

Lemminkäinen ja Balder

τελευθάν τελεισθαι
Platon, De anima II, 5

I

Se arvonanto, jota nykyinen suomalainen kansanrunoudentutkimus Euroopassa nauttii, perustuu huomattavalta osalta siihen, että tämä tutkimus on pystynyt säilyttämään ns. suomalaisen koulukunnan suurenmoiset aikaansaannokset hedelmällisinä, vaikka se samalla on luonut itselleen uuden metodisen perustan. Toisin sanoen: on kyetty yhdistämään toisaalta maantieteellis-historiallisesti orientoitunut mikro-komparatistiikka ja toisaalta uskontotieteellistypologisesti suuntautunut kombinatoriikka todelliseksi synteesiksi, tarvitsematta taivaltaa vaivalloista kiertotietä vastakkaisen äärimäisyyden kautta.

Tämä uusi metodinen perusasenne ei ole ajateltavissa ilman Dumézilin ja Eliaden uskontotieteellistä strukturalismia. Tämä suuntaus¹ tähdentää sitä seikkaa, että myytti on funktioltaan, tyyppiltään ja muodoltaan tavattoman stabiili yksilöllisten ilmenemismuotojen vaihdellellakin. Suomalaisen aineiston omalaatuisuus on kuitenkin johtanut metodiseen omintakeisuuteen, joka ei silti mer-

¹ Hyvän yleiskatsauksen tarjoavat Karl Helmin polemisoinva artikkeli: *Mythologie auf alten und neuen Wegen. Beiträge zur Geschichte d. dt. Sprache u. Lit. [= PBB] 77. 1955. 333—365*, sekä Georges Dumézilin vastaus tähän: *L'étude comparée des religions des peuples Indo-Européens. PBB 78. 1956. 173—180*. Vrt. myös Otto Höflerin kirjoittamaa, tosin hieman liian imartelevaa luonnehdintaa Dumézilin Loki-kirjan saksalaisessa laitoksessa 1959, p. XI—XV. On myönnettävä, että Mircea Eliade, laajaoppinen ja avarakatseinen tutkija hänkin, on paljon vähemmän kriittinen kuin Dumézil.

kitse eristäytymistä, vaan joka saattaa vaikuttaa hedelmöittävästi esim. kansainväliseen tarinan ja myytin suhdetta koskevaan tutkimukseen.

Toisen maailmansodan jälkeiselle suomalaiselle kansanrunouden tutkimukselle on kuvaavaa, että se on jälleen valmis suhtautumaan vakavasti myyttiin sellaisenaan. Sen johdosta se kiinnittää paljon huomiota myyttillisen kertomuksen, tarinan jne. kulttuurifaseologiseen arvioimiseen ja uskontotypologiseen arvoon. Verrattaessa toisiinsa kahta alkuperältään ja rakenteeltaan erilaista perinnettä onkin tulevaisuudessa pakko yhä enemmän kiinnittää huomiota tätä taseroa koskevaan probleemiin.

Kysymys taseroista — joka samalla on funktioero — on tämänkertaisen aiheemme yli satavuotisessa historiassa ollut taka-alalla, mutta on siitä huolimatta vaikuttanut Lemminkäisen ja Balderin välisestä suhteesta esitettyihin mielipiteisiin. Aina siitä lähtien, kun itse M. A. Castrén esitti rinnastuksen², on yhä uusia selityksiä annettu. Kaarle Krohn ja Gustav Neckel ovat katsoneet germaanisen jumalan Balderin ja suomalaisen tarusankarin Lemminkäisen surmaamistavan ja -olosuhteiden olevan selitettävissä sukupuumaisen haarautumisen avulla; Franz Rolf Schröderin mielestä näyttää suoranaan lainautuminen germaaniselta taholta suomalaiselle luonnollisemmalta; Jan de Vries taas on sitä mieltä, että perinteen samanlaisuutta on toistaiseksi pidettävä ainoastaan mielenkiintoisena paralleelina.³ Viimeksi mainittu käsitys näyttää tuntuvasti

² M. A. Castrén: Föreläsningar i finsk mytologi. 1853. (Castrén: Nordiska resor och forskningar. 3) s. 324.

³ K. Krohn: Lemminkäinens Tod < Christi > Balders Tod. FUF 5. 1905. 83—138, tässä s. 117: "Die finn. Rune von Lemminkäinens Tod kann somit nicht direkt von der isländischen Baldersage hergeleitet werden, wohl aber von einer Variante derselben, die in christlicher Zeit und mit christlichen Namen von Schweden nach Finnland gewandert ist." Krohnia seurasivat V. J. Mansikka: Kleinere Beiträge zur Balder—Lemminkäinen-Frage. FUF 8. 1908. 206—217, ja vielä Nils Strömbom: Akilles—Lemminkäinen—Balder. Arv. 1947. 117—154. G. Neckel: Die Überlieferungen vom Gotte Balder. 1920. s. 182: "Die finn. Überlieferung von Lemminkäinens Fall durch die Schierlingspflanze liegt unweit des Weges, den auch die Baldersage gewandert sein muss." F. R. Schröder: Balder und der 2. Merseburger Zauberspruch. GRM 34. 1953. 161—183, ks. s. 177. J. de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Aufl. 1957. § 487 [ARG].

vähentävän Lemminkäis-perinteen merkitystä Balder-myytille; sillä ei silloin olisi muuta merkitystä, kuin että se toisi lisiä yhden myytin yleiseen typologiaan.

Strukturalismiin kääntyneen J. de Vriesin käsityksen etuna on metodinen nykyaikaisuus, ei ensi sijassa siksi, että funktionaalisten tyyppien luovan voiman tuntemus kehottaa varovaisuuteen — tässä eivät tule kyseeseen sentapaiset päätelmät kuin ne, joita Dumézil on tehnyt indoeurooppalaisissa funktiovertailuissa —, vaan ennen kaikkea siksi, että de Vries on kiinnittänyt tarpeellista huomiota selvään tasoeroon, joka johtuu siitä, että Balder-myytti on sidoksissa Balderin kulttiin.

En pyri enkä pystykään tässä kirjoituksessa ratkomaan näitä peruskysymyksiä. Kirjoitukseni varsinaisena tarkoituksena on asettaa keskustelu Balderista ja Lemminkäisestä laajemman aineiston valoon, mikä on ehdottomasti tarpeen. Tällöin tulee kuitenkin toivoakseni käymään ilmi, että tasoero on laadultaan hieman toisenlainen, kuin nykyinen tutkimus otaksuu.

On tietenkin myös otettava metodisesti huomioon se seikka, että germaanis-suomalaiset lainakosketukset ovat kielen ja kulttuurin alalla jatkuneet keskeytymättä kaksi vuosituhatta. Tämän seikan merkitys lienee juuri Dumézilin metodin kannattajille selvä; hehän ovat tottuneet näkemään myytin muodot kulttuurillisten, etenkin sosiologisten ilmaisumuotojen analogioina tai niistä riippuvina.

