäksi rautaisen korennon, mutta epäilee Vipusen olleen kuolleena niin kauan, ettei häneltä enää heruisi mitään. Väinämöinen tietysti kuitenkin lähtee matkaan ja saapuu lopulta Vipusen luo, jonka päällä kasvaa puita. Väinämöinen kaataa puut ja herättää Vipusen melko tylysti survomalla tämän suuhun Ilmarisen takoman rautaisen korennon. Väinämöisen jalka kuitenkin ”vaapahtaa” Vipusen suuhun, jolloin tämä saman tien nielaisee hänet. Väinämöinen tekee laulamalla visakoivuisesta puukonkahvasta veneen, jolla soutelee suolistossa. Kun se ei Anteroa liikuta, Väinämöinen pystyttää vatsaan sepän pajan. Tämä saa Vipusen loitsimaan syntyjä syviä pitkään ja hartaasti (nämä loitsut kasvattavat runon pituuttakin melkoisesti) Väinämöisen karkottamiseksi. Väinämöinen uhkaa jatkaa entistä ponnekkaammin, jollei saa tarvitsemiaan sanoja. Vipunen suostuu ja laulaa vaikuttavia sanoja. Niin Väinämöinen lähtee ja saa veneensä valmiiksi.³²

3.2 Sisällön eroja kansanrunouden toisinoissa

SKVR:n (Suomen kansan vanhat runot -kokoelma) verkkoversiosta löytyy 89 runotoisintoa, joiden tyyppinä on Tuonelassa käynti, ja 177 toisintoa, joiden tyyppinä on Vipusen virsi. Yksi runotalenne voi olla määritelty usealla eri tyyppimerkinnällä, joten osa näistä toisinoista on samoja. Joissakin Vipusen virreksi tyypitetyissä runoissa on vain pari lyhyttä kyseiseen aiheeseen liitettävää säettä. Eri aiheet liittyvät kerätyissä runoissa toisiinsa monilla eri tavoilla. Toisinaan kansanrunous on hyvinkin sekavaa, eikä joidenkin säkeiden merkitys olisi ymmärrettävissä, ellei olisi tutustunut niihin muissa toisinoissa laajemmassa yhteydessä.

Kansanrunoudessa Väinämöisen syyt lähteä Tuonelaan ovat moninaiset. Usein kyseessä on veneenveisto. Väinämöinen laatii venettä laulamalla, mutta vaadittavat loitsusanat loppuvat kesken

³¹ Kalevala, XVI: 1–412 (s. 203–215).

³² Kalevala, XVII: 1–628 (s. 216–235).

hieman ennen kuin vene valmistuu. Joskus Väinämöinen on pidoissa laulajana, ja pitkän session jälkeen runosanat loppuvat kesken. Ainakin yhdessä runossa Väinämöinen etsii verenvuodon tyrehtyttäjää, ja kun ei sellaista löydä, lähtee hakemaan verensulkusanoja Tuonelasta. Yleensä verenvuoto, joka usein johtuu kirveellä suoritettusta veneenveistosta, ei johda Tuonelan matkaan, vaan parantajan etsintään, raudan syntysanojen lausumiseen ja mahdollisesti parantavan voiteen hankkimiseen, kuten Kalevalassakin³³. Toisinaan Väinämöinen ajaa reellä, useimmiten kirkkotiellä, kun reki rikkoutuu, minkä jälkeen Väinämöinen lähtee hakemaan korjaustarpeita Tuonelasta³⁴. Joissakin toisinoissa Väinämöiseltä ehtyvät sanat, minkä vertauskuvana samassa runossa on käytetty runoilijan reen rikkoutumista^{35,36}. Näin ollen niissä toisinoissa, joissa kuvaillaan kirkkotiellä ajamista ja puhutaan pelkästään reen rikkoutumisesta ilman viittausta sanojen ehtymiseen, reen alkuperäinen merkitys ”runorekenä” lienee kadonnut. Myös Pulkkinen mainitsee, että reellä ajaminen on todennäköisesti ollut shamanoinnin ja reen rikkoutuminen sanojen ehtymisen vertauskuva³⁷.

Joissakin toisinoissa Väinämöinen pääsee Tuonen joelle helposti, joskus sinne on taitettava vaikea taival. Ainakin yhdessä toisinnossa Väinämöinen muuntuu valtavaksi kotkaksi lentääkseen Tuonen joelle. Joissakin toisinoissa sanojen haku Tuonelasta on yhtä Vipusen virren kanssa siten, että Tuonelan matkan tavoitteena on hakea sanoja Tuonelassa olevalta Vipuselta. Useissa toisinoissa kuvataan Väinämöisen ja Tuonen Tytin (tai joskus useamman Tuonen tyttären) kohtaaminen Tuonelan mustalla joella samalla tavoin kuin Kalevalassa. Näissä Väinämöinen yrittää saada Tytiltä kyydin joen toiselle rannalle Tuonelaan valehtelemalla kuolleensa. Tytti ei kuitenkaan usko, koska Väinämöisessä ei näy merkkejä sairaudesta, palamisesta, väkivallasta, tai muista tämän antamista kuolinsyistä. Lopulta Väinämöinen kertoo totuuden sanojen hakemisesta, jolloin Tytti yleensä suostuu. Joissakin toisinoissa Väinämöinen joutuu jo menomatalla muuntautumaan käärmeeksi päästäkseen sanoja hakemaan. Tällöin runo on usein lyhyt, ja Väinämöinen palaa sanojen kanssa. Pitemmissä toisinoissa Väinämöinen majoitetaan Tuonelassa elävän ihmisen näkökulmasta varsin ikäviin oloihin, ja yöllä joken kudotaan rautaisia verkkoja estämään Väinämöisen paluu. Tällöin Väinämöinen muuntautuu käärmeeksi päästäkseen livahtamaan verkkojen lävitse pois. Sekä pidemmistä että lyhyemmistä toisinoista joissakin sanat jäävät saamatta, jolloin jää tilaus erilliselle Vipusen luona vierailulle. Joissakin runoissa Väinämöinen pääsee Tuonelassa Vipusen vatsaan, jolloin runo tästä eteenpäin noudattelee muiden Vipus-toisintojen kaavaa. Joissakin Tuonela-toisinoissa taas Vipusen sijasta Tuonen Tytti syö Väinämöisen, minkä jälkeen Väinämöinen laatii laulamalla veneen, jolla soutelee Tytin

³³ Kalevala, VIII: 135–286, IX: 1–113 (s. 91–113).

³⁴ SKVR, I: 363.

³⁵ SKVR, I: 362.

³⁶ Huom: Ed. toisinnot samalta alueelta. 1834 tallennetussa runonlaulutilanne ja reki vertauskuvana, 1871 puhe ainoastaan reellä ajamisesta ja rikkoutumisesta.

³⁷ Pulkkinen, 2014, s. 241.

suolistossa edes takaisin. Tytille tulee tästä huono olo, jolloin hän antaa Väinämöiselle tarvittavat sanat ja oksentaa tämän ulos.

Seuraavassa esimerkissä Väinämöinen matkaa Tuonelaan kotkan hahmossa. Saatuaan yhden sanan hauen hartioilta ja toisen pääskyn pääläeltä, hänen täytyy muuntautua kyyksi päästäkseen Tuonen joen ylitse. Tämän jälkeen vain todetaan, että Väinämöinen sai tarvitsemansa kolmannenkin sanan Tuonelasta.

