

## Kaksi luokkaa, kaksi satuperinnettä: havaintoja 1800-luvun kansan- ja taidesaduista

Kansansadut ovat 1980-luvulla alkaneet kiinnostaa tutkijoita uusin tavoin. Vanha, pääosin viime vuosisadalla tallennettu perinnet materiaali ja historistiset ongelmat ovat nousseet kunnianarvoisiksi tutkimuskohteiksi performanssikeskeisten kysymyksenasettelujen rinnalle. Mainitsen uusimmista tutkimuksista vain Robert Darntonin, Bengt Holbekin ja Ruth Bottigheimerin teokset.<sup>1</sup> Kaikissa näissä tarkastelun kohteena on nimenomaan satujen sisältö, erityisesti kertomusten ilmentämään maailmankuvaan ja mentaliteettiin liittyvät kysymykset. Vaikka tällaista tutkimusta hallitsevatkin tutkijan käsitteellistäminen ja konstruktiot, siihen liitetään sadunkerronnan subjektit huomioon ottava näkökulma: kertomusten fiktiivistä maailmaa pyritään analysoimaan ja ymmärtämään myös kertomusten käyttäjien kannalta. Sekä suulliset että kirjalliset kertomukset ovat peräisin konkreettisilta, tiettyssä historiallisessa tilanteessa eläneiltä ihmisiltä ja heidän kulttuuristaan. Kertomusten merkityksistä kiinnostunut tutkija ei luonnollisestikaan pääse 1800-luvun kentälle kyselemään ja havainnoimaan satujen käyttäjien merkityksenantoprosesseja. Hänen tulkintansa ovat hänen omiaan tai oletuksia viime vuosisadan kertojien ja kuulijoiden potentiaalisista tulkinnoista, kun tiedämme, keitä kertojat ja kuulijat olivat ja millaisessa historiallisessa tilanteessa he elivät.

Tarkastelen näistä lähtökohdista käsin 1800-luvun Lounais-Suomesta tallennettujen, suullisena perinteenä eläneiden ihmesatujen fiktiivistä maailmaa. Keskityn sen tiettyihin alueisiin, lähinnä etiikkaan ja luokkasuhteisiin; kommentoin myös sukupuoliin liittyviä käsityksiä ja mielikuvia sekä kertomusten fantasiapiirteitä. Aineistoni käsittää 235 satakuntalaista satutekstiä; ajallisesti ne ovat pääosin 1880- ja 1890-luvulta.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Darnton 1984, 9–72; Holbek 1987; Bottigheimer 1987.

<sup>2</sup> Aineistosta ja sen rakenneanalyysistä tarkemmin Apo 1986.

Vertaan kansansatujen sisältöä 1800-luvun toiseen satutraditioon, romanttisiin taidesatuihin, joiden tunnetuin kirjoittaja oli Suomessa Zacharias Topelius (1818—1898). Myös sanataidetta, sekä suullista että kirjallista, on mahdollista ja aiheellista tarkastella luokkakulttuurin näkökulmasta, samaan tapaan kuin Jonas Frykman ja Orvar Löfgren ovat analysoineet muita kulttuurin osa-alueita teoksessaan *Den kultiverade människan* (1979).

### 1. *Kertomusmaailma ja sen rakentuminen*

Formalistiset strukturalistit kysyivät, miten ihmesadun juonet olivat rakentuneet tarkoittaen tällä kertomuksen tapahtumaseuraantoa ja tärkeimpiä aktantteja. Kertomuksen kokonaissisällöstä ja merkityksistä kiinnostuneet tekstianalyttikot etsivät puolestaan vastausta siihen, miten esimerkiksi ihmesadun fiktiivinen maailma on rakentunut ja miten näitä semanttisia rakenteita voidaan tulkita ja ymmärtää, tavallisimmin suhteessa satujen käyttäjiin, kertojiin ja kuulijoihin sekä heidän kulttuurinsa.