Fenomenologit ja strukturalistit moittivat aiheellisesti historiallista metodologiaa siitä, että sen komparatistisen menetelmän mukaiset vertailut ovat liian irrallisia ja että se kiinnittää liian vähän huomiota perinteen kokonaisuuteen tai funktiosysteemin kokonaisuuteen. Tämä moite koskee myös tämänkertaisen aiheemme tutkimusta, Kaarle Krohnin päivistä alkaen.⁴ Sellaisina Lemminkäis-tarussa

⁴ Poikkeuksena on 3. alaviitteessä mainittu F. R. Schröderin kirjoitus, joka kuitenkin Lemminkäis-analogian osalta lepää aivan kestävämmillä perusteilla, koska kirjoittaja on tehnyt sen, Saksassa tosin perinteitä omaavan virheen, että hän on valinnut tutkimuksensa pohjaksi Lönnrotin Kalevalan. Esim. siihen Schröderin selittämään runoon, joka kertoo Lemminkäisestä ja Kyllikistä sekä sankarin oleskelusta saarella — Schröderin mukaan todiste Balderin vaanilaisesta luonteesta — on, kuten tunnettua, vasta Lönnrot liittänyt Lemminkäisen nimen. K. Krohn (vrt. Kalevala-Studien T. 2: Lemminkäinen. 1926. FFC 67 [= KSt.] s. 113) näki Päivölän pidoissa Pyhän ehtoolisen heijastuman, käsitys, jonka kumoamiseksi ei enää tarvitse esittää todisteita.

esiintyvänä toimintamotiiveina, jotka ovat verrattavissa Balder-taruun, on mainittu seuraavat: Lemminkäisellä on ennakkoaavistus siitä kuolemanvaarasta, johon hän tulee joutumaan. Sokea lerppahattuinen karjanpaimen, jonka lahjomisen — tai loitsimisen — hän on laiminlyönyt, lävistää hänet myrkyllisellä vesikasvilla — myrkkyyteisellä — ja heittää hänen ruumiinsa Tuonelan jokeen. Verta valuvasta harjasta tietää hänen äitinsä hänen kuolleen ja lähtee kiireesti Tuonelaan. Äidin ei onnistu herättää poikaansa uudelleen eloon.⁵

Nämä motiivit kuitenkin muodostavat vain pienen osan laajemmasta juonesta. Näiden välissä on Lemminkäis-runoissa vaikuttavia jaksoja, joiden kohdalla Balder ja Lemminkäinen näyttävät loittonevan etäälle toisistaan. Suomalaiset runot eivät tiedä mitään Snorri Sturlusonin kuvaamasta piirissä tapahtuvasta ampumisleikistä, Snorri taas ei tiedä mitään pidoista ja kaksintaistelusta, jotka tapahtuvat Päivölässä. Päivölän pidot kuitenkin muodostavat Lemminkäis-kertomuksen varsinaisen ytimen, jonka rinnalla kuolema ja eloonherättämisyritys monesti näyttävät vain jonkinlaiselta päätepiteeltä. Jo Kaarle Krohn totesi tämän yhteyden, kuitenkin korostaen toisia seikkoja: "Der finnischen Rune vom Tode des Tauglichen Sohnes gehört... noch die ganze Fahrt zum Festgelage in Päivölä als Einleitung an."⁶

Kun seuraavassa yritän tutkia tätä Lemminkäis-tarun pääosaa kiinnittäen huomiota Balder-myytin tarjoamiin analogioihin, on selvää — kun otetaan huomioon tutkimuksen nykyvaihe kummallakin taholla —, ettei voida päästä mihinkään varmaan tulkintaan. Tällaisestakin yrityksestä voinee kuitenkin olla jotakin hyötyä niille tutkijoille, jotka parastaikaa eri tahoilla askartelevat Balderia koskevien kysymysten parissa.

Käsitykset Balderista ovat jyrkästi vastakkaiset: toiset lukevat hänet aasoihin, toiset taas vaaneihin. Mainitsen vain viimeksi esitettyt mielipiteet⁷: F. R. Schröder näkee, kuten monet ennen häntä,

⁵ Näin K. Krohn FUF 5, 111; sama, KSt. s. 115—. — Jo ennestään tunnetun ja käsitellyn Balder—Lemminkäinen-paralleelin jätän tutkimuksessani huomioon ottamatta.

⁶ KSt. s. 113.

⁷ Tutkimuksen historiasta ks. de Vries ARG § 476—490. Dumézilin kannotto: Loki [saksal. laitos]. 1959. s. 195—; Höfler Anz f. dt. Altertum 71. 1958/59. 125—.

Balderin kuolemassa hedelmällisyyden jumalan kuoleman sekä yhdistää jumalan kuoleman agraarisiin kultteihin, jotka ovat ensiksi muodostuneet ja levinneet lähi-idässä. Samoin O. Höflerin mielestä Balderin surmaaminen ja toivo hänen paluustaan maan päälle edustaa "kuolevien ja ylösnousevien kasvun ja vuorottelun jumalien tyyppiä". G. Dumézilin mielestä Balder kuuluu aasojen ryhmään eli — hänen terminologiansa mukaan — suvereniteetin, uskonnon ja oikeuden piiriin. J. de Vries yhtyy tähän käsitykseen, mutta antaa Odinin salaperäiselle ja salakavalalle osuudelle Balderin kuolemaan suuremman merkityksen sekä tulkitsee koko tapahtuman initiaatiokultin myyttilliseksi heijastumaksi.

Suomalaisella taholla ilmenevät vaikeudet eivät perustu vain tekstien tulkintaan, vaan juonen aineiden kriittilliseen arviointiin. Yhtäkään Kalevala-aiheista eepistä runosikermää ei ole niin vähän selvitetty kuin Lemminkäis-runostoa. Ne kansanrunot, joihin Kalevalan runot XII, XX, XXVI ja XXVII pohjautuvat, osoittautuvat jo pinnallisesti tarkasteltuina paralleeleiksi. Muistiin kirjoitetuissa runotoisintoissa ovat motiivit monin tavoin yhdistyneet ja risteytyneet, ja niihin on myös liittynyt aineksia vieraista eepisistä aihepiireistä. Matka Päivölään (tai Pohjolaan; on muitakin variantteja) yhdistetään kolmeen sankariin: Lemminkäiseen, Kaukomieleen ja Pätöiseen poikaan. Yleisesti hyväksytty käsitys on nykyään, että viimeksi mainittu on Lemminkäistä tarkoittava appellatiivi. Kaukainen (Kaukomieli) ja Lemminkäinen ovat monissa runoissa vaihtoehtoisia (vrt. Krohn, KSt. s. 11—). Vielä Kalevalastudien-teoksessaan Kaarle Krohn uskoi, että näihin kolmeen nimeen voidaan kuhunkin liittää eri runosisältö (vrt. taulukko s. 117). Hän lähti siitä käsityksestä, että epäsäännölliset motiivien risteytykset johtuvat varhaisesta synkretismistä, joka olisi sekoittanut alkuperäisen, selvästi erottuvan runokolminaisuuden. Nykyinen suomalainen tutkimus ei enää liene tällä kannalla. Tutkijat ovat selvillä siitä, että monien analyyttisten selvitysyritysten jälkeen on yritettävä synteisiä. Nykyisen runontutkimuksen käsityksiä vastaa paremmin sellainen oletus, että kolme sillä tavoin rakenteellisesti toisiaan vastaavaa runoa kuin Krohnin taulukon sisältämät ovat yhden ainoan perusmuodon toisintoja.

