

<https://helda.helsinki.fi>

Myyttirunouden mieli : Metafora, perinne ja utopia vernakulaarissa mielikuvituksessa

Tarkka, Lotte

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura
2020

Tarkka , L 2020 , Myyttirunouden mieli : Metafora, perinne ja utopia vernakulaarissa mielikuvituksessa . julkaisussa A Viholainen , J Kouri & T Mahlamäki (toim) , Kuvittelu ja uskonto : Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia . , 4 , Tietolipas , Nro 264 , Suomalaisen Kirjallisuuden Seura , Helsinki , Sivut 111-145 .

<http://hdl.handle.net/10138/340823>

cc_by_nc_nd
publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Myyttirunouden mieli

Metafora, perinne ja utopia vernakulaarissa
mielikuvituksessa

Lotte Tarkka

orcid.org/0000-0003-1211-7647

Meidän vanhat runomme ovat taivaalla kuvittelevain kangastusten kaltaiset... (Julius Krohn¹)

Teoksessaan *Mythologia Fennica* Christfried Ganander (1984/1789, esipuhe) kuvasi mytologiaa suomalaisen runouden avaimeksi, *clavis poëseos Fennicæ*: sen tunteminen oli edellytys kalevalamittaisen runouden ymmärtämiselle. Väite pätee myös kääntäen. Suomalaisen mytologian ja kansanuskon tutkijalle merkittävimmän lähdeaineiston muodostaa kalevalamittainen runous, erityisesti kertovat runot ja loitsut. Runot avaavat näköalan käyttäjiensä tapaan käsitteellistä ja kokea ihmisyyttä, aikaa, tilaa ja tuonpuoleista. Niiden myyttiset mielikuvat ja rituaalinen toisto olivat ”maailman esittämistä” (Doty 2000, 41) sekä representaatioina että performatiivina: ne laajensivat tunnistettavan olemassa olevan piiriä ja tekivät siitä tietyn kaltaisen (ks. Tarkka 2005, 386; Haines 2012, 98–99). Mytologia ja runous ovat merkittäviä, voimakkaasti latautuneita ja arvovaltaisia diskursseja, joissa sekä välitetyt viestit että viestien muotokieli poikkeavat normaalista. Molemmat ovat luonteeltaan konventionaalisia mutta myös mielikuvituksellisia ja uutta luovia. (Frog, Lukin, Stepanova & Tarkka 2015, 1.) Suomalaisen mytologian tutkimus ottaakin väistämättä kantaa myyttisen ajattelun ja suullisen runouden rajapintaan sekä sitä määrittävään mielikuvitukseen.

Runoutta ja poeettista kieltä luonnehtii metaforisuus, jonka muun muassa Paul Ricoeur näkee mielikuvitukselle keskeiseksi. Ricoeur ei lähesty mielikuvitusta pohtimalla havainnon ja (mieli)kuvan välistä suhdetta, vaan liittämällä sen erityiseen tapaan käyttää kieltä. Mielikuvitus on semanttisen innovaation väline, joka toimii nimenomaan

erilaisten semanttisten tai käsitteellisten kenttien uudelleenkytken-
nössä, metaforisissa prosesseissa, joissa syntyy radikaalisti uusia mer-
kityksiä. (Ricoeur 1991a, 171–173; ks. myös Johnson 1987, 169 ja
171.) Poeettinen kieli näyttää myös sanoin kuvaamattoman, näkymät-
tömän ja selittämättömän konkreettisina kuvina: sanallistettuina, kä-
sin kosketeltavina, havainnollisina ja ymmärrettävinä kielikuvina. Sa-
malla se saattaa arkipäiväisen ja ilmeisen uusiin yhteyksiin, jolloin
totutut merkitykset hämärtyvät ja kyseenalaistuvat.

Suomalais-karjalaisen mytologian lähteet ovat pääasiallisesti arkis-
toituja tekstejä, dokumentoitua suullista perinnettä. Nämä tekstit
kantavat jälkiä meistä ajallisesti ja paikallisesti etäällä olevien ihmis-
ten toiminnasta, kommunikatiivisista teoista, joissa ihmiset esittivät
esimerkiksi mielessään kuvittelemaansa toisille ihmisille. Mieli-
kuvituksellinen ”ruumiillistuu sanoissa”, kirjoittaa Jacques Le Goff
(1988/1985, 12). Tästä sanallistamisesta puhui jo Elias Lönnrot eritel-
lessään *Kantelettaren* esipuheessa mielensisältöjen kommunikointia
runoudessa: ”mielenvaikutusten”, ”mielen ja ajatusten asioita kertoes-
sa” ”kuvaanta ei taida tapahtua, paitsi äänen ja sanan kautta, puuttu-
vaisesti, niinkun kaikenlainen muuki kuvaus maailmassa”. Lönnrot
luonnehtikin kansanrunoja, erityisesti laulurunoja eli lyriikkaa, ”mie-
len äänellisi[ksi] kuvauksi[ksi], ajatusten sanallisi[ksi] muodostuk-
si[ksi]”, joiden koostuminen on luonnollinen, orgaaninen ja esitietoi-
nen prosessi. Mieli ja ajatukset paisuvat kuin sadepisarat puhjeten
viimein sateeksi ja ”lähtevät siinä muodossa toistenki havattavaksi”.
(Lönnrot 1947/1840, i ja iii.)

Kun mielikuvituksen mielensisäiset prosessit tai niiden tuotokset,
mielikuvat, kielellistetään, ne siirtyvät intersubjektiiviseen maailmaan
ilmaisuina. Kun kuvitelmista tulee sosiaalisia faktoja ja representaa-
tiota, alkavat ilmaisukonventiot rajoittaa mielikuvitusta – Lönnrotin
sanoin, ”kuvaanta” on aina ”puuttuvaista”. Samalla konventiot kui-
tenkin mahdollistavat mielikuvituksen liikettä. Tämän perinteen ja
mielikuvituksen sidoksen myötä ennennäkemätöntä voidaan verbali-
soida vain suhteuttaen sitä siihen, mitä on nähty ennen. Sanat sen ku-
vaamiseen kumpuavat traditiosta – ”ennen soaduista sanoista”, kuten
kalevalamittainen runo asian muotoilee (ks. Kearney 1991, 59–60;
Ricoeur 1988, 222; Tarkka 2013, 500 passim; esim. SKVR I₃ 1286: 16).
Prosessi edellyttää kykyä käyttää ja tulkita kulttuurin tekstistöä ja ku-

vastoa. Mielikuvitus liittyykin erottamattomasti traditioon, kieleen ja ilmaisugenreihin. Tämä on erityisen ilmeistä kaavoittuneelle ja kiteytyneelle ilmaisulle rakentuvissa ilmaisukielissä ja niistä kumpuavissa tilannekohtaisissa esityksissä – folkloressa ja performansseissa.

Käsittelen seuraavassa mielikuvituksen käsitteen heuristista potentiaalia, kun tutkitaan empiirisesti suullista perinnettä ja performanssia. Tarkastelen niitä metodologisia mahdollisuuksia, joita syntyy, kun mielikuvituksen ja tradition käsitteet saatetaan vuorovaikutukseen. Kohteena on kielellistetty ja performatiivisesti tehokas vernakulaari eli kansanomaisen mielikuvitus², jota voimme lähestyä kalevalamittaisen runojen myyttisten mielikuvien ja kertomusten kautta. Väitän, että mielikuvituksen käsitteen kautta voidaan purkaa hedelmällisesti kulttuurientutkimuksen ongelmallisia erotteluja, joissa rakenteet ja toiminta, kollektiivinen ja yksilöllinen, *mythos* ja *logos*, järki ja tunne tai pysyvyys ja muuntelu asetetaan toistensa vastakohdiksi (ks. Kouri tässä teoksessa). Väitteeni tueksi esittelen tutkimushistoriaa ja muutamia empiirisiä esimerkkejä kalevalamittaisesta runoudesta ja sen kansankulttuurista kontekstia luonnehtivista uskomustraditioista ja rituaalikäytänteistä. Esittelen myös vernakulaareja käsityksiä mielikuvituksesta, sen vapaudesta, voimasta ja rajoista.³

Suomalaisen kansanrunoudentutkimuksen mielikuvitus

Mielikuvitus on ollut ongelmallinen käsite suomalaisen kansanrunouden tulkintahistoriassa. Sen kanssa paini myös Elias Lönnrot, joka oli mukana luomassa suomen kieleen sanaa, joka korvaisi vierasperäisen ”fantasian”. Hän esitti sanakirjassaan käännökset ”kuvas-ti”, ”kuvatuslahja” tai ”kuvais-aisti” (Lönnrot 1958a/1866–1880, 830; 1958b/1866–1880, 76), jotka viittaavat peilinkaltaiseen heijastukseen, ihmiselle annettuun henkiseen lahjaan tai fyysistyyppiseen aistiin. Lönnrotin mielikuvituskäsitys perustuu hänen pohdinnoilleen tiedon yö- ja päiväpuolesta. Väitöskirjassaan *Suomalaisten maagisista parannuskeinoista* (Lönnrot 1991/1832) hän hahmotti ihmisen tietoisuuden kaksinapaiseksi, joskin sen äärimmäiset poolit olivat yhteydessä toisiinsa. Tiedon päiväpuolen piiriin kuului valistusajan vaalima ideaali, empiria ja rationaalisuus; tiedon yöpuoleen taas intuitio, luo-

vuus ja luonnontilainen logiikka, ”aavistusten, mieleenjohtumien, unien ja visioiden antamat mielikuvat” (mts. 22). Tämä romantiikan ajan lääketieteen ja luonnonfilosofisen dynamismin tietokäsitys (ks. Johdanto tässä teoksessa) ja siihen liittyvä käsitys mielikuvituksesta luonnehtivat erityisesti Lönnrotin loitsututkimuksia, joissa parannusmagia ymmärretään tiedon kahden ääripään vuorovaikutuksena (Hyvönen 2008, 354–355; Lönnrot 1991/1832, 22–24). Lönnrot korosti tiedon yö- ja päiväpuolien samanarvoisuutta ja kulttuurisidonnaisia eroja niiden yhteisöllisissä käytöissä. Taustalla oli kehityshistoriallinen ajatus, jossa menneisyyden mentaliteetit viipyivät jäänteinä kansanomaisessa kulttuurissa: ”Muinaisaika hankki usein syvimmän tietämyksensä yöpuolelta, unista, ja sama pätee vielä tänäkin päivänä oppimattomien ihmisten suhteen.” (Mts. 22.) Kansanomainen tiedontuottaminen ja -käsittely olivat siis luonnollisesti kytkeytyneet mielikuvituksen prosesseihin.

Kertovan runouden eli epiikan kohdalla Lönnrot jäsensi mielikuvituksen toisin, runouden, todellisuuden ja totuuden kontekstissa (ks. Mansikka tässä teoksessa). Mielikuvituksellisuuden selitysyrikykset olivat tarpeen, sillä kansalliseepoksen tulkinnessa oli oleellista tehdä ero myyttisen mielikuvituksen ja historiallisen totuuden välille. *Kalevalan* ensimmäisen laitoksen esipuheessa Lönnrot opastaa luki-joitaan, kansakuntaa, näin:

Etä asiat, joista runoissa lauletaan, ei kaikki olleet ilman perää, ymmärtää itse kukin helposti, vaan mikä lienee toen tosi, mikä jollai toisella tavalla runossa kuvailtu, mikä peräti valeheltu, sitä nyt lienee vaikeampi erottaa. Muutamat asiat vaikka esinnä kummanlaiset kuulla ja vähän toeksi uskottavat, tarkemmin tutkittua sietävät jollai lailla selvitetää. (Lönnrot 1999/1835, 4.)

Asioiden perä, todeksi uskottavuus eli ”toen tosi” ja vale olivat polttavia kysymyksiä, kun pohdittiin, mihin kansallisen historian ja mytologian ainekset oikeasti viittasivat. Juhana Saarelainen (2015, 139) on huomauttanut, että Lönnrot ymmärsi *Kalevalansa* mielikuvituksen tuotteeksi – ehkä juuri kategoriaan ”jollai toisella tavalla runossa kuvailtu” kuuluvaksi. Tähän ei kuitenkaan liittynyt oletusta suoranaisesta totuudenvastaisuudesta – Lönnrot ymmärsi *Kalevalan* runot lähtökohtaisesti suomalaisten muinaishistoriasta kertoviksi (ks. esim.

Lönnrot 1999/1835, 4–11). Kirjaimellista raamatuntulkintaa kritisoidessaan Lönnrot korosti runouden erityislaatua. Hänen mukaansa ei ollut mielekästä kysyä, ovatko runoissa kuvatut tapahtumat todella tapahtuneita, vaan tulkinnan oli otettava huomioon tekstit tuottaneen kulttuurin tavat tulkita todellisuutta (Saarelainen 2015, 117). Vaikka fantasiat liitetään usein nimenomaan muiden epätosiin käsityksiin todellisuuden luonteesta, Lönnrot pidättäytyi tuomitsemasta tai toiseuttamasta runojen järjenvastaisia mielikuvia. Esimerkiksi pohjoisen pimeyden selittäminen Pohjan akan vuoreen kätkemällä aurin-golla oli laulajien alhaisen sivistystason huomioon ottaen luontevaa. Mielikuvituksen ja runouden kysymyksissä Lönnrotin näkemyksiä luonnehtiikin epistemologinen relativismi: ”Elkääme siis nykysistä luulloista, ilman asian tutkimatta, paljo vanhoin asioin päättäkö”, kehottaa Lönnrot *Kalevalan* ensimmäisen laitoksen esipuheessa (Lönnrot 1999/1835, 6).