[---]
 Tuoko vanha Väinämöini
 Laitto kokon kouristaha,
 Itestähkö iskulinun;
 Liitelekse, loatelekse
 Tuonen mussalla jovella.
 Manalan alantehella.
 [---]
 Tuoko vanha Väinämöini
 Läksi soamahan sanoja
 Suusta Tuonen neitosilta.
 Se kävi käsin Manalla,
 Kourin kuoppaha sätelih
 Ilman tauin tappamatta,
 Muun surman murottamatta.
 Tuonen tütöset sanovi:
 "Mikä sun Manalla toije,

Mikä toije Tuonelaha
 Ilman tauin tappamatta,
 Muun surman murentamatta?
 Äij' on tänne tullehia,
 Vain vähä palannehia."
 Tuonen tütäret sanovi,
 Rautalañkan ketreävi,
 Rautaverkkuo kutovi
 Eteh vanhan Väinämöisen.
 Tuoko vanha Väinämöini
 Jo näki tuhon tulovan,
 Hätäpäivän peällä soavan,
 Jop' on kүүksi keäntelekski,
 Mavoksi suettelekski,
 Läpi verkkojen valuvi.
 [---]³⁸

Monissa Vipus-runoissa Vipunen tosiaankin on Tuonelassa, useissa muissa taas Tuonela ei mainita. Vipusen luokse lähdetään tarvittavia sanoja hakemaan. Yleensä syynä on laulamalla laadittavan veneen valmiiksi saattamiseen tarvittavat sanat, ja sanojen hakijana Väinämöinen. Joissakin toisinoissa sanoja lähtee hakemaan Lemminkäinen. Ainakin yhdessä toisinnossa sanojen tarvitsija on Väinämöinen, mutta hän laittaa asialle Seppo Ilmarisen. Useissa toisinoissa Vipusen luo pitää taivaltaa pitkä tie ”miesten miekkojen teriä” ja ”naisten neulojen neniä”. Usein kerrotaan Vipusen kuolleena tai luotteissa³⁹ olon pitkästä ajasta, jota saatetaan korostaa sillä, että tämän päällä kasvaa puita. Usein Väinämöinen tipahtaa Vipusen sisään yllättäen. Joskus sanat saadaan helpommin ja nopeammin, usein kuitenkin Väinämöinen tekee vatsassa pajan, jossa takoo rautaisen korennon, ennen kuin Vipunen suostuu yhteistyöhön. Kalevalassa syystä tai toisesta poiketaan runojen yleisemmästä linjasta siinä, että Väinämöisellä on korento jo ennalta, ja hän käyttää sitä välittömästi, ennen kuin on yrittänyt kommunikoida Vipusen kanssa.

Tässä Simana Sissosen laulamassa toisinnossa Väinämöinen saapuu Vipusen luo ja kehottaa tätä nousemaan, mutta tämä sanoo, että on liian myöhäistä:

³⁸ SKVR I1: 357.

³⁹ Palaan tämän merkitykseen hetken päästä.

[---]
 Virkki vanha Väinämöinen:
 "Hoi'ot Antero Vipunen,
 Nouse pois makoamasta,
 Ylene uneksimasta!
 Jo oot viikon maata mennyt,
 Kau'an oot liitossa levännyt."
 Virkki Antero Vipunen:
 "Ei oo miestä menneessä,
 Eikä tuiki tullehessa:

Jo on märänt mätäs lihani."
 Virkki vanha Väinämöinen:
 "Vieläk' oot mitä vaja'a?"
 Virkki Antero Vipunen:
 "Viel' on äi'eä vajoa,
 Viel' on tuolla sy'ämykseni
 Kiven kirjavan sisässä,
 Maksan karvasen mahassa."
 [---]⁴⁰

Seuraavassa toisinnossa korostetaan Vipusen poismenosta kulunutta aikaa kuvailemalla laveasti hänen päällään kasvavien puulajien kirjoja:

[---]
 Viikon on Viro.ñe kuollut,
 Kauvon Anderus kadonut.
 Lepät nossut leuga-luista,
 Kulmista orava-kuuzet,

Izot hoavat hardeista,
 Jaloist' on jalot pedäjät,
 Kadajat on kanda-päistä,
 Vahvat koivut varbahista.
 [---]⁴¹

3.3 Runojen merkityksistä

Suullisesti periytyvä runous on aina muokkautuvaa ja paikallista, kuten suullisesti periytyvä maailmakuvakin. Kuitenkin syvimpään juurtuneet uskomukset muuttuvat hyvin hitaasti. Toisaalta rituaaliset muodot ja ilmaukset saattavat säilyä, vaikka niiden merkitykset niiden käyttäjille muuttuisivat. Kalevalamitta on ollut runojen mieleen palauttamisen apuväline, mikä on osaltaan sitonut esittäjiä tuttuihin ilmaisun mahdollisuuksiin. Runoissa on toisinaan säilynyt sanastoa, joka ei ole ollut esittäjillä tai kuulijoilla arkikäytössä.⁴² Runoudesta on löydettävissä maailmankuvallisia kerrostumia monilta eri aikakausilta.

Tyypillisessä Tuonella-käyntirunossa Väinämöinen siis matkustaa kauas Tuonelaan. Kuten Siikala toteaa, tämä on selvästi shamanistinen teema⁴³. Tuonela on joen takana oleva oma maailmansa, jota hallitsee tavoittamaton Tuoni muun väkensä kanssa. Tuonela näyttäytyy elävälle kolkkona ja arvaamattomana paikkana. Runoissa Väinämöinen saapuu Tuonen mustalle joelle yleensä tavanomaisessa olomuodossaan. Tytti päättelee Väinämöisen ulkomuodosta, ettei tämä ole voinut esimerkiksi palaa tai hukkoa, mikä heijastelee tyypillistä esikristillistä käsitystä, jonka mukaan ihminen menee Tuonelaan sellaisena kuin kuollessaan oli. Tyypillisesti pidemmissä toisunnoissa Väinämöinen muuntautuu käärmeeksi päästäkseen pois Tuonelasta. Tällainen metamorfoosi on myös hyvin shamanistinen teema, ja käärme eräs tyypillisistä shamaanin eläinhahmoista⁴⁴. Saamelaisessa ja

⁴⁰ SKVR VIII: 357.

⁴¹ SKVR II: 161.

⁴² Siikala, 1994, s. 28–35.

⁴³ Siikala, 1994, s. 257, 263.

⁴⁴ Esim. Pulkkinen, 2014, s. 227.

siperialaisessa shamanismissa metamorfoosi on tyypillinen piirre. Uudemman ajan suomalaisista tietäjistä tai noidista taas ei juurikaan ole muuntautumistarinoita.⁴⁵ Runoissa ei kuvata transsiin vajoamista siten, että Väinämöinen olisi ikään kuin kahdella maailman tasolla yhtä aikaa. Näissä runoissa ei myöskään käytetä apuhenkiä tai -eläimiä asioita toimittamaan. Kenties syynä näiden shamanismin piirteiden puuttumiseen on Väinämöisen itsensä myyttisyys tai mahtavuus.

Vipunen on mahtava olento, jolta Väinämöinen lähtee saamaan sanoja. Mahdollisesti Vipunen on alun perin ollut vanha shamaani tai tietäjä. Vipusen kuolleen olon lisäksi tai sijasta mainitaan usein, että tämä ”lahoopi luotteissaan”. Luotteet tarkoittavat mahtavan loitsun tärkeimpiä, taikavoimaisia sanoja. Luotteissaan lahoaminen tarkoittaa todennäköisesti sitä, että Vipunen on shamaani, joka on taikavoimillaan päässyt transsissa tuonpuoleiseen, mutta jäänyt sille tielleen⁴⁶. Sanojen saaminen suusta tai vatsasta voi olla kielikuva, jonka merkitys on hämärtynyt, jolloin Vipunen on muuttunut runoissa jättiläiseksi⁴⁷. Siikalan mukaan Vipusen luona käymisessä vanha shamanistinen aines ja myöhempi maailmankuva ovat yleensä enemmän sekoittuneet, kuin Tuonelassa-käyntirunoissa⁴⁸. Tietojen haku edeltäjien haudoilta kuului tietäjien toimiin 1900-luvulle saakka. Lähivainajalakäsitys vakiintui suomalaiskarjalaisella seudulla vasta 1000-luvulta lähtien ja sulautui osittain etävainajalakäsityksiin. Vienalaistoisinnoissa Vipusen luokse on taivallettava pitkä, Tuonelanmatkaa muistuttava taival, mikä muistuttaa etävainajalakäsityksestä.⁴⁹ Toisaalta yleensä Vipusen luokse lähdetäessä mennään fyysisesti tämän ruumiin luokse.

Näiden runojen pohjalla on siis hyvin vanhoja shamanistisia aiheita. Siikalan mukaan runojen eepinen muoto ja tarkempi sisältö on myöhempien aikojen perua. Tietäjälaitoksen näkökulma on korostanut taikataitojen merkitystä. Sisällöstä on löydettävissä kansainvälisen myytistön aiheita ja paljon yhteistä esim. muinaisskandinaavisen runouden kanssa. Kuitenkin "runostojen kuvaamat mentaliteetit, maailmankuvat, luontoa, yhteiskuntaa ja ihmistä koskevat näkemykset ja arvostukset eroavat selvästi toisistaan."⁵⁰

Suullinen kulttuuriperinne sisältää muuntuvia, tulkinnoille avoimia kertomuksia. Se kuitenkin kannattelee pitkäkestoisiakin ajattelua ja maailmankuvaa määrittäviä mentaalaisia malleja. Perinteen taustalla on jaettu maailmankuva, joka antaa merkitykset tarinoille. Toisaalta uskonnolliset ja myyttiset ainekset ovat usein säilyneet, vaikka kulttuurin muutoksen myötä niiden merkitys ja tarkempi sisältö on muuttunut.⁵¹ Kun aiheiden alkuperäiset uskonnolliset merkitykset ovat haalistuneet,

⁴⁵ Siikala, 1994, s. 195.