Tästä huolimatta jää toistaiseksi jokaista erikoistutkimusta räsittämään se seikka, ettei voida varmasti ratkaista, onko jokin yksityinen motiivi alkuaan kuulunut Lemminkäis-tarustoon.

Kun edellytykset ovat olleet näin epäsuotuisat, ei Krohnin jälkeen enää juuri ole uskallettu yrittää kokonaisuksilukua. Krohn oli, kuten tunnettua, Sophus Buggea seuraten palauttanut Baldermyytin ja Lemminkäis-tarun Kristus-legendoihin. Uno Harva osoitti v. 1945⁸, että ne vaarat, jotka Lemminkäisen oli voitettava matkallaan Päivölään, on yhdistettävä keskiaikaiseen visiokirjallisuuteen (Tundalus jne.) ja että kyseessä on matka tuonpuoleiseen maailmaan. Martti Haavio⁹, joka on osoittanut kykenevänsä erittäin taitavasti käsittelemään struktuurikomparatistiikkaa, on vain ohimennen viitannut siihen, että Päivölä hänen mielestään on "pays des morts situé dans la région de l'aurore, où règnent une abondance et des plaisirs paradisiaques". Tämä tulkinta ei kuitenkaan auta pitkälle, ellei löydetä Päivölän tapahtumille mielekästä vainajainpöytäkirjaan liittyvää selitystä.¹⁰

II

Lemminkäisen kuolemaa edeltävät tapahtumat ovat seuraavat:

Päivölän valtavassa tuvassa on määrä viettää suuret pidot (toisinnoissa: häät). Pitojen valmisteluihin kuuluu oluenpano, johon käytetään erikoisia aineita, kuten karjun kuolaa. Kaikki kutsutaan paitsi yhtä — Lemminkäistä. Tämä kuitenkin haluaa mennä pitoihin. Hänen äitinsä kieltelee häntä viitaten hengenvaarallisiin esteisiin, jotka häntä uhkaavat matkalla Päivölään. Äiti luettelee hänelle "surmat" ja antaa tarpeelliset varusteet (esim. vihkivaatteet; myös: palttinainen paita ja valkoiset housut). Lieto Lemminkäinen ripustaa harjan naulaan; jos se alkaa valua verta, niin siitä tietää, että hän on saanut surmansa.

Kuolemanvaaroja on kolme, mutta ne vaihtelevat. Mainitaan mm.: hauta, jossa on hehkuvia kiviä; suuri monisilmäinen käärme;

⁸ U. Harva: Lemminkäisen matka Päivölän pitoihin. Vir. 49. 1945. 219—225, 303—304.

⁹ M. Haavio: Jumaliston juomingit. Vir. 63. 1959. 266—274, ks. s. 274 (vain ranskankielisessä referaatissa!).

¹⁰ Motiiviperinteen kriittilliseen tarkasteluun ei tässä ole tilaisuutta. Minun täytyy, nimenomaisesti viitaten metodisiin varauksiin, suuressa määrin nojautua Krohnin KSt.-teokseen.

käärmeaita; tulinen kotka; tulinen puu. Lemminkäinen voittaa surmat loitsimalla ja saapuu ratsain Päivölään.¹¹ Häntä kohdellaan yhteiskunnasta erotettuna: koirat eivät hauku häntä (tai: hän saapuu pitohuoneeseen kenenkään huomaamatta [SKVR I, 791.793a]). Pitojen isäntä — joko *ukko* tai *umpisilmä märkähattu karjanpaimen* — ottaa hänet vastaan epäystävällisesti. Itse pidoista käytetään ilmauksia *jumaliston juomingit* tai *siniverkojen vakkaat*; niissä tarjotaan *kahjaa* ja isäntänä on 'siniviitta' (= Ukko; paimen) (vrt. KSt. s. 27).

Lemminkäinen sijoitetaan kahden kattilan väliin, ja talon emäntä tuo hänelle tuopillisen käärmeolutta. Hän puhalttaa olueen, juosen ja toivottaa oluen tuojan Tuonelaan.

Tämän jälkeen ukko haastaa Lemminkäisen kilpaan: loitsimista ja tietokilpailun jälkeen he aloittavat kaksintaistelun. Aluksi mitataan miekat — kohtausta, joka on kuvattuna Gotlannin Lärbron IV kuvakilvessä ja jonka Sune Lindqvist on asettanut yhteyteen Lemminkäisen kaksintaistelun kanssa.¹² Taistelijat siirtyvät tuvasta pihalle: *pihalla veret paremmat* (SKVR I, 794 O. Malinen).

Valtaosassa toisintoja saa ukko surmansa ja Lemminkäinen on voittaja. Kolme kertaa ukko iskee Lemminkäistä, mutta miekka ei pysty sankariin. Sitten tämä iskee ja vastustajan pää putoaa ensimmäisellä yrityksellä.

Harvemmissä runoissa on tulos päinvastainen: Lemminkäinen saa surmansa eikä ase pysty ukkoon. Toisissa runoissa taas ei lainkaan taistella miekoin, vaan Lemminkäinen loitsii ukon Tuonelaan. Tai: Lemminkäinen loitsii kaikki paitsi vanhaa sokeata paimenta. Tämä suuttuu, taittaa ruo'on vedestä ja lävistää sillä Lemminkäisen.

Viimeksi mainittu versio on se, joka on tarjonnut perustan Balder—Lemminkäinen-analogialle.

Ennen kuin yritämme tulkita Päivölän tapahtumia, täytyy selittää muutamia propreja ja appellatiiveja:

Päivölä on runossa alkuperäinen.¹³ Lukuisista varianteista ansaitsevat maininnan *Pohjola* ja *Hiihola*.

¹¹ Näin myös Haavio Vir. 1959, 273.

¹² S. Lindqvist: Fornsvenska bilder till Kalevala. Nordisk tidskrift 21. 1945. 497—595.

¹³ Haavio Vir. 1959, 269—.

Nimi *Lemminkäinen* kuuluu todennäköisesti yhteen seuraavien sanojen kanssa: sm. *lempi*, karj. *lembi* 'lempi, lumousvoima', aun. *lembei* 'lauhkea, lempeä', lyyd. *lemb*, *lembi* 'lempi, rakkaus, naima-onni'. Seuraavien sanojen tähän kuuluminen on epävarmaa: lpR *libbes*, *libboges* 'lempeä sävyisä', syrj. *nebid* 'pehmeä, hento'.¹⁴

Lemminkäiseen liitetään tavallisesti attribuutti *lieto*. Hänen epiteettinsä on *pätöinen poika*, jota muissa runoissa käytetään muutaman kerran sekundäärisesti myös Väinämöisestä. Legendarunoissa se on Kristuksen lisänimi, ja Krohn piti sitä niissä alkuperäisenä. Kokonaisen, samaan perusmuotoon kuuluvan toisintoryhmän päähahmo on *Kaukomieli*, *Kaukamoinen* tms., johon liittyy attribuutti *kaunis*.

Että Päivölän pidoissa ei ole kysymys tavallisista häistä, vaan kulttijuhlasta, osoittaa jo pinnallinen tarkastelu. Jo nimet *Päivölä* ja *Ukko* (? < *ukko*) samoin kuin pidoista käytetyt nimitykset tukevat tätä käsitystä. Lähinnä mieleen tuleva ajatus, että on puhe kultillisesta Ukon juhlasta, ei kuitenkaan näytä osuvan oikeaan. Niinpä *Ukoin-keikkeissä* olivat olennaista syömingit ja juomingit. Tämä oli vuodenaikoihin liittyvä kulttijuuhla, jota vietettiin kuivan kauden jälkeen ensimmäisen sateen sattuessa, siis kiitosjuhla, jossa sadetta kuviteltiin jumalalliseksi siemenen vuodatukseksi. Kuitenkaan ei Lemminkäis-runossa ole minkäänlaista yksityiskohtaista juhlan vieton (kasviuhrien tuominen, kaikkien osanottajien obligatorinen juopuminen ym.) sen paremmin kuin agraaristen kulttuurien kuvausta yleensä. Koska *Ukoin-keikkeet* eivät olleet mikään kevätjuhla, ei myöskään vanhan ja nuoren välistä kaksintaistelua voida selittää vuodenaikamytologian avulla.

Runon juoni viittaa pikemminkin toiseen suuntaan. Vaikkakaan ei näytä mielekkäältä eikä mahdolliselta tulkita kaikkia runossa esiintyviä motiiveja samalta pohjalta, viittaa kertomuksen vahvaan initiaatorituaaliseen luonteeseen. Tähän kuuluu initiandin outcast-asema, hänen poissulkemisensa yhteisöstä (eepisenä kaavana: "kaikki paitsi yksi") sekä initiaatorituaali matkana toiseen maailmaan, Tuonelaan. Kuoleman elämys merkitsee neofyytille hänen tähänastisen, profaanin olomuotonsa jättämistä ja vihkimistä korkeampaan olomuotoon. Initiandin matkan varrella on "surmia",

¹⁴ SKES II, 286.

vaaroja. Hän saattaa voittaa ne saamiensa neuvojen avulla. Niihin koetuksiin, joihin initiandi alistetaan, kuuluu esim. syötäväksi kelpaamattoman tai myrkyllisen ravinnon nauttiminen; niihin kuuluu myös tieto-ottelu ja miekkataistelu.

Koska kertomuksen alkuperäisestä lopusta ei ole varmuutta, liitän vain varauksellisesti mukaan kultillisen surmaamisen ja ruumiin paloittelemun.

Näkisin siis Lemminkäis-kertomuksen ytimenä esityksen luonteeltaan initiaatorituaalisesta kulttidramaattisesta toiminnasta. Se M. Haavion havainto, että Lemmiskäis-runossa on kysymys myyttillisistä tapahtumista, ja se U. Harvan käsitys, että matkaan liittyy piirteitä matkasta tuonpuoleiseen maailmaan, voidaan täten mielekkäästi yhdistää ja täsmällistää.

III

Suomalaiselle perinteelle, joka tunnetusti on Väinämöisen hahmossa säilyttänyt vielä vahvasti šamanistisia kuvitelmia, ei initiaation tekstin muodostava myytti ole vieras. Tähän kuuluu esim. runo Väinämöisestä, joka etsiessään veneen teossa tarvittavia taikasanoja joutuu Antero Vipusen vatsaan.¹⁵

En kuitenkaan jatka pitemmälle tähän suuntaan, vaan yritän tulkita Lemminkäis-runoa pitäen silmällä germaanista mytologiaa ja, mikäli mahdollista, Balder-myyttiä. Todisteet Balderin kultista ovat vähäiset; *Grímnismál*, *Völuspá*, pari muuta yksinäistä tekstikohtaa ja jotkin paikannimet tuovat joitakin lisiä. Kuitenkin ovat sekä Balderin aasa- että vaani-luonteen kannattajat nykyään yksimielisiä perinteen kultillisesta alkuperästä. J. de Vries on painokkaasti viitannut initiaatorituaalisiin piirteisiin¹⁶, ja Dumézil on ilmaissut käsityksensä sanomalla, että "Baldr im Lauf eines grossen Spiels, eines wirklichen Festes, das die ganze Gesellschaft vereint, plötzlich verräterisch getroffen wird und erliegt".¹⁷

¹⁵ Vrt. M. Haavio: Väinämöinen. Helsinki 1950.

¹⁶ J. de Vries: Der Mythos von Balders Tod. ANF 70. 1955. 41—60.

¹⁷ Loki s. 196.

Lähdemme nimistä ja henkilöistä:

Pitopaikan *Päivölan* nimeen — joka Haavion mukaan tarkoittaa taivasta — vertaamme Balderin linnan nimeä: *Hann [Baldr] býr Þar sem heitir Breiðablik; Þat er á himni* 'Hän [Balder] asuu tuolla Breiðablik'issä; se on taivaassa' (Gylfag. cap. XXI; vrt. myös Grm. 12,1)¹⁸. Lemminkäisen nimen selitykseen voidaan verrata sitä, tosin epävarmaa selitystä, että Balderin nimi johtuisi ieur. vartalosta **bhel-* 'valkoinen, loistava'.¹⁹ Myös attributteja voidaan verrata toisiinsa: *lieto*-sanan rinnalle voidaan asettaa Snorrrin hämähä huomautus: *en sú náttúra fylgir honum, at engi má haldask dómr hans* 'mutta se on hänelle ominaista, ettei mikään hänen arvostelmistaan pidä pätevyytensä'; *kaunis-sanaan* taas verrattakoon: *hann er svá fagr álitum* 'hän on niin kaunis kasvoiltaan'.

Balder ja Lemminkäinen ovat molemmat kuoleman valitsemisen, yhteisöstä erottamisen, poikkeusaseman ("kaikki paitsi yksi") ja siten myös uhrin lain alaisia. Ulfr Uggasonin Húsdrápan kuuluisassa säkeessä on Balderin nimenä *heilagt tafn* 'pyhä uhri', ja myöskään Kristukselle ja Lemminkäiselle yhteistä epiteettiä *pätöinen poika* voidaan tuskin selittää muulla tavoin kuin siten, että se tarkoittaa 'uhriksi kelpaavaa poikaa'.

Balderin kuoleman aiheuttajana on viime kädessä Odin itse, minkä ei tarvitse merkitä Lokin osuuden pienentämistä. Jo kauan sitten on huomattu, ettei Høðr ole mitään muuta kuin Odinin hypostaasi.²⁰ 'Taistelua' merkitsevistä kiertoilmauksesta kuvastuu vielä se aktiivinen voima, joka on tahdottoman välikappaleen takana. Odinin tiedetään, että hän korkeammasta, kosmologisesta välttämättömyydestä ja vihkimyksen tuottamasta velvoituksesta, mutta luonnollisen ymmärryksen kannalta salakavalasti ja käsittämättö-

¹⁸ On syytä muistaa myös *Dagr* (<**Daguz*) 'aurinko, päivä', Helgin kultilinen surmaaaja. Asiaa on vakuuttavasti käsitellyt O. Höfler: *Das Opfer im Semnonenhain und die Edda*. Teoksessa: *Edda—Skalden—Saga* (Genzmer—Festschrift). 1952 s. 1—67, tässä 33—41.

¹⁹ J. Pokorny: *Idg. etym. Wb.* I, 118; vrt. de Vries, *ARG* § 481; F. v. d. Leyen: *Die grosse Runenspanne von Nordendorf*. *ZsfVkd* 25. 1915. 136—146, ks. s. 142; toisin F. R. Schröder *GRM* 34, 168.

²⁰ Tätä ajatusta ei hyväksynyt R. Much: *Balder ZfdA* 61, 95—. Hän vertasi nimeä **Heaðvic* kelttiläiseen *Caturiz*-nimeen ja näki Høðrissä vanhan germaanisen sodanjumalan.

mästi asettuu omia uskottujaan ja omaa poikaansa vastaan. Umpi-silmän märkähätun karjanpaimenen — joka on Ukon hypostaasi — Odiniin viittaavat tuntomerkit ovat jo kauan olleet tunnettuja. Myös Lemminkäisen runossa eri kohdissa mainittu puvun sininen väri on Odinin tuntomerkki. Ukkoa sanotaan nimenomaisesti *sini-viitaksi*. Sininen on kuitenkin myös pitovieraiden väri; mielenkiintoista on, ettei ainoastaan Odinin puku ole sininen, vaan myös Odiniin vihityn, kuten esim. Víga-Glúmin.²¹

Lemminkäis-runossa on vihityn vastaanottaja selvästi jumala itse. Hän tulee tätä vastaan kuten Odin Sigmundia: *ok er orrostan hafði staðit um hríð, Þá kom maðr í bardagann með síðan hött ok heklur blá; hann hafði eitt auga ok geirr i hendi* 'ja kun taistelu oli kestänyt jonkin aikaa, tuli taisteluun mies, jolla oli riippuva hattu ja sininen viitta; hänellä oli vain yksi silmä ja kädessään keihäs' (Vs. cap. XI). Tähän taisteluun (tässä: miekkataisteluun) kuuluu muuten tehokkaan aseiden tehoamattomuus, kun taas mistelillä ja keisolla surmaamiseen kuuluu sinänsä tehottoman aseiden yhtäkkinen muuttuminen tehoavaksi.

Pojan kuoleminen isän käden kautta (Odin — Balder) tekee myös ilmauksen *pätöinen poika* ymmärrettäväksi. Kaarle Krohnin täytyi pitää epiteettiä alkuperältään kristillisenä, koska se sopi Jeesuksen kuolemaan, mutta ei runojen Lemminkäiseen. Erään Lemminkäismyytin suhde Balder-myyttiin tekee mahdolliseksi, että nimitys alun perin sittenkin on liittynyt Lemminkäiseen eikä Kristukseen.

Seuraamme nyt runon tapahtumien kulkua. Tällöin irtaudumme Balder-paralleelistista, mutta pysyttelemme Odiniin viittaavissa seikoissa, kuten seuraavasta ilmenee.

Lemminkäisen täytyy matkallaan Päivölään voittaa kolme surmaa. Tästä alkavat koetukset, joihin initiandi alistetaan. Se, että koetuksia on kolme, huippukohtana tulikoe, johtaa ajatukset Rolf Kraken matkaan svealaisten kuninkaan Adilsin luokse. Tämä oli määrännyt kidutukset ratsastajalle ja hänen matkaseuralaisilleen

²¹ Vrt. O. Höfler: Germanisches Sakralkönigtum. 1952. I, 225, 230 (tässä lisätodisteita); de Vries, ARG § 396. — Että märkähattuinen merkitsee lerppahattuista, on nähnyt jo E. N. Setälä: Studien aus dem Gebiet der Lehnbeziehungen. 1912. s. 73.

(Hrólf's saga kraka cap. XXVI—XXVIII). Tutkijoiden käsitys on, että kertomuksen pohjana on vanha initiaatoriitti.²²

Että matka tuonpuoleiseen maailmaan (U. Harva) johtaa Päivölään (so. päivän, valon olinpaikkaan), sitä voidaan tuskin selittää suomalaisten mytologisten kuvitelmien pohjalta. Pitäisin mahdollisena, että tässä on silta Odinin Valhallaan. Tämä suomalaisen tarinan epäjohdonmukaisuus ehkä sisältää ratkaisun arvoitukseen, joka de Vriesin täytyi Balderia tutkiessaan jättää ratkaisematta (ANF 70, 60 alav. 1): "dass Baldr in der Unterwelt leben muss, während das odinische Jenseits eben Walhalla ist".²³ Suomalaiset variantit *Hütola* ja *Tuonela* näyttäisivät täten olevan selittäviä nimityksiä, jotka on liitetty runoon yhteyden käytyä käsittämättömäksi.

Lemminkäisen saapuessa Päivölään koirat vaikenevat eivätkä tervehdi häntä haukunnalla (*kun ei silma koirat hauku*, SKVR I, 757 a). Kutsumaton vieras sijoitetaan olemaan *kahen kattilan välissä*. Tämä kohta on tuttu Grímnismál-runoon liittyvästä proosatekstistä. Huonosti vastaanotettu vieras on siinä Grímniriksi naa-

²² Vrt. F. R. Schröder: Grímnismál. PBB [West] 80. 1952. 341—378, ks. s. 371 (tässä myös viittaus seuraavaan: Hálfs saga cap. VIII). Tupaan ratsastava, jota äiti katsoo, on muuten kuva, joka tuo mieleen Lokin sanat Ls. 28, 4—6: *ek því réð, er þú ríða sérat síðan Baldr at sþlom* 'kehotin siihen, ettet sen jälkeen enää nähnyt Balderin ratsastavan huoneisiin'. Tässä kohdassa voidaan ajatella myös verta valuvan harjan (yllä s. 153) sisältämää 'signaalaa'. Se ei voi ymmärtääkseni tarkoittaa mitään muuta kuin verisiä harjaksia, so. (harjaksisen) karjun tappamista. Tämä eläin taas ei voi olla mikään muu kuin jumalan, heeroksen, 'pyhän' tai šamaanin eläin. Se on theriomorfinen alter ego. Harjan funktio tekee symbolin šamaanisen luonteen aivan selväksi. Pohjois-euraasialaisen šamaanin eläin-alter-egon pääfunktio näet on "die Lebenskraft des Schamanen aufzunehmen, den Ablauf seiner Laufbahn wie eine Art Lebensuhr zu zeigen" (L. Vajda: Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. UAJb 31. 1959. 456—485, ks. s. 462). Vrt. O. Höfler: Kultische Geheimbünde der Germanen. 1934. I, 202; sama, Genzmer-Festschr. s. 17—; sama: Germanisches Sakralkönigtum. 1952. I, 95— (tässä Odin-vihkimyksen karjusymbolista).