Suomalainen kansanrunoudentutkimus muotoutui romanttisen nationalismiin kehyksessä, ja alan alkutaival keskittyi kalevalamittaiseen runouteen ja mytologiaan (ks. esim. Siikala 2012, 22–23). Näissä tutkimustraditioissa mielikuvitus ja fantasia ovat olleet aliteoretisoituja jäännöskategorioita. Ne runosisällöt, jotka eivät selittyneet historiallisiksi tai vakavasti otettaviksi myyteiksi, ohitettiin herkästi fantasioina. Fantasiaa eli mielikuvitusta kuvailtiin tyypillisesti metaforin esimerkiksi ”äärettömäksi valtakunnaksi”, joka ”lentää” tai ”vapaana ja laajana lainehtii” (Setälä 1932, 606; Hästesko 1910, 5). Fantasiat eivät tarjonneet kansakunnalle ja sen identiteetille tukevaa kasvualustaa tai oikeutusta, ja kun etsittiin kansakuntaa legitimoivaa kielen, uskonnon, historian ja kulttuurin ykseyttä, ei mielikuvitukselle ollut kansallista tilausta. Pikemminkin se muodosti haittatekijän, kun pyrittiin rekonstruoimaan suomalaisuuden historiaa tai kansanrunouden alkuperäisiä merkityksiä. Satu Apo (2015) on kutsunut tätä vääristymää romanttiseksi historismiksi, joka on määrittänyt tutkimuksen painopistealueita: myyttishistoriallisen perinteen tutkimus on ollut aina ensisijaista, fantasiaviihde, kuten sadut, toissijaista.

Vaikka mielikuvitus toimii analyttisenä käsitteenä perin harvoin, määrittelee suomalaisen kansanrunoudentutkimuksen kansainvälinen läpimurtoteksti, Kaarle Krohnin *Die Folkloristische Arbeitsmethode*, folkloristiikan tutkimuskohteen mielikuvituksen avulla:

folkloristiikka tutkii ”kansantietoutta, mikäli se on: 1) perinteellistä, 2) mielikuvituksen työstämää ja 3) todella kansanomaisista” (Krohn, K. 1971/1926, 26; ks. myös Hautala 1957, 32–33). Krohn nimeääkin tutkimuskohteen kansanmielikuvitukseksi (*folk fantasy*, *Volksphantasie*, Krohn, K. 1971/1926, 23–24). Kohteena tuli olla ”henkinen kulttuuri” ja erityisesti sen ”sisäinen ajatusmaailma”. Mielikuvituksellisuus liittyi nimenomaan runouteen ja seipiteisiin – siitä alan suomen kieleen vaikiintunut nimi kansanrunoudentutkimus. Krohn esitti sarjan normatiivisia rajauksia. ”Todellinen, paikkansa pitävä tieto, esim. havaintoon nojautuvaan kokemukseen perustuva sään ennustus”, kuuluu folkloristiikan alaan vain, jos se esitetään kiteytyneessä, runollisessa muodossa. Folkloristia ei kiinnosta kansanomaiseen uskontoon liittyvien ”yliaistillisten kuvittelujen” sisältö ja psykologia, vaan ”kansan mielikuvituksen kirjava leikki”, joka aiheuttaa näiden kuvittelujen muuntelun. Tapoja folkloristi tutkii vain, mikäli niissä ilmenee ”fantasian ilmauksia”. ”Kansan fantasia” liittyy myös poeettiseen muotoon itseensä – muun muassa kuvakieleen ja kiteytyneeseen muotoon. (Krohn 1971/1926, 22–24; Hautala 1957, 31–33.) Krohnin alanmäärittäminen pyrkii rajaamaan tutkimuskohteen tiedepoliittisen työnjaon kannalta tarkoituksenmukaisesti, mutta ei varsinaisesti määrittele mielikuvitusta.

Jäsenmän Kaarle Krohnia edeltävää ja hänen jälkeensä jättämää akateemista perintöä tarkastelemalla mielikuvituksen kolmea pääasiallista tulkintaa suomalaisessa kansanrunoudentutkimuksessa. Ensimmäinen tulkintatraditio liittyy mielikuvituksen runouden syntymiseen: kyseessä on yksilöllisen tai kollektiivisen luomisvoima. Toinen käsitys korostaa mielikuvituksen roolia myyttisten ideoiden synnystä. Kolmanneksi mielikuvituksella on ollut sijansa runokielen kuvallisuuden ja metaforisuuden pohdinnassa.

Vaikka Krohn nosti tradition ja mielikuvituksen folkloren kriteereiksi, on yksilöllinen luovuus ja mielikuvitus nähty folkloristiikan historiassa kollektiivtradition vastavoimina ja sitä korruptoivina vaikutuksina. Perinne oli määritelmänomaisesti vanhaa; uusi siis ei ollut perinnettä. Ja nimenomaan uuden luomisesta oli kyse, kun puhuttiin mielikuvituksesta: silloin loihdittiin esiin jotain ennennäkemättömyyttä ja -kuulumatonta (ks. myös Johdanto tässä teoksessa), mielikuvitusmaailmoja ja khimairoja eli harhamoita. Runouden syntytapaa,

synnyttäjää ja syntypaikkaa koskevassa keskustelussa kollektiivisen ja yksilöllisen sekä tradition ja innovaation vastakkainasettelut ovat liittyneet kiinteästi tapaan, jolla mielikuvitus paikannetaan kansanrunon syntyprosessiin.

Jo Julius Krohn (1885, 585; ks. myös 587) korosti, että runojen ja runoaihoiden jatkaminen erilaisilla opituilla tai itse keksityillä aineksilla edellytti poikkeuksellista ”runolahjaa, avonaista silmää, joka luontoa, elämää ja ihmis-sielua käsittää, sekä selviä, kauniita kuvia luovaa kuvitusvoimaa”. Mielikuvituksen piiriin kuuluivat siis sekä kyky käyttää poeettista kieltä että kyky havainnoida ja ymmärtää ympäristöä – sekä ”runolahja” että ”kuvitusvoima”. Pikemmin kuin kaikkien ihmisten ominaisuus luova kyky oli muinaisten runoilijoiden tai kenties jopa kollektiivisen kansansielun hallussa: se oli ”itsetajutonta” ja ”itsetöntä”, sillä yksittäisillä runolaulajilla ei ollut ”vähintäkään omaa runolahjaa” (mts. 583). Isänsä työtä jatkaneen Kaarle Krohnin tarkemmat kuvaukset mielikuvituksen voimasta täsmentävät tiedepoliittista *Volksphantasie*-käsitettä. Kuten Julius Krohnille mielikuvitus oli Kaarle Krohnille sekä ”luovaa kielivaistoa” että ”haaveilulle herkkää mieltä” (Krohn, K. 1914, 352). Pohtiessaan historiallisten, todellisuusperustisten runoaiheiden ja myyttiaihelmien välistä suhdetta Kaarle Krohn totesi, että runot saattoivat syntyä ”kotimaisen mielikuvituksen piirissä ilman muuta todellisuuden pohjaa, kuin minkä laulajan oma sisäinen ja ulkonainen näkemyspiiri tarjosi” ja ne kehittyivät ja muuntuivat ”pelkän mielikuvituksen avulla” (Krohn, K. 1932, 25–26). Myös emootiot kuuluivat kansan mielikuvitukseen ja ruokkivat sitä – erityisesti Karjalassa ”sammumaton tunteen tuli” auttoi kirkastamaan ”ehtymättömällä mielikuvituksella” tuotettuja runoja (Krohn, K. 1914, 352). Mielikuvituksen merkityksellisyyttä rajoitti myös se, että se oli ainakin kansanrunouden tapauksessa vain menneisyyden lahja: kentällä kohdattujen runolaulajien luovuus oli tyypistynyt kyvyksi valikoida, yhdistellä ja koristella runoaihioita (Krohn, K. 1918, 130). Krohnilaisessa perinteessä mielikuvitus olikin ambivalentti kategoria. Se tuotti runouden mutta myös aiheutti runojen muutoksen – se oli sekä uuden syntymä että alkuperäisen kuolema.

Runollisen uutta synnyttävän luomiskyvyn, *poiesiksen* (Oesch 2006, 87), lisäksi mielikuvitusta on käsitelty kansanuskon ja mytologian konteksteissa: myytit olivat ”mielikuvituksen luomi[a] taru[ja]”

(Krohn, K. 1932, 22) ja myyttiset mielikuvat ”satuluomia” (Holmberg 1920, 14). Toisten ”varhaiskantaiset” eli primitiiviset ja ”muinaiset” uskomukset ymmärrettiin fantasiaiksi ja taikauskoiksi – nämä olivat ”kuvitelmia”, todellisuuden vääristyneitä tulkintoja (esim. Harva 1948, 42). Kuvitelma-termillä on siis samanlainen vähättelevä ja toiseuttava merkitysvivahde kuin sanalla myytti romantiikan aatehistoriassa (Frog 2014, 60) tai sanalla magia evolutionistisessa ajattelussa (esim. Siikala 2012, 78–79). Etenkin luonnonilmiöiden elollistaminen ja personifointi on tulkittu mielikuvituksen tuotteiksi (esim. Krohn, K. 1914, 351).

Myyttisten mielikuvien ja haltijanimien yhteydessä keskusteltiin siitä, oliko personifioinnissa kyse ”puhtaasti runollisista mielikuvista” vai kuvista, joilla oli ”uskonnollista merkitystä” – Kaarle Krohnin (1914, 359) mukaan suurin osa suomalais-karjalaisten runojen personifikaatioista kuului mielikuvituksen, ei uskonnon piiriin. Myytin ja mielikuvituksen samastaminen ei ollut siis täysin kattavaa, sillä myyttisiin käsityksiin saattoi liittyä sekä uskonnollisesti merkittäviä että puhtaasti mielikuvitus pohjaisia kuvia (ks. myös Hästesko 1910, 2–3, 5). Käsitteelliseen ambivalenssiin vaikutti myös sana taru, jota käytettiin pitkään myytin rinnakkaistermänä. Taruksi nimetyn kerroman uskonnollinen painoarvo ymmärrettiin rajalliseksi, ja se rinnastettiin satuiluun ja etymologiseen kantaansa, tarinointiin (Häkkinen 2004, 1281).

Erytisesti luonnontarullinen myyttitulkinta nosti esiin mielikuvituksen roolin uskomuksellisten käsitysten ja mielikuvien synnyssä. E. N. Setälä korosti, että esimerkiksi ”maailmanpylväskuvitelmat”, myytit maailman keskipisteessä universumia kannattelevasta pylväästä tai akselistä, eivät ole ”pohjaltaan uskomuksellisia”. Ne perustuvat ”kansantietoon” ja ”tieteellisiin’ kansanhavaintoihin” liikkumattomasta pohjantähdestä, joka ”on ollut omiaan panemaan kansojen mielikuvituksen liikkeelle ja samalla antamaan aihetta uskomuksellisiin kuvitelmiin.” (Setälä 1932, 596–597.) Uno Harvalle (1948, 72) luonnontarullisten käsitysten alkuydin oli ”itse luonnonilmiön herättämä mielikuva” ja ilmiön alkuperän kansanomaisen selittäminen – näihin kantamuotoihin kuitenkin sekoittui ”muunlaisista kertomuksista ja saduista saatuja lisäpiirteitä”. Mielikuvitus oli siis sekä kyky välittää havaintoja ja mielikuvia että erilaisten kontaminaatioiden

ja runollisten lisäysten lähde. Se oli myös luonnontarullisen runon ensimmäisenä sepittäneen runoilijan luomisvoima, jota yksikään hänen jälkeensä tuleva runoilija ei voinut rajattomallakaan mielikuvituksella ylittää (Setälä 1932, 583). Pitkälle menevät mielikuvitustulkinnat elollistamisesta eivät mahdu Kaarle Krohnin *Volksphantasie*-määritelmän piiriin: ne kuuluvat sielutieteen eli psykologian alaan (ks. Hautala 1954, 185). Siitä huolimatta Krohn (1971/1926, 26) esittää, että ilmiö voidaan luokitella folkloreksi ”psykologisen” luonteensa perusteella:

Kansankirjallisuudessa ihminen ei ole vastakkainen luonnonympäristölle, eikä hänen fantasiansa ole vastakkainen todelliselle kokemukselle. Ihmisajatus, tunne ja halu, jopa niiden kielelliset ilmaukset, voidaan heijastaa kaikkiin luonnonolentoihin ja ilmiöihin; näin henkinen vastavuoroisuus saa vallan: se, mikä on mahdollista ajatuksissa tulee mahdolliseksi myös todellisuudessa. (Krohn, K. 1971/1926, 26.)

Tällaisen tutkimuksen puitteissa oli mahdollista spekuloida kaikkialla samanlaisesta, universaalista ihmispsyykistä sekä uskon, tiedon ja kuvittelun prosesseissa kehkeytyvistä ylikulttuurisista myyttisistä mielikuvista (Krohn, J. 1885, 341, 572–573; Harva 1948, 42; Setälä 1932, 390).

Luonnontarulliset myyttitulkinnat, jotka työstivät ihmisten havaintojen, selitystarpeiden, ymmärryskyvyn ja kielellisen ilmaisun prosesseja, perustuivat enemmän tai vähemmän sofistikoituun kansanpsykologiseen ajatteluun, muun muassa käsitykseen siitä, miten ”alkukantainen ihminen tarkasti ja koetti ymmärtää ympäröivää luontoa” (Setälä 1932, 390; ks. myös Harva 1948, 73). Elollistamisen ja sielullistamisen ytimeksi nähtiin metafora. Metaforinen kieli, joka kuului ”ihmisluonnon sisimpään olemukseen”, sai aikaan päättelyn, jossa ihmismieli heijasti ihmisyyden ominaisuuksia ympäristöönsä. Setälä huomauttaa, että kansanrunouden elollistavat metaforat eivät tyypillisesti ole ”vain kuvia” tai ”kielikuvia”, vaan vakavasti otettavia käsityksiä ilmiöiden olemuksesta. (Setälä 1932, 390–391.)

Kansanpsykologiaan nojautuu myös Oskar Relanderin väitöskirja *Kuvakielestä vanhemmassa suomalaisessa lyyrillisessä kansanrunoudessa* (1894), yksi niistä harvoista teoksista, joka lähestyy mielikuvituksen kysymystä kielen kuvallisuuden kautta. Relanderin pyrkimys

liittää metaforisuus ihmismielen psyykkisiin mekanismeihin pohjautuu hänen opintoihinsa Berliinissä muun muassa kansanpsykologian isän Wilhelm Wundtin johdolla (ks. Timonen 2004, 14–15). Relander kartoittaa lyyrisen kansanrunouden kuvallista ilmaisua tunteen ja ajattelun assosiaatiolakien pohjalta. Liikkeenlepaneva voima on tunne, joka vaatii tulla tyydytetyksi ja ilmaistuksi, ja ”mielikuvitus luo esiin kuvia, jotka pitävät tunnetta vireillä”. Tunteen korostus liittyy paitsi kansanpsykologisiin teorioihin ja lyriikan määritelmään tunnelmarunoutena myös romantiikan traditioon, jossa mielikuvituksen yhteys emootioihin asetti sen rationaalisuuden vastakohtaksi ja irrationaalisuudessaan arvaamattomaksi (Oesch 2006, 78–79). Relander ei kuitenkaan asettanut tuntemista ja ajattelua vastakkain. Hänelle mielikuvitus oli voima, joka käynnisti tajunnassa jo olevien mielteiden uudelleenkytkennät mielikuvituksen syöttämiin uusiin kuviin. Mielikuvitus ei siis ainoastaan palvellut tunteita, vaan se myös edisti ”ajatustoimintaa”. (Relander 1894, 2.)

Vaikka Relanderin analyysi jäi empiiriseltä osaltaan pinnalliseksi, pyrkimys kuvakielen ja mielikuvituksen teoreettiseen jäsennykseen oli poikkeuksellista ja siinä tunnistaa Wundtin ajattelun piirteitä (ks. Mead 1906). Relanderin aikalaisille ja häntä seuranneelle tutkimukselle oli tyypillistä, että ”kielivaisto” ja runokielen suvereeni hallinta liitettiin mielikuvitukseen summittaisesti, tyytyen ihailemaan kalevalamittaisen runouden erityislaatua ja kansallista arvoa (esim. Krohn, K. 1914, 352; Haavio 1952, 219). Toisaalta kansanrunouden kuvallisuutta pidettiin esteettisesti yksinkertaisena. Esimerkiksi Julius Krohnin (1885, 572) mukaan ”vertauskuvallinen runous on mahdoton kansanrunoudessa, missä ei äly vielä ollenkaan vaikuta”. Suullisen tai kansanomaisen taiteen semioottista monimutkaisuutta ei romantiikan kansanrunouskäsityksen leimaamassa tutkimuksessa tunnistettu, sillä se määriteltiin taiderunon ominaisuudeksi. Kansanrunon runokieli oli vaistonvaraista, luonnollista ja yksitasoista; folklore lakkasi olemasta folklorea, jos sitä tai sen kielellistä asua pohdittiin ja muokattiin tietoisesti. (Esim. Lönnrot 1947/1840, xxxvii–xxxviii; Krohn 1971/1926, 26.)

Mielikuvituksen uudelleenarviointi oli mahdollista vasta, kun käsitys folkloren subjektista otti etäisyyttä romantiikan ideologisesti la-
tautuneeseen kansa-käsitteeseen. Muutos käynnistyi, kun tunnustet-

tiin yksilöllisten äänten ja luovuuden merkitys myös kansanrunon syntyprosessissa (esim. Haavio 1952, 211–213; vrt. Krohn 1971/1926, 25–26). Martti Haavio (mts. 213) korosti, että kansanrunouden tutkijan tuli keskittyä kansanrunoilijan käyttämien perinneainesten, runokaavojen ja -kielen kartoittamiseen. Lisäksi on huomioitava ”runoilijan mielikuvituksen ja taidon osuus”. Haavio (1992/1957, 290) korosti ”muinaisten runoilijain” ilmaisukielen ”monikerrostumaisuutta”:

Pyrkinessään puutteellisin välinein täsmällisesti ja ymmärrettävästi tuomaan esiin käsitteitä ja tunnetiloja, jotka eivät kuulu arkiseen elämään, he tosin turvautuvat arkielämän kieleen, mutta käyttävät sanoja ja fraaseja uudessa merkityksessä, uusien tilojen ja toimintojen symboleina. (Haavio 1992/1957, 290.)

Arkiseen elämään kuulumattomat, esimerkiksi ”salaperäiset”, abstraktit tai tuonpuoleiseen assosioituvat seikat havainnollistettiin ”käsinkosketeltaviksi” käyttämällä metaforia (mts. 289–290).

Vernakulaari ja myyttinen mielikuvitus

Suomalaisen kansanrunouden mielikuvituskäsitys artikuloituu tutkimuksessa – joskin epäsystemaattisesti ja usein implisiittisesti – luovuuden, myytin ja metaforan käsitteiden ympärille. Merkittävin askel kohti selkeästi argumentoitua esitystä mielikuvituksen roolista myyttirunoudessa sisältyy Anna-Leena Siikalan teokseen *Suomalainen šamanismi*, jossa hän esittää analyysinsä suomalaisesta tietäjäninstituutiosta ja shamanismiin ankkuroituneista myyttisistä mielikuvista (ks. Kouri tässä teoksessa). Siikalan lähtökohta on ”myyttinen tietoisuus” tai ”myyttinen ajattelu”, jonka toimintaa hän pyrkii jäsentämään mielikuva-käsitteen kautta. (Siikala 1992, 43.) 20 vuotta myöhemmin, teoksessaan *Itämerensuomalaisten mytologia*, Siikala määrittelee myyttisen ajattelun ensisijaisesti sen kohteen kautta:

Myyttinen ajattelu hahmottaa aistein havaitsematonta, ajan ja paikan tuolla puolen olevaa. Sen tunnusmerkkejä ovat arkielämän hylkääminen ja metaforinen kieli. Myyttien erityisyys piilee niiden kyvyssä sisällyttää itseensä sekä aikaan sidottu ja välittömästi läsnä oleva että ikuinen ja tuonpuoleinen. (Siikala 2012, 53.)

Siikalan mukaan myyttinen tietoisuus ei rakennu loogisesti toisiinsa linkittyvistä käsitteistä, vaan mielikuvista, jotka sijoittuvat käsitteiden ja havaintojen välimaastoon: ne ovat kuvia, jotka ”ikään kuin ’nähdään’”. Siikala korostaa myyttisten mielikuvien konkreettisuutta ja kulttuurisidonnaisuutta. Niissä tuntematon ja selittämätön muuntuvat silmin nähtäviksi, yksityiskohtaisiksi ja havainnollisiksi kuviksi, jotka kulttuurin jäsen pystyy tunnistamaan ja sijoittamaan asianmukaiseen tulkintakehykseen. Siikalan mukaan tämä tulkintakehys erottaa myyttiset mielikuvat muista kulttuurisen mielikuvituksen ilmiöistä: myyttisen mielikuvan viittaussuhde ilmiöihin ja tapahtumiin ei ole ”satunnainen tai spontaanisti luotavissa”, vaan se nojaa jännökösettömästi uskomustraditioon. (Siikala 1992, 43–44.) Siikala korostaa sitä, että myyttisten mielikuvien ”kaikki mahdolliset tulkinnat perustuvat tuonpuoleisuuden perustavaan viitekehykseen”. Tutkimuksessaan hän keskittyy myyttisten mielikuvien verbalisoiutuihin ilmentymiin, ennen kaikkea myyttisiin metaforiin – ”kielikuvan perustana on mielikuva, joka puolestaan on konkreettinen kuva todeksi uskottusta asiasta”. Nämä metaforat antavat mielikuville myyttisen merkityksen. (Mts. 47 ja 49.)

Siikalan mielikuvat sijoittuvat mielikuvituksen piiriin sen mielikuvasto-merkityksessä (*imaginaire*): kyseessä ovat metaforat ja symbolit, jotka toimivat ihmisen ajattelun ja ilmaisun aineksina (ks. Johdanto tässä teoksessa). Teksteissä ilmeneviä merkityksenantoprosesseja ja esimerkiksi poeettisia rakenteita, jotka näitä mahdollistavat, ei sen sijaan tarkastella lähemmin. Prosessina luova mielikuvitus esiintyy kuitenkin Siikalan analyysissä kollektiivisen tradition ja yksilöllisten tulkintojen välisenä jännitteenä. Kyse on variaatiosta ja *bricolage*-tyyppisestä työstämisestä (Siikala 1992, 53), jossa yksilölliset ja alueelliset variaatiot saavat myyttiperinteen kaleidoskooppiseen liikkeeseen ja johtavat viimein mytologioiden murteistumiseen eli omaleimaisten myyttisten korpusten syntymiseen (Siikala 2012). Määrittäessään myyttisten mielikuvien tulkintakehyksen ahtaasti uskomustraditioksi Siikala tulee kuitenkin tyypistäneeksi yhden myyttisen ajattelun dynaamisimmista aspekteista: sen kyvyn linkittää myyttisen maailman ilmiötä ihmisten elämäkokemukseen, historiaan ja arkisiin ympäristöihin. Myyttisellä diskurssilla on tämä syntetisoiva kyky juuri mielikuvituksen luonteensa vuoksi. Mielikuvitus pys-

tyy yhdistämään myyttisiä ideoita ja mielikuvia arkiajatteluun, vakavaa leikkiin ja pyhää arkeen. Samalla aktivoituu kulttuurin koko genevalikko (ks. Tarkka 2013, 494–498; 2005, 198).

Sekä William Doty että Anna-Leena Siikala esittävät, että myyttisen mielikuvituksen piirissä kuvat ovat ”kokemuksellisesti tosia” (*true experientially*, Doty 2000, 40) tai ”todellisiksi käsitettyjä ja koettuja” (Siikala 1992, 47). Myyttiset kuvat ovat kuitenkin kollektiivisuudessaan niin laajalti tunnettuja ja monikäyttöisiä, että niiden yksilöllisiin tulkintoihin mahtuvat monenlaiset, ristiriitaisetkin tulkintatavat. Myös Siikala (2012, 19) korostaa, että myyttishistoriallisista perinteistä käyty jatkuva neuvottelu ”antaa tilaa luovalle mielikuvitukselle, jonka aineksia ovat epäusko ja epäily yhtä hyvin kuin traditiossa pitäytyminenkin, erilaisten ideoiden, uskomusten ja mielikuvien lainaaminen ja sulattaminen yksilöllisen esityksen ainekseksi”. Epäusko tai epärelevanttina pitäminen ei tee kulttuurin myyteistä ei-myyttejä niin kauan kuin perinteen tuottama sidos ja auktoriteetti säilyttävät muistijäljen myytin kategoriasta. Jos myyttistä mielikuvitusta arvioidaan ja arvotetaan sen totuudellisuuden kautta, toistetaan antiikin *mythos-logos*-erottelua, jonka mukaan myytit edustivat mielikuvituksellista ja viihdyttävää tarinankerrontaa, joka kontrastoitiin logoksen ja historian vakavastiotettaviin totuutta, logiikkaa ja tietoa edustaviin kerrontoihin (ks. Frog 2014, 60; Doty 2000, 6–8). Myös Doty (2000, 40) huomauttaa, että myyttien mielikuvituksellinen luonne yhdistää niitä muihin ”mielikuvituksellisiin ilmauksiin ja kertomuksiin”, mutta niiden voimakas kulttuurinen merkitys asettaa ne erikoisasemaan suhteessa muihin merkityksellistämistapoihin. Voidaan myös ajatella, että kulttuuristen viestien risteytyessä myyttien merkityksellisyys ja niiden lataamat emootiot säteilevät myös muille kulttuurisen tietoisuuden aloille.

Luonnostelen seuraavassa käsitettä vernakulaari mielikuvitus, jolla viitataan mielikuvituksen kulttuuriseen, kollektiiviseen ja traditionaaliseen ulottuvuuteen, sisällyttäen siihen sekä mielikuvaston että poeettiseen kieleen ja käsitteelliseen ajatteluun liittyvät strategiat, joilla mielikuvastoja tuotetaan, käytetään ja muunnellaan. Koska mielikuvitus ja mielikuvastot ovat kytköksissä kieleen, ilmaisutraditioihin sekä muistin prosesseihin ja tekniikoihin, väitän, että pitkälti suulliseen kulttuuriin ankkuroituneet vernakulaarit mielikuvastot

eroavat merkittävästi kirjallisen kulttuurin mielikuvastoista. Termiä myyttinen mielikuvitus käytän, kun korostan mielikuvituksen ja mielikuvaston kytketymistä myytteihin ja myyttiseen ajatteluun. Myyttiset mielikuvat ja poeettinen kieli, jonka avulla niitä ilmaistaan, ovat jaettuina, historiallisesti kerrostuneita ja linkittyneitä hitaasti muuttuviin mentaaliin malleihin (Siikala 1992, 26–29; 2012, 64–71). Vernakulaarin mielikuvituksen piirissä myyttiset kuvat ovat kulttuurisen muistin, emootioiden ja toiminnan väkeviä polttopisteitä. Ne mahdollistuvat ja muokkautuvat perinteessä ja ne vaikuttavat tapoihin, joilla yksilöt ja yhteisö toimivat, mutta myös muuttuvat tämän toiminnan muokkaamina.

Kathleen Lennon (2004, 120) on korostanut sitä, että mielikuvitusmaailmat kantavat sekä kognitiivisia että affektiivisiä piirteitä. Ne eivät ole mielenisäisiä, neutraaliin ulkomaailmaan heijastettuja kuvia – maailma näyttäytyy meille ja pääsemme maailmasta osalliseksi vain mielikuvituksen kautta. Yksi lavean mielikuvituskäsityksen keskeisistä anneista onkin emootion ja kognition tai rationaalisuuden linkittäminen. Mark Johnsonin määritelmän mukaan mielikuvitus on inhimillinen ”kyky järjestää mentaalisia representaatioita (erityisesti havaintoja, kuvia ja mielikuvaskaemoja) merkityksellisiksi, koherenteiksi kokonaisuuksiksi”. Mielikuvitus ei viittaa ainoastaan mielikuvien luomiseen tai havaintojen järjellistämiseen ja ymmärtämiseen, vaan se on laaja-alaista strukturoivaa toimintaa, jonka avulla voimme käsittää ja merkityksellistää kokemustamme (Johnson 1987, 140–141, 168).⁴ Näin myös runokielen metaforat voidaan linkittää tapoihin, joilla ihmiset luovat maailmaansa järjestystä ja merkitystä – ne ovat mielikuvituksen prosessien jälkiä ja samalla, ainakin potentiaalisesti, osa rationaalista päättelyä (ks. myös Lakoff & Turner 1989, 215).

Viimein vernakulaarin mielikuvituksen käsitteen puitteissa on mahdollista suhteuttaa toisiinsa traditio ja uuden luominen – ricoeurlaisen ”sedimentaation ja innovaation dialektiikan” hengessä (Ricoeur 1984, 68–69; Kearney 1991, 58 ja 66). Kuten edellä todettiin, juuri tradition ja innovaatioiden näennäinen ristiriita tuotti vaikeuksia folkloristisen mielikuvituskäsityksen historiassa. Uutta luova mielikuvitus tai kulttuurin uudistaminen oli kertaluontoinen ilmiö, joka perinteen välittymisessä vaihtui ”monistamiseksi” ja ”säilyttämiseksi”. Toistamiseen kuuluva variaatio – sekä unohduksen tuottama rappeu-

tuminen että tietoinen muuntelu – saattoi olla mielikuvituksen siivittämää, mutta luovaa se ei ollut. (Esim. Haavio 1952, 212.) Vasta performanssikeskeisen folkloristiikan vaikutus kalevalamittaisen runouden tutkimukseen on antanut käsitteelliset välineet ymmärtää perinteen esittäminen kauttaaltaan luovana toimintana: suullisessa kulttuurissa jokainen esitys on uusi ja alkuperäinen. Näin myös uutta luova mielikuvitus määrittää perinnettä koko sen elinkaaren ajan. Vaikka luovuus toteutuu yksilön toiminnassa, ovat sen puitteet ja sitä mahdollistavat kompetenssit kollektiivisia. Toinen tapa linkittää traditio ja uuden luominen vernakulaarin mielikuvituksen puitteisiin liittyy kerrostuneisuuden käsitteeseen. Menneiden tulkintojen ja esitysten merkityskerrostumat vaikuttavat jokaisessa tekstissä ja esityksessä sedimentoituneina – näin traditio on jatkuvasti läsnä uuden luomisessa.

Vaikka mielikuvitukseen liittyvä keskustelu korostaa usein kuvallisuutta – siis pohjimmiltaan näköhavaintojen piiriin liittyviä ilmiöitä (esim. Collins 1991, 2 ja 67; Severi 2015) – on myös esitetty, että mielikuvitus on ensisijaisesti kielellistä (esim. Ricoeur 1991a, 171 ja 174) ja kielellisenä kulttuuriin, yhteiskuntaan ja traditioon sitoutunutta (ks. Petterson 2002). Tätä mielikuvitustulkintaa heijastaa romaanisten kielten substantiivi *imaginaire*, yksilöllinen tai kollektiivinen mentaalisista prosesseista erotettavissa oleva mielikuvittelun kulttuurinen ilmentymä. Kyseessä on yksilö- tai yhteisökohtaisista representaatioista ja käytänteistä koostuva mielikuvasto. (Pezzoli-Olgiati 2015, 18–19; esim. Le Goff 1988/1985, 5.) Mielikuvitus/kuvasto ei rajoitu vain kielellisiin representaatioihin, vaan se on kytköksissä sosiaaliseen kontekstiin, käytäntöihin ja elämäntapoihin (Lennon 2004, 112 ja 114). Myös kansanuskon piirissä mielen kuvia voidaan representoida visuaalisesti tai toiminnallisesti (ks. esim. Siikala 1992, 47; Tarkka 2012, 163–164). Näin esimerkiksi ihmistä uhkaava maaginen voima, ”kirot”, voitiin eliminoida ilmaisemalla mielikuva suojaavasta rautaisesta ja tulisesta aidasta loitsusanoin ”aijan rautasen rakennan”. Vastaavasti uhka voitiin kohdata taistelemalla vastaan – mielikuva vastarinnasta verbalisoitiin loitsusäkeessä ”tavos mulle tulinen miekka”. Loitsusäkeiden kuvaamat mielikuvat konkretisoitiin rituaalissa tulisella päreellä ja kirveellä tai miekalla, ja viimein toiminnallistettiin kiertämällä uhanalainen näiden avulla. (SKVR I₄ 1878, 1887.)

Vernakulaarin mielikuvituksen luonnetta voidaan tarkastella myös kulttuurin omista käsityksistä, esimerkiksi kansankielisistä mielikuvitusta ja kuvittelua merkitsevistä sanoista käsin. Karjalan kielessä toden tai todellisuuden vastakohtaksi käsitetty kuvittelu eli *mielenkoavailus* rakentuu kantasansana *koavehus* merkitysten varaan. Koavehus on kuvittelua ja siitä johdettu verbi *koavailu* kuvaamista ja kertomista, mutta myös kuvittelua, luulottelua ja haaveilua; muodot *koavassellakseh*, *koavasteliutuo* ja *koavehtie* tai *koavastoa* viittaavat mielessä kuvasteluun tai kangasteluun ja unessa näyttäytymiseen. (*Karjalan kielen sanakirja* III, 311, II, 262–263.) Erityisesti viimeksi mainittu liittyy kiinteästi mielikuvitusprosessiin, jossa unta ”nähdään”. Unen maailma oli näkyvässä olevan maailman ja valvetilan, *ilmin* (SKS KRA. Marttinen, Iivo 8: III D.3.6, I, 16. 1911; *Karjalan kielen sanakirja* I, 439), vastakohta, mutta kuitenkin nähty. Nimen omaan enneunissa nähty saattoi siirtyä ilmin piiriin: se toteutui.

Monet enneunien merkeistä olivat kulttuurissa vakiintuneita symboleita (esim. karhusta uneksiminen tiesi sulhasta, ks. Tarkka 2005, 285), mutta joskus merkitys ymmärrettiin vasta yhdistämällä jälkikäteen poikkeuksellinen tapaus poikkeukselliseen uneen, aistimukseen tai havaintoon (esim. Tarkka 2005, 366). Toistaiseksi-ei-oleva tulevaisuus saattoi myös ilmoittaa itsensä kuulo-, näkö- tai hajuaistimuksina. Kun esimerkiksi järveltä kuuluu ”niinkuin huhuonta”, ennustaa se hukkumistapausta; kun ”muka niin kuin välistä korvissa kuuluu itkua eikä mitänä ole”, ennustaa se taloon itkunaihetta (SKS KRA. Paulaharju, Samuli b)14121–14122. 1916; ks. myös b)4466. 1911). Enteiisiin saatettiin viitata myös personifioiden, kutsumalla niitä ”eistieiksi”, aistittavissa oleviksi hahmoiksi, jotka ”kulkoo iellä” (SKS KRA. Paulaharju, Samuli b)18476. 1917). Tulevaisuutta saatettiin kuvitella myös päämäärähakuisesti, rituaalisilla enteenoilla. Esimerkiksi peilistä heijastuvan kuun pinnasta saattoi nähdä tulevaisuutensa, ”elämäkerran” – peilissä näkyi ”väkie liikkehellä ta huonehia, siellä kävelläh, siellä näkyy miten on lehmät, heposet tai kaikki” (SKS KRA. Paulaharju, Samuli b)18266. 1915). Mielikuvien muodostaminen ilman aistihavaintoa ja niiden perinteenmukainen tulkinta, aistimusten kokeminen ilman ärsykettä ja tulevan tapahtuman merkkinä sekä ilmin ja unen vuorovaikutus ovat kansanomaisen mielikuvituksen ilmenemisiä, jotka manipuloivat aikakäsityksiä ja tematisoivat lähes

poikkeuksetta ihmiselämälle olennaisia arvoja ja onnea: terveyttä, naimaonnea, satoa ja saalista. Erityisesti epätavallisten, intuitiivisten odotusten vastaisten aistihavaintojen tulkinta uskomusjärjestelmän puitteissa edellytti oletusta ”rinnakkaisten todellisuuksien olemassaolosta” (Koski & Enges 2010, 22).

Tarkastelen seuraavassa kahta vienankarjalaisen runoston myyttistä mielikuvastoa, joiden kautta ei-olevaa, näkymätöntä, tuntematonta sekä spatiaalisesti tai temporaalisesti rajantakaista todellisuutta käsitteellistettiin ja kuvattiin. Ensimmäinen näistä on tuonpuoleisen spatio-temporaalinen kategoria ja toinen vialalaiskulttuurin keskeinen myyttinen symboli, sampo.

Tuonpuoleinen: ei-olevan ja tuntemattoman kuvittelu

Kansanuskoa ja myyttirunoja jäsensi raja tuonpuoleisen ja tämän maailman, vialalaisittain ”tämänilmasen”, välillä (ks. Johdanto ja Kouri tässä teoksessa). Tuonpuoleinen ja sen rajapinnat olivat myyttisen mielikuvituksen spatiaalisesti symboloituja perusrakenteita. Mielikuvaston tasolla tuonpuoleista representoitiin sekä kertomalla tuonpuoleiseen suuntautuvista matkoista että rakentamalla monikäyttöisiä myyttisiä kuvia tuonpuoleisen ominaisuuksista, asukkaisista ja toimintatavoista. Tuonpuoleista lähestyttiin myös rituaaleissa, jolloin sen konkreettisia toteutumia olivat rituaalipaikkojen voimakaimmin latautuneet pisteet tai rajapinnat. Kalevalamittaisessa runossa esiintyvät kaikki nämä mielikuvitteellisen tuonpuoleisen aspektit: tuonpuoleisen matka oli tyyppillisin juonikaava eepisissä runoissa, tuonpuoleisen metaforat toimivat useissa genreissä monimerkityksisinä symboleina ja rituaalit vietiin läpi tuonpuoleista puhuttelevin loitsutekstein. (Tarkka 2005, 300–329.)

Vuonna 1871 latvajärveläinen Miihkali Perttunen esitti versionsa Maailmansyntyrunosta. Runoon kuuluu tyyppillisesti kuvaus Väinämöisen ajalehtimisestä tuonpuoleisen vesillä, kohti myyttistä Pohjola. Jo Pohjolan nimi aktivoi lavean, spatiotemporaalisen merkityskehyksen, tuonpuoleisen paradigman (ks. Tarkka 2005, 300), joka auttoi laulajaa tuottamaan runoaan ja kuulijaa ennakoimaan ja ymmärtämään kuulemansa. Näin Miihkali kuvasi Väinämöisen matkaa:

Häntä tuuli tuuvittauve,
ilman lieto liikuttauve,
oalto rannalla ajauve
pimieh om Pohjoilahe,
tarkkahan Tapiolahe,
miehien šyöjähän kylähe,
urohon upottajähe,
kiven kirjavan šivulla,
poajem pakšun lappiella,
šoarehe šelällisehe,
mantereh on puuttomahe.
(SKVR I, 58:82–92.)

Väinämöisen matkan kohteen erityisyyttä tähdentääkseen Miihkali keskeyttää tarinan etenemisen ja rakentaa huolellisen toistorakenteen kautta moniulotteisen kuvan pohjoisesta antipaikasta. Tämä paikka oli liian pimeä nähtäväksi ja liian outo, jotta sitä voisi kuvata normaaleilla ilmaisukeinoilla. Ilmaisut ovat perinteellisiä, ja Miihkali oli omaksunut ne lapsuudessaan alkaneessa oppimisprosessissa; hän oli sokeutunut vanhoilla päivillään (Tarkka 2005, 41, 43, 127), mutta näki sielunsa silmin selkeästi myyttisen maiseman. Tuonpuoleinen oli pimeä ja tarkka⁵, oudon värikäs mutta silti luonnollinen kivenkaltaisuudessaan. Se oli paljas, veden ympäröimä saari ja kylä, joka söi tai upotti ihmisiä. Tuonpuoleinen siis muistutti aistien tavoittamissa piirteissään tuttua, mutta säilytti tuntemattomuutensa. Kesyttäessään ja tutunomaistaessaan tuntematonta Miihkali hyödynsi konkreettisia ja jokapäiväisiä maisemapiirteitä (kuten saaria), sosiaalisia ympäristöjä (kuten kyliä) ja aineita (kuten vettä tai kiviä) saattaen ne yhä uusiin ja yllättäviin kehyksiin. Piirteiden, ympäristöjen ja aineiden tutut merkitykset kyseenalaistuivat, mutta tuntematon täyttyi tutuilla kuvilla ja merkityksillä. Kirjava kivi oli outo kiveksi, mutta tämä outous pakotti refleктоimaan kivien ilmiöluokkaa ja ominaisuuksia – empiiriset kokemukset kiveydestä ristivalotettiin tyyppillisyydellä ja poikkeuksellisuudella.

Miihkalin esitys on kontekstuaalisesti mielekkään valintaprosessin tulos. Hän yhdisteli myyttisen mielikuvituksen perinnevarannosta tuntemiaan ilmaisuja luodakseen esteettisesti tyydyttävän ja merkityksellisen kokonaisuuden. Ilmaisuvälikko perustui myyttisen kor-

puksen (Doty 2000, 33–34; Siikala 2012, 60–61) tuntemukseen, ja tapa yhdistellä ilmaisuvalikon vaihtoehtoja syntagmaattisesti eteneväksi kuvaukseksi edellytti poeettisen kielen hallintaa, tässä erityisesti kertorakenteiden tuntemusta. Sekä mahdollisten ilmausten – mielikuvien ja kielikuvien – valikko että taipumus parallelististen kuvausten muodostamiseen kuuluivat vernakulaarin mielikuvituksen alaan. Vaikka sekä myyttisen mielikuvaston tarjoamat vaihtoehdot että tavat valita niistä ovat traditionaalisia ja sellaisina enemmän tai vähemmän ennalta kuullun ja itse aiemmin esitetyn toistamista, oli kyseessä uuden luominen. Täysin uuden kokonaisuuden esittäminen vaikutti edelleen myyttiseen mielikuvastoon, kun piirteiden uudet kombinaatiot tuottivat yhä uusia ”myyttisen maailman piirteitä” (Siikala 2012, 465).

Tuonpuoleisen yleisimpiin määreisiin kuuluu toiseus ja outous. Koska tuntematon maailma täytyi kuvata, se jäsennettiin esimerkiksi alueeksi tai taloksi, jolla oli omat polkunsa ja ovensa. Epiteetit, joita käytettiin täsmentämään näiden spatiaalisten entiteettien luonnetta, viittasivat niiden tuntemattomuuteen: maa oli vieras, niemi nimetön, tupa tuntematon, ovi outo ja tie tietämätön – kartano oli salakansan kartano (SKVR I₁ 60, 64, 79a; SKVR I₂ 816, 1025). Tällaiset määreet eivät ainoastaan paljastaneet kohteidensa tuntemattomuutta: ne viittasivat vaaraan. Jo negatiivinen tunnistaminen, sen tietäminen, että jokin on tietämätöntä, eliminoi ainakin osan koetusta uhasta. Negaatioiden kautta sanallistetut kuvat loivat järjestystä kaoottiseen, sanattomaan ja outoon maailmaan.

Tuonpuoleisesta puhuminen täyttää todellisuuden tuntemattomat ulottuvuudet kuvilla antaen niille muodon ja sisällön. Tuonpuoleisen kuvien lähde on luonnollisesti havaitussa, ymmärretyssä ja tunnetussa todellisuudessa, koska ”ei-mistään” ei sellaisenaan voi olla kuvaa, kuten Kenneth Burke (1966, 430) on asian ilmaissut. Yksi tapa ratkaista tuonpuoleisen kuvaamisen ongelma on negaatioiden käyttö: viittaaminen todellisuutta luonnehtivien piirteiden poissaoloon tai niiden käänteisyyteen eli inversioon (Tarkka 2005, 305–306, 328). Negaatio on kielellinen ilmiö, jossa ilmiötä kuvataan sen kautta, mitä se ei ole. Ilmiönä negatiivisuus on puhtaasti kielellistä, sillä vain kielen maailmassa voidaan esittää jotain, mitä ei ole. (Burke 1966, 419–421.) Luonnostelmat ei-olevan ymmärtämiseksi edellyttävät mielikuvituksen käyttöä ja niiden ilmaiseminen kielikuvastoa.

Negaatiomääreiden tyypillisimpiä kielellisiä tunnusmerkkejä ovat sanapäätteet -ton, -tön ja etuliite epä-, mutta säetasolla niihin viittaavat myös sanat ”ei” (SKVR I₁ 93) tai ”ilman”. Aajuolahtelainen Toarie kuvaa Väinämöisen ajailemista tuulen kantamana tuonpuoleiseen näin:

– – kantopa vanhan Väinämöisen
paikoilla papittomilla,
mailla ristimättömillä.
Äij’ on sinne männehijä,
vaan ei pois palannehia,
pirttih on ovettomah,
ilman ikkunattomaha,
miesten syöpähä kylähä,
urosten uponnehese.
(SKVR I₁ 78:37–46.)

Kuten Miihkali myös Toarie jäsentää tuonpuoleisen kuvansa parallelismin ihanteiden mukaisesti: säeparit ovat sisäisesti koherentteja ja niiden ketjuttaminen on mielekästä. Papittomuus ja ristimättömyys ovat tyypillisiä tuonpuoleisen määreitä (Tarkka 2005, 320–323). Ne korostavat sitä, että vaikka tuonpuoleinen onkin kuviteltu kylänkaltaiseksi yhteiseksi, siltä puuttuu omalle maailmalle olennainen sosiaalinen merkitys, kristinusko. Ovettoman ja ikkunattoman pirtin kuvat liittyvät samanlaiseen erontekoon: tuonpuoleisen rakennuksista puuttuivat ihmisasunnon olennaiset osat, ikkunat ja ovet, jotka mahdollistivat kommunikaation ja liikkeen. Tuonpuoleiset olosijat olivat epäpaikkoja, suljettuja ja ilmattomia tiloja, joihin oli mahdoton päästä sisään ja joista ei päässyt ulos. Ikkunattomuus ja ovettomuus viittasivat huonoon kuolemaan ja kommunikaation katkeamiseen elävien ja kuolleiden välillä. (Mts. 306.)

Negaatiot toimivat kuin metaforat. Molemmat yhdistävät käsitteellisiä kenttiä ja piirteitä ja laventavat kuvattavissa ja kielellistettävissä olevan todellisuuden piiriä. Metaforassa kaksi käsitteellistä sfääriä yhdistyy synnyttäen uusia merkityksiä (esim. Lakoff & Turner 1989). Kuvatessaan ilmiötä toiseen käsitteeluokkaan kuuluvan ilmiön kautta metaforat tekevät mahdolliseksi kielen uudistumisen ja puheen asioista, joiden kuvaamiselle ei ole kieltä ja nimistöä. Nämä asiat

voivat olla myös ei-olevia, esimerkiksi mielikuvituksen piirissä eläviä. Seppo Knuutila käyttää prosessista nimitystä kuvantaminen. Kyseessä on käsitteellinen prosessi, ”jossa esimerkiksi ei-olevaa merkityksellistetään kytkemällä se erilaisiin kokemuksiin ja havainnonmukaisiin entiteetteihin.” (Knuutila 2012, 140.) Metaforat kuvaavat tuonpuoleista tehokkaasti: sanoja pakeneva ilmiö kuvataan käyttämällä tutun ja tunnetun ilmiömaailman piirteitä. Negaatioita ja metaforia voidaankin pitää tuonpuoleisen sanallistamisen edellytyksinä. Niiden kautta se, mikä ei ole tai mitä ei tunneta, tulee olemassa olevaksi kielen tasolla. (Tarkka 2005, 305 ja 328.) Performatiivina myös negatiiviset representaatiot tulevat merkittäviksi osiksi sosiaalista todellisuutta.

Tuonpuoleisen mielikuvaston visuaalisuus on vernakulaarin mielikuvituksen luonteelle ominainen näennäinen ristiriita. Kaarina Koski ja Pasi Enges ovat havainneet, että näköaisti on keskeinen yliluonnollisia elämyksiä ja aistimuksia kuvaavassa kerronnassa: kuvittelu on kerrontaa, jossa näkymätön todellisuus sanallistetaan suhteessa visuaalisesti ilmeiseen todellisuuteen. Se, mikä on näkymätöntä, olematonta, ”tyhjää” ja sellaisena tuonpuoleiseksi tulkittua, saatetaan merkitykselliseksi ja näkyväksi. (Koski & Enges 2010, 26.)

Tuonpuoleisen määreet siis toimivat mielikuvituksen kautta projisoiden tunnetun todellisuuden piirteitä tuntemattomaan todellisuuteen samalla kuitenkin viitaten näiden piirteiden poissaoloon. Kuvat, joita käytämme kuvaamaan tuonpuoleista, auttavat samalla ymmärtämään tuntemaamme maailmaa, sillä tuonpuoleisen kuvasto paljastaa ja yksinkertaistaa havaittavissa olevan todellisuuden odotuksenmukaisia ja intuitiivisia rakenteita, piirteitä ja arvoja. Tämänpuoleinen hahmottuu tuonpuoleisuuden kautta, ja määrittelyjä pakeneva tuonpuoleinen sanallistuu tämän maailman konkreettisena vastakohtana. Tällainen dialektinen erojen tekeminen toimii valikoimalla kuvattavan ilmiön kontekstuaalisesti merkitseviä ominaisuuksia ja luomalla niiden pohjalta yhä uusia määreitä. Vernakulaarin mielikuvituksen piirissä oli mahdollista käyttää myyttisen tuonpuoleisen määreitä myös erilaisten sosiaalisten ja affektiivisten erojen tekemiseen (Tarkka 2005, 346–349).

Sampo: onnen kuvittelut ja utopia

Paul Ricoeur korostaa myyttiteoriassaan myytin jännitteistä kaksinaisuutta: sen sosiaalinen mielikuvasto on symbolinen diskurssi, joka ankkuroi yhteisön menneisyyteensä mutta suuntaa sen myös tulevaisuuteen. Näin myyttiin kuuluu aina utooppinen elementti, vaikka sen ensisijainen merkitys viittaisikin menneisyyttä kuvaavaan perustavaan narratiiviin. (Kearney 1991, 64.) Ricoeurin myyttiteoria sitoo mielikuvituksen myös tradition ja ideologian käsitteet. Kulttuurisen mielikuvituksen (kuten myytin) kaksi aspektia ovat utopia ja ideologia. Utopioissaan yhteisö ilmaisee toistaiseksi täyttymättömiä tulevaisuuden toiveitaan luoden kuvia maailmasta, jota ei vielä ole. Kun kulttuurinen mielikuvitus toimii ideologiana, se uusintaa ja toistaa yhteiskunnan perustavia symboleja. Traditio, yhteisön menneisyys-suhde, viittaa ensisijaisesti historiaan, mutta ei ole koskaan suljettu ja lopullinen (Mts. 56–57). Ricoeur näkeekin myytin tradition ja utopian konstrukttiivisena välittymisenä: kyseessä on dialogi, jossa traditio uudelleenaktivoituu ja utopian toivottu tulevaisuus tuodaan lähemmäs. (Ricoeur 1991b; Kearney 1991, 64–65, 68.)

Vaikka tuonpuoleinen on perustaltaan spatiaalinen ja relationaalinen käsite (Tarkka 2005, 301–302), on sillä kaksi ajallista ulottuvuutta: myyttinen alkuaika ja elämänjälkeinen ajattomuus. Molemmat näistä ulottuvuuksista ovat poissaolevia mutta merkitseviä. Myös utopia on spatiotemporaalinen käsite: utopia on ei-paikka, joka ei ole tässä – ainakaan vielä. Tullessaan kuvatuksi utopiat kuitenkin vihjaavat toteutumismahdollisuuksiinsa. Analysoidessaan kalevalamittaisen runon poeettista kieltä ja mielikuvia Senni Timonen on todennut, että utooppiset kuvat eivät pysähdy lyriikassa tyypilliseen laulajan kokemuksen kommentointiin vaan ”kääntyvät pois läsnä olevasta” ja alkavat ”tavoitella kuviteltua”. Tämä projekti ilmenee ”fantastisissa kuvasarjoissa”. Kuten tuonpuoleista myös utopioita voidaan kuvata runoissa muutamalla säkeellä tai jopa kymmenen säkeen mittaisella jaksolla (ks. Timonen 2004, 355 ja 367). Tulevaisuuden toivottu, parempi olotila on esitettävä kuvin, koska se ei toistaiseksi ole olemassa eikä sitä siksi voida määritellä väitelausein. Utopia onkin poeettinen keino siirtyä esimerkiksi omaelämäkerrallisissa lauluissa kuvatun todellisuuden ulkopuolelle. Samalla tavoin kuin tuonpuo-

leinen tuntemattoman todellisuuden tilana myös paikallistetun utopian ”tässä-olemattomuus” luo uusia, vaihtoehtoisia maailmoja. Leea Virtanen (1991, 53) kuvaa näitä todellisuuksia ”pseudomaailmoiksi”, joihin ihminen vetäytyy ”viihtyäkseen” tai selvitäkseen ”arjen kovasta maailmasta”. Ajatuksen jakaa myös Setälä (1932, 607), joka kuvaa mielikuvitusta voimaksi, jonka kautta ihminen voi ”luoda itselleen uudet maat ja uudet taivaat, joita kukaan ei voi häneltä riistää”. Virtasen ja Setälän tulkinnat jättävät toisille todellisuuksille vain varaventiilin roolin ja ohittavat niiden subversiivisen eli kumouksellisen ja maailmoja luovan voiman.

Toisin kuin tuonpuoleisen kuvat utooppiset kuvat viittaavat tätä elämää parempaan (Timonen 2004, 356). Kuten negaatiot ne ilmenevät vain ihmiselle luonteenomaista kykyä tai ”taipumusta kääntyä läsnä olevasta kohti poissaolevaa” (mts. 356). Timonen huomauttaa kuitenkin, että tuonpuoleisen myyttiset metaforat – sellaisina kuin Siikala (1992, 44, 47, 49) ne määrittelee – eivät rinnastu utooppisiin kuviin, vaikka molemmat operoivatkin pitkälti samoin konkreettisin kuvin. Utooppiset kuvat eivät tyhjenny uskomustradition viitetaustaan, joka Siikalan mukaan määrittää myyttisten mielikuvien merkityksen. Kun Siikala (mts. 49) korostaa sitä, että myyttiset mielikuvat ja metaforat eivät ole moniäänisyydestään huolimatta ”mitä hyvänsä” mielikuvia tai metaforia, Timonen jättää tulkinnalle tilaa:

Utooppinen kuva taas voi olla sisällöltään miltei ”mikä tahansa”, eikä sen merkitys – – tyhjenny kansanuskon viitekehyksellä – ei, vaikka sillä olisi siihen selvä suhde. Kun kansanuskkoa – ainakin teoriassa – strukturoi ”tuonpuoleisuuden” käsite, utopia sijoittuu ”tämänpuoleisuuden” piiriin, vaikkakin sen äärireunoille. Utopia tekee mahdotonta reaaliseksi, laajentaa todellista ylittämättä kokonaan sen rajoja. (Timonen 2004, 357.)

Vastaavalla tavalla toimii myös mielikuvitus: se laajentaa todellisuuttamme kuvittamalla ja sanoittamalla, vetämällä mielensisäistä, sanatonta tai havaitsematonta intersubjektiiviseen ulottuvuuteen. Tuonpuoleisten ja utopioiden kuvantaminen näyttää myös tunnetun todellisuuden työlään ja monikerroksisen mentaalisen ja symbolisen prosessin tuloksena.

Keskeinen utooppinen diskurssi kalevalamittaisessa myyttirunoudessa nivoutuu sampoon. Jo sammon kansanomaiset tulkinnat viit-

taavat sen symboliseen moniarvoisuuteen, jota on pidetty runolaulajien mielikuvituksen ”herkkyyden ja rikkauden” todisteena (Krohn, K. 1903, 188). Vienalaistulkinnat sammosta venyivät myös tietämättömyyteen tai välipitämättömyyteen – ”mäne tiiä midä oli”, vastattiin sammon olemusta tiedustelleelle perinteenkerääjälle (SKVR II 112:n.53). Muiden selitysten mukaan sampo oli ”taivaan merkki – tähet ja kuut ja semmoiset” (SKVR I₁ 457:n.13), maailman kartta (SKVR I₁ 123:n.15), laiva (SKVR I₁ 61:n.24), tuulimylly (SKVR I₁ 58a:n.29), mylly (SKS KRA. Paulaharju b)18618. 1922), kantele (SKVR I₁ 4a:206), myllykivi (SKVR I₁ 64) tai ”eläjä pohatta” eli rikas olevainen, jonka sisällä oli ”kaiken-näköni hyvyš” (SKVR I₁ 649). Tällaisia eksplisiittisiä selityksiä annettiin, kun runonkerääjät niitä kysyivät, mutta runoissa mielikuva sammosta ilmaistiin parallelistisin lavennuksin rikastetuilla metaforilla. Tuloksena tästä prosessista on poikkeuksellinen monivivahteinen ja hämärä kuva. Voidaan päätellä, että sampo oli säiliö, jolla oli kirjava kansi, kantokahvat ja juuret (SKVR I₁ 83a:102, 191; Tarkka 2012, 164). Toisinaan sampo rinnastettiin taivaaseen (SKVR I₁ 97:164–167), tammeen (SKVR I₁ 75:73), kirjavaan rekeen (SKVR I₁ 62:181) tai lentävään kuljetusvälineeseen, jonka päällä saattoi istua (SKVR I₁ 13:118–119). Sammosta kertovien runojen juonet taas paljastavat, että sampo on ihmisen luoma mutta orgaanista kasvua tuottava esine tai olio. Vaikka sampo tuottaa vaurautta, sen tuhoutuminen selittää vaurauden epätasaisen jakautumisen. Sampo jakaa ihmiskunnan niihin, joilla on, ja niihin, joilla ei ole. Samalla se jakaa maailmanhistorian yltäkylläiseen alkuaikaan ja puutteenalaiseen nykyhetkeen. Ainoa sammon kansanomaisten tulkintojen kiistaton piirre on sen hyvyys (Kuusi 1985, 170).

Teoksessaan *Sammon arvoitus* E. N. Setälä väittääkin, että runolaulajat eivät ”tienneet”, mikä sampo oli. He eivät tunteneet sammon ideaa tai ”perikuvaa”, mutta loivat mielikuvituksensa avulla siitä puutteellisia ja sisäistä logiikkaa uupuvia ”jonkinlaisia kuvia”. (Setälä 1932, 18, 26, 191.) Vaikka tämä sammon tulkintatradition klassikko korostaakin tietoa ja rationaalisuutta luovan tulkinnan kustannuksella, itse mielikuvituksen kysymys artikuloituu poikkeuksellisen vahvasti. Setälän edustama mielikuvituksen ja luovien tulkintamahdollisuuksien arvottaminen heijastaa kahta yleisempää ajattelutraditiotia. Ensinnä symbolin merkityksen nähdään usein rajoittuvan sen alku-

peräiseen merkitykseen – kaikki muu on unohdusta ja vääristymää (esim. Setälä 1932, 25–26). Tutkimuksen tuli selittää se ”kuva”, ”joka on väikkynyt alkuperäisen runolaulajan mielessä” (mts. 18). Toisen tradition mukaan mielikuviutus on ihmisen taipumus tai kyky ymmärtää ilmiöitä epäsuorasti, niiden varjokuvien ja heijastusten kautta (Johnson 1987, 142). Mark Johnsonin (1987, 141–145) mukaan tämä Platonin ajatteluun palautuva käsitys sijoittaa mielikuviutuksen taiteen piiriin ja asettaa sen tiedon ja rationaalisuuden vastakohtaksi.

Sampoon ja siitä kertovaan runostoon on kerrostunut historiallisia ja kulttuurisia vaikutteita, ja nämä vaikutteet linkittyvät toisiinsa rikastaen symbolia entuudestaan. Pohjimmiltaan sampo ilmaisee kulttuurikontekstissaan ihmisille akuutteja ongelmia ja artikuloi keskeisiä arvoja, pelkoja ja toiveita. Sammon kuvittelemisen oli yhteisöllistä mutta yksilöllisesti varioivaa sekä rituaalisesti säädelyä. Kuvittelu ei rajoittunut suullisen runouden mielikuviin, kuvalliseen verbaalisessa, vaan sitä harjoitettiin myös toiminnassa ja kuvallisesti (ks. Tarkka 2012, 163–164).

Vienankarjalainen Samporuno kertoo taistelusta, joka käydään alkuaihana taotusta rajattoman vaurauden tuottajasta. Taistelu johtaa nykyiseen niukkuuden luonnehtimaan maailmantilaan. Kyseessä on siis niukkuudensyntymyytti, jonka juoni on seuraava: Väinämöinen luo polvelleen pesineen linnun munasta maan, taivaan ja taivaankappaleet ja ajelehtii Pohjolaan. Hän lupaa lähettää seppä Ilmarisen Pohjolaan takomaan sammon. Sampo valmistuu ja vaurastuttaa Pohjolan, joten Väinämöinen lähtee ryöstämään sen itselleen. Sammosta käydään taistelu veden selällä, ja kun sen jaosta ei synny sopimusta, sampo hajoaa veteen. Vesi tulee suolasta ja kaloista rikkaaksi, mutta vain pieni rannalle ajautunut pala muuntuu pellon kasvuksi. Taistelun päätteeksi Pohjolan emäntä ja Väinämöinen lähettävät kirouksia, hallaa ja rakeita toistensa pelloille ja yrittävät suojata omien peltojen kasvu siunauksillaan. (Tarkka 2005, 160–175.)

Laulajat ajoittivat runon kertomuksen ”moailman alkuun”, sillä se kuvasi ensimmäisen kynnön ja kylvön tekemistä (SKVR I₁ 91:n.21). Tarinan kosmogoninen kehys heijastui myös itse sampoon, joka saatiin ymmärtää koko kosmoksen symboliksi. Sampoon sisältyi ”kaikki moailman hūvūs, kuu ja päivä ja armas aurinkoinen” (SKVR I₁ 83a:n.19) – kaikki elementit, jotka ajan (ja runon) alussa luotiin.

Kaiken hyvän sisältävänä entiteettinä sampo liittyy maanviljelyvuoden sykleihin. Samporunoa esitettiin kynnön ja kylvön rituaaleissa (SKVR I₁ 88b), ja tässä yhteydessä sen esittäminen kuvaa hedelmällisyyden symbolin vuosittaista noutamista tuonpuoleisesta Pohjolasista, kylmyyden ja hedelmättömyyden maailmasta. ”Kyntö” ja ”kylvö”, jotka sisältyivät sampoon, piti noutaa ”pimeästä Pohjolasta” ”omille maille” (SKVR I₁ 79:194–200; SKVR I₁ 84b:211½). Sammon sisältämä hyvyys ei kuitenkaan rajoittunut maanviljelyn tuottoisuuteen, vaan se liitettiin kaikenlaiseen ”kasvuun” ja ”viljaan” – sekä satoon että saaliiseen. Vaurauden, hyvinvoinnin ja onnen käsitteet ilmaistiin vaihdettavissa olevin termein, kuten vilja, elo, asu, kasvu, osa, kohtalo, lykky, raha, arvo ja hyvyys. Myös ”hyväksi turvaksi” kutsuttu sampo edusti kaikkea tätä (SKVR I₁ 51:11).

Sammolla oli siis periaatteessa kyky kasvaa ja tuottaa loputtomasti hyvää – se symboloi utooppista ”rajattoman hyvän periaatetta” (Tarkka 2005, 169–174). Puutteenalaisessa maailmassa tämä utopia oli äärimmäinen fantasia, tuonpuoleisen positiivisten merkityspoolien kietytymä. Utopistisuutta kuvaavat sammon intuitionvastaiset piirteet: ihminen luo kättensä taidolla ja teknologialla lähes tyhjästä (”puolesta šitäki vielä, vielä puolesta šitäki”, SKVR I₁ 93:69–70) esineen, joka tuottaa elintarvikkeita ja tavaroita mutta myös kasvaa organisesti. Samporuno kuitenkin kertoo, että tämä utooppinen potentiaali menetetään, kun vaurauden jaosta ei synny sopimusta. ”Täyttä, eheätä onnea [ei] täällä ole saavutettavissa”, opettaa Samporuno (Krohn, K. 1903, 189). Niukuudensyntymyytissä huonoja elinolosuhteita eivät luoneet jumalat, vaan ne aiheutuivat ihmisten kyvyttömyydestä yhteistyöhön. Ekologiset olot merkityksellistettiin ja niiden tuottamat vaikeudet ratkaistiin ideologisella tasolla sosiaalisen mielikuvaston avulla, kuvittelemalla ja kuvittamalla sosiaalista vaihtoa.

Sampomyytti ratkaisee käsitteellisesti ja performatiivisesti niukuuden ja runsauden jännitteen rakentamalla mielikuvan tuonpuoleisesta runsauden ja kasvupotentiaalın sijana (Tarkka 2005, 169–174). Runsaudesta pääsi osalliseksi pitämällä yllä symbolisia, rituaalisia vaihtosuhteita tuonpuoleisen kanssa, jolloin rajallisen hyvän periaatteen (Foster 1965; ks. Tarkka 2012, 157) edellyttämä suljettu talousjärjestelmä avautui. Vaikka sampo vihjaakin luomiseen lähes tyhjästä, *ex nihilo*,⁶ sen representaatio toimii myyttisen mielikuvituk-

sen periaatteiden mukaan. Abstraktit ideat muovataan konkreettisiksi kuviksi ja emergenssi eli laadullisesti uudenlaisen asian kehkeytyminen kuvataan kertomalla tarinoita transformaatioista ja spatiaalisista siirtymistä, joissa vauraus ei synny, vaan sitä taotaan, noudetaan ja kaupataan.

Samporunon tarinan tasolla abstraktien arvojen konkreettiset ilmentymät ovat liikkeessä: symbolit dramatisoidaan toiminnoiksi ja juoniksi. Sammon edustamaa hyvyttä arvioidaan kuvaamalla, miten, mistä ja miksi sampo tehdään, miten sen voi saada itselleen ja pitää itsellään; hyvän rajallisuus kerronnallistetaan kuvaamalla sammon pirstoutuminen ja sen syyt. Vaikka tarina päättyykin suhteellisen onnettomasti, on sammon utooppinen potentiaali kiistaton. Elinkeinojen ja ekologian asettamia rajoja voitiin aina löyhentää luomalla kokemuksellisesti relevantteja hyvinvoinnin ja onnen maailmoja. Kokemuksellisen tason lisäksi myyttisissä kertomuksissa ja niiden rituaalisissa esityksissä syntyy kognitiivinen tapa ymmärtää, selittää ja hallita maailmaa. Dotysta ja Siikalasta poiketen (ks. edellä) en kuitenkaan näe perusteita väitteelle, jonka mukaan kyseessä olisivat käsitykset ”tosista” tai ”todellisista” maailmoista. Mielikuvituksen tuotteita ei ole mielekästä tarkastella niiden mahdollisen totuusarvon kautta, vaikka niiden kokemuksellinen merkittävyys olisi radikaali.

Vernakulaari metamielikuvitus: mielikuvituksen kuvittelu

Pohtiessaan kansanomaisten sampokuvien sekalaisuutta ja runolaulajien sampotietämyksen hämäryyttä E. N. Setälä (1932, 26) esitti, että kansanomainen sampo olisikin kenties ollut ”vain salaperäinen, tuntematon, tietymätön ’ei-olio’-kuvitelma” – siis eräänlainen kuva mielikuvituksesta itsestään. Purkaessaan runsauden, kasvun ja luomisvoiman mahdollisuuksia samporunot päätyvätkin rinnastamaan sammon ihmismielen luovaan potentiaaliin. Sampo ei ollut ainoastaan kansanomaisen mielikuvituksen prosessien tuotos, siis mielikuvituksellinen, vaan myös kuva mielikuvituksesta itsestään.

Sammon takonut seppä Ilmarinen oli käytännöllisen tietotaidon henkilöitymä – hän, joka ”tiesi timproail’la” (SKVR I₁ 58:143), mutta

myös luojajumala, joka oli takonut taivaan niin taitavasti, että ”Ei tunnu vasaran jäljet, eikä pihtiem pitimet” (SKVR I₁ 83a:151–152). Sampo takoessaan hän ylitti itsensä luodessaan jotain intuitionvastaista. (Tarkka 2012, 161; ks. Anttonen 2012, 183). Runon metaforinen kieli ei tee eroa konkreettisen ja abstraktin luovuuden välille, ja vieraalaiskulttuurille ominainen sanakäsitys korosti verbaalisen toiminnan konkreettisuutta: sanat olivat työvälineitä, konkreettisia objekteja ja aseita (Tarkka 2005, 96). Runojen taitajat olivat ”sanan seppiä” (SKVR I₃ 2008:4). Koska luovuuden osa-alueet voitiin rinnastaa toisiinsa, sammon tuottama ”elo” ja ”kasvu” voitiin ymmärtää myös sanoiksi, runoiksi ja rituaaliseksi tiedoksi: sammossa olivat ”kaikki rikkahuoda da viizahuoda” (SKVR I₁ 4:n.58) tai ”kaikki runot ja velhouvet” (SKVR I₁ 42:n.24). Sampo rinnastettiin myös taitavan runolaulajan osaamiin sanoihin – ”Ei sampo sanoja puutu” (SKVR I₃ 1278:19–23). Vaikka ilmaus eli myös itsenäisenä sananlaskuna, se liitettiin Samporunon tapahtumiin – sananlasku ”Sammossa on sanoja paljo” tarkoittaa sitä Väinämöisen sammoa. Väinämöini kävi pimeästä Pohjolasta sammoa hakemah.” (SKS KRA. Paulaharju c) 9769, 9765.) Sammon ja sanojen assosiaatio perustuu ehtymättömyyden idean ja säiliömetaforan yhdistelmään, ja sitä tukee myös alkusointu: sampoon sisältyy sanoja ja se tuottaa niitä (Tarkka 2012, 162–163).

Kansanomaisten sampotulkintojen metakielellinen haara työstää runolaulajien osaamisen ja luovuuden kysymystä ja vastaa kysymykseen, mistä sanat ja kieli tulevat. Sammon tuotoksina ihmisen verbaalinen kyky ja mielen liike olivat loppumattomia ja rajattomia: ”Ei sanat sanuon puutu, virret ei lauloan lopete” (SKVR I₃ 1290:30–31). Sanat myös kasvoivat kuin siemenet: ”Äijä ois’ suussani sanoja, sanoissani siemenijä” (SKVR I₄ 2217:1–2). Vaikka sanat olivatkin ihmislähtöisiä (niin kuin sampo ihmiskätten tuotos), ne jatkoivat omaa elämäänsä, kasvoivat ja tuottivat satoa. Sanojen alkuperä ei kuitenkaan ollut yksilössä, vaan imaginäärisessä tilassa, joka oli demiurgin tuottama, kollektiivisesti jaettavissa ja yksilön hyödynnettävissä.

Kuten sammon tulkinta mielikuvituksen symbolina vihjaa, vernaakulaareja mielikuvituskäsitteiksi voidaan etsiä runolaulajien metafoettisista kommentteista ja runoista, jotka käsittelevät runoutta itseään. Runolaulu kuvattiin metaforisesti tai suoraan ajatteluksi, ääneksi, liikkeeksi, esineeksi ja mielenmaisemaksi. Näiden eri merkitys-

kenttien mukaisesti myös laulajan ja hänen mielikuvituksensa määrittely muunteli. Laulaja saattoi kuvata itsensä tietoiseksi ajattelijaksi ja laulun rakentajaksi – virren sepäksi. Toisaalta hän korosti mieltänsä ja mielikuvituksensa ilmaisemisen kehollista sijaa: hän oli ruumis, jonka sisätilasta ääni ja sanat siirtyivät intersubjektiiviseen tilaan. Muistina ja mielikuvituksena laulut sijaitsivat laulajan päässä ja otsassa, mutta esityksessä ne valuivat hänen suuhunsa, hampaille ja huulille. Toisaalta mielikuvitus oli laulajaa vahvempi toimija: ihminen oli mielikuvituksen ja sen ilmaisemisen näyttämö tai heijastuspinta. Tällöin laulu oli subjekti, joka liikutti ja vei ihmistä maisemasta ja maailmasta toiseen. (Tarkka 2005, 115–129.)

Vuonnisen kylästä kotoisin oleva runolaulaja Anni Lehtonen kuvaasi mieltänsä liikkeitä näin: ”En mie uso mitä muut sanoo. Kyllä miun ajatukseni niin lentää, jot ne lentää ympäri imperiöitä yhdellä hetkellä.” (SKS KRA. Paulaharju, Samuli c)9635. 1915.) Annin metamielikuva mielikuvituksesta kiteyttää mielensisäiset prosessit liikkeeksi: ajatukset lentävät ympäriinsä niin, että ne käsittävät yhtäaikaaisesti laajoja valtakuntia.⁷ Anni sanallisti tämän kertoessaan runonkerääjälle, että kyläläiset tuomitsivat hänen runolaulunsa syntinä – hän joutuisi vielä helvettiin, sanoivat naapurit. Anni kielsi välittävänsä moitteesta. Päinvastoin: hän halusi kasvattaa kykyään käsittää ja lennättää mieltään ympäri imperiöitä, ajatella vielä vapaammin ja laajemmin. Onnistuakseen tässä Anni sanoi haluavansa oppia lukemaan. Hänen mielikuvituksensa voimaa ei voinut mitätöidä sosiaalisella kontrollilla tai supranormaalilla sanktiolla, ei myöskään kilpailevilla viestintäjärjestelmillä. Ricoeurin käsittein se ei taipunut ideologisille tulkintapainelle. Utopistinen mielikuva lukutaidosta saattoi Annin jatkamaan lauluun: imperiöt laajenivat ja maailmat monistuiivat.

Lopuksi

Edellä käsitelty vienalaisperinteen tuonpuoleinen on selkeästi mielikuvituksen piiriin kuuluva: se on maailma, joka on suorien havaintojen tai aistimusten ulottumattomissa, spatiaalisesti kaukainen mutta likeinen kääntöpuoli, menneeseen, myyttiseen alkuaikaan tai kuolemanjälkeisyyteen kuuluva. Se näyttäytyy enneunissa ja toivekuvissa.

Sen voi tavoittaa vain rituaalisin keinoin. Tuonpuoleinen sijaitsee kulttuuristen mielikuvastojen ja myyttien keskiössä, ja sille voidaan antaa myös ideologisia tulkintoja – näin esimerkiksi silloin, kun sanktioitiin rituaalikäytänteiden noudattamista tai nuhteettomia elämäntapoja kuolemanjälkeisen elämän laatua koskevilla uhkakuvilla (ks. esim. Tarkka 2005, 322). Sampo taas oli positiivisten arvojen kiteytymä. Se luotiin ihmistaidolla mutta arkitodellisuuden ulkopuolisessa tilassa, jossa mahdollisuudet olivat toisenlaisia. Siitä käytiin kauppaa tuonpuoleisen kanssa – se tuotiin tuonpuoleisesta, mutta menetettiin. Rituaalisin keinoin utooppisessa ja ihmismielen vapautta ja luovutusta kuvaavassa diskurssissa yhteisö pyrki siitä osalliseksi kerta toisensa jälkeen. Sammon kuvaamisessa kuvat ja mielikuvakehykset asettuivat yhä uusiin asemiin, ja viimein sampo yhdistettiin mielikuvitukseen ja jatkuvaan merkitysten tuottamiseen. Laulajiensa etnografiseen, historialliseen ja ekologiseen todellisuuteen juurtunut sampo oli enemmän kuin vaurauden tuottaja: se symboloi ihmisen kykyä tuottaa arvoja ja merkityksiä niukoistakin aineksista.

Mielikuvituksen tuottamien kuvien eli mielikuvien ja niiden ilmaisemisen empiirinen tutkimus näyttää ihmisen intersubjektiivisen ja kulttuurisen maailman aistein havaittavissa olevan todellisuuden ja aistein havaitsemattoman leikkauspisteessä. Sekä välittömästi läsnä oleva todellisuus että ne vaihtoehtoiset maailmat, joista ihmisillä on kokemuksia, pelkoja, toiveita, aavistuksia ja aistimuksia, ovat ymmärrettävissä ja kommunikoitavissa vain kulttuurin tarjoamilla välineillä – mielikuvastoilla, joita luonnehtivat sekä esityskohtainen variaatio että hätkähdyttävä pysyvyys. Mielikuvastot sekä mielikuvittelun prosesseihin palautuvat poeettiset keinot kuuluvat sosiaalisiin ja kielellisiin rakenteisiin, jotka mahdollistavat ihmisten toiminnan mutta myös realisoituvat ihmisten toiminnassa. Folkloristiikassa tätä toimintaa kutsutaan performanssiksi. Artikkelissa käsitellyt tekstiaineistot ovat dokumentteja performansseista, joissa yksilölliset runolaulajat tai rituaalien osanottajat osallistuvat kollektiiviseen kuvitteluun. He loivat kuvia, joilla selvitettiin, mitä on ennen aikaa tai kuoleman jälkeen ja mitä paikan tuolla puolella. Näillä kuvilla hahmotettiin, mitä on toisen mielen tai oman ruumiin sisällä, mitä veden alla tai taivaan kaarella, mitä menneisyydessä ja mitä tulevaisuudessa.

Perinteenä mielikuvituksen ilmaiseminen liittyy kulttuurisen muistin prosesseihin, mutta myös tulevaisuuden muotoiluun.

Viitteet

- 1 Krohn, J. 1881, 52. Artikkelin varhempia versioita on julkaistu lähteissä Tarkka 2015a; 2015b. Varhaisiin versioihin nähden uutta on ricoeurlainen viitekehys sekä mielikuvituksen kielellisyyden pohdinta, Lönnrothin mielikuvituskäsitteen esittely, krohnilaisen mielikuvitustematiikan syventäminen ja metamielikuvituksen käsite. Vernakulaarin mielikuvituksen käsitettä ja oppihistoriallista analyysiä on terävöitetty kautta linjan.
- 2 Käytän sanaa vernakulaari kansanomaisen sijasta välttääkseni käsitteisiin kansan- tai rahvaanomaisen liittyvät konnotaatiot – vernakulaari eli kansankielinen on yleistynyt kulttuurien tutkimuksessa viittaamaan kirjallisen, virallisen, kaupallisen tai esimerkiksi kansallisen kulttuurin ulkopuoliseen ei-institutionaaliseen kulttuuriin (ks. esim. Primiano 1995; Siikala 2012, 76–77).
- 3 Empiirinen pohja perustuu lähteeseen Tarkka 2005. Aineistoa, joka on kerätty 1820 alkaneena satavuotiskautena, on laajennettu tätä artikkelia varten kattamaan koko vienalaisrunosto, joka on pääpiirteissään julkaistu teoksessa *Suomen Kansan Vanhat Runot I. Vienan läänin runot* (SKVR I₁₋₄ – aineistoviitteessä esitetään lisäksi runon tunniste ja säenumero). Aineistona käytetyt julkaisemattomat runot ja rituaalikuvaukset sisältyvät Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston kokoelmiin (SKS KRA – aineistoviitteessä esitetään lisäksi kerääjän sukunimi, runon tunnistenumero ja keruuvuosi).
- 4 Yllättäen myös Kaarle Krohn (1971/1926, 24) sivusi mielikuvituksen laaja-alaisuutta määritellessään folkloristiikan tutkimuskohdetta. Hänen mukaansa kansanmielikuvitus lähtee liikkeelle rakentamalla havaittujen seikkojen välille kausaalisia suhteita, loogisia ryhmyksiä ja sisäisiä motivaatioita, kunnes muodostuu kirkkaita ja yhtenäisiä mielikuvia, joita voidaan edelleen rikastaa erilaisilla ”fantasia-kuvilla”. Prosessin tarkempi erittely ei kuitenkaan kuulunut krohnilaisen folkloristiikan tehtäviin.
- 5 Pohjolan määre ”tarkka” liittyy tyypillisimmin sen toisintonimeen Tapiola ja viittaa metsään paikannettuun tuonpuoleiseen, jossa riistanhaltijat elivät. Metsänhaltijat olivat taloudellisesti huolellisia, ”tarkkoja” omasta karjastaan eli riistasta (ks. Tarkka 2005, 264).
- 6 Vain yhdessä kalevalamittaisessa runossa viitataan *ex nihilo* -luomiseen, ja tällöinkin on kysymys selkeästi Kalevala-vaikutteisesta runosta (SKVR I₂ 1022, 16): taivas taotaan tyhjästä, ”aivan ainehien alutta” (Tarkka 2012, 167).
- 7 Impe: omaisuus, valtakunta, suku (*Karjalan kielen sanakirja* I, 449).

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

- Karjalan kielen sanakirja* I–III. 1968–1983. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.
- SKS KRA. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelmat: Iivo Marttisen ja Samuli Paulaharjun kokoelmat.
- SKVR I₁₋₄. *Suomen Kansan Vanhat Runot I: Vienan läänin runot*. 1908–1921. Toimittanut A. R. Niemi. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- SKVR II. *Suomen Kansan Vanhat Runot II: Aunuksen, Tverin- ja Novgorodin-Karjalan runot*. 1927. Toimittanut A. R. Niemi. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Kirjallisuus

- Anttonen, Veikko 2012: The Sampo as a Mental Representation of the Mythic Origin of Growth. Teoksessa *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*. Toimittaneet Frog, Anna-Leena Siikala ja Eila Stepanova. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Apo, Satu 2015: Folkloristiikan synty, romantiikan perintö ja samporunojen tutkimuksen arvoitus. Julkaisematon käsikirjoitus: esitelmä Helsingin yliopiston folkloristiikan tutkijaseminaarissa 14.4.2015.
- Burke, Kenneth 1966: *Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature, and Method*. University of California Press, Berkeley.
- Collins, Christopher 1991: *The Poetics of the Mind's Eye. Literature and the Psychology of Imagination*. University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.
- Doty, William 2000: *Mythography. The Study of Myths and Rituals*. University of Alabama Press, Tuscaloosa.
- Foster, George 1965: Peasant Economy and the Image of Limited Good. *American Anthropologist* 67(2) 1965, 293–315.
- Frog 2014: Mytologia on katsojan silmässä. Miten myytit merkityksellistävät maailmaa. Teoksessa *Ympäristömytologia*. Toimittaneet Seppo Knuutila ja Ulla Piela. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Frog, Lukin, Karina, Stepanova, Eila ja Tarkka, Lotte 2015: Saatteksi – Mytologia ja runous. *Elore* 22(1) 2015 [verkkojulkaisu]. [viitattu 2.12.2019]. Saatavissa: <http://www.elore.fi/elore-12015-vol-22-mytologia-ja-runous/saatteksi-mytologia-ja-runous/>.
- Ganander, Christfrid 1984/1789: *Mythologia Fennica*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Haavio, Martti 1952: *Kirjokansi. Suomen kansan kertomaruoutta*. WSOY, Porvoo.
- Haavio, Martti 1992/1957: Runottaren vaunut. Teoksessa *Esseitä kansanrunoudesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

- Harva, Uno 1948: *Suomalaisten muinaisuusko*. WSOY, Porvoo.
- Hautala, Jouko 1954: *Suomalainen kansanrunoudentutkimus*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Hautala, Jouko 1957: *Johdatus kansanrunoustieteen peruskäsitteisiin I*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Hyvönen, Jouni 2008: Kalevala Elias Lönnrotin tieteellisenä projektina. Teoksessa *Kalevalan kulttuurihistoria*. Toimittaneet Ulla Piela, Seppo Knuutila ja Pekka Laaksonen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Häkkinen, Kaisa 2004: *Nykysuomen etymologinen sanakirja*. Sanoma Pro, Helsinki.
- Hästesko, F. A. 1910: Mielikuvitus ja todellisuus Kalevalassa. Teoksessa *Kalevala Suomen kansan hengen tuotteena*. Toimittanut F. A. Hästesko. WSOY, Porvoo.
- Haines, Sophie 2012: Meaningful Resources and Resource-full Meanings: Spatial and Political Imaginaries in Southern Belize. Teoksessa *Imagining Landscapes. Past, Present and Future*. Toimittaneet Monica Janowski ja Tim Ingold. Ashgate, Farnham.
- Holmberg, Uno 1920: *Elämänpuu. Uskontotieteellisiä tutkimuksia*. Otava, Helsinki.
- Johnson, Mark 1987: *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Kearney, Richard 1991: Between tradition and utopia. The hermeneutical problem of myth. Teoksessa *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. Toimittanut David Wood. Routledge, Lontoo.
- Knuutila, Seppo 2012: Ei-olevan kuvantaminen. Teoksessa *Tieteidenvälisyys ja rajanylitykset taidehistoriassa. Annika Waenerbergin juhlakirja*. Toimittaneet Satu Kähkönen, Tuuli Lähdesmäki ja Johanna Vakkari. Taidehistoriallinen seura, Helsinki.
- Koski, Kaarina ja Enges, Pasi 2010: "Mi en ossaas sanoa mitem mie näin". Erikoisten aistihavaintojen tulkinta uskomusperinteen pohjalta. *Elore* 17(1) 2010, 17–40 [verkkójulkaisu]. [viitattu 2.12.2019]. Saatavissa: http://www.elore.fi/arkisto/1_10/art_koski_enges_1_10.pdf.
- Krohn, Julius 1881: Virolaisten historialliset runot. *Historiallinen arkisto* VII 1881, 52–70. Suomen historiallinen seura, Helsinki.
- Krohn, Julius 1885: *Suomalaisen kirjallisuuden historia I: Kalevala*. Jälkimäinen vihko: Kalevalan synty. Weilin & Göös, Helsinki.
- Krohn, Kaarle 1903: *Kalevalan runojen historia I: Sampo*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Krohn, Kaarle 1914: *Suomalaisten runojen uskonto*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Krohn, Kaarle 1918: *Kalevalankysymyksiä*. Suomalais-ugrilainen Seura, Helsinki.
- Krohn, Kaarle 1932: *Kalevalan kertomarusujen opas*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Krohn, Kaarle 1971/1926: *Folklore Methodology*. The University of Texas Press, Austin.

- Kuusi, Matti 1985: Sampo. Teoksessa *Perisuomalaista ja kansainvälistä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Lakoff, George ja Turner, Mark 1989: *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Le Goff, Jacques 1988/1985: *The Medieval Imagination*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Lennon, Kathleen 2004: Imaginary bodies and worlds. *Inquiry* 47(2) 2004, 107–122 [verkkojulkaisu]. [viitattu 27.6.2017]. Saatavissa: <https://doi.org/10.1080/00201740410005132>.
- Lönnrot, Elias 1999/1835: *Kalevala taikka vanhoja Karjalan runoja Suomen kansan muinoisista ajoista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Lönnrot, Elias 1947/1840: *Kanteletar elikkä Suomen kansan vanhoja lauluja ja virsiä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Lönnrot, Elias 1958a/1866–1880: *Suomalais-ruotsalainen sanakirja I*. WSOY, Porvoo.
- Lönnrot, Elias 1958b/1866–1880: *Suomalais-ruotsalainen sanakirja II: Lisävihko*. WSOY, Porvoo.
- Lönnrot, Elias 1991/1832: Suomalaisen maagisista parannuskeinoista. Teoksessa *Elias Lönnrot. Valitut teokset 3*. Toimittanut Raija Majamaa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Mead, George Herbert 1906: The Imagination in Wundt's Treatment of Myth and Religion. *Psychological Bulletin* 3 1906, 393–399 [verkkojulkaisu]. [viitattu 3.12.2019]. Saatavissa: https://brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead_1906b.html. George H. Mead source page.
- Oesch, Erna 2006: J. G. Herder ja mielikuvitus. Teoksessa *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toimittaneet Sakari Ollitervo ja Kari Immonen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Petterson, Bo 2002: On the Study of Imagination and Popular Imagination. A Historical Survey and a Look Ahead. Teoksessa *Popular Imagination. Essays on Fantasy and Cultural Practice*. Toimittanut Sven-Erik Klinkman. Nordic Network of Folklore, Turku.
- Pezzoli-Olgiati, Daria 2015: Religion in Cultural Imaginary. Setting the Scene. Teoksessa *Religion in Cultural Imaginary. Explorations in Visual and Material Practices*. Toimittanut Daria Pezzoli-Olgiati. Nomos, Baden-Baden.
- Primiano, Leonard Norman 1995: Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54(1) 1995, 37–56.
- Relander, Oskar 1894: *Kuvakielestä vanhemmassa suomalaisessa lyyrillisessä kansanrunoudessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Ricoeur, Paul 1984: *Time and Narrative*. Volume 1. The University of Chicago Press, Chicago.
- Ricoeur, Paul 1988: *Time and Narrative*. Volume 3. The University of Chicago Press, Chicago.
- Ricoeur, Paul 1991a: Imagination in discourse and action. Teoksessa *From text to action. Essays in hermeneutics II*. The Athlone Press, Lontoo.

- Ricoeur, Paul 1991b: Ideology and Utopia. Teoksessa *From text to action. Essays in hermeneutics II*. The Athlone Press, Lontoo.
- Saarelainen, Juhana 2015: Elias Lönnrot ja unelma kielestä. Historiallisuus ja kansanrunouden siirtäminen menneisyydestä tulevaisuuteen 1800-luvulla. Teoksessa *Kaipaava moderni. Nostalgian ja utopian kohtaamisia Euroopassa 1600-luvulta 2000-luvulle*. Toimittaneet Pertti Grönholm ja Heli Paalumäki. Turun Historiallinen Yhdistys, Turku.
- Setälä, Emil N. 1932: *Sammon arvoitus*. Otava, Helsinki.
- Severi, Carlo 2015: *The Chimera Principle. An Anthropology of Memory and Imagination*. Hau books, Chicago.
- Siikala, Anna-Leena 1992: *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Siikala, Anna-Leena 2012: *Itämerensuomalaisten mytologia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Tarkka, Lotte 2005: *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Tarkka, Lotte 2012: The Sampo. Myth and Vernacular Imagination. Teoksessa *Mythic Discourses: Studies in Uralic Tradition*. Toimittaneet Frog, Anna-Leena Siikala ja Eila Stepanova. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Tarkka, Lotte 2013: *Songs of the Border People. Genre, Reflexivity, and Performance in Karelian Oral Poetry*. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.
- Tarkka, Lotte 2014: Luonto, tuonpuoleinen ja resurssien rajat. Esimodernin ympäristösuhteen kysymyksiä Vienan Karjalassa. Teoksessa *Ympäristömytologia*. Toimittaneet Seppo Knuuttila ja Ulla Piela. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Tarkka, Lotte 2015a: Mielikuvitus, kansanruno ja tuonpuoleisesta puhuminen. *Elore* 22(1) 2015 [verkkójulkaisu]. [viitattu 2.12.2019]. Saatavissa: http://www.elore.fi/arkisto/1_15/tarkka.pdf.
- Tarkka, Lotte 2015b: Picturing the Otherworld: Imagination in the Study of Oral Poetry. *RMN Newsletter* 10(Summer) 2015, 17–33 [verkkójulkaisu]. [viitattu 3.12.2019]. Saatavissa: https://www.helsinki.fi/sites/default/files/atoms/files/rmn_10_2015.pdf.
- Timonen, Senni 2004: *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Virtanen, Leea 1991: Naisten laulut ja todellisuus. *Aikakirja* III 1991, 51–61. Valkeakosken kaupunki, Valkeakoski.