Mitkä ovat kertomusmaailman eli kertomuksen sisällöllisten tekijäin muodostaman kokonaisuuden konstituentit?<sup>3</sup> Proppilaistyypinen kertomuksen kuvaus antaa vain abstrahoidun pitkittäisleikkauksen kertomuksen tapahtumatasosta. Useimmista lingvististen narratologioiden laatimista yleiskaavoista ei ole hyötyä kertomusten sisällön analysoinnissa; tarkoitan malleja, jotka kuvaavat kertomusten ”muotoa” käyttäen sellaisia peruskategorioita kuin ”puitteet”, ”komplikaatio”, ”ratkaisu”, ”arviointi”.<sup>4</sup> Kirjallisuustieteelliset yleismallit ovat moniaineksisempia; niissä erotetaan toisistaan juoni (story), kerronta (narratio, diskurssi) ja teksti (edellisten kielellinen, visuaalinen ym. reaalistuma).<sup>5</sup> Kertomuksen juonitaso koostuu tapahtumista ja aktanteista (henkilöt määriteltyinä yleistettyjen toimintarooliensa mukaan). Kertomusmaailmaan voidaan lukea tapahtumatason lisäksi tätä kehystävä ja tarkemmin määriteltävä aines; ajan, tilan ja henkilöiden kuvaus. Henkilöt ovat paitsi tapahtumascurantoon vaikuttavia aktantteja (vrt. Proppin saturoolit) myös useiden erilaisten ominaisuuksien kantajia. Seymour Chatman määrittelee henkilön ”piirteiden paradigmaksi”; Heda Jason puhuu antro- ja zoomorfisten sekä objektimaisten termien erottavista piirteistä (vrt. Proppin ”attributes of dramatis personae”). Kertomusmaail-

<sup>3</sup> Kertomusmaailman määrittelyyn ei narratologiassa ole juurikaan kiinnitetty huomiota. Käsitteen mainitsevat esim. Prince 1982, 61 ja Siikala 1987, 98.

<sup>4</sup> van Dijk 1980, 5—6, 113—115 ja Siikala 1984, 29—32. van Dijk katsoo näiden mallien kuvaavan kertovan diskurssin formaalisia rakenteita (”skemaattisia superstruktuureja”); nämä hän erottaa merkitysrakenteista, joihin kuuluvat semanttiset makrostruktuurit.

<sup>5</sup> Rimmon-Kenan 1983, 3—4; Chatman 1980, 19.

maan voidaan katsoa kuuluvan myös miljöörekvisiitta (esineet, interiöörit, maiseman piirteet jne.).<sup>6</sup>

Folkloristiikassa on kertomusmaailman konstituentteja määritellyt Heda Jason. Hän katsoo etnopoetiikassaan perinnetekstien merkitysrakenteiden koostuvan sisällöllisistä termeistä eli henkilöhahmoista ja rekvisiitasta sekä ajallisesta, paikallisesta ja symbolisesta ulottuvuudesta. Henkilöiden piirrekategorioista hän mainitsee mm. syntyperän, iän, sukupuolen, ulkoisen olemuksen ja sosiaaliset ominaisuudet.

Analyytiesimerkkejä tietyn kertomuksen fiktiivisen maailman rakentumisesta on vaikeampi löytää. Yksi mielenkiintoisimpia on Claude Lévi-Straussin *Asdiwalin tarinan* erittely.<sup>7</sup> Tässä tsimshian-intiaanien myytissä Lévi-Strauss erottaa juonisekvenssin lisäksi useita eri merkityssysteemejä, joita hän nimittää tasoiksi; nämä ilmenevät kertomuksessa samanaikaisesti ja päällekkäisinä. Tasoja on *Asdiwalin tarinassa* neljä: maantieteellinen, tekno-ekonominen, sosiologinen ja kosmologinen. Kullakin merkityssysteemillä on oma rakenteensa (”skeemansa”), joka voidaan kuvata erityyppisten ekvivalenssi- ja vastakohtasuhteiden avulla. Maantieteellinen taso sisältää mm. ilmansuuntaoppositiot, kosmologinen taso kuvaukset maailman rakenteesta, sosiologinen taso kuvaukset erityyppisistä perheistä ja näiden asuinpaikoista, tekno-ekonomisella tasolla kuvataan ravinnon puutetta ja ruuan hankkimistapoja. Kunkin tason esittelyssä ja analyysissä Lévi-Strauss vertaa kertomuksen antamaa kuvaa sen tuottaneen yhteisön todellisiin elinolosuhteisiin ja maailmankuvaan. Ovatko Lévi-Straussin määrittelemät skeemat kertomusmaailman universaaleja konstituentteja? Ne tuntuvat relevanteilta etenkin traditionaalisten kertomusten osalta. Jos kertomus on pitkä ja etenkin jos sen päähenkilöt ovat ihmisiä, sen ”maailmaan” kuuluvat tapahtumien paikallistaminen, viittaukset henkilöiden ja kuvatun yhteisön elinkeinoihin ja sosiaaliin järjestelmiin sekä käsitykset luonnon ja kulttuurin peruskategorioista, esimerkiksi maailman rakenteesta, kasveista, eläimistä, yliluonnollisista olennoista sekä näiden ilmiöiden välisistä suhteista.