²³ Valhallan tapaisia kuvitelmia tunnetaan Alaskasta. Erotukseksi kuolleista siirtyvät kaatuneet taivaalliseen valtakuntaan. Tähän verrattakoon myös lappalaista kuvitelmaa, jonka mukaan kaatuneiden sielut taistelevat revontulissa. Tästä ks. U. Holmberg—Harva: Valhall och världsträdet. Finsk tidskrift 83. 1917. 337—349.

mioitunut Odin, joka paljastaa kuninkaan epävieraanvaraisuuden: *ok Þó laetr konungr handtaka Þann mann, er eigi vildo hundar á ráða. Sá var í feldi blám ok nefndiz Grímnir; . . . Konungr lét hann þína til sagna ok setia milli elda tveggja* 'ja silloin kuningas otattaa kiinni tämän miehen, jonka kimppuun koirat eivät uskaltaneet käydä . . . Kuningas antoi kiduttaa häntä pakottaakseen hänet puhumaan ja sijoittaa hänet kahden tulen väliin' (29—32). F. R. Schröder on perusteellisessa tutkimuksessaan viitannut kohtauksen initiaattiorituaaliseen perustaan ja korostanut Grímnir-Odinin šamanistisia piirteitä.²⁴

Samalle alueelle kuuluu käärmeoluen juominen. Ajateltakoon myrkkykäärmettä jauhotaikinassa, joka annetaan Odinin jälkeläiselle Sinfjöttille alustettavaksi, tai sudensydäntä, jonka paha Svipdagr blindi — valoisasta nimestään huolimatta itse Odin — tarjoaa kasvatuspojalleen Ingjaldr Illráðille. Kaikki nämä tapahtumat edustavat pohjaltaan samaa: kultillista valmistelua.²⁵

Kuten Kaarle Krohn on KSt. s. 21 osoittanut, niin naispuoliset henkilöt — emäntä, sisar ja monet muut — oluenpanijoina runossa ovat sekundäärisiä. Alkuperäinen oluenpanija on Osmo(inen). Hänessä voidaan ehkä nähdä pappi, joka valmistaa kulttijuoman.²⁶ Kulttioluen tarjoamista uhrijuhlassa kuvataan usein muinaispoh-

²⁴ F. R. Schröder PBB 80, 371—; de Vries, ARG § 273. 407 alav. — Motiiviparalleelit jo F. Jónssonin Edda-julkaisussa (Kööpenhamina 1932), mp.

²⁵ Andrew Lang: Myth, ritual, and religion. London 1887. s. 282; O. Höfler, Geheimbünde I, 190—; sama, Genzmer-Festschr, s. 38—; de Vries ANF 70,55. Kuuluuko Saxon *edulium* (Holder 76,20), alun perin Balderukselle tarkoitettu voimaravinto (*augendis Balderi uiribus*), tähän yhteyteen? 'Nymfien' ansiosta pääsee Hotherus siitä osalliseksi. G. Dumézil on osoittanut (Høtherus et Balderus. PBB [West] 83. 1961/62. 259—270), että Saxo on sovittanut Hotherukseen alkuperäisiä Balder-motiiveja.

Myös Väinämöiselle tarjotaan hänen — šamanistisesti selitettävällä — Tuonelan-matkallaan käärmeruokaa (vrt. Haavio, Väinämöinen s. 119—). Kuitenkin on šamaanin itsensä muuttuminen käärmeeksi Tuonelan-matkallaan (myös Odin!) typologisesti erotettava kultillisesta valmistelusta.

²⁶ Nimeä ei ole voitu aivan varmasti selittää, mutta se näyttää kuitenkin merkitsevän samaa kuin *osma* 'typha'. Se on siis myyttillinen nimi, jonka merkitys on 'ruo'onkorsi' ja jonka tarkoittama olento, koska tämä muutenkin valitsee oluenvalmistusta, ehkä kuuluu alempien kasvillisuudenjumalien joukkoon. Tähän näyttää viittaavan myös seuraava Miihkali Shemeikan pororunun säe-pari: *metshän onni, metshän Osmo, muan sulho, mannun sulho*. M. Haavio,

joismaisessa kirjallisuudessa. Snorri esittää tällaisen tapahtuman Hákön inn góðin tarinassa. Myöhäisessä ja kompilatorisessa Hálfs saga'ssa, joka on säilyttänyt vanhaa perinnettä, vaikkei sitä enää ole ymmärretty, on oluenpanija Odin itse. Hän auttaa oluenpanokilpailussa suosikkiaan voittoon.²⁷ — On huomattava, ettei miesten initiaatorituaalissa saanut olla naisia läsnä.

Ukon ja Lemminkäisen välinen loitsimiskilpailu on Kaarle Krohnin mukaan sekundäärinen, peräisin Väinämöisen ja Joukahaisen kilpailantaa kuvaavasta runosta, jonka šamanistisen pohjan Haavio on osoittanut.²⁸ Loitsimiskilpailu puuttuukin useista toisinoista; niissä Lemminkäinen ja ukko tarttuvat heti miekkaan. Voidaan kysyä, eikö Lemminkäis-runoon tullut säkeitä Väinämöistä ja Joukahaista koskevasta runosta juuri siksi, että molemmissa itse asiassa oli kysymys samasta asiasta. Ehkä asia oli alkuaan ilmoitettu vain parilla säkeellä ja Väinämöis-runon tunteva runoilija käytti sitä hyväkseen esittäessään Lemminkäiskohtauksen. Tämä jääköön kuitenkin pelkäksi arveluksi. Tärkeätä on vain se, että nyt, koetusten jälkeen, alkaa initiaation toinen, luonteeltaan agonaalinen vaihe.

Kaksintaistelu miekoilla on viimeinen aste. Miten taistelu päättyi, ei enää voida selvästi osoittaa. Eräissä etupäässä pohjoiskarjalaisissa ja etelävienankarjalaisissa toisinoissa on voittaja ukko ja surmansa saa Lemminkäinen²⁹, mutta useimmissa ja parhaissa toisinoissa on voittajana kertomuksen sankari. Tähän mennessä selvitettyjen seikkojen johdonmukaisuuteen viitaten kuitenkin uskaltaisain nähdä noissa harvoissa säilyneissä todisteissa jätteitä alkuperäisestä juonesta ja tahtoisin olettaa, että surmattu osapuoli on alkuaan ollut Lemminkäinen. Tällä tavoin tulisivat Kaarle Krohnin esittämät rakenteeltaan rinnakkaiset tapahtumasarjat sisällöllisestikin samaan lopputulokseen päättyviksi: kaksintaistelu vastaisi ruo'olla surmaamista. Mielestäni on olemassa kaksi mahdollista syy-

joka on selittänyt runoa v. 1947 (SUSA 53,3), ajattelee s. 8 vain onneatuovaa suojelushenkeä. — Etymologia, ks. Haavio mp. ja SKES II, 440—.

Germaanisista 'ruokoa, ruo'onkortta' merkitsevistä myyttillisistä nimistä ks. viimeksi Höfler, Genzmer—Festschr. s. 31—, missä lisää kirjallisuusviittauksia.

²⁷ Vrt. Höfler, Sakralkönigtum I, 154—.

²⁸ Krohn, KSt. s. 128; Haavio, Väinämöinen s. 82—. — Tieto-ottelusta kultillisena taisteluna ks. Höfler, Genzmer-Festschr. s. 54—.

²⁹ Krohn, KSt. s. 129.

tä siihen, että lopputulos on muuttunut päinvastaiseksi: Myyttihahmon muututtua tarusankariksi ei enää ollut luonnollista, että sankari joutuu tappiolle avoimessa taistelussa vanhusta vastaan, jos ei enää voitu nähdä jumalaa. Tai: sen jälkeen kun ei enää ollut tietoa kulttipohjasta eikä myöskään siitä, että samassa kultissa voi vaihdellen esiintyä saman motiivin kaksi erilaista muotoa, pakotti keisolla surmaaminen jättämään Lemminkäisen kaksintaistelussa eloon; hänet oli "säätettävä" toista kuolemaa varten.³⁰

Kaksintaistelussa on se erikoisesti Odiniin viittaava tuntomerkki, että uhrin ase osoittautuu voittajaan pystymättömäksi.³¹ Vuotava veri mainitaan nimenomaisesti. Sanat *pihalla veret paremmat* ovat alkuaan varmaan merkinneet enemmän kuin vain sitä toivomusta, että kaksintaistelu voitaisiin suorittaa kiivaammin ja esteettömämmin. Minusta tämä näyttää viittaavan kulttirituaaliseen tapahtumaan. Paralleleleja ei tarvitse mainita; muistettakoon kuitenkin Balderista käytetty sanonta *blóðugr tívurr* 'verinen uhri' (Völuspá 31, 2), jonka on täytynyt alkuaan viitata johonkin muuhun kuin mistelikuolemaan. (Neckelin viittaus Kristuksen kuolemaan on vain hätäratkaisu.)

Toistettakoon pääkohdat:

Yleisesti hyväksytty käsitys on Kaarle Krohnista alkaen ollut, että suomalaisen Lemminkäis-tarinan ja germaanisen Balder-myytin kertomukset sankarin kuolemasta ja siihen liittyvästä (äidin) yrityksestä saada surmattu takaisin Tuonelasta on katsottava läheisiksi paralleleleiksi. Siksi en ole kirjoituksessani lähemmin puuttunut tähän koko kysymyskompleksiin. Kiistanalainen kysymys sen sijaan on, onko suomalainen tarina välillistä vai välitöntä lainaa germaanisesta.

³⁰ Keisolla surmaaminen ei ole, kuten Neckel [yllä alav. 3] s. 184 arveli, uudempi järkeilyyn perustuva lisäys, vaan kuuluu edellä osoitettuun kultilliseen yhteyteen ja osoittautuu siis "aidoksi" variantiksi. Keisokasvi kuuluu germaanisella taholla Odinin aihepiiriin, ja sitä käytetään Tuonelan-matkalla olevan šamaanin tai Odiniin vihityn loveen langettamiseen. Esim. Saxon mukaan (Holder 31, 5—) pakottaa Hadinguksen lähtemään Tuonelaan se, että tämä kaipaa keisoo; matka on epäilemättä initiaatiomatka (vrt. Höfler, *Sakralkönigtum* s. 112—, missä tosin, kuten hänellä muutenkin, šamanistinen aspekti jää taka-alalle).

³¹ Vrt. Háv. 148, 4—6: *eggjar ek deyfi minna andskota bitat þeim vápn né véfir* 'vastustajieni miekat teen tylsiksi; eivät tehoa aseet eivätkä juonet'.

Olen tässä kirjoituksessani pyrkinyt selittämään koko Lemminkäis-jakson eepistä juonta, johon tähänastinen tutkimus ei ole kiinnittänyt riittävästi huomiota. Välitöntä yhteyttä Balderiin en ole voinut osoittaa. Olen kuitenkin tullut siihen tulokseen, ettei suomalaisessa perinteessä ole kysymys tarinasta, vaan alkuaan myytistä, joka pohjautuu initiaatiokulttiin. 'Motiiveilla' oli melkein kautta linjan paralleeleja germaanisessa Odinin kultissa. Monet seikat, kuten kulttipaikan nimi ja epiteetti *pätöinen poika*, tulivat ymmärrettäviksi vain germaanisen mytologian avulla.

Pitäisin siis todennäköisenä sekä Balder- että Lemminkäis-myytin initiaatorituaalista pohjaa. Tähän ei kuitenkaan sisälly mitään kannanottoa kysymykseen näiden myyttien geneologisesta yhteydestä. Toisaalta ovat esitetyt todisteet tehneet niiden yhteenkuuluvuuden entistä todennäköisemmäksi. Toisaalta taas on samanlaisten muoto-tyyppien ja 'motiivien' esiintyminen initiaatio- ja vihkimiskulttien sinänsä melko harvapiirteisessä typologiassa hyvin mahdollista³²; ei ole myöskään syytä epäillä sitä, että tällaiset kultit ovat myös pakanallisessa Suomessa olleet omintakeisia.

Mutta jos halutaan olettaa näiden kahden myytin historiallista yhteyttä, joudutaan tekemään eräitä tärkeitä Balder-perinnettä koskevia päätelmiä. J. de Vriesin initiaatorituaalinen tulkinta, joka panee painoa myyttien odinilaiseen luonteeseen, tulee entistä paljon todennäköisemmäksi. Täytyy myös yhtyä siihen Dumézilin käsitykseen, että Balderin surmaaminen alkuaan oli kultillisena surmaamisena erään juhlan huippukohta. Piirissä tapahtuvaan ampumisleikkiin, josta Snorri kertoo — kaikki käyvät yhden, suojellun, kimppuun, mutta muuten tehokas ase ei pysty häneen (... *sumir hoggva til...; en hvat sem at var gort, sakadi hann ekki* 'muuttamat kävivät hänen kimppuunsa; mutta mitä tahansa tehtiin, hän ei vahingoittunut') — kätkeytyy toinen tapahtuma. Alkuaan leikissä oli tosi kysymyksessä. Täten tapahtuma on rinnastettava Saxo Grammaticuksen kuvaamaan Hotheruksen ja Balderuksen kaksintaisteluun, jolle voidaan suomalaisen myytin avulla antaa suurempi arvo.³³ Silloin on myös oikeutettua antaa saman myytin molem-

³² Vrt. Goblet d'Alviella: *L'initiation, institution sociale, magique et religieuse*. *Revue de l'histoire des religions* 81. 1920. 1—25, ks. 16—.

³³ Taistelussa käytetty miekka on tässä tapauksessa, samoin kuin *mistil-teinn* 'mistelinoksa', taika-ase, samantapainen kuin se, jolla Hrómundur surmaa Hrómundar saga'ssa Helgi Haddingjaskatin.

mille muodoille — mistelikuolemalle ja kuolemalle taistelussa — niille kuuluva merkitys. O. Höfler on osoittanut, että samassa kulttirakennelman kohdassa voi olla vaihtelua.³⁴ Misteli—Odinin keihäs-analogian nojalla on mistelikuolema asetettava typologiselta kannalta etusijaan.

Ei voida varmasti ratkaista, onko Lemminkäisen yksilöllisessä vihkimyksessä ensi sijassa kysymys šamanistisesta initiaatiosta. Monet seikat puhuvat tällaista käsitystä vastaan: kultti-”tekstimme” agonaalinen osa (kaksintaistelu); kosmiseen puuhun typologisesti kuuluvan šamaanipuun puuttuminen³⁵; se seikka, ettei neuvojen antaja ole ukko — šamaani-isä — vaan äiti; lopuksi kaikkien loveen lankeamiseen viittaavien piirteiden puuttuminen.³⁶ Šamanistiseen malliin³⁷ liittyy sen sijaan hyvin läheisesti Lemminkäisen palasiksi hajoaminen joessa, samoin initiandin ”kuoleman” verisyys³⁸ sekä verta valuvassa harjassa havaittava šamaaninen sielun edustaja. Että ”pays des morts” samalla on taivas, on edellä selitetty viitaten germaaniseen Valhallaan. Myös molempien tyypillisten šaamanimatkojen — Tuonelaan laskeutumisen ja taivaaseen nousemisen — kontaminaatio olisi mahdollinen. Jätän kysymyksen avoimeksi, mutta haluaisin painokkaasti viitata siihen mahdollisuuteen, että Väinämöisen lisäksi myös Lemminkäinen runossaan heijastaa šamanistista ”maailmankatsomusta”.

Edellä esittämäni pohdiskelut voidaan esittää täydellä painollaan vasta sitten, kun on tutkittu Lemminkäis-perinne koko aineis-

³⁴ Genzmer-Festschr. s. 42.

³⁵ Vrt. U. Harva: Suomalaisten muinaisusko. Porvoo 1948. s. 42—; M. Eliade: Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung. 1961. s. 1963—.

³⁶ Liian yksipuolisesti on pohjois-euraasialaisen šamanismin patologiaa piirteitä korostanut A. Ohlmarks: Studien zum Problem des Schamanismus. Lund 1939; vrt. siihen M. Eliaden kriittistä tarkastelua: Le problème du chamanisme. Revue de l'histoire des religions 131. 1946. 5—52.

³⁷ Muusta asiaa koskevasta kirjallisuudesta mainittakoon vain: M. Eliade: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. 1957; Dominik Schröder: Zur Struktur des Schamanismus. Anthropos 50. 1955. 848—881; Hans Findeisen: Schamanentum. 1957, nykyään paras esitys etnologiselta kannalta; T. Lehtisalo: Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen. 1937. (SUSA 48, 3.)

³⁸ Jos oletetaan ns. sotilaallista initiaatiota, olisi mielekästä sekin, että Lemminkäinen voittaisi ukon kaksintaistelussa. Jos taas on kyseessä šamanistinen vihkimys, olisi tämä lopputulos vain suurin vaikeuksin selitettävissä.

ton laajuudelta ottaen huomioon omaperäiset kulttimuodot, uskomukset ja motiivityypit. Tällaiseen tutkimukseen minulla ei nyt ole ollut mahdollisuutta, koska itse runoaineisto (so. SKVR) ei ole ulottuvillani. Rohkenen kuitenkin toivoa, ettei detaljiansalyysikaan johtaisi kovin tuntuvasti edellä esitetystä tulkinnasta poikkeaviin tuloksiin.

HANS FROMM: *Lemminkäinen und Baldr*

Der Aufsatz, der in deutscher Sprache in der Festschrift für Friedrich von der Leyen anlässlich seines 90. Geburtstags am 19. 8. 1963 erscheinen wird, führt die von M. A. Castrén begonnene Diskussion über das zwischen der finnischen und germanischen Überlieferung bestehende Verhältnis fort.

Der Verf., der anfangs auf die Problematik niveau-verschiedener Traditionen in der vergleichenden Volksdichtungsforschung und Religionswissenschaft aufmerksam macht, versucht eine Interpretation des Liedes von Lemminkäinens Fahrt nach Päivölä, der Ereignisse also, die dem Tode des Helden voraufgehen. Der Verf. stützt sich für die Bewertung der Handlungselemente im Hinblick auf ihr ursprüngliches Wohnrecht im Liede im wesentlichen auf K. Krohns "Kalevalastudien", sieht aber in den drei strukturgleichen Liedern von Kaukomieli, Lemminkäinen und dem "Tauglichen Sohn" im Gegensatz zu Krohn drei Varianten des ursprünglich gleichen Liedtypus.

Der Verf. erkennt im Liede den "Text" zu einem Initiationsritus. Als Beweise führt er u.a. an die Outcast-Stellung Lemminkäinens (= des Tauglichen Sohnes, d.h. des zum Opfer bzw. zur Weihe tauglichen Sohnes), die Stufen der kultischen Präparation, die mit der Überwindung der "drei Tode" auf dem Wege nach Päivölä beginnen und mit dem Sitzen zwischen zwei Kesseln sowie dem Trinken des Schlangenbieres fortgesetzt werden. Päivölä 'Lichtheim' ist als jenseitiger Ort entweder als Parallele zum germanischen Walhall zu verstehen, oder es kann als das Ziel der schamanischen Himmelsreise gedeutet werden. Der Kursus der Initiation wird mit dem agonalen Schwertkampf gegen den Herrn von Päivölä fortgesetzt, der mit dem schlapphütigen blinden Schierlingstöter identisch ist. Es wird angenommen, dass ursprünglich Lemminkäinen der im Zweikampf Getöte war — als das blutige Opfer, als welches der Held auch bei der Schierlingstötung erscheint, wo die Hoffnung, den Zerstückelten wiederbeleben zu können, auf die vita nova des Neophyten hinweist.

Zur Interpretation zieht der Verf. ständig germanische Parallelen entweder aus dem mit J. de Vries initiationsrituell aufgefassten Baldr-Mythus oder aus dem Bereich der Öðinsweihen heran.

Damit soll grundsätzlich keine genealogische Verwandtschaft zwischen den beiden Überlieferungen behauptet werden. Wohl aber ist durch den Nachweis, dass es sich bei der Sage von Lemminkäinen ursprünglich um einen Mythus

handelt, die Parallelität zum (odinischen) Baldr-Mythus verstärkt und das Niveau-Verhältnis zwischen der germanischen und finnischen Tradition verändert.

Für den, der die Beziehungen als historische Zusammenhänge sehen will, ergibt sich durch das Lemminkäinen-Lied eine Aufwertung des Berichtes des Saxo Grammaticus, wonach Balderus im Zweikampf gegen Hotherus fällt. Es ergäbe sich dann der Weg, zwei Formen des gleichen Mythos — Misteltod und Tod im Kampf — anzuerkennen. Die Möglichkeit zu einer solchen Alternation am gleichen Punkte des Kultgefüges hat O. Höfler in verwandtem Zusammenhange nachgewiesen.

Die Frage, ob es sich bei der Individualweihe Lemminkäinens um eine schamanistische Initiation handelt, kann nicht eindeutig beantwortet werden. Dagegen spricht u.a., dass alle auf Ekstase deutenden Züge fehlen (beim Tod durch den Schierling liegen sie vor!), das Fehlen des Schamanenbaumes und der agonale Teil im kultischen "Text". Dafür spricht u.a., dass der "Tod" des Initianden ein blutiger war (wie auch die Zerstückelung des Leichnams zu den Hauptmotiven' des nordeurasischen Schamanismus gehört) und dass noch im Relikt der blutenden Bürste das theriomorphe Alter-ego des Schamanen, sein Seelenträger, erkennbar ist.