

➤ Jäljittelyn ja muuntelun
dynamiikkaa Matthias
Salamniuksen runossa
Ilo-Laulu Jesuxesta

—

Eeva-Liisa Bastman

I *lo-Laulu Jesuxesta* (1690) on virsikirjojen ohella varhaisen uuden ajan merkittävin suomenkielinen runoteos. Matthias Salamniuksen runo kertoo nimensä mukaisesti Jeesuksen elämänvaiheista keskittyen kahteen kristinopin kannalta keskeiseen tapahtumaan, syntymään ja kuolemaan. Tässä artikkelissa tarkastelen runon lajiin ja poetiikkaan liittyviä kysymyksiä erityisesti suhteessa 1600-luvun runoutta hallinneeseen imitaation käsitteeseen.¹ *Ilo-Laulua* ei aiemmassa tutkimuksessa ole tarkasteltu imitaation valossa, vaikka jäljittely, muuntelu ja kierrättäminen määrittivät vuosisatojen ajan tekstien välisiä suhteita ja intertekstuaalisuuden luonnetta.

Kalevalamittaan laaditun otsikon mukaan teos on ”Suomen kielellä sanottu, suomalaisten suosioxi, Matthias Salamniuxelda” ja sen ”pani pränthihin Turussa, Johan Winter, winhiästi”. Kirjoittajan, joka 1600-luvun Suomessa halusi tuoda teoksensa lukevan yleisön saataville, oli tehtävä kielivalinta: kirjallisuutta julkaistiin latinaksi ja enenevissä määrin myös ruotsiksi ja suomeksi (vrt. Melander 1941, 64). *Ilo-Laulun* tekijä laati runonsa suomeksi, suullisen perinteen runokieleen nojautuen. Pohdin artikkelissani minkälaisia poeettisia vaihtoehtoja aikakauden kulttuurinen ympäristö tarjosi suomeksi kirjoittavalle runoilijalle, ja selvitän, mitä jäljittelyn muotoja runo hyödyntää.

Vastaanoton ja tutkimuksen historiaa

Matthias Salamnius (1640–1691) on jäänyt melko tuntemattomaksi hahmoksi. Hänen tiedetään toimineen pappina Inkerissä ja laatineen *Ilo-Laulun* lisäksi kaksi muistorunoa. *Ilo-Laulun* ensimmäisen painoksen yhteydessä julkaistussa esipuheessa tekijä kiittää suojelijansa, Turun piispa Johannes Gezeliusta, jonka kannatuksesta ja kehotuksesta runo on laadittu.

Ilo-Laulu on ollut suosittu teos lukijoiden parissa ja se on saanut arvostusta osakseen myös tutkijoilta. Sekä Julius Krohn (1862) että August Ahlqvist (1877) mainitsevat *Ilo-Laulun* myönteiseen sävyyn. Ahlqvist (1877, 179–180) kertoo runon tulleen ”niin rakkaaksi kirjaksi Suomen kansalle, että tämä ei vieläkään ole herjennyt sitä lukemasta”. Uudempi tutkimus vahvistaa Ahlqvistin käsityksen siitä, että teosta luettiin vielä 1800-luvun jälkipuolella (ks. Luukkanen 2016, 368–369). *Ilo-Laulusta* omaksuttiin myös säkeitä suulliseen runouteen ja sen katkelmia on esitetty laulaen (Laitinen 2006, 52).² Painoksia ilmestyi 1700- ja 1800-lukujen kuluessa useita, 1960-luvulla julkaistut painokset mukaan lukien ainakin yhdeksäntoista (Pipping 1856, 78–79; Fennica-tietokanta).

Perusta *Ilo-Laulun* kanoniselle asemalle syntyi jo Henrik Gabriel Porthanin *De Poësi Fennican* myötä. Porthan siteeraa Salamniuksen runoa kuvatessaan suomalaista runomittaa eli nelipolvitrokeeta, jota myöhemmin alettiin kutua kalevalamitaksi. Porthan käyttää runoa esimerkkinä myös käsitellessään

kalevalamittaisen runon esittämistä. (Porthan 1988, 41–42, 80.) Pohjanmaalta tunnetaan muitakin pappeja, jotka 1600-luvulla käyttivät kalevalamittaa henkilörunoissaan. Salamnius omistaa teoksensa neljälle kirkkoherralle: Johannes Cajanukselle Paltamossa, Jacobus Forsterukselle Oulussa, Magnus Preutzille Pietarsaareissa ja Jacobus Tuderukselle Kemissä. Kaikki neljä vaikuttivat alueella, jossa kalevalamittaista runoutta edelleen esiintyi. Cajanus tuli myöhemmin tunnetuksi kiinnostuksestaan kansanperinnettä ja kansanrunoa kohtaan. (Kallio et al. 2017, 355–356; Sarajas 1954, 57–58, 62–65.)

Tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota Salamniuksen suvereeniin runomitan hallintaan sekä tapaan, jolla runo saattaa yhteen eurooppalaisen kristillisen kirjallisuuden tradition ja paikallisen runotradition (Tarkiainen 1922, 63–69; Sarajas 1956, 88; Alanen 1944, 74–81). *Ilo-Laululla* on yhtymäkohtia sekä kirjoitettuun että suulliseen runouteen. On todennäköistä, että suullinen traditio on toiminut yhtenä innoittajana Salamniuksen runolle, joskin runomuistiinpanot osoittavat myös, että *Ilo-Laulu* on vuorostaan vaikuttanut suulliseen traditioon. (Kallio & al. 2017, 357.)

Näkemykset *Ilo-Laulusta* perustuvat edelleen pitkälti Viljo Tarkiaisen vuonna 1922 ilmestyneeseen artikkeliin, joka on vakiinnuttanut kotimaiseen kirjallisuudentutkimukseen lajikäsitteen *messiadi*. Messiadilla tarkoitetaan Jeesuksen elämää käsittelevää kertovaa runoa. Tarkiaisen esityksen perusteella on vaikea muodostaa selkeää käsitystä messiadin lajista ja sen piirteistä, sillä laji määritellään ainoastaan esimerkkien kautta. Esimerkit taas edustavat pääosin muuta kuin kertovaa runoutta: joukossa on saarnakokoelma, virsi, näytelmä sekä passiorunoutta (Tarkiainen 1922, 63–69). Jeesuksen elämä oli suosittu aihe 1600-luvun kirjallisuudessa, joten on selvää, että *Ilo-Laululla* on aihetason yhteyksiä lukuisiin samoihin aikoihin ilmestyneisiin teoksiin. Miltä näyttää *Ilo-Laulu* yhteyksien aikakauden kirjallisuuteen, jos aiheen sijaan tarkastelemme esitystapaa? Entä mihin lajiin Salamnius itse ja hänen aikalaislukijansa ovat runon liittäneet?