Kertomusmaailman osa-alueet painottuvat eri tavoin eri perinnelle. Kysymys nimenomaan ihmesatujen fiktiivistä maailmaa konstituovista tekijöistä on vielä avoin. Tämäntyyppiselle kertomusrakenteiden kuvaukselle ei saduntutkimuksessa ole kehitetty jäsentynyttä teoriaa — oppihistoriat ja metodioppaat tyytyvät luettelemaan erilaisia tulkintanäkökulmia (psykologinen, sosiaalishistoriallinen, uskontotieteellinen tai mytologinen, antropologinen jne.). Näiden olemassaolosta voi päätellä

<sup>6</sup> Chatman 1980, 96—145; Jason 1977, 103—245; Propp 1970, 87—91.

<sup>7</sup> Lévi-Strauss 1969, 1—47.

sen, että pitkiin ihmesatuihin sisältyy samanaikaisesti useita erityyppisiä merkitysjärjestelmiä.

Analysoidessani lounaisuomalaisten ihmesatujen toistuvia sisältö-aineiksia määrittelin näiden kertomusten maailmaa jäsentäviksi merkitysjärjestelmiksi ensinnäkin proppilaistyyppiset toimintarakenteet ja näiden lisäksi — aktorien attribuuttianalyysin avulla — perhesuhteiden, sukupuolten välisten suhteiden ja luokkasuhteiden kuvauksen; satujen maailmaan kuuluu myös ihmisen ja fantasiaolentojen ilmentämän yli-luonnollisen suhde sekä ihmisen ja luonnon (lähinnä eläinten) suhde. Aineistoni teksteissä jäivät huomattavasti hämäämmiksi paikallistaminen (’maantieteellinen taso’) ja kosmogonia. Ajan käsittely oli — muutamien harvoin poikkeuksin — yksinkertaisin mahdollinen: epämääräisesti ajoitetun alkutilanteen jälkeen kertomuksen tapahtumat seurasiivat toisiaan mutkattomassa temporaalis-kausallisessa järjestyksessä lopputilanteeseen saakka.

Satutekstien analyysissa määrittelin kertomusten tapahtumarakenteen käyttäen kuutta eri yleistämistasoa: teksti → tekstireferaatti → AT-satutyyppi → juonikonstituenttirakenne (vrt. funktiorakenne) → juonityyppi → tämän pääkategoria. Kartoitin systemaattisesti myös aktanttien eli toistuvien toimintaroolien reaalitumat ja luokittelin nämä pää-attribuuttiensa mukaan. Ihmesadun ihmishahmoiset toimijat esimerkiksi edustavat eri sukupuolia, ikäryhmiä, perherooleja ja yhteiskuntaluokkia. Suhteuttamalla tämälantapaiset semanttiset muuttujat satujen toimintarakenteisiin on mahdollista konstruoida yleiskuva siitä, miten tietyn alueen tiettyä aikana tallennetuissa perinneteksteissä on ollut tapana kuvata miehiä ja naisia, lapsia ja vanhempia, rikkaita ja köyhiä, hyviä ja pahoja. Syntynttä kuvaa voidaan yrittää ymmärtää suhteuttamalla se tietoihin, joita meillä on tekstien käyttäjistä ja heidän kulttuuristaan, ts. kertomusmaailmaa vastaavista reaalityodellisuuden alueista (esim. sosiaalisista rakenteista) sekä yhteisön maailmankuvasta.

## 2. Kansansatujen kertojat ja heidän kulttuurialueensa

Analysoimani kansansadut ovat peräisin Satakunnasta. Otopaikkakuntia on kuusi,<sup>8</sup> viisi maalaispitäjää (Eura, Eurajoki, Ulvila, Tyrvää, Hä-

<sup>8</sup> Otop on kvantitatiivinen: kohteena on Satakunnan kolme eniten satutallenteita tuottanutta pitäjää (Pori, Eurajoki, Tyrvää) sekä kunkin tuotteliain naapuri (Ulvila, Eura, Hämeenkyrö). Satuvalikoima on myös sisällöllisesti riittävä: 235 tekstin aineistoon kuuluu 74 AT-tyyppiä ja 20 tämän luokituksen ulkopuolista juonta. Mainittakoon, että Suomen koko läntiseen ihmesatutraditioon arvioidaan sisältyvän noin 110 AT-tyyppiä. Aineistoon sisältyy taiteellisestikin arvokkaita tekstejä, mm. Heikki Ojansuun vuosina 1889–90 tallentama tyrväläisten satujen kokoelma. Tekstejä säilytetään Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkistossa Helsingissä.