⁴⁶ Esim. Siikala, 2012, s. 268.

⁴⁷ Pulkkinen, 2014, s. 20.

⁴⁸ Siikala, 1994, s. 257, 263.

⁴⁹ Siikala, 2012, s. 270.

⁵⁰ Siikala, 1994, s. 270–273.

⁵¹ Siikala, 1994, s. 27–29, 49–50.

runoihin on voitu lisätä sadunomaisuutta ja draamaa, tai toisaalta ajankohtaisempia uskonnollisia merkityksiä⁵².

On vaikea sanoa, miten kirjaimellisesti ihmiset ovat minäkin aikana runojen sisältöön usko-
neet, tai mitä se on milloinkin heille merkinnyt. 1800-luvulta lähtien on pohdittu, miten pitkälti runot
kuvaavat alun perin historiallisia tapahtumia, ja missä määrin kyseessä on myytistön kuvaus. Toisin
kuin nykyajattelussa, kirjoituksettomassa kulttuurissa myyttinen ja historiallinen menneisyys kuiten-
kin olivat yhtä⁵³. Emme tietenkään myöskään tarkasti tiedä, millaisena runoja on varhaisemmissa vai-
heissa kerrottu. Tuonelan matkan shamanistiset aiheet ovat kuitenkin varmasti muinoin – luultavasti
jo ennen kuin niitä on edes kerrottu runoja laulamalla – olleet shamaaneille ja heidän yleisöilleen to-
denperäistä kuvausta tuonpuoleisesta ja varhaisemman myyttisen shamaanin toimista. Tällainen suul-
linen perinne osaltaan ohjasi shamaanin henkilökohtaisia kokemuksia tämän päästyä muuntuneen tie-
toisuuden tilaan. Myöhemmät tietäjät eivät enää itse matkanneet tuonpuoleiseen, joten aiheen konkre-
tia varmasti väheni. Tuonpuoleista koskeva kertova runous oli kuitenkin merkityksellistä heidänkin
maailmankuvansa kannalta⁵⁴. Siikalan sanoin: "vaikka šamaani-laitoksen keskeiset elementit, tuon-
puoleisen matka, apuhenget, metamorfoosi ja initaatiossa tapahtuva uudelleen syntyminen eivät sel-
laisenaan kuuluneet tietäjä-laitokseen, sisältyy loitsuihin näiden ajattelumallien representaatioita⁵⁵."
Toki monet runoissa esiintyvät aiheet kävivät ajan myötä vieraiksi ja vaikeasti ymmärrettäviksi runo-
jen esittäjille. Tällöin runot muokkautuivat. Jotkin aiheet saivat uusia merkityksiä. Runoja päivitettiin
uusilla elementeillä, ja jotain vanhaa toisinaan katosi. Runoissa saattoi kuitenkin laahata mukana pal-
jon sellaista vanhaa, jonka merkitys oli käynyt hieman hämäräksi. Ei ole yllättävää, että runostossa on
ristiriitaisuuksiakin.

Pohjoisessa ja idässä kirkko ja valtakoneisto toimivat matkan takaa. Elämäntapaan kuuluivat
eränkäynti, kaskeaminen ja kauppamatkat, ja suvulla oli merkittävä asema. Itäalueilla myytit säilyivät
pitkään, vaikkakin viihteellistyen ja uskonnollista ja yhteiskunnallista merkitystään menettäen.⁵⁶ Lau-
laen loitsuja esittävä, haltioitua tietäjä, jonka maailmankuvan kannattelijana kertovalla runoudella oli
suuri merkitys, säilyi idässä pitkään. Muualta se katosi uudella ajalla ja korvautui puhuen tai mumis-
ten loitsuja lukevalla tietäjällä.⁵⁷

⁵² Siikala, 1994, s. 276.

⁵³ Siikala, 1994, s. 135.

⁵⁴ Siikala, 1994, s. 287.

⁵⁵ Siikala, 1994, s. 281.

⁵⁶ Siikala, 1994, s. 286–290.

⁵⁷ Siikala, 1994, s. 287, 294.

4 Tulkintoja eri ajoilta

4.1 Suhtautumista 1500-luvulta 1700-luvulle – Agricolasta Jusleniukseen

Kovin varhaisilta ajoilta kansanrunoutta ei valitettavasti ole säilynyt. Kansanperinteen tutkimuksessa varhaisena kirjallisena lähteenä on hyvin usein käytetty Mikael Agricolan (1510–1557) *Dauidin Psalttarin* (1551) esipuheeseen kirjoittamaa luetteloa hämäläisten ja karjalaisten ”epäjumalista”. Jatkan tätä perinnettä. Luettelo on melko lyhyt ja ytimekäs, ja runomuotoon (ei perinteiseen suomalaiskarjalaiseen, vaan loppusoinnullisin säkein) kirjoitettu. Agricolan tarkoituksena ei varmaan ole ollut tehdä kattavaa ja virheetöntä mytologian ja kansanperinteen tutkimusta, vaan osoittaa pakanuuden syntisyys ja hölmöys. Tarkoitus oli kritisoida myös katolista pyhimyskulttia⁵⁸. Luettelossa on kuitenkin mainittu pari tusinaa jumaluutta, mukaan lukien ”tontu”, joka ”honen menon hallitzi” (tonttu huoneen menon hallitsi), sekä tärkeät rituaalit kekri ja Ukon vakka, josta on saatu lisätietoa noituusoikeudenkäyntien pöytäkirjoista. Maininnan saa myös ruoan vieminen haudoille. Suorasanaiseen moralisointiin on lopulta käytetty melko vähän tilaa, esimerkiksi: ”Eikö se Cansa wimmattu ole / joca neite wsko ja rucole. Sihen Piru ja Syndi weti heite / Ette he cumarsit ja wskoit neite.” Suuri osa esipuheesta on tiukkaa listausta pakanallisista jumalista. Tässä on paikallaan mainita säe ”Äinemöinen wirdhet tacoi”.⁵⁹

Martti Lutherin⁶⁰ oppien mukainen reformaatio eli uskonpuhdistus käynnistyi Ruotsissa 1520-luvulla. Kuningas vei kirkon omaisuuden ja paavin vallan. Luterilaisen protestantismien ytimenä katolisuuteen verrattuna oli henkilökohtaisen jumalasuhteen korostaminen papiston ja kirkollisten rituaalien kustannuksella. Murros oli suuri, mutta varsinkin aluksi pyrittiin jatkuvuuteen ja monia keskiaikaisia elementtejä säilytettiin. Pyhimyskultti päätettiin lopettaa vuonna 1544.⁶¹ Uskonpuhdistukseen vakavasti suhtautuvat protestantit ajattelivat, että pyhimysten palvominen ja heille uhraaminen on verhottua epäjumalanpalvontaa. Lutherin oppien mukaisesti ajateltiin, että niin kansaa kuin pappejakin piti sivistää. Kansalle oli tarjottava merkittävimmät uskonkappaleet sen omalla kielellä, ja lukuaitokin olisi hyvästä, jotta jumalan sana pystyisi tutkiskelemaan itse⁶². Ei käynyt laatuun, että papit messuaisivat latinaansa, ja siitä mitään ymmärtämätön kansa rypisi mielettömässä taikauskaisessa pakanuudessa ja joutuisi kadotukseen. Agricola toteutti tätä näkemystä ansiokkaasti suomentamalla merkittävät uskonnolliset teokset ja kirjoittamalla *ABCkirian*. Suomenkielisen kirjallisuuden tuottamisella oli tietysti merkittävä vaikutus jälkipolvien kannalta muutenkin kuin uskonnollisesta näkökulmasta.

⁵⁸ Huurre, 2000, s. 207.

⁵⁹ Agricola, 1987, 212–214.

⁶⁰ 1483–1546, Saksi; Kirjoitti mm. aneita vastustavia teesejä 1517 ja käänsi Uuden Testamentin kansankielelle 1522.

⁶¹ Lehtonen & Joutsivuo (toim.), 2002, s. 238–239.

⁶² Ks. esim. Lehtonen & Joutsivuo (toim.), 2002, 239.

Katoliset tavat pyrkivät nostamaan päätään vielä 1500-luvun lopulla⁶³, mutta 1600-luvun aikana nk. luterilainen puhdasoppisuus voitti, ja kulttuurista tuli selkeästi luterilainen. Valtion ja kirkon liitto vahvistui ja niiden valta kasvoi. 1600-luvun lopulla esivalta pyrki hallitsemaan entistä innokkaammin rahvaan hengenelämää.⁶⁴ 1600-luvulla kansanperinteestä ei saatu kerättyä juuri muuta kuin sananlaskuja. Aikakauden tärkeimpiä kansanuskotiedon lähteitä ovat varsinkin vuosisadan loppupuolella kertyneet noituusoikeudenkäyntien pöytäkirjat. 1670- ja 1680-luvuille painottuen Suomessa syytettiin n. 2000 ihmistä noituudesta, mikä osittain liittyy saamelaisten parissa toteutettuun lähetyksrynnäkköön; n. 150 ihmistä sai kuolemantuomion, joka kuitenkin tavallisesti lieveni ylemmissä oikeusasteissa^{65 66}.

Suomen esihistoriaa, suomalaisuutta ja suomen kieltä kuitenkin tutkittiin ja ylistettiin. Joissakin tutkimuksissa runouskin noteerattiin. Suomi nähtiin usein merkittävänä Ruotsin osana. Ajan hengen mukaista oli ylistää kansakunnan osien muinaista suuruutta ja ihastella kotiseutuaan kaunopuheisesti. Daniel Juslenius (1676–1752) sepitti vuonna 1700 väitöskirjassaan Suomelle uljaan, Vanhaan testamenttiin pohjautuvan menneisyyden. Jusleniuksen mukaan Nooan pojanpoika Maagog johdatti ensimmäiset ihmiset Suomeen, suomi oli yksi Baabelissa syntyneistä alkukielistä, ja Suomi oli sivistyksen alkukoti, jossa luotiin kirjallinen kulttuuri paljon ennen antiikkia.⁶⁷ Jusleniuksen työ vastasi hänen aikansa akateemisia vaatimuksia, joissa kaunopuheisella latinankielisellä retoriikalla oli suuri merkitys. Hän ei myöskään keksinyt teorioitaan aivan tyhjästä, vaan pohjasi saatavilla olevaan kirjallisuuteen ja aiheista käytävään keskusteluun. Siikala mainitsee Jusleniuksen pitäneen kansanrunoutta historiallisen tiedon lähteenä⁶⁸.

4.2 Runouden ja mytologian tutkimusta 1700-luvulta 1800-luvulle – Porthanista ja Gananderista Castréniin

Henrik Gabriel Porthan (1739–1804) teki urauurtavaa tutkimusta Suomalaisesta kansanperinteestä ja runoudesta, ja huomauttaakin vuonna 1796 julkaistussa väitöskirjassaan *Suomalaisesta runoudesta* (alun perin latinaksi: *De Poesi Fennica*) olevansa pioneeri vailla tutkimuskirjallisuutta, johon turvata.⁶⁹ Hän analysoi runojen rakennetta⁷⁰ ja kertoo, kuinka runonlaulajat niitä esittivät⁷¹. Viimeksi mainittu oli arvokasta tietoa myöhemmille tutkijoille, koska lauluperinne oli monin paikoin kuolemassa. Porthanin tieteelliset kriteerit olivat jo nykynäkökulmasta katsoen tiukemmat, kuin

⁶³ Lehtonen & Joutsivuo (toim.), 2002, s. 268–273.

⁶⁴ Lehtonen & Joutsivuo (toim.), 2002, s. 294–295.

⁶⁵ Nenonen & Kervinen, 1994, s. 232–239.

⁶⁶ Pulkkinen, 2014, s. 377.

⁶⁷ Lehtonen & Joutsivuo (toim.), 2002, s. 377–381.

⁶⁸ Siikala, 2012, s. 33.

⁶⁹ Porthan, 1908, s. 107–108.

⁷⁰ Porthan, 1983, s. 16.

⁷¹ Porthan, 1983, s. 79–83.

vaikkapa em. Jusleniuksella, ja hän muun muassa osoitti, että suomen ja heprean kielessä sanojen painotukset ovat täysin erilaiset.⁷² Tästä huolimatta hän uskoi, että Suomen asukkaat siirtyivät pohjoiseen vedenpaisumuksen jälkeen, ja että heillä alun perin oli korkeammasta jumalasta käsitys, joka vähitellen hämärtyi.⁷³ Porthanin näkemyksen mukaan kansanrunous koostui sekoittuneista ja lisääntyneistä katkelmista, joista oli vaikea selvittää runouden alkuperäistä muotoa ja merkityksiä.⁷⁴

Porthanilla oli käytössään hänen itsensä ja muiden keräämää materiaalia. Hänen arkistonsa valitettavasti tuhoutuivat Turun palossa vuonna 1827⁷⁵. Koska Kristian Eerikinpoika Lencqvistin (1761–1808) väitöskirja *Vanhojen suomalaisten tietoperäisestä ja käytännöllisestä taikauskosta* (1782; alkup. nimi: *De superstitione veterum Fennorum theoretica et practica*) sisältäneen suurelta osin työn ohjaajana toimineen Porthanin ajatuksia, puhun siihenkin viitatessani jatkossa Porthanista⁷⁶.

Silmiinpistävää Porthanin kirjoituksissa on kansanuskon moralisointi. Hän puhuu kristittyjen jumalan sanasta erinomaisena lahjana ja viittaa pakanuuteen mm. sanoilla ”pimeys”, ”mieletön”, ”naurettava” ja ”typerä”⁷⁷. Taikauskon hävittäminen on hänen mukaansa järkevää⁷⁸. Hän kuitenkin halusi tutkia kansanperinnettä historiallisen tietämyksen vuoksi, muiden ”sivistyskansojen” esimerkkiä seuraten⁷⁹.

Porthan ei varsinaisesti käsittele Tuonela- ja Vipus-runoja ja niiden merkityksiä, suomalaisten perinteisiä käsityksiä tuonpuoleisesta kylläkin. Porthanin mukaan suomalaiset arvelivat vainajien viihtyvän hautojen lähellä ja elämän Tuonelassa olevan hyvin saman tyyppistä kuin maan päällä. Tähdänkin Porthan otti moraalisesti kantaa. Hän pitää hyvänä sitä, että suomalaisilla ylipäätään oli jonkinlainen, vaikkakin hämärtyneet käsitys kuolemanjälkeisestä elämästä.⁸⁰

Porthanin aikalainen, suomalaisen kansankulttuurin kerääjä ja tutkija, kirjailija, ruotsinkielinen pappi Christfried Ganander (1741–1790) julkaisi vuonna 1789 suomalaisen kansanuskon aakkosellisen hakuteoksen nimeltä *Mythologia Fennica*. Tämä oli tarkoitettu liitteeksi hänen suomalais-ruotsalais-latinalaiseen sanakirjaansa *Nytt Finsk Lexicon*, joka jäi hänen omana aikanaan painamatta. *Mythologia Fennica* sisältää paljon kansanrunouden säkeitä. Gananderin tarkoituksena oli ymmärtää suomalaista mytologiaa vertailemalla runoja keskenään ja kansainvälisesti⁸¹. Ganander mainitsee lähteenään mm. Lencqvistin väitöskirjan⁸² ja omistaa teoksensa Porthanille, jolta kertoo saaneensa suuren osan lähdeaineistoaan käsikirjoitusten ja runojen muodossa⁸³. Ganander etsi vastineita

⁷² Porthan, 1983, s. 17.

⁷³ Porthan, 1904, s. 114–115.

⁷⁴ Porthan, 1904, s. 107.

⁷⁵ Porthan, 1983, s. 14–15.

⁷⁶ Tuohon aikaan tämä oli normaali käytäntö.

⁷⁷ Porthan, 1904, s. 105.

⁷⁸ Porthan, 1904, s. 206.

⁷⁹ Porthan, 1904, s. 106.

⁸⁰ Porthan, 1904, s. 161–162.

⁸¹ Ganander, 2016, Gananderin esipuhe (alk. s. 13).

⁸² Ganander, 2016, s. 19.

⁸³ Ganander, 2016, s. 21–22.

kohtuullisen rohkeastikin lähinnä tunnetusta seemiläisestä ja antiikin perinteestä. Ganander ei keskittynyt tuomaan esille kansan tietämättömyyttä ja pakanallisuuden kehittymättömyyttä siten kuin Portahan ja Lencqvist.⁸⁴

Gananderin mukaan lappalaiset (saamelaiset) noidat lankesivat suomalaisten sanoin loveen, eli ekstaasiin, jonka aikana he vaeltelivat ruumiin ulkopuolella ”Walhallaan”⁸⁵. Tähän viittaa myös Tuonella käyminen tai Tuonelassa vaeltaminen⁸⁶. Suomalaiset noidat eli tietäjät, myrrysmiehet tai ”indomiehet” sitä vastoin haltioituivat, eli esimerkiksi hyppelivät raivoissaan⁸⁷. Nämä näkivät ja selvittivät asioita ja käyttivät ”typerien” ja ”narrimaisten” temppujen, kuten yöllä kirkkomaalle menemisen⁸⁸ ohessa muun muassa lukuja ja noitarunoja eli syntyjä parantamiseen⁸⁹. Tuonela on Gananderin mukaan täynnä mädännäisyyttä. Toisaalta hän kirjoittaa entisaikojen ihmisten uskoneen, että siellä oli samanlaisia nautintoja kuin maan päällä. Tästä syystä pakanuuden aikana hautoihin laitettiin esineitä.⁹⁰ Väinämöistä ja tämän moninaisia voimia ja kykyjä Ganander kuvaa useamman runolainauksen tuella⁹¹. Mitään Väinämöisen Tuonelassa käyntiin viittaavaa ei kuitenkaan mainita.

Kielitieteilijä Matthias Alexander Castrénin (myös muodossa Matias Aleksanteri, 1813–1852) tehdessä tutkimuksiaan kansanrunoudesta ei vielä ollut koottuja arkistoja, eikä Lönnrotkaan vielä ollut suostunut julkistamaan alkuperäistä keruumateriaaliaan, joten runouden osalta hänen lähteenään oli melko pitkälti painettu Kalevala⁹². Tämä on tietysti valitettavaa, koska suuri osa sen sisältämästä materiaalista on enemmän tai vähemmän muokattua. Valitettavasti Castrénin tutkimukset tästä syystä myös jäivät hieman syrjään tieteellisestä keskustelusta 1800-luvun lopun jälkeen⁹³. 1800-luvun loppupuolelle saakka oli kuitenkin tavanomaista suhtautua Kalevalaan kansan parista ”löydettyinä” eepoksena, vaikka Lönnrot oli jo Vanhan Kalevalan esipuheessa tuonut esiin oman osuutensa ja ratkaisuihinsa kohdistettavat mahdolliset varaukset⁹⁴. Kalevalasta poimittu kansanrunous oli siis Castrénin keskeinen lähde, mutta hän tarkasteli sitä urauurtavan laajassa poikkikulttuurisessa vertaillevan kielitieteen ja etnografian kontekstissa⁹⁵. Vuonna 1851 pitämänsä luentosarjan taustamateriaalin pohjalta laatimassaan, 1853 julkaistussa teoksessaan *Luentoja suomalaisesta mytologiasta* (alun perin *Föreläsningar i Finsk mytologi*; suomeksi teos julkaistiin vasta vuonna 2016[!]) Castrén mainitsee em. Lencqvistin väitöskirjan merkittävänä kirjallisuuslähteenään⁹⁶.

⁸⁴ Pentikäinen, 1989, s. 17–18, 31.

⁸⁵ Ganander, 2016, s. 95, 108–109.

⁸⁶ Ganander, 2016, s. 152.

⁸⁷ Ganander, 2016, s. 108–109.

⁸⁸ Ganander, 2016, s. 53.

⁸⁹ Ganander, 2016, s. 107.

⁹⁰ Ganander, 2016, s. 152.

⁹¹ Ganander, 2016, s. 168–174.

⁹² Castrén, 2016, s. 32.

⁹³ Castrén, 2016, s. 11–12.

⁹⁴ Pentikäinen, 1989, s. 11.

⁹⁵ Castrén, 2016, s. 11–12.

⁹⁶ Castrén, 2016, s. 29.

Castrén ottaa kantaa hänen aikanaan käytyyn keskusteluun Kalevalan tapahtumien myyttisestä tai historiallisesta luonteesta esimerkiksi mainitsemalla, että Kalevalan ja Pohjolan vastakkainasettelu ei kuvaa historiallista, vaan myyttisiä ja eepistä sotaa.⁹⁷ Castrén yhtyy Porthaninkin esittämään käsitykseen, jonka mukaan suomalaiset uskoivat elon jatkuvan Manalassa jokuinkin samantyyppisenä kuin maan päällä⁹⁸, mutta erittelee eri kuolemakäsityksiä, joita perinteestä on löydetty⁹⁹. Castrén huomauttaa, että itse Tuonesta, Kalmasta, tai Manasta ei ole paljon mainintoja runoudessa, eikä tältä yleensä pyydetä palveluksia luultavasti pelon takia¹⁰⁰.

Castrén kuvailee Kalevalan tapahtumakulkua, jossa Väinämöinen yrittää hakea tarvitsemiaan sanoja itse Tuonelta. Castrén pitää Tuoneen vetoamista suomalaisessa perinteessä erityislaatuisena tapauksena. Epäonnistuttuaan Väinämöinen lähtee tavoittelemaan Antero Vipusta. Tuonelan matkan jälkeistä Väinämöisen valistavaa puhetta Castrén pitää selvästi kristillistä perua olevana.¹⁰¹ Castrén rinnastaa Väinämöisen Vipusen-matkan suomalaisten ja saamelaisten shamaanien transsissa tekemiin alisenmatkoihin, joissa nämä pyysivät neuvoa vainajilta¹⁰².

Huomattava ero Porthanin ja Castrénin välillä mielestäni on, että myöhemmän tutkijan tapauksessa kristillisestä näkökulmasta tapahtuva pakanuuden paheksuminen loistaa poissaolollaan. Castrén ei myöskään kehittele tarkoitushakuisia historiallisia teorioita. Tässä hän erottuu monista aikalaisistaankin. Esimerkiksi Lönnrot kannatti Kalevalan tapahtumien historiallisuutta ja jonkinlaista varhaista lähes-monoteismia, jossa myyttisinä kuvatut hahmot olivat alun perin olleet ihmisiä¹⁰³. Gananderin tapauksessakaan kristillinen eetos ja kansanuskon moralisointi ei tule samalla tavalla esiin kuin Porthanilla. Gananderin teos sisältää paljon kansanperinnetietoutta, mutta sanakirjamainen muoto rajoittaa sitä muuhun tutkimuskirjallisuuteen verrattuna. Castrénin harjoittama vertailu sukulaiskansoihin tuo asioihin uuden ulottuvuuden.

Havaitsemani näkökulman muutos kansanperinteen tutkimuksessa on kytkettävissä historialliseen muutokseen. Vielä Porthanin aikana oli selvää, että kristinusko oli ainoa oikea näkemys maailmasta ja että hukassa olevaa kansaa oli sivistettävä. Oli normaalia tuoda tämä myös tutkimuksessa selkeästi ilmi. Toisaalta 1700-luvun lopulla oltiin tietoisia muiden kulttuurien eepoksista ja kiinnostus suomen kieleen ja kirjallisuuteen virisi¹⁰⁴. 1800-luvun alussa Suomen älymystöön alkoi vaikuttaa yhä enemmän romanttisen filosofian mukanaan tuoma ajatus kansanrunoissa puhuvasta muinaisuuden äänestä¹⁰⁵. Ajateltiin, että suomalaisilla oli jotain omintakeista, ja sen tallentamista pidettiin aikaisempaa

⁹⁷ Castrén, 2016, s. 23.

⁹⁸ Castrén, 2016, s. 30–31.

⁹⁹ Castrén, 2016, s. 161, 167.

¹⁰⁰ Castrén, 2016, s. 168–170.

¹⁰¹ Castrén, 2016, s. 173–174.

¹⁰² Castrén, 2016, s. 163–164.

¹⁰³ Castrén, 2016, s. 30–32.

¹⁰⁴ Pentikäinen, 1989, s. 31.

¹⁰⁵ Pentikäinen, 1989, s. 31–33.

tärkeämpänä. Tähän liittyi myös Kalevalan luominen. Monet tutkijat eivät ehkä enää pitäneet kristillisestä näkökulmasta tehtyjä arvostelmia ja taikauskon hävittämisestä puhumista kovinkaan keskeisenä tai edes relevanttina näkökulmana. Sen sijaan, että olisi haluttu hävittää kansanusko mahdollisimman nopeasti, oli pyrittävä taltioimaan sitä ennen kuin se häviäisi jäljettömiin. Kansallishenkisyyden nousu tai kristillisestä näkökulmasta asetettujen toiveiden projisoiminen esi-isiin saattoivat hämärtää joidenkuiden harkintakykyä¹⁰⁶, mutta toisaalta tieteelliset kriteerit samalla tiukkenivat pikkuhiljaa, eikä ainakaan Castrénin tapauksessa tällaista mielestäni ole havaittavissa. Hänen avara, vertaileva näkökulmansa toi esiin, kuinka kulttuurit ovat vuorovaikutuksessa keskenään.

4.3 Tutkimuksen muutoksia 1900-luvulla Krohnista Haavion kautta Pentikäiseen, Siikalaan ja Pulkkiiseen

Kaarle Krohn (1863–1933) mainitsee teoksensa *Suomalaisten runojen uskonto* (1914) alkulauseessa Castrénin luoneen perustuksen vertailevalle tutkimukselle suomalais-ugrilaisten kansojen uskontojen alalla¹⁰⁷. Krohn esittää mielenkiintoisen näkemyksen siitä, että niin kansanuskonnoissa kuin ”sivistyskansojenkin uskomuksissa” vaikuttaa taustalla vaistomainen pelonsekainen kunnioitus menneitä polvia kohtaan, joka sitouttaa oman heimon tapoihin ja on pohjimmainen vaikutin myös oman ja naapurikansojen muinaisten uskontojen tutkimisessa¹⁰⁸.

Krohn kritisoi Castrénin päätelmää siitä, ettei Tuoneen vedottu rukouksissa tämän säälimättömyyden takia esittämällä kumoavan esimerkin: ”Tule tänne, Tuonen herra / parantamahan pahantekoja! Etpä itse pahoja tehne / poikasi teki pahoja.”¹⁰⁹ Krohn ei mainitse lähdeä lainauksen yhteydessä, mutta kyseiset säkeet löytyvät SKVR:stä Suistamosta (Laatokan pohjoispuolella) tallennetusta kylvetysloitsusta, jossa vedotaan kerran Tuonen herraan ja useasti jumalaan, luojaan, jeesukseen ja tuntuurista tulevaan ukkoon¹¹⁰. Mielestäni tämä ei vielä osoita Castrén olleen varsinaisesti väärässä; mahdollisesti Tuoneen vedotaan kuitenkin hyvin harvoin.

Krohnin mukaan tuoni on alun perin merkinnyt kuollutta, sitten kuolemaa. Tuonela ei ole alun perin ollut yhteinen tuonpuoleinen, vaan ”Tuonelan tupa” on ollut haudassa. Myöhemmin Tuonela on saattanut käsittää koko suvun tai kyläyhteisön hautausmaan. Erilaisia käsityksiä on kehittynyt rinnakkain. Tuonen merkitys Tuonelan hallitsijana on Krohnin mukaan vasta kristillisen ajan tuotetta, ja koko Väinämöisen Tuonelassa käynti peräisin katolisen ajan Jeesuksen Haadeksessa käynnin legendasta.¹¹¹ Runoissa Manalaan tai Tuonelaan on sekoittunut kristinuskon käsityksiä kiirastulesta¹¹².

¹⁰⁶ Esim. ajatus alkumonoteismista, ks. esim. Pulkkinen, 2014, s. 96; Pentikäinen, 1989, s. 21.

¹⁰⁷ Krohn, 1914, s. III–IV.

¹⁰⁸ Krohn, 1914, s. IV–V.

¹⁰⁹ Krohn, 1914, s. 60.

¹¹⁰ SKVR, VII4 Loitsut: 1742.

¹¹¹ Krohn, 1914, s. 61–62.

¹¹² Krohn, 1914, s. 64.

Krohn tuo esiin, että Karjalan kannaksen toisinoissa veneen veistäjänä toimii ”virsikäs Vipusen poika”, joka lähtee hakemaan puuttuvia loitsusanoja isävainajaltaan¹¹³. Kuten Krohn itsekin toteaa, hän näkee kansanrunoissa paljon verhottua kristinuskoa¹¹⁴. Krohnin teoksen esipuheesta välittyä paikoin objektiivinen näkökulma uskontoihin ja niiden kehitykseen, paikoin taustalla tuntuu vaikuttavan arvottava näkemys kehitysasteista; hän mm. puhuu ”korkeimmista uskonnoista”, ”sivistyskansoista” ja ”raakalaiskansoista” ilman lainausmerkkejä¹¹⁵. Tämä on tuona aikana vielä ollut tavannaista. Krohnilla oli käytössään parempi lähdeaineisto kansanrunouden tutkimiseen kuin Castrénilla. Joissain tapauksissa tämä vaikutti siihen, että hän päätyi eri näkemyksiin kuin mainittu edeltäjänsä. Castrénin tutkimuksilla vaikuttaa kuitenkin olleen Krohnille suuri merkitys. Verrattuna Castréniin Krohn pyrkii ruotimaan mytologian kerrostumia esille entistä enemmän ja antaa kristinuskon vaikutuksille suuremman painoarvon.

Folkloristi ja runoilija Martti Henrik Haavio (1899–1973) on teostaan *Väinämöinen* (1950) varten tutkinut mm. 1600- ja 1700-luvun latinankielisiä väitöskirjoja. Haavion mukaan väitteet, joiden mukaan jotkin eepin runouden aiheet periytyvät shamaanirunoudesta ovat vakavasti otettavia¹¹⁶. Haavio tarkastelee laajasti Väinämöisen Tuonelan matkan suhdetta Jeesuksen Haadeksessa käyntiin ja erityisesti kristittyjen kuolemanrajakokemuksia kuvaavaan visiokirjallisuuteen. Haavio pistää merkille monet erilaiset Tuonelanmatkan aloitukset. Hänen mukaansa ei saada tietää, onko joissakin toisinoissa esiintyvä, luvussa kolme esiin tuomani runoilijan reen rikkoutuminen vain vertauskuva¹¹⁷. Haavio osoittaa, että kohtauksella Tuonelan joen lautturin kanssa on ällistyttävän laajalle levinnyt, vanha kansainvälinen pohja¹¹⁸. Kansanrunosta ilmenevä käsitys, jonka mukaan manalle mennään kuoleman ajan hahmossa ja varustuksessa on myös laajalle levinnyt, ja sen juuret saattavat olla ”syvällä ihmissuvun sielunelämässä”¹¹⁹. Sitä, että Väinämöinen useissa toisinoissa muuntautuu käärmeeksi ja pujahtaa Tuonelan verkkojen lävitse, Haavio pitää jälkenä Tuonelan matkan ikivanhasta shamanistisesta perusideasta¹²⁰. Esimerkiksi Tuonelan käärmevuode on hänen mukaansa todennäköisesti peräisin keskiaikaisista kristityistä visioista¹²¹. Haavion arvion mukaan Tuonelan matkan alkuperä on selvästi pakanallinen ja shamanistinen. Vaikka kristinuskon vaikutuksia on nähtävissä, runouden Tuonela on kaiken kaikkiaan melko niukka ja hillitty visiokirjallisuuden kuvauksiin verrattuna.¹²²

¹¹³ Krohn, 1914, s. 337.

¹¹⁴ Krohn, 1914, s. 360.

¹¹⁵ Krohn, 1914, s. III–V.

¹¹⁶ Haavio, 1950, s. 103–104.

¹¹⁷ Haavio, 1950, s. 109–110.

¹¹⁸ Haavio, 1950, s. 112–114.

¹¹⁹ Haavio, 1950, s. 118–119.

¹²⁰ Haavio, 1950, s. 124–125.

¹²¹ Haavio, 1950, s. 121–122.

¹²² Haavio, 1950, s. 129–130.

Myös teoksessaan *Suomalainen mytologia* (1967) Haavio mainitsee Väinämöisen Tuonelassa käynnin yhtenä todisteena muinaissuomalaisten shamaanilaitoksesta¹²³.

Väinämöisessä Haavio kiinnittää huomiota Vipusen luokse monissa toisoinnoissa taivalletta-vaan piikkiseen tiehen. Tässä on nähtävissä yhtymäkohtia eri kansojen kansanuskoon sekä visiokirjal-lisuuteen¹²⁴. Myös Vipusen vatsaan joutuminen voidaan yhdistää visiokirjallisuuteen ja ympäri maail-maa kerrottuihin tarinoihin kalan, valaan tai hirviön vatsaan tipahtamisesta; sekä Vipusen virressä että visoissa on todennäköisesti kehitelty ikivanhaa motiivia, joka Vipusen tapauksessa on yhdistetty vai-najan luona käyntiin¹²⁵. Haavio huomauttaa, että pohjalaisvienalaisissa toisoinnoissa yleistä Väinämöi-sen nielaisemista ei Rajakarjalan ja Aunuksen toisoinnoissa yleensä tapahdu, vaan niissä Väinämöinen vain leikkaa puut Anteron päältä ja juttelee tälle¹²⁶. *Suomalaisessa mytologiassa* Haavio vertaa luot-teissaan makaavaa Vipusta saamelaisen tarinan shamaaniin, joka on jäänyt makaamaan transsiti-laan¹²⁷.

Haavio vertailee kaikkea runoista löydettävissä olevaa lukijan kannalta toisinaan jopa väsy-tävän laajasti kansainväliseen mytologiaan. Haavion valossa Krohn vaikuttaa mielestäni yliarvioivan kristinuskon vaikutusta runouteen. Pulkkinen nostaa esiin italialaisen Domenico Comparetin (1895–1927), joka esitti Väinämöisen olleen shamanistinen hahmo, ja tämän ajatuksen lyöneen lopullisesti läpi nimenomaan Haavion *Väinämöisen* myötä¹²⁸. Kuten esimerkiksi Castrénin teos osoittaa, ajatus ei tietenkään Comparetinkaan aikana ollut enää uusi, joten kyse on pikemminkin siitä, miten laajaa nä-kyvyyttä ja hyväksyntää väite on saanut. Haaviolla oli varmasti suuri merkitys, ja hänen tutkimuksi-aan ja näkökulmaansa voitaneen pitää nykyaikaisina. Mainittakoon vielä, että siinä, missä Krohn mai-nitsee teoksensa alkulauseessa Castrénin¹²⁹, mainitsee Haavio *Väinämöisen* alkulauseessa Krohnin¹³⁰ ja *Suomalaisen mytologian* alkusanoissa Castrénin¹³¹. Jälkimmäinen taas käytti yhtenä lähteenään Porthnia ja Lencqvistiä¹³². Tästä on hyvin havaittavissa, kuinka uudet tutkimukset rakentuvat osin edellisille, ja tuovat silti mukanaan aina uusia näkökulmia ja näkemyksiä.

Kansanperinteen ja mytologian tutkijana tunnettu Juha Yrjänä Pentikäinen (1940 -) esittää teoksessaan *Kalevalan maailma* (1989, uusittu laitos teoksesta *Kalevalan mytologia*, 1987), että sha-manististen kansanrunojen tausta saattaa olla jopa tuhansia vuosia vanhempi kuin runonlaulantape-rinne. Shamanistiset aiheet keskittyvät Väinämöiseen, mutta aikaisemmissa vaiheissa monien runojen

¹²³ Haavio, 2019, s. 313.

¹²⁴ Haavio, 1950, s. 136–138.

¹²⁵ Haavio, 1950, s. 140–145.

¹²⁶ Haavio, 1950, s. 145–148.

¹²⁷ Haavio, 2019, s. 313.

¹²⁸ Pulkkinen, 2014, s. 362.

¹²⁹ Krohn, 1914, s. III–IV.

¹³⁰ Haavio, 1950, s. 5.

¹³¹ Haavio, 2019, s. V.

¹³² Castrén, 2016, s. 29.

päähenkilö on saattanut olla joku muu.¹³³ Pentikäinen huomioi, että arktisessa shamanismissa käärme on yleinen muuntautumishahmo, Manalan virta lauttoreineen kansainvälinen aihe, ja että runoudessa Tuonelaan tullaan maanpäällisessä hahmossa¹³⁴. Hänen mukaansa keskiaikaiset helvetinäyt vaikuttavat tuoneen Tuonelaan kielteisiä painotuksia¹³⁵. Kaiken kaikkiaan Pentikäisen näkemykset shamanistisuuden ja kristinuskon vaikutuksista Tuonelaan ovat saman suuntaisia kuin Haaviolla.

Anna-Leena Siikalan tavoin¹³⁶ Pentikäinen vertaa Vipusen luona käymistä myös uudempaan suomalaiseen tietäjäperinteeseen, jossa on ollut tapana hakea tietoja noitavainajan haudalta¹³⁷. Myös Risto Pulkkinen pitää Tuonela- ja Vipus-aiheita shamanistisina. Kuten aiemmin mainitsin, hän nostaa esille ajatuksen siitä, että Vipusen jättiläisyys ja fyysinen vatsaan putoaminen ovat osoituksia shamanististen merkitysten hämärtymisestä rautakautisille runonlaulajille.¹³⁸ Haavion ja uudempien tutkijoiden välillä ei näiden runojen tulkinnan suhteen vaikuta tapahtuneen mitään valtavia muutoksia näkemyksissä ja suhtautumisessa. Painotuksissa ja tarkemmissa näkökulmissa ilman muuta on eroja.

5 Lopuksi

Arkeologian, vertailevan etnografian ja runouden tutkimuksen perusteella on todennäköistä, että Suomen alueella on vaikuttanut samantyyppinen shamaanilaitos, kuin monilla muilla arktisilla kansoilla. Rautakauden kuluessa shamaanista muokkautui tietäjä, jolle ilmiöiden syntyjen hallitseminen ja loitsujen laulaminen oli aiempaa tärkeämpää; samaan aikaan kehittyi itämerensuomalainen kalevalamittainen runous. Runous välitti maailmankuvaa ja mentaliteettia. Se myös säilytti muinaisia aiheita. Sankariepiikan hioutuessa shamaanin matka tuonpuoleiseen ja metamorfoosi eivät välttämättä enää olleet konkreettisia kokemuksia, joihin tietäjät olisivat pyrkineet, vaan niistä tuli myyttisiä ja osin mahdollisesti viihteellisiä aiheita.¹³⁹

Kansanusko muuttui muun muassa kristinuskon vaikutuksen myötä. Runonlaulantaperinne hiipui suuresta osasta Suomea, vaikka kansanusko ja kotitarvetaikuus säilyivät ja tietäjiä ja parantajia tarvittiin yhä. Runojen taltioinnista kiinnostuttiin toden teolla, kun perinne yhä oli elossa erityisesti Karjalassa. Näin meidän päiviimme ja tulevaisuuteen saakka säilyi värikästä itämerensuomalaista kieltä, omanlaisensa runomuoto sekä loitsuja, tarinoita ja myyttejä, joissa on säilynyt maailmankatsoimuksen kerrostumia muinaisilta ajoilta saakka. Joidenkin muiden aiheiden ohessa Väinämöisen Tuonelassa ja Vipusessa käynti sisältävät selvästi tällaisia ikivanhoja aineksia.

¹³³ Pentikäinen, 1989, s. 226.

¹³⁴ Pentikäinen, 1989, s. 247.

¹³⁵ Pentikäinen, 1989, s. 247–248.

¹³⁶ Siikala, 2012, s. 270.

¹³⁷ Pentikäinen, 1989, s. 227.

¹³⁸ Pulkkinen, 2014, s. 19–20.

¹³⁹ Seurailen tässä pääosin Siikalan, 1994, esittämiä näkemyksiä.

Loin tässä tutkielmassa katsauksen em. runojen lisäksi suomalaisen itämerensuomalaista kansanrunoutta ja mytologiaa koskevan tutkimuksen historiaan. Tällainen laaja-alainen poikkileikkaus oli mielestäni antoisa, mutta käsittelyn ulkopuolelle oli tietenkin rajattava paljon merkittäviä tutkijoita, tutkimuksia ja näkökulmia.

1700-luvun lopulta ja erityisesti 1800-luvulta alkaen kansanrunoja on tutkittu paljon. Tutkimuksia tarkastellessa käy selväksi, että näkökulma on muuttunut. Ennen 1800-lukua mytologiaa arvosteltiin voimakkaan moraalisesti kristinuskoon verrattuna. Ajateltiin, että esimerkiksi monoteismi ja tietynlainen usko kuolemanjälkeiseen elämään olivat oikein, ja näistä poikkeavat näkemykset väärin. Toisinaan arveltiin, että muinainen uskonto oli saattanut olla lähellä tätä absoluuttista totuutta, mutta tämän jälkeen turmeltunut ja totuus hämärtynyt. Tämän tyyppisen ajattelun esiintuomisesta esimerkiksi toimii Porthan 1700-luvun lopulla.

1800-luvulla kansanperinne nähtiin arvokkaana ja etsittiin kansakunnan juuria. Keskusteluissa kiisteltiin esimerkiksi siitä, mitä historiallisia tapahtumia kansanrunojen taustalla mahdollisesti oli. Toisinaan yhä etsittiin myös jotakin alkuperäistä moraalisesti oikeampaa runojen taustalta. Näkökulma oli kuitenkin aiempaa vähemmän moralisoiva. Esimakua tästä antaa Ganander 1700-luvun lopulla, ja hyvänä esimerkkinä 1800-luvun puolella välissä toimii Castrén, jonka ote on pikemminkin innostuneen objektiivinen kuin moralisoiva.

Vielä 1900-luvun alussakin on kuitenkin Krohnin kirjoituksissa nähtävissä oletus siitä, että maailmankatsomuksellinen kehitys on ollut arvottavassa mielessä edistystä. Modernina voidaan nähdäkseni pitää Haaviosta ja 1900-luvun puolesta välistä eteenpäin vallitsevaa näkökulmaa, jossa eettinen tarkastelu on oma, kulttuurievoluution tapahtumakulkujen tulkinnasta erillinen osa-alueensa. Toki jo se, että jotakin tutkitaan, riippuu arvoista, ja tutkijan omat arvot vaikuttavat aina vahvasti tutkimuksen taustalla, joten toisaalta on hyvä, jos ne tulevat esiin riittävän selkeästi.

Suhtautumiseen kansanperinteeseen vaikutti rinnakkain luterilainen puhdasoppisuus ja toisaalta nk. fennofilia, kiinnostus suomen kieltä ja kansanperinnettä kohtaan. Nämä yhdistyvät Jusle-niuksessa, joka pyrki 1600-luvun lopulla muotoilemaan Suomelle uljaan esihistorian, ja Porthanissa, joka oli kiinnostunut kansanrunouden ja mytologian tallentamisesta ja ymmärtämisestä. Tässä ajattelussa kansanperinteestä oltiin kiinnostuneita, mutta se nähtiin turmeltuneena ja ”sivistystä” alempiarvoisena. 1800-luvulla virisi ajatuksia suomesta kansallisuutena sekä suomen kielen korottamisesta valta- ja sivistyskieleksi, missä yhteydessä usein puhutaan fennomaniasta. Tämä vaikutti siihen, miten arvokkaana kansanperinne itsessään nähtiin, vaikka sitä katsottiinkin kristinuskon silmälasien läpi.

Tutkimusteokset ovat ajan kuluessa laajentuneet. Niissä on huomioitu yhä laajemmin vertailuaineistoa. Uudessa tutkimuskirjallisuudessa voi olla joko hyvin laaja tutkimuskohde, tai sitten jokin spesifimpää teemaa tarkastellaan hyvin monipuolisesti ja tarkasti.

Aikakaudesta riippumatta vaikuttaa siltä, että kansanperinteessä on suomalaisille tutkijoille jotain henkilökohtaisesti merkityksellistä. Kulttuuri on aina dynaamista. Vaikutteita liikkuu joka suunnassa. Tästä aiheutuu kerroksellisuutta, mistä johtuen maailmankatsomuksessa on aina myös ristiriitoja. Kulttuurinen murros lienee lähihistorian aikana ollut kuitenkin poikkeuksellisen nopea. Kenties mentaliteetissämme on vielä kaikuja menneistä kulttuurikerroksista, joihin konkreettinen linkki on kuitenkin rajusti katkennut. Syystä tai toisesta monet kokevat arvokkaaksi kuulumisen sukupolvien ketjuun, ja kuuluminen on mahdotonta, jollei menneiden polvien ajatuksista tiedä mitään, tai jollei niitä ymmärrä lainkaan. Tämä voi olla osa tutkimuksen relevanssia. Tai sitten vain herää uteliaisuus kulttuuristen vaikutteiden verkostoa kohtaan, jonka osa itse ajattelee olevansa, ja itämerensuomalaisen mytologian kerrosten koetaan olevan se pääjuuri, jota seurataan, kun siirrytään ajassa ikään kuin vertikaalisesti, suorassa linjassa taaksepäin.

6 Lähteet ja kirjallisuus

Painetut lähteet

Agricola, Mikael, *Mikael Agricolan teokset 1- 4, Kolmas osa*. WSOY: Porvoo, Helsinki, Juva, 1987, (Uudistettu näköispainos. Edellinen näköispainos WSOY: Juva, 1931).

Castrén, M. A., *Luentoja suomalaisesta mytologiasta*. Suomalaisen kirjallisuuden seura: Helsinki, 2016.

Ganander, Christfried (kirj.), Löflund, Brita (suom.), Achté, Kalle; Gustafsson, Philip, Häkkinen Kaisa & Pentikäinen, Juha (artikkelit ja toim. kunta), Pentikäinen, Juha (toim.), *Mythologia Fennica*, 3., täyd. laitos, Salakirjat: Helsinki, 2016.

Haavio, Martti, *Väinämöinen*. WSOY: Porvoo, 1950.

Haavio, Martti, *Suomalainen mytologia*, 2. tarkistettu laitos, Suomalaisen kirjallisuuden seura: Helsinki, 2019, (Alkuperäispainos WSOY, 1967).

Krohn, Kaarle (kirj.), Krohn, Kaarle; Paasonen, H.; Karjalainen, K. F. & Holmberg, Uno (toim.), *Suomalaisten runojen uskonto*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, WSOY: Porvoo, 1914.

Lönnrot, Elias, *Kalevala*. 22. painos, WSOY: Porvoo, 2004, (Kuvittanut ja painatustyön suunnitellut Akseli Gallen-Kallela, 1. painos 1922. Vastaava kuin Uusi Kalevala, ilmestynyt ensi kertaa 1849).

Pentikäinen, Juha, *Kalevalan maailma*, Yliopistopaino: Helsinki, 1989, (Uusittu laitos teoksesta *Kalevalan mytologia*, 1987).

Porthan, Henrik Gabriel, *Henrik Gabriel Porthanin tutkimuksia*. Suomalaisen kirjallisuuden seura: Helsinki, 1904.

Porthan, Henrik Gabriel, *Suomalaisesta runoudesta*. Suomalaisen kirjallisuuden seura: Vaasa, 1983.

Tutkimuskirjallisuus

Haggrén, Georg; Halinen, Petri; Lavento, Mika; Raninen, Sami & Wessman, Anna, *Muinaisuutemme jäljet – Suomen esi- ja varhaishistoria kivikaudelta keskiajalle*. Gaudeamus: Helsinki, 2015.

Huurre, Matti; *9000 vuotta Suomen esihistoriaa*. Otava: Helsinki, 2000.

Lehtonen, Tuomas M. S. & Joutsivuo, Timo (toim.), *Suomen kulttuurihistoria osa 1: Taivas ja maa*. Tammi: Helsinki, 2002.

Nenonen, Marko & Kervinen, Timo (kirj.), Isohella, Anne-Riitta (toim.), *Synnin palkka on kuolema: Suomalaisen noidat ja noitavainot 1500–1700-luvulla*. Otava: Helsinki, 1994.

Pulkkinen, Risto, *Suomalainen kansanusko: samaaneista saunatonnttuihin*. Gaudeamus: Helsinki, 2014.

Siikala, Anna-Leena, *Suomalainen šamanismi*. Suomalaisen kirjallisuuden seura: Helsinki, 1994.

Siikala, Anna-Leena, *Itämerensuomalaisten mytologia*. Suomalaisen kirjallisuuden seura: Helsinki, 2012.

Internet-lähteet

Avoin Kalevala. <http://kalevala.finlit.fi/> Luettu 17.3.2021

SKVR-tietokanta – kalevalaisten runojen verkkopalvelu, <https://skvr.fi/> . Luettu 24.2.2021.