Jälkimmäiseen kysymykseen ei voida lähes neljänsadan vuoden jälkeen vastata yksiselitteisesti. Melko varmaa kuitenkin on, että se *ei* ole messiadi, sillä tällaista lajikäsitettyä ei 1600-luvulla nähtävästi tunnettu. Usein messiadilla viitataan 1700-luvulla ilmestyneisiin laajoihin runoelmiin Kristuksen elämästä, ja nimensä laji on omaksunut F.G. Klopstockin heksametrieepoksesta *Der Messias*, joka ilmestyi vuosien 1748 ja 1773 välillä. Toisinaan messiadilla on voitu tarkoittaa lähes mitä tahansa Jeesuksen elämää käsittelevää runomuotoista esitystä miltä aikakaudelta hyvänsä. (Lindgärde 1996, 45; Springer 1988, 50, alaviite 7.)

Lajimäärittelykset ovat aina tulkinnanvaraisia ja historiallisesti muuttuvia. Messiadi on anakronistinen mutta käypä käsite kuvaamaan *Ilo-Laulun* lajia yleisellä tasolla. Tutkimuksellisenä käsitteenä se kuitenkin kertoo enemmän runon 1900-luvun alun vastaanotosta kuin runon lajipiirteistä tai 1600-luvun suomenkielisen runon poetiikasta, eikä käsite juuri anna avaimia teoksen tulkintaan.

Kysymys teoksen lajista ja sen kytköksistä aikakauden muuhun runouteen on merkityksellinen, koska 1600-luvun runous perustuu jäljittelyyn. Niin lajikysymystä kuin teoksen intertekstuaalisuutta on syytä tarkastella osana imitaation poetiikkaa. Imitaatiota koskeva keskustelu vaikutti renessanssiaikana myös lajiipiirteiden rajautumiseen ja lajien muuttumiseen, sillä lajiteoria perustui ajatukseen siitä, että eri lajit jäljittelivät eri tavoin (Farrel 2003, 384; Fowler 2003, 186–187). Varhaisella uudella ajalla eurooppalainen kulttuuri loi itseään suhteessa mielikuviin antiikista länsimaisen sivistyksen perikuvana. Jäljittelevä kirjallisuuskäsitys kytki uudet teokset osaksi aiemmin muotoutunutta kirjallisuuden kenttää ja oli tässä mielessä taaksepäin katsova. Vaikka tutkimuksessa on usein korostettu traditionaalisuutta, jäljittelevään kirjallisuuskäsitykseen sisältyi myös pyrkimys uudistamiseen: olennaista oli uuden luominen vanhoja malleja kunnioittaen.

Ilo-Laulu Jesuxesta tarjoaa kiinnostavan esimerkin siitä, miten imitaation käsitteen väljyys ja siihen sisältyvä soveltamisen ja muokkaamisen ajatus avasi mahdollisuuksia tuottaa uuden tyyppistä kirjallisuutta – esimerkiksi Salamniuksen tapaan tuottaa kirjoitettua runoutta kielillä, joilla sitä ei vielä juuri ollut olemassa.

Imitaation poetiikka ja jäljittelyn tapoja

Varhaismodernissa kulttuurissa niin kirjallisuutta, kuvataidetta ja musiikkia kuin opetusta ja tiedettä hallitsi ajatus jäljittelystä. Kirjallisuudessa *imitatio* leimasi aikakauden poetiikkaa ja runouskäsitystä. Antiikin taideteoriasta, retoriikasta ja opetuksesta juontava imitaation käsite piti sisällään hyvin erilaisia jäljittelyn tapoja. Jäljittelyn kohteena saattoi yhtä hyvin olla yksittäinen teos, tietyn kirjailijan tyyli tai kokonainen laji piirteineen. Yhtenäistä imitaation teoriaa ei missään vaiheessa muodostunut, vaan näkemykset jäljittelyn luonteesta ja sisällöstä vaihtelivat. (Greene 1982, 54–55, 171.)

Varhaisen uuden ajan kirjallisuuden tekstienvälisyyttä voidaan lähestyä myös intertekstuaalisuuden kautta. Imitaatio kuuluu vaikutteiden ja alkuperän ohella käsitteisiin, joiden avulla tekstienvälisyyttä jäsennettiin ennen intertekstuaalisuuden teorian muodostumista. 1600-luvun runouden kohdalla intertekstuaalisuuden käsitettä ei kuitenkaan ole sovellettu niin laajasti kuin modernissa ja jälkimodernissa kirjallisuudessa, etenkin retoriikan traditioon pohjaavassa tutkimuksessa, jossa imitaation asema on ollut hallitseva (ks. Carron 1988, 573–574; Juvan 2008, 49, 53). Yhteistä imitaatiolle ja intertekstuaalisuudelle on ajatus siitä, että uudet teokset syntyvät ja tulevat luetuiksi suhteessa olemassa oleviin teoksiin ja kirjallisuuden traditioihin.

Vaikka imitaatiossa on kyse olemassa olevien mallien seuraamisesta ja esikuvien piirteiden omaksumisesta, imitaatiopoetiikan teoreettiset esitykset

Ilo-Laulun parafraasia, jossa Agricolan muokkaama evankeliumien proosa kääntyy kalevalamittaiseksi ”suloisexi lauluxi”, voidaan tarkastella sovituksena, jossa mukailtavaa tekstiä muokataan yleisölle sopivampaan muotoon.

korostavat yleensä yhtäläisyyden sijaan eroa. Jäljittelevän taiteen tarkoitus ei ollut tuottaa kopioita, vaan soveltaa vanhaa uudella tavalla ja muokata runouden muotoja ja malleja kulloiseenkin kulttuuriseen tilanteeseen sopiviksi (Edwards 2012, 678–679). Renessanssiajan imitaatioon liittyi ajatus siitä, että runoilijan oli nojaututtava tunnettuihin muotoihin ja esitystapoihin mutta samalla poikettava esikuvistaan. Orjallista jäljittelyä pidettiin poikkeuksesta huonona (Arvidi 1996/1651, 19). Soveltavan ja muuntavan jäljittelyn ulottuvuuksia havainnollistettiin ajan poetiikoissa erilaisin metaforin, joissa kirjallinen imitaatio rinnastui esimerkiksi mettä kerääviin ja hunajaa tuottaviin mehiläisiin tai taimeen, joka emopuusta irrotettuna ja uuteen maahan istutettuna kasvaa ja alkaa tuottaa hedelmää (Cullhed 2002, 94–97; Pigman 1980, 3–15). Siirtämisen ja muokkaamisen korostaminen kertoo siitä, että varhaisen uuden ajan runousteoreetikot olivat hyvin selvillä niistä kulttuurisista eroista, jotka vallitsivat heidän ihailemansa antiikin ja heidän oman aikansa välillä (Carron 1988, 567–568; Moss 2008, 108).

Imitaatio edellytti väistämättä muokkaamista ja soveltamista – ei vähiten silloin, kuin antiikin muotoja siirrettiin kokonaan uusille kieli- ja kulttuuri-alueille. Salamniuksen kohdalla ajattelu näkyy esimerkiksi suhtautumisessa runomittaan. *Ilo-Laulun* esipuheessa Salamnius selittää suullisen mitan käyttöä seuraavasti:

Waan että tämä on tehty niillä suomalaisten tykönä hywin tutuilla Runoi wärsyillä ei ole Ihmex otettava. Sillä nijncuin muilla kielillä on heidän erin-

omainen wärsyiensä muoto/ josa *yxinkertainen Puhe suloisexi lauluxi käättän/*
Nijn ei ole meidän Suomen-Kieli täsä asiasa wähin osasta/ Ja waicka me sen
kyllä tiedämme että tämän caltaisten Runolauluin cautta on ennen monda
luwatoinda Asia coconpandu ja laulettu/ Nijn taita se sitä wähemmän tätä
edesottamista estä cuin että meidän pitäis sen yhteisen Puheen sentähden
poisheittämähän/ Että se usein wäärin käytetän. (Salamnius 1690)

Esipuheesta heijastuu ymmärrys oman kielen erityispiirteistä ja näkemys siitä, että suomi sopi runouden kieleksi yhtä hyvin kuin mikä tahansa muukin kieli. Salamnius vetoaa siihen, että kaikilla kielillä on omat runomittansa, joiden kautta ”yxinkertainen Puhe” käännetään ”suloisexi lauluxi”. Suomen kielen mitta on kalevalamitta eikä sen käyttökelpoisuutta vähennä se seikka, että samalla mitalla on laadittu myös sisällöltään paheksuttavia runoja. Kalevalamitta oli yleismitta, jota käytettiin suullisessa perinteessä kaikkiin lajeihin ja jolla laulettiin niin pilkkalauluja, loitsuja, lyriikkaa, epiikkaa, kehtolauluja kuin leikki- ja tanssilaulujakin. Joukkoon on kuulunut sekä runoja, joita Salamniuksen kaltainen kirkonmies olisi saattanut itsekin laulaa, että runoja, joita hän todennäköisesti olisi pitänyt paheksuttavina. (Kallio & al. 2017, 362–367.)

Kotouttava ja soveltava ote ei *Ilo-Laulussa* rajoitu pelkästään suomalaisen mitan käyttöön, vaan sama periaate leimaa myös runon kieltä ja ilmaisua sekä tapahtumien esittämistä. Jeesuksen syntymän kuvauksessa tapahtumat on sijoitettu tutulta vaikuttavaan ympäristöön:

Joutupi Jumalan Äiti
Bethlehemin Pellon luoxi
Culki cohta Caupungihin;
Vaan ei tuttane Tuvisa
Cammioihin käskettäne
Ei suoda sia Salisa:
Itse uxelda isändä
Alda harjan halli Parta
Catzoi pitkin Peucalonsa
Cohden Corsua cocotti
Tallin Usta tarcoitteli
Siellä saanetta sianna
Majan köyhät Matcamiehet;
Isoit istuat Tuvissa
Pöyhkeämmät Pöydän päisä
Corsuhun cova lyckyiset
Pihattohon pienemmäiset. (ILJ, 3–4)

Salamnius lisää kohtaukseen ylimielisen isäntähahmon, joka ovensuusta tylästi elehtien osoittaa vieraat eläinsuojaan. Isäntää kuvataan ”halli partana”, joka

viittaa ikääntyneeseen mahtimieheen.³ Tupa, sali, talli ja pihatto ovat suomalaisen maalaistalon pihapiiriin kuuluvia paikkoja. *Ilo-Laulussa* evankeliumin tapahtumat on tuotu kotimaiselle maaperälle, aikalaislukijalle tuttuun agraariseen ympäristöön.

Edellä siteeratut säkeet tuovat myös korostetulla tavalla ilmi matkalaisten sosiaalisen aseman. Isännän eleet ilmaisevat ylenkatsetta ja välinpitämättömyyttä. Paikat toimivat eriarvoisuuden osoittimina: tuvat, kammiot, salit ja pöydän pää ovat ylhäisten ja vauraiden paikkoja. Matkalaisten majoittaminen talliin kertoo, että he ovat isännän silmissä muita vähäpätöisempiä. Runon puhujan sympatit taas ovat köyhien ”pienemmäisten” puolella. Köyhyyden ja rikkauten kontrasteja hyödynnetään myös syntymän kuvauksessa:

Syndyi Soimesa Jumala
Herra pahnoilla parahin!
Toiset Silkisä sinisnä
Punaisena purpurasa!
Culda kijldävä käsissä
Sormisa Kivet corjat:
Herra heinillä suloinen!
Capaloisa caunis Luoja.
Isä istui Taivahasa
Äiti valjusa Vajasa
neito ruockipi Nisällä
Caitziata caiken Luodun.
Jesus itkepi Vagusa
Itze Pilviä pitävä
Hallitzeva Taivahita. (ILJ, 4)

Runo operoi erilaisilla toisiaan täydentävillä vastakkainasetteluilla, jotka havainnollistavat Jeesuksen jumaluuden ja kuninkuuden luonnetta. Runo kuvaa, kuinka Jeesus on samanaikaisesti sekä Luoja ja kaikkivaltias että viaton pienokainen. Pilvien pitäjä ja taivaiden hallitsija itkee avutonta lapsenitkuaan kuten kuka tahansa vastasyntynyt ihmislapsi.

Parafraasi raamatullisen epiikan esitystapana

Vaikka *Ilo-Laulun* mitta ja esitystapa pohjaavat suulliseen runouteen, kansanomaisen runotradition ja Salamniuksen runon välillä on eräs selkeä ero. Kristillinen kalevalamittainen epiikka sisältää legendanomaista kerrontaa, jossa esimerkiksi Neitsyt Maria tulee raskaaksi syötyään puolukan metsässä.⁴ *Ilo-Laulu* taas seuraa evankeliumien tekstiä. Jeesuksen syntymän kuvauksessa pohjatekstinä on Luukkaan evankeliumi, ja kärsimyksen ja kuoleman kuvauk-

nessa runo hyödyntää ainesta kaikista evankeliumeista. Neljän evankeliumin yhteensovittamisessa Salamnius on käyttänyt pohjatekstinä olemassa olevaa evankeliumiharmonisointia. *Ilo-Laulun* kärsimyshistoria (luvut 7–28) perustuu Mikael Agricolan passioharmoniaan *Se meiden herran Jesusen Christusen pina, ylesnousemus ia taiuasen astumus* vuodelta 1549, joka puolestaan on käännös saksalaisesta Johannes Bugenhagenin alkutekstistä. Agricolan passiosta tuli kärsimyshistorian tunnetuin versio, sillä se oli evankeliumeiden, virsikirjan, katekismuksen ja rukouskirjan ohella osa *Manuale finnonicum* -käsikirjaa 1600-luvulla, ja se kuului vielä myöhemminkin virsikirjan liitteisiin. (Heininen 1979, 17–29; Laine 1991, 177–200.)

Valitessaan Agricolan passion runonsa pohjatekstiksi Salamnius on ottanut jäljittelyn kohteeksi tunnetun tekstin, joka on suunnattu laajan yleisön käyttöön. Tarkastelen seuraavaksi muutamien esimerkkien kautta tarkemmin *Ilo-Laulun* suhdetta Agricolan passioon ja evankeliumeihin.

Agricolan esitys Jeesuksen vangitsemisesta perustuu Markuksen evankeliumiin (14:43–44). Tietyt yksityiskohdat ja sanamuodot ovat peräisin Johanneksen evankeliumin vastaavasta kohdasta, kuten ilmaisu ”oli ioukon cansansa ottenut”, joka esiintyy muunneltuna myös Salamniuksella, sekä maininta fariiseusten palvelijoista ja soihtuista ja lyhdyistä (Joh. 8:3). Ilmaisut, jotka esiintyvät sekä Agricolalla että Salamniuksella, on alla olevissa sitaateissa kursivoitu.

Ja wiele henen puhuesans / Catzos Judas yxi niiste cahdestatoistakymmenest / quin hen oli ioukon cansansa ottenut / ia ylimesten Pappain / Phariseusten / Wanhimbain / ia kirian oppenutten palveliat / käui hen heiden edhellense ia tuli sinne mieckain ia seuesten / tulisoittoin ia lychtuen cansa. Mutta se petteie oli andanut heille yhden merkin sanodhen / kenenge mine swtannan/ se ombi se / ruuetka heneen / Ja wisusta poiswieke. (Agricola 1549)

*Wielä puolelda puhupi
Sai tuskin sanonehexi
Jopa Judas joucon canssa
Canssa parven Caupungista
Culki cohden Krydimata:
Lyhdyt tehty tietä nähdä
Joisa kyntilät kytövät
Valkia Näön varaxi.
Joucko seurapi Sotahan
Millä Miecka landehilla
Millä Saxasta Sabeli
Millä Seiväs suuremmainen
Millä carsittu Carango
Millä Keihäs cauhistava*

Säätyy surmaxi Jumalan.
Judas *pettäjä* pahimbi
Aivan astupi *edellä*
Muita matcalla manapi
Neuvo miehiä monilla:
(--) Minä teille *merkin annan* (--)
Sille jolle *suuta annan*
Poies *viekätte visusti*. (ILJ, 27–28)

Salamnius seuraa ajoittain sanatarkasti Agricolan tekstiä. Sitaatista käy myös ilmi Salamniuksen tapa käyttää kalevalamittaiseen poetiikkaan kuuluvaa parallelismia.⁵ Lyhtyjen ja aseiden kuvailu parallelismin keinoin sävyttää kerrontaa korostamalla värikkäitä ja merkityksellisiä yksityiskohtia.

Salamniuksen maininta ”yxinkertaisen puheen” kääntämisestä ”suloisexi lauluxi” voidaan ymmärtää tekstin kääntämisenä proosasta runon muotoon. *Ilo-Laulu* on siis evankeliumien runomuotoinen parafrasasi.⁶ Näin runoa on luonnehtinut myös Julius Krohn (1862, 225), joka viittaa *Ilo-Lauluun* ”runomuotoisena evankeliumina”. Parafrasalla tarkoitetaan tekstin uudelleen esittämistä niin, että sisältö säilyy samana, mutta esitystapa muuttuu. Parafrasi kuuluu imitaation tekniikoihin. Kouluopetuksessa parafrasi oli yleinen harjoitus antiikista uudelle ajalle, ja sen avulla harjaannutettiin opiskelijoita runon tulkintaan ja tyylien saloihin. Kirkon ja teologian piirissä parafrasiasia käytettiin saarinoissa ja raamatullisten tekstien kommentaareissa. (Roberts 1985, 61–74; Springer 1988, 9–22; Green 2006, 46–50.) Kirjallisuudessa parafrasilla oli merkittävä rooli etenkin raamatullisessa epiikassa. Raamattuun pohjaava kertomarusous sai alkunsa myöhäisantiikissa, ja siitä tuli erityisen suosittua 1500-luvulla.⁷ Latinankieliset raamatulliset eepokset kuuluivat vielä 1600-luvulla koulujen peruslukemistoon kaikkialla Euroopassa. (Green 2006, 356–372.)

Raamatullista epiikkaa on tutkimuksessa tarkasteltu yhtäältä suhteessa epiikan traditioon ja sen keskeisiin esikuviin, erityisesti Vergiliuksen *Aeneid*in, ja toisaalta sen on katsottu jatkavan klassisen retoriikan parafrasikäytäntöjä. Renessanssiajan tunnetuimpiin kristillisiin eepoksiin teoksiin kuuluu Marcus Hieronymus Vidan *Christiad* (1535), jota pidettiin jopa *Aeneid*in varteenotettava kilpailijana (Greene 1963, 170–175; Tobias 2006, 65–68). Erityisesti 1600-luku oli kansankielisten eeposten aikaa. Runomittana käytettiin heksametrin ohella esimerkiksi aleksandriinia, Englannissa jambista pentametria (*heroic couplet*). (Lewalski 1966, 79–99; Springer 1988, 135–146.) Pohjoismaisia vertailukohtia *Ilo-Laululle* ovat esimerkiksi Elias E. Naurin kärsimysepos *Golgotha Paa Parmasso eller Jesu Pines/ Døds og Begravelses Historie* vuodelta 1689 sekä Haquin Spegelin luomiseepos *Guds Werk och Hwila* vuodelta 1685 (Olsson 1963, 36–47).

Raamatullinen epiikka antoi yhdenlaisen mallin sille, miten keskiajalta lähtien korkeinta arvovaltaa kirjallisten lajien hierarkiassa nauttinut epiikka

voitiin ottaa käyttöön kristillisessä kulttuurissa. Myöhäisantiikin kristillisissä eepoksissa evankeliumien proosamuotoinen kerronta sovitettiin heksametrimittaan ja tyyliin, jonka ajateltiin puhuttelevan sivistynyttä väkeä. (Roberts 1985, 220; Springer 1988, 33.) Salamniuksen kalevalamittaista parafrasaa voidaan pitää samankaltaisena hankkeena, joskin kohdeyleisönä oli sivistyneistön sijaan suomenkielinen rahvas.

Tutkimuksessa raamatullisen epiikan parafrasiluonteeseen on suhtauduttu ristiriitaisesti ja lajia on moitittu mekaanisesta uudelleenrunoilusta. *Ilo-Laulua* ei voida pitää pelkkänä passioharmonian runomuotoisena käännökseenä, vaikka Salamnius seuraakin Agricolan passiota uskollisesti, jopa sanatar-kasti, kuten Jeesuksen vangitsemisen kuvauksesta kävi ilmi. Erot tulevat ilmi etenkin teosten rakenteessa. Agricolan passio on jaettu osiin hiljaisen viikon päivien mukaan niin, että tekstiä luetaan päivittäin palmusunnuntaita edeltävästä lauantaista lähtien. *Ilo-Laulun* lukurakenne sen sijaan ei noudata passion hartauskirjallista lukuohjelmaa. Tapahtumia on karsittu ja luvut keskittyvät yleensä yhteen tapahtumaan.

Salamnius myös poikkeaa Agricolan esitysjärjestyksestä, esimerkiksi kuvatessaan ylösnousemuksen tapahtumia. Sekä *Ilo-Laulu* että Agricolan passio kertovat enkelin laskeutuvan haudalle siirtämään kiven haudan suulta, jolloin hautaa vartioivat sotilaat pelästävät ja pakenevat (Matt. 28:2–3). Agricolan passio siirtyy tämän jälkeen kertomaan haudalle tulevista naisista (Mark. 16:1–4). Salamnius puolestaan jatkaa sotilaiden vaiheiden kuvausta: he kertovat näkemästään ylipapeille, jotka maksavat sotilaille vaitioloista (Matt. 28:4; Matt. 28:11–15). Sotilaiden lahjomisesta kerrotaan Agricolan passiossa sen jälkeen, kun on kuvattu enkelin ilmestymistä opetuslapsille ja Pietarin käyntiä haudalla. *Ilo-Laulussa* nämä tapahtumat esitetään vasta seuraavissa luvuissa.

Ilo-Laulussa passion ja evankeliumien materiaalia on karsittu ja järjestetty uudelleen, minkä lisäksi Salamnius laajentaa joitain kohtauksia ja korostaa tiettyjä tarinan elementtejä ja yksityiskohtia parallelismin avulla. Salamniuksen erityisesti korostamiin elementteihin lukeutuu köyhyyden ja rikkauden vastakainasettelu, kuten Jeesuksen syntymäkuvauksen yhteydessä oli puhetta. Erot Agricolan passion ja *Ilo-Laulun* välillä liittyvät tekstien erilaiseen esitystapaan, lajiin ja tehtävään: toinen on proosaa, toinen kalevalamittaista runoa, toinen on tarkoitettu hartauden harjoittamiseen ja toinen on luonteeltaan kaunokirjallinen. Salamnius käyttää myös hyväkseen sellaisia pohjatekstejä, jotka eivät lainkaan esiinny Agricolan passioharmoniaassa. *Ilo-Laulussa* kärsimystapahtumia edeltää luku, joka kertoo israelilaisten vapautumisesta Egyptin orjuudesta ja juutalaisen pääsiäisenvieton taustoista. Ylösnousemusta taas edeltää luku ”Jesuxen Helvetin alasastumisesta”, jonka perustuu apokryfiseen Nikodemuksen evankeliumiin sekä suulliseen kertomaperinteeseen. Nämä luvut pohjateksteineen ovat keskeisessä osassa tarkasteltaessa *Ilo-Laulun* suhdetta epiikan traditioon.

Ilo-Laulu kristillisenä eepoksena

Eepisen sankarirunouden keskeisinä lajiipirteinä on pidetty heksametrimitä, päähenkilön suorittamia sankaritekoja sekä jumalten ja ihmisten välistä vuorovaikutusta (Greene 1963, 14–25; Tobias 2006, 11–22). Kristillistymisen muutti epiikan sankaruuden luonnetta sekä jumalallisten ja yliluonnollisten elementtien olemusta. Antiikin eepoksissa kuoleminen ei ollut sankarillista, mutta raamatullisessa epiikassa Jeesuksen ristinkuolema esitetään suurena voittona ja kaikkein ylevimmän sankarillisuuden ilmentymänä. (Green 2006, 68; Tobias 2006, 80–83.)

Yksi leimallisimmista kristillisen epiikan lajiipiirteistä on typologia, joka kirjallisuudentutkimuksessa tunnetaan myös figuraaliallegorian nimellä. Typologia on alun perin Raamatun tulkinnasta juontava lukutapa, jossa Vanhan testamentin tekstejä tulkitaan Uutta testamenttia vasten niin, että niiden katsotaan ennakoivan Kristusta ja Uuden testamentin pelastushistoriaa. Typologiaa esiintyy kaikkialla kristillisessä kirjallisuudessa, mutta epiikassa sillä on erityinen tehtävä. Sitoessaan kaikki esitetyt tapahtumat osaksi jumalallista pelastussuunnitelmaa se toi kristilliseen epiikkaan koko maailmanhistorian kattavan, maailman luomisesta maailman loppuun ulottuvan panoraama-perspektiivin. (Lewalski 1966, 45.)

Ilo-Laulussa typologian rooli näkyy etenkin kärsimyshistorian johdantojaksossa toimivassa luvussa, jossa käsitellään Toisen Mooseksen kirjan pohjalta israelilaisten pakoa Egyptistä. Luku selittää juutalaisen pääsiäisenvieton taustoja ja uhrilampas-symboliikan typologista tulkintaa. Typologisen lukutavan mukaan pääsiäislampaan teurastaminen ja israelilaisten esikoislasten pelastuminen rinnastuu Jumalan ainoan pojan uhraamiseen ja ihmiskunnan pelastamiseen. *Ilo-Laulun* opetuksellista luonnetta ajatellen luku on perusteltu, mutta samalla se edustaa ehkä koko runon puhdaspiirteisintä eepistä kerrontaa. Se tuo runoon epiikalle ominaista toimintaa ja jännitystä. Lisäksi luvussa nähdään ihmeellinen jumalallinen väliintulo, kun meri Herran käskystä vetäytyy sivuun tehden tietä pakenijoille ja hukuttaessaan faaraan joukot.

Ihmeteot, jotka evankeliumeissa ovat toistuvasti esillä, puuttuvat Salamniuksen runosta lähes tyystin. Ihmetekojen sivuuttaminen on merkityksellistä ja kertoo pyrkimyksestä keskittää kertomus pelastushistoriallisesti keskeisiin tapahtumiin: lihaksitulemiseen, kuolemaan ja ylösnousemukseen. Jeesusta kuvataan runossa pitkälti ihmisenkaltaisena hahmona: hän ei tee tekoja, joita kuka tahansa ihminen ei voisi tehdä. Eepossankarin piirteet tulevat ilmi vasta kuoleman yhteydessä. Korostuneinta Jeesuksen sankarillisuus on luvussa, joka käsittelee alasastumista helvettiin.

Jeesuksen Tuonelanmatka nousi yleiseksi aiheeksi kristillisissä eepoksissa keskiajalla (Lewalski 1966, 52). Sen pohjatekstinä on apokryfinen Nikodemuksen evankeliumi, joka on peräisin toiselta tai kolmannelta vuosisadalta. Kertomus

Ilo-Laulussa *evankeliumin tapahtumat on tuotu kotimaiselle maaperälle, aikalaislukijalle tuttuun agraariseen ympäristöön.*

esittää kahden kuolleista herätetyn henkilön silminnäkijäkertomuksen siitä, kuinka Jeesus laskeutuu helvettiin ja kukistaa pahuuden ja kuoleman vallat. Vaikka apokryfikirjalla ei ollut kanonisoitua asemaa kristillisten tekstien joukossa, sen Tuonelakuvauksesta tuli vakiintunut osa kirkon perinnettä ja oppia, mikä näkyy myös teologiassa, taiteessa ja kirjallisuudessa. (Laufer 2013, 40–41; Seppälä 1979, 9–10.) Aiheen käsittelyä kristillisessä epiikassa on oletettavasti edistänyt se, että sankarin matka kuoleman valtakuntaan on jo klassisessa epiikassa esiintyvä konventio. Yhteistä Nikodemuksen evankeliumin ja *Ilo-Laulun* manalakuvauksille on Tuonelan kuvaaminen linnoituksena. Saapuessaan Jeesus murtaa auki lukitut portit ja panee Saatanan kahleisiin. Suullisessa runoperinteessä ja kertomaperinteessä taas esiintyy *Hiiden sepän kahlintana* tunnettu aihe. Seppä takoo kahletta kaikkivaltiaalle, mutta Jeesus onnistuu huijaamaan seppää kokeilemaan kahletta omaan kaulaansa, jolloin tämä päätyy itse rautoihin. (Borenius 1886, 62–77; Haavio 1938, 20–52.)

Apokryfikirjaan ja suulliseen perinteeseen verrattuna *Ilo-Laulun* helvettilyvussa leimallista on Jeesuksen ylivertauisuus ja voittamattomuus: piriusta ei ole hänelle mitään todellista uhkaa tai vastusta. Luku painottaa, että Jeesuksen voitettua kuoleman myös kristityt ovat pahan ulottumattomissa. Luku voidaan ymmärtää allegorisena kuvauksena kuoleman vallan voittamisesta.

Luvut israelilaisten paosta sekä helvetin hävittämisestä liittyvät *Ilo-Laulun* luvuista selvimmin epiikan traditioon ja sen lajipiirteisiin. Molemmissa aiheen käsittelyllä on kuitenkin myös selvästi opetuksellisia päämääriä, ja niiden esityksessä korostuvat toiminnantäyteisen kerronnallisuuden ohella didaktiset piirteet. Didaktisuus kuului jossain määrin kristilliseen epiikkaan jo myöhäisantiikista lähtien (Springer 1988, 33). Salamniuksen runo edustaa epiikan tyyppiä, jossa tämä piirre esiintyy erityisen vahvana.

”Tätä tutkiپی todesta”: Opettavat kommentit

Kuten todettu, muokkaaminen ja soveltaminen olivat keskeisessä osassa jäljittelyyn perustuvassa kirjallisuudessa. Imitaation poetiikkaan itsessään sisältyi elementtejä, jotka kannustivat muunteluun. Tämä näkyy erityisesti *aemulation* käsitteessä ja sen sovelluksissa. Emulaatio voidaan määritellä kilpailevaksi jäljittelyksi. Ajatus oli pyrkiä jäljittelemällä luomaan esikuvan tai tunnetun aineiston pohjalta runoteos, joka pystyi kilpailemaan paremmuudessa alkuperäisen kanssa. (Carron 1988, 568–569; Pigman 1980, 22–29; Williams 1978, 196–197.) Varhaiskristillisessä epiikassa emulaatio kohdistui joko tyyliin tai se oli luonteeltaan opillisia näkökohtia korostavaa ja eksegeettistä. Käytännössä emulaatiolla siis tarkoitettiin tyyllisiä muutoksia tai Raamatun tekstin tulkintaa ja selittämistä. Kristillisille kirjoittajille Raamatun teksti edusti korkeinta totuutta eikä sen sisällössä tietenkään nähty parantamisen varaa. Tyyllisiä muutoksia voitiin kuitenkin tehdä, ja samalla avata lukijoille Raamatun kertomusten opillisia ulottuvuuksia. (Roberts 1985, 73, 107, 119.)

Opettavia ja selittäviä kommentteja, laajennuksia ja lisäyksiä on myös *Ilo-Laulussa*. Esimerkiksi taivaallisen sotajoukon lyhyt kiitosvirsi ”Cunnia olcon Jumalalle corkiudes/ ja maassa rauha/ ja ihmisille hyvä tahto” (Luuk. 2:14) laajenee runossa 15-säkeiseksi:

Kijtos corkian Jumalan
Ylähällä Taivahasa
Tähden armonsa avaran
Että tiettävän totuden
Voiman caicki voittavaisen
Maasa Rauha rackahimbi
Ilo Ihmisten seasa;
Ei ole Pelcoa Pirusta
Eikä huolda Helvetistä
Eikä Synnistä surua
Cuolemasta cauhistosta.
Polki tai Callon Perkeleldä
Häijyn Helvetin hävitti
Saatti Synnistä sovinnon
Käänsi cuoleman unexi. (ILJ, 6–7)

Kiitosvirsi tuo ilmi Jeesuksen syntymän kristillistä tulkintaa: vapahtajan syntymä merkitsee syntien sovittamista, pelastusta ja kuoleman voittamista. Helvetin hävittämiseen viitataan siis jo heti runon alussa, ja näin syntymä- ja kuolinjaksot sidotaan toisiinsa. Opettava kommentti on tässä upotettu osaksi

enkeliä puhetta. Repliikkiin upotettu opetuksellinen kommentti esiintyy myös pääsiäisjakson luvussa, jossa Jeesus kantaa ristiä Golgatalle. Agricolan passiossa kerrotaan Luukkaan evankeliumia seuraten, kuinka Jeesus puhuttelee väkijoukossa itkeviä naisia. *Ilo-Laulun* vastaavassa kohtauksessa tapahtuu kiinnostava rekisterinvaihdos, jossa siirrytään Jeesuksen puheen parafrasista kertojan puheeseen. ”Mitä itkettä minua” on Jeesuksen repliikki, mutta myöhemmin lausuttu ”Tätä tutkipi todesta” on kertojan puhetta, jossa tämä puhuttelee runon lukijaa.

Mitä itkettä minua?
Itkekätte itziännä
Että Lastenna ylitze
Oma onnenne pahembi
Vits’ on joutuva Jumalan
Rangaistesa aivan rascas. (--)
Tätä tutkipi todesta
Esimerkixi etemme
Tämä paicka pandu ombi
Tähden syndien syvien
Julkisen Jumalan pilcan
Tuli kijnni tuorehesa
Viha nähty Vijnapuusa!
Cuingas cuiva säästetähän? (ILJ, 52–53)

Jumalan vihan koettelemuksia ennustavien säkeiden jälkeen puhuja kääntyy lukijan puoleen kehottaen tätä pohtimaan kuulemaansa. Tässä kertoja astuu kertojanroolinsa ulkopuolelle. Vaihdos ennakoi runon viimeisessä luvussa tapahtuvaa siirtymää eepisestä kerronnasta hartauskirjallisuuden rekisteriin, jolle ominaisia ovat erilaiset vetoavat puhuttelut ja kehotukset, kysymykset sekä tunnetilojen esittäminen monenlaisin retorisin keinoin. (Bastman & Kallio; Hansson 1991, 232–241.)

Kertomarunoudesta Salamniuksen runo eroaa siinä, että runo paitsi esittää tapahtumia Jeesuksen elämästä, myös asettaa nämä tapahtumat opilliseen yhteyteensä ja kehottaa kuulijaa tai lukijaa pohtimaan niiden merkitystä. Epiikan kerrontaa täydentää paikoittain selittävä ja opettava kertojanääni, jonka kautta ristinkuolema asetetaan runossa tarkastelun ja tutkiskelun kohteeksi. *Ilo-Laulua* voidaan lukea kristillisenä epiikkana, mutta päätösluku tuo runoon myös toisen tulkinnallisen kehyksen: hartauskirjalliset lajit ja hartauskirjallisuuden lukutavan.

Lopuksi: ”Suomen kielellä sanottu/ Suomalaisten suosioxi”

Varhaisen uuden ajan imitaatio oli luonteeltaan joustavaa ja dynaamista. Juuri jäljittelyn monimuotoisuuden on katsottu luoneen mahdollisuuksia kansankielisen kirjallisuuden kehittymiselle. Antiikin muotojen omaksuminen antoi kansankieliselle kirjallisuudelle arvovaltaa liittämällä sen osaksi jo valmiiksi arvostettua perinnettä ja määrittämällä tason, johon – ja jonka yli – runouden tuli pyrkiä. (Cullhed 2002, 95.) Omaksuminen edellytti kuitenkin perinteen päivittämistä ja sen kotouttamista omaan kieleen ja kulttuuriin.

Imitaation tekniikoista Salamniuksen runo nojaa erityisesti parafrasille. *Ilo-Laulun* parafrasiasa, jossa Agricolan muokkaama evankeliumien proosa kääntyy kalevalamittaiseksi ”suloisexi lauluxi”, voidaan tarkastella sovituksena, jossa mukailtavaa tekstiä muokataan yleisölle sopivampaan muotoon. Siinä missä latinankielinen kristillinen epiikka pyrki puhuttelemaan sivistynyttä väkeä Vergiliuksen tyyliin, on *Ilo-Laulun* yleisö ollut suomalaista rahvasta. Kalevalamittainen runous oli heidän runokieleensä. Suomenkielistä lukevaa yleisöä oli 1600-luvulla vähän, mutta se ei muodostunut esteeksi, sillä laulettava mitta mahdollisti runon suullisen vastaanoton ja leviämisen. ”Matthias Salamniuksen varsinainen löytäjä oli suomenkielinen rahvas”, toteaa Matti Kuusi (1998) Salamniusta käsittelevässä elämäkerta-artikkelissaan.

Ilo-Laulun tapauksessa kohdeyleisö näyttää ohjanneen mitan ja tyylin lisäksi sisällön valintaa. Runon populaari ja didaktinen luonne näkyy siinä, että se keskittyy kaikkein tunnetuimmille ja kristinopin näkökulmasta opillisesti painavimmille evankeliumin jaksoille, joulun ja pääsiäiseen. *Ilo-Laulun* juonta voidaan tarkastella esimerkiksi apostolista uskontunnustusta vasten. Runossa tulevat käsitellyiksi kaikki uskontunnustuksessa esitetyt kohdat Jeesuksen elämästä. Salamniuksen yhtenä pontimena on epäilemättä toiminut luterilaisen puhdasoppisuuden ajan kansanvalistuksen projekti, pyrkimys edistää kristinuskon tuntemusta ja tarjota kansalle hengellisesti rakentavaa luettavaa sen omalla kielellä.

Runon aihepiiri, esitystapa ja parafraasi jäljittelyn muotona liittävät Salamniuksen runon raamatullisten eeposten pitkään traditioon. On kuitenkin huomautettava, ettei Salamnius itse esipuheessaan viittaa epiikan lajiin eikä runossa myöskään ole suoria viittauksia antiikin klassisiin eepoksiin. Tämä on toisaalta tyypillistä keskiajalta juontavalle, kansankieliselle kristilliselle kertomarunoudelle (Lewalski 1966, 48–51). Epiikan traditioista *Ilo-Laulu* on kaikkein läheisimmin sidoksissa tähän perinteeseen. Epiikan piirteitä runo hyödyntää rakentaessaan Jeesuksen elämästä sankaritarinaa, joka huipentuu helvetin hävittämiseen ja ylösnousemukseen, ja joka kytketään typologian keinoin kristilliseen pelastusoppiin ja sen myötä maailmankaikkeuden ja ihmiskunnan kohtaloon.

Ilo-Laulu sijoittuu kristillisen kirjallisuuden taitekohtaan. Raamatullisia aiheita käsittelevän kertomarunouden huippukausi alkoi Euroopassa olla

takanapäin. Sen tilalle teki tuloaan ihmisen sisäisyyttä ja minuutta tarkasteleva uudenlainen kristillinen lyriikka, jossa hartauskirjallisuuden tunnerekisterit otettiin kaunokirjalliseen käyttöön (Hansson 1991, 282–285; Swahn 1971, 185–186; Tarkiainen 1922, 67). Hartauskirjallisuuden ja varhaisen runouden vuoropuhelua ei ole meillä juuri tutkittu, ja tästä syystä myöskään *Ilo-Laulun* yhteyttä Agricolan passioon ei ole aiemmin tunnistettu. Runon lukeminen rinnakkain hartauskirjallisuuden kanssa tulee toivottavasti tuomaan lisävalaistusta kysymykseen *Ilo-Laulun* suhteesta 1600-luvun kirjallisuuden lajitradiioihin.

Ilo-Laulussa limittyvät epiikan lajipiirteet, suomenkielisen suullisen runon poeetiikka ja hartauskirjallisuuden suosima opastava retoriikka. Näiden poeettisten piirteiden yhdistely voidaan nähdä seurauksena imitaatioon olennaisesti kuuluneesta jäljittelyn ja muuntelun dynamiikasta.

Viitteet

- 1 Tämä artikkeli on osa Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa toteutettavaa Suomen Akatemian rahoittamaa tutkimushanketta *Kirjoitukset ja laulut: uskon ja ilmaisuuden rekisterit varhaismodernissa pohjolassa* (hankenumero 288199).
- 2 Suomen Kansan Vanhat Runot -tietokannassa *Ilo-Laulun* säkeitä esiintyy esimerkiksi seuraavissa runoissa: SKVR V2 441, VII1 314, VII2 1774, XII1 150 ja VI1 239.
- 3 Suullisessa traditiossa esiintyy ”metsän ukko, halliparta” (SKVR IV1 1118).
- 4 Ks. Marjavirsi, esim. SKVR I2 1098, SKVR VII2 1094.
- 5 Salamnius saa Porthanilta (1988, 96) kiitosta maltillisesta parallelismin käytöstä ja siitä, että hän osaa olla käyttämättä kertoa kohdissa, joihin se ei sovi: ”Tämäntapaisissa kohdissa on usein ansio olla säikkymättä vähäisempiä virheitä”.
- 6 Salamnius oli päässyt näyttämään taitonsa kalevalamittaisen parafrasain laatijana jo ennen *Ilo-Laulun* julkaisemista. Kesällä 1690 ilmestyi Johannes Gezelius vanhemman muistojulkaisu, joka sisältää hautajaisissa pidetyn ruumissaarnan, lyhyen elämäkerran eli personalian sekä sen pohjalta laaditun kalevalamittaisen runon. Runon tekijä on Matthias Salamnius (Melander 1941, 16; Kuusi 1998).
- 7 Lajin varhaisia latinankielisiä edustajia ovat Juvencuksen *Evangeliorum libri quattuor* (noin v. 330), joka pohjaa Matteuksen evankeliumiin, Seduliuksen *Carmen paschale* (noin v. 430), joka käsittelee Jeesuksen ihmetekoja, sekä Aratorin apostolien teoista kertova *Historia apostolica* (noin v. 544) (Green 2006).

Aineisto

Salamnius, Matthias 1690. *Ilo-Laulu Jesuxesta*. Turku: Johan Winter (=IJ). <http://s1.doria.fi/helmi/bk/rv/fem970222/> [6.6.2019]

Kirjallisuus

- Agricola, Mikael 1549. *Se meiden herran Jesusen Christusen pina, ylesnousemus ia taiuasen astumus*. Tukholma: A. Laurentsson.
- Ahlqvist, August 1877. *Suomen kielen rakennus. Vertaavia kieliopillisia tutkimuksia. I. Suomalainen Runoppi*. Helsinki: SKS.
- Alanen, Yrjö J.E. 1944. *Kansamme tien viitoittajia*. Porvoo: WSOY.
- Arvidi, Andreas 1996 (1651). *Manuductio ad Poesin Svecanam, thet är En kort handledning til thet swenske poeterij/ verss-eller rijm-konsten*. Stockholm: Svenska vitterhetssamfundet.
- Bastman, Eeva-Liisa & Kati Kallio (ilmestyy 2021). "Turning Simple Speech into Beautiful Song": Imitative Poetics and the Combination of Registers in *Ilo-Laulu Jesuxesta* (1690). Teoksessa *Networks, Poetics and Multilingual Society in the Early Modern Baltic Sea Region*. Toim. Kati Kallio, Anu Lahtinen, Tuomas M.S. Lehtonen & Ilkka Leskelä. Leiden: Brill.
- Biblia 1642. Tukholma. <http://www.doria.fi/handle/10024/66164> [6.6.2019]
- Borenus, A.A. 1886. Suomen keskiaikaisesta runoudesta I. Luojan virsi. *Virtittäjä*, 58–82.
- Carron, Jean-Claude 1988. Imitation and Intertextuality in the Renaissance. *New Literary History* 19(3), 565–579.
- Cullhed, Anders 2002. *Mimesis förvandlingar: Tradition och förnyelse i renässansen och barockens litteratur*. Stockholm: Atlantis.
- Edwards, R.R. 2012. Imitation. Teoksessa *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Toim. Roland Greene. Princeton: Princeton University Press.
- Farrel, Joseph 2003. Classical Genre in Theory and Practice. *New Literary History* 34(3), 383–408.
- Fennica. Suomen kansallisbiografia. <https://fennica.linneanet.fi> [6.6.2019]
- Fowler, Alastair 2003. The Formation of Genres in the Renaissance and After. *New Literary History* 34(2), 185–200.
- Green, Roger P.H. 2006. *Latin Epics of the New Testament: Juvencus, Sedulius, Arator*. Oxford: Oxford University Press.
- Greene, Thomas 1963. *The Descent from Heaven: A Study in Epic Continuity*. New Haven: Yale University Press.
- Greene, Thomas M. 1982. *The Light in Troy: Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*. New Haven: Yale University Press.
- Haavio, Matti 1938. Hiiden sepän kahlinta. *Kalevalaseuran vuosikirja* 18. Porvoo: WSOY, 20–52.
- Hansson, Stina 1991. *Ett språk för själen: Litterära former i den svenska andaktslitteraturen 1650-1720*. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Heininen, Simo 1979. Mikael Agricolan Passio. *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja* 68–69 (1978–1979). Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 17–30.
- Juvan, Marko 2008. *History and Poetics of Intertextuality. (Intertekstualnost)*. Käänt. Timothy Pogačar. West Lafayette: Purdue University Press.
- Kallio, Kati, Tuomas Lehtonen, Senni Timonen, Irma-Riitta Järvinen & Ilkka Leskelä 2017. *Laulut ja kirjoitukset: Suullinen ja kirjallinen kulttuuri uuden ajan alun Suomessa*. Helsinki: SKS.
- Krohn, Julius 1862. *Suomenkielinen runollisuus ruotsin vallan aikana*. Helsinki: J.C. Frenckell & Poika.
- Kuusi, Matti 1998. Salamnius, Matthias. Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. Helsinki: SKS. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sk:skb-002340> [6.6.2019]
- Laine, Tuija 1991. Manuale Finnicum -julkaisun synty ja kehitys. *Opusculum* 2–4, 177–211.
- Laitinen, Heikki 2006. Runolaulu Turun Akatemiassa. Teoksessa *Suomen musiikin historia: Kansanmusiikki*. Toim. Anneli Asplund et al. Helsinki: WSOY, 52–65.

- Laufer, Catherine Ella 2013. *Hell's Destruction: An Exploration of Christ's Descent to the Dead*. Burlington: Ashgate.
- Lewalski, Barbara K. 1966. *Milton's Brief Epic: The Genre, Meaning, and Art of Paradise Regained*. London: Methuen.
- Lindgärde, Valborg 1996. *Jesu Christi pijnos historia rijmwijs betrachtad: Svenska passionsdikter under 1600- och 1700-talet*. Lund: Lund University Press.
- Luukkanen, Tarja-Liisa 2016. *Mitä maalaiskansa luki? Kirjasto, kirjat ja kirjoja lukeva yhteisö Karstulassa 1861–1918*. Helsinki: SKS.
- Melander, Toini 1941. *Suomalaista tilapäärinoutta Ruotsin vallan ajalta II*. Helsinki: SKS.
- Moss, Ann 2008. Literary Imitation in the Sixteenth Century: Writers and Readers, Latin and French. Teoksessa *Cambridge History of Literary Criticism. Vol. III: The Renaissance*. Toim. Glyn P. Norton, Cambridge: Cambridge University Press, 107–118.
- Olsson, Bernt 1963. *Spegels Guds werk och hwila: Tillkomsthistoria, världsbild, gestaltning*. Stockholm: Natur och kultur.
- Pigman G.W. 1980. Versions of Imitation in the Renaissance. *Renaissance Quarterly* 33(1), 1–32.
- Pipping, Fredrik Wilhelm 1865. *Luettelo Suomeksi prääntätyistä kirjoista*. Helsinki: SKS.
- Porthan, Henrik Gabriel 1988. *Suomalaisesta runoudesta (De Poësi Fennica, 1766–68, 1778)*. Suom. liro Kajanto. Helsinki: SKS.
- Roberts, Michael 1985. *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*. Liverpool: Francis Cairns.
- Sarajas, Annamari 1956. *Suomen kansanrunouden tuntemus 1500–1700-lukujen kirjallisuudessa*. Porvoo: WSOY.
- Seppälä, Johannes 1979. *Apokryfiset evankeliumit*. Joensuu: Ortokirja.
- Springer, Carl P.E. 1988. *The Gospel as Epic in Late Antiquity: The Paschale Carmen of Sedulius*. Leiden: Brill.
- Suomen Kansan Vanhat Runot -tietokanta. <https://skvr.fi/> [6.6.2019]
- Swahn, Sven Christer 1971. *Jacob Frese: från en finlandssvensk 1700-talsförfattares liv och dikt*. Lund: Läromedelsförlagen.
- Tarkiainen, Viljo 1922. *Piirteitä suomalaisesta kirjallisuudesta*. Porvoo: WSOY.
- Tobias, Gregory 2006. *From Many Gods to One: Divine Action in Renaissance Epic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, Gordon 1978. *Change and Decline: Roman Literature in the Early Empire*. Berkeley: University of California Press.