meenkyrö) sekä rannikkokaupunki Pori, jossa vuonna 1890 oli 10 000 asukasta.<sup>9</sup>

Viime vuosisadan jälkipuolella Lounais-Suomi, Satakunta mukaan lukien, edusti pohjoismaista sääty-yhteiskuntaa maata omistavine itenäisine talonpoikineen. Väestön sosiaalinen kerrostuneisuus oli kehittynyt varhain Suomen muihin alueisiin verrattuna, jo keskiajalta alkaen; sosiaaliset erot olivat 1700- ja 1800-luvulla jyrkemmät kuin maan muissa osissa. Aatelisia ja kartanoita oli Lounais-Suomessa eniten, ja papiston, kaupunkiporvariston sekä sotilaiden määrä oli suurempi kuin muualla maassa.<sup>10</sup> Alue oli 1800-luvulla ja erityisesti sen jälkipuoliskolla suurten sosiaalisten muutosten leimaama. Paineita aiheutti voimakas väestönkasvu, joka lisäsi erityisesti tilattoman maatalousväestön määrää suhteessa maata omistaviin talonpoikiin. Maanomistajien ja maattomien välinen ero oli väestöä jakavista luokkarajoista yksi; toinen kulki rahvaan ja säätyläisten välillä. Esimerkiksi Eurajoen pitäjässä luokkarakenne oli vuonna 1870 seuraavanlainen: 4 104 asukkaasta oli säätyläisiä (aatelisia, pappeja, opettajia ja muita virkamiehiä) 37 henkeä (0,9 %) ja rahvasta 3 686 henkeä. Miespuolisesta talonpoikaisväestöstä vain noin 11 % oli tilanomistajia tai kokonaistilan vuokraajia — loput olivat torppareita, itsellisiä, renkejä ja käsityöläisiä.<sup>11</sup>

Vuosisadan loppua kohti yhteiskuntaluokkien väliset varallisuus- ja elämäntapaerot kasvoivat, ja tämän on katsottu kiristäneen eri sosiaaliryhmien välisiä suhteita. Vuoden 1918 sisällissodassa otospitäjät kuuluivat punaisten hallitsemaan vyöhykkeeseen.

Aineiston kertojista on arkistomuistiinpanoissa nimetty 116; tietoja kertojan tai hänen lähteensä sosiaalisesta asemasta on 52 henkilöstä.<sup>12</sup> Ylempien sosiaaliryhmien edustajia näistä on vain 11: kuusi talollista, kauppiaan ja kansakoulunopettajan sekä tullivirkailijan poika, perämiehen leski ja teollisuuskoulun oppilas. Muihin 41 kertojaan kuuluu käsityöläisiä 8, merimiehiä 3, työläisiä tai heidän lapsiaan 20 sekä torppareita, mökkiläisiä ja palkollisia yhteensä 8. Työläisistä osa on maaseudun saha- ja tukkityömiehiä, osa Porin kaupungissa asuvia työläisiä.

Kertojien sukupuoli tiedetään 93 henkilön osalta: miehiä näistä kertojista oli 73 ja naisia 20. Jakauma vastaa useita eurooppalaisia selvityksiä, joiden mukaan ihmesatujen kerronta on ollut miesvaltaista.<sup>13</sup> Ker-

<sup>9</sup> Saarinen 1972, 463.

<sup>10</sup> Talve 1979, 319—321.

<sup>11</sup> Juvola 1977, 220.

<sup>12</sup> Tietoja kertojista on arkistotallenteiden lisäksi etsitty myös Porin ja Tyrvään seurakunnan kirkonkirjoista.

<sup>13</sup> Holbek 1987, 154—155.

tojen ikäjakaumassa (N=111) kiinnittää huomiota lasten ja nuorten suuri osuus (10—14-vuotiaat: 14 %, 15—24-vuotiaat: 35%). Merkittävin kertojaryhmä on kuitenkin ollut aikuiset (25—59-vuotiaat: 39 %); vanhusten (60—89-vuotiaat) määrä oli 12 %.

Kansanperinteen kerääjät ovat antaneet jonkin verran tietoja maa-seudun sadunkertojista. Kuva vastaa eurooppalaisten tutkijoiden käsitteitä 1800-luvun lopun proletarisoituneesta ihmesadusta.<sup>14</sup> Tyrvääläinen kerääjä Heikki Ojansuu kertoo vuonna 1889 joutuneensa liikkumaan pitäjän syrjäkulmilla ja vaatimattoman väen parissa. ”Satuja saa runsaanmoisesti pitäjän kulmakunnilta. Tavallisesti ne ovat ruokottomia, mutta muuten ’hauskoja’”, kirjoittaa Ojansuu Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle ja jatkaa: ”Kerääjälle on täällä myöskin haitaksi se, että ne, jotka sanovat itseään ’sivistyneiksi’, halveksivat kerääjää, joka käy halvimmassakin mökissä (joista kansanrunoutta yksinomaan saakin), jopa pahamaineistenkin ihmisten luona.”<sup>15</sup>

Satakuntalaisten kansankertojen ääni kuului yhteiskuntapyramidin laajasta alakerroksesta. Tämä selittää pitkälti heidän satujensa sisältöä, etenkin kertomusten aggressiivisia ja karkeita piirteitä.

Viime vuosisadan suomalaiset satukirjailijat olivat säätyläisiä. Käytän kansankertojen vertailukohteena ruotsinkielisen Zacharias Topeliuksen ja suomeksi kirjoittaneen Tyko Hagmanin (1849—1914) satutuotantoa.<sup>16</sup> Topeliuksen isä oli Pohjanmaalla toiminut piirilääkäri; Hagman oli pohjanmaalaisen nimismiehen poika. Kumpikin kirjailija opiskeli Helsingin yliopistossa; he toimivat lehtimiehinä ja opettajina, Topelius Helsingin yliopiston historian professorina ja Hagman kielten ja historian opettajana eri oppikouluissa.

### 3. Suomalainen satuperinne: suullista ja kirjallista

Suomalaisen folkloren kuvaa hämärtävät monet yleistyksset, jotka on tehty vanhan kalevalamittaisen, pääosin Itä-Suomesta ja itärajan takaa tallennetun runouden perusteella. Euroopan muiden kansojen folkloreen verrattuna suomalaista kansanrunoutta pidetään arkaaisena, suomalais-ugrilaisena ja puhtaasti oraalisenä. Kertomusperinteeseen nämä

<sup>14</sup> Dégh 1962, 70; Röhrich 1956, 162—164.

<sup>15</sup> Virtaranta 1969, 17.

<sup>16</sup> Topeliuksen tuotantoa edustavat tekstit *Läsning för barn I—VIII* (Stockholm—Helsingfors 1865—1869), erityisesti sarjan neljä ensimmäistä kokoelmaa. Hagmanin satutuotantoa edustavat *Valikoima satuja* (Helsinki 1904: 10 tekstiä Hagmanin ennen vuotta 1890 ilmestyneistä satukokoelmista) sekä *Valikoima satuja. Toinen sarja* (Helsinki 1908: 19 tekstiä vuosilta 1879—1901). — Topeliuksen biografiasta ks. Nyberg 1950. Hagmanin biografiasta ks. *Kuka kukin oli. Who Was Who in Finland* (Helsinki 1961), s. 142.

yleistyksen eivät sovi: merkittävä osa suomalaisista kansankertomuksista on lähtöisin läntisestä Euroopasta, keski- ja uudelta ajalta. Tämä pätee varsinkin satuihin. Suomen hallitsevana traditiona on ollut läntinen, skandinaavista ja keskieurooppalaista sadustoa läheisesti muistuttava kertomusto; itäinen, Pohjois-Venäjältä vaikutteita saanut sadunkerronta on levinnyt varsin suppealle alueelle itärajan tuntumaan.<sup>17</sup> Satakuntalaisten satujen läheiset yhteydet ruotsalaiseen perinteeseen varmistuivat vertailllessani aineistoni tekstejä Pohjoismaisen kansanrunousinstituutin (NIF) satukokoelman teksteihin. Aineistoni kertojiin kuului Ruotsissa syntynyt henkilö sekä yksi Ruotsin kansalainen. Kaksikieliset tai ruotsia ymmärtävät kansankertojat eivät ole olleet harvinaisuuksia Suomen länsirannikolla millään vuosisadalla.

Suomalais-ugrilaisuus ja arkaaisuus eivät siis luonnehdi suomalaisia ihmesatuja. Entä sitten suullisuus? Suomalaiset folkloren yleisesitykset vaikenevat ihmesatujen mahdollisista kirjallisista vaikutteista.<sup>18</sup> Asian pintapuolinenkin selvittely osoittaa käsityksen kansansatujen kirjallisten vaikutteiden täydellisestä puuttumisesta harhaiseksi. Vertailltuani pistokokein aineistoni tekstejä 1800-luvulla julkaistuihin suomenkielisiin kirjallisiin satuihin kävi ilmi, että kansansatutallenteista 13 % eli useampi kuin joka kymmenes osoittautui kirjallislähtöiseksi. On ilmeistä, että kansankirjallisuus — lehdet, kalenterit, rahvaalle toimitetut lukemistot, arkit, huokeat satukirjat — on vaikuttanut voimakkaasti 1800-luvun suulliseen sadunkerrontaan Suomessakin.<sup>19</sup> Grimmin sadut, joita alettiin julkaista suomeksi 1840-luvulta lähtien, osoittautuivat lähteistä suosituimmaksi; myös monet arkkisadut olivat saaneet uuden, suulliseen kerrontaan viittaavan muodon.

Suomenkielistä viihteellistä kansankirjallisuutta alettiin julkaista huomattavassa määrin vasta 1840-luvulta lähtien, paljon myöhemmin kuin Keski-Euroopassa. Viihdekirjallisuus ehti kuitenkin vaikuttaa kansankertomuksiin, joista suuri osa tallennettiin 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä tai 1900-luvun alkupuolella. Merkittävä osa suomalaisesta tarinaperinteestä kerättiin niinkin myöhään kuin 1930-luvulla.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Rausmaa 1973, 121—136.

<sup>18</sup> Ks. Haavio 1935, 368—384; Hako 1963, 465—471; Piela — Rausmaa 1982, 99—105; Virtanen 1988, 182—184.

<sup>19</sup> Suullisen ja kirjallisen kertomustradition läheisiä yhteyksiä on usein korostettu erityisesti keskieurooppalaisessa tutkimuksessa. Viimeksi asiasta muistutti Linda Dégh esitelmässään Pariisissa 23.—26. 3. 1987 pidetyssä kongressissa ”Problème de la variabilité dans la littérature orale”. — Suullisen ja kirjallisen satutradition suhteita yksittäisen kertojan repertoarissa on Suomessa selvitetty Herranen 1987, 177—213.

<sup>20</sup> Suomenkielisen kirjallisuuden julkaisuhistoriasta ks. Vasenius 1878—1897 ja Leh-tonen 1981, satujen keruuhistoriasta Rausmaa 1972, 12—46 ja tarinoiden keruuhistoriasta Jauhiainen 1982, 60—63.

Länsieurooppalaiset juuret ja kirjalliset vaikutteet eivät tee satakuntalaisia kansansatuja ylikansalliseksi, käyttäjilleen vieraaksi kulttuuri-pääomaksi. Kirjallisten kertomusten omaksuminen suulliseen perinteesseen oli valikoivaa ja muokkaavaa. Tätä folklorisaatioprosessia voidaan kuvata Lauri Hongon adaptaatiotypologian avulla.<sup>21</sup> Grimmin ja Andersenin saduista torjuttiin romanttiset, omalle kertomuserinteelle ja/tai arvomaailmalle vieraat kertomukset; tämän lisäksi kertomusten henkilövalikoima sopeutettiin omiin traditiodominantteihin — piru syrjäytti vieraat roistohahmot (”perinnemorfologinen sopeutuminen”); satujen nimistö ja ympäristökuvaus suomennettiin (”miljöömorfologinen sopeutuminen”); kirjallisten satujen detaljeja ja sivujuonia karsittiin suullisen kerrontatilanteen vaatimusten mukaisesti (vrt. ”funktionaalinen sopeutuminen”). Ekotyyppiytymistä — tietylle kulttuurialueelle ominaisten muotojen kehittymistä — on satakuntalaisissa ihmesaduissa vaikea havaita. Meriaiheet ja härkä sankarin auttajaolaimena hevosen asemesta erottavat kuitenkin tämän rannikonläheisen vetohärkäalueen kertomukset esimerkiksi savolaisista ihmesaduista.

Selvää kuitenkin on, että satujen kaltaiset suulliset kertomukset, joita kerrottiin ja kuunneltiin yhteisössä vuodesta ja vuosikymmenestä toiseen, vastasivat käyttäjiensä maailmankuvaa ja intressejä, pelkoja, toiveita ja ongelmia. Ajanvietefunktio ei tee tyhjäksi sitä, että kansanomaiset viihdekertomukset ilmentävät olennaisia asioita ihmisestä ja hänen kulttuuristaan.

#### 4. Materialistinen kansansatu — idealistinen taidesatu

Ihmesadut voidaan määritellä fantasia-aihelmia sisältäviksi, monivaiheisiksi kertomuksiksi, joiden päähenkilö on ihminen. Ne vastaavat kertomuksia, joiden juonet on kuvattu Antti Aarneen — Stith Thompsonin juonitytologiassa numeroin 300—749.<sup>22</sup> Ihmesatujen pohjana olevat tapahtumasarjat voidaan abstrahoida seuraaviksi juonityypeiksi: sankari tai sankaritar saa itselleen puolison (prototyypit *Lohikäärmetaistelu* AT 300 ja *Tuhkimo* AT 510 A), sankari saa itselleen omaisuuden (*Pöytä-*

<sup>21</sup> Honko 1979, 57—75 ja 1981, 19—33. Kirjallisen sadun folklorisaatiota on analysoinut yksityiskohtaisesti Gun Herranen edellä viitatussa artikkelissaan.

<sup>22</sup> Paljon parjatut Aarneen — Thompsonin satutyypit osoittautuivat erinomaisiksi satujen sisältöä kuvaaviksi konstruktioiksi. Useimmissa tapauksissa tyyppikuvauksen ja satutekstin vastaavuus oli täysin selvä. On syytä olettaa, että Aarneen tyyppiluettelo on kulttuurispesifinen: sen sisällönkuvaukset vastaavat suomalais-skandinaavista kansankertomustoa, jonka pohjalta se alun perin on laadittukin.

liina, mylly ja pussi AT 563), sankari tai sankaritar pelastuu hirviön valasta (*Lapset ja hirviö* AT 327), sankaritar joutuu rikoksen uhriksi mutta saa asemansa takaisin (*Kolme kultaista poikaa* AT 707). Näiden lisäksi kansanomaisiin ihmesatuihin kuuluu karnevalistisia liioittelu- ja veijarikertomuksia (*Väkevä poika* AT 650 A ja *Peukaloinen* AT 700). Useat kansansatutekstit voidaan kuvata eri juonityyppien yhdistelmiksi. Kertomuksina ihmesadut ovat äärimmäisen viihteellisiä: ne keskittyvät toimintaan, seikkailuun, dramaattisiin ja/tai fantastisiin tapahtumiin.

Sankarin ja sankarittaren roolien jaossa satakuntalaiset kertojat olivat hyvin johdonmukaisia: menestyvänä tai selviytyvänä päähenkilönä on alhaissäätyinen henkilö, ”köyhä poika” tai orpotyttö (tytärpuoli). Prinssien ja prinsessojen pyrkimykset eivät kiinnostaneet kansankertojia. Nuori kuninkaanpoika, eurooppalaisten ihmesatujen toinen tyyppisankari köyhän nuorukaisen ohella, esiintyi vain 12 tekstissä (N = 235); kuninkaantytär oli päähenkilönä vain yhdessä tekstissä. Niinpä useimmissa kansansaduissa sankarin palkkiona on sosiaalinen nousu, vallan ja/tai rikkauten saaminen. Saduissa näkyvä kuvitelma onnesta, ”hyvästä elämästä” on varsin materialistinen ja yksilökeskeinen: tuskin koskaan sadun menestynyt sankari auttaa köyhiä säätyveljiään päästyään kuninkaaksi tai kuningattareksi.

Satakuntalaisista kansansaduista on vaikea löytää ilman ylitulkintaa mitään ”syvällisiä”, spiritualismiin tai idealismiin viittaavia merkityksiä. Aineellinen ja sosiaalinen toiveajattelu on huomattavasti selvemmin näkyvissä. Satuja on vaikea tulkita edes kuvauksiksi hyvän ja pahan välisestä ikuisesta taistelusta. Satujen ”hyvä” on useimmiten varsin proosallinen pienen ihmisen etu, joko aineellis-sosiaalinen tai sankarin turvallisuuteen liittyvä, ja ”paha” on tätä etua uhkaava voima: pahantahoton perheenjäsen, ylempisäätyinen henkilö tai vaarallinen ylikuonollinen olento, piru tai noita. Ihmesatulajissa vallitsevan perusasenteen eli moduksen mukaisesti kansansatujen pahasta näyttää puuttuvan syvälinen eettinen tai myyttinen ulottuvuus. Heda Jasonin määritelmän mukaan ihmesaduissa ”ihminen joutuu kohtaamaan uskonnosta ja moraalista riippumattoman ’ihmeellisen’ voiman”.<sup>23</sup>

Sen sijaan 1800-luvun suomalaisista taidesaduista ei ole vaikea löytää idealismia ja henkisten arvojen korostamista. Erityisesti Topelius, H.C. Andersenin tavoin, oli sisäistänyt romantiikan arvokäsitykset; hän

<sup>23</sup> Heda Jason on määritellyt eri perinnelajien moduksia *Ethnopoetry*-teoksessaan (1877, 38): ”Through this mode we understand man’s relation to his world as it is manifested in ethnopoetic work. Three modes are distinguishable: the fabulous, the realistic and the symbolic.” Ihmesatuja luonnehtiva ”marvellous” on ”fabulous”-moduksen alakategoria.

vastusti saduissaan niin aineellisuuden kuin järjen palvontaa. Hänen satumaailmaansa värivät eksplisiittisesti ilmaistut ”suuret aatteet”, jotka hän halusi välittää kasvavalle sukupolvelle, satujen pääkäyttäjille. Taidesadun kirjoittajat muistivat koko ajan kasvattajantehtävänsä. Topelius toivoi satunäytelmiensä toimivan niin, että ”iloisen hovin ohella painuu mieliin jokin niiden suurten aatteiden itävä siemen, joihin kaikki kasvatus perustuu: jumalanpelon, tottelevaisuuden, totuuden, oikeuden, uskollisuuden, armeliaisuuden, nöyryyden, itsensäkieltämisen, rakkauten, rohkeuden, kiitollisuuden, isänmaanrakkauden, vanhempien ja opettajien kunnioittamisen siemen — —”.<sup>24</sup> Vaikka kansansadutkin toimivat sosiaalistamisen ja enkulturaation välineinä esitellessään positiivisia ja negatiivisia henkilöitä ja käyttäytymisen malleja, niiden opettavaisuus oli kätkeisempää kuin taidesatujen. Yhtenä syynä oli yleisöjen erilaisuus: ihmesadut olivat kaikkien ikäryhmien perinnettä, myös aikuisten. Tiedot satakuntalaisten satujen välittymisestä osoittavat satuja kerrotun mm. aikuisten miesten työyhteisöissä, tukkityömailla, sahoilla ja laivaveistämöillä, vielä 1900-luvun alkuvuosina.

Vaikka sekä kansankertojat että taidesatujen kirjoittajat olivat kiinnostuneita ”onnesta” ja ”hyvästä elämästä”, he määrittivät nämä eri tavoin. Tämä näkyy mm. siten, että kansansatujen keskeinen toiveajatteluteema, yksilön huomattava sosiaalinen nousu eli rahvaaseen kuuluvan nuorukaisen tai neidon pääseminen kuninkaaksi tai kuningattareksi on harvinaista sekä Topeliuksen että Hagmanin saduissa. Porvarillisten kirjoittajien satumaailmassa köyhät on niitattu paikoilleen. Tavallisesti heille sallitaan vain kohtuullinen osansa parantaminen: turvattu toimeentulo suhteellisen vaatimattomassa yhteiskunnallisessa asemassa. Köyhien sankarien saamat palkkiot kertomuksen lopussa ovat paljastavia. Topeliuksen ihmesadussa *Knut Spelewink* (1849) köyhä poika saa kunnan illallisen kartanossa ja lupauksen kouluunpääsystä. Palkitsija, kartanonherra, lausuu nälkäiselle pojalle: ”Knut Spelewink, huomaan sinun osaavan muutakin ajatella kuin ruokaa. Tiedätkö, että on sankarillista voittaa itsensä ja tulla toimeen ilman välttämättömpiäkin tarvikkeita, joita mielemme tekee tässä maailmassa?”<sup>25</sup> Sadussa *Wintersagan om Skyhög och Molnskägg* (1859) köyhän torpan lapset pääsisivät kasvateiksi kuninkaanlinnaan, mutta he eivät halua jättää vanhempiaan ja kotimetsäänsä. Heidät palkitaan kultarahalla ja jättiläisrinkelillä. Torpan pojasta tulee kuninkaankartanon metsänvartija ja tytöstä kartanon puutarhatyöläinen.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Topelius 1865, VII.

<sup>25</sup> Topelius 1884, 72.

<sup>26</sup> Topelius 1866, 7—16.

Tyko Hagmanin saduissa ”tavallisia ihmisiä” edustavista lapsisankareista tulee kertomuksen lopussa mylläreitä ja leipureita;<sup>27</sup> Paavo, joka on pelastanut kuninkaantytären vuorenpaikon luolasta, saa palkkioksi aisakelkan ja varsan.<sup>28</sup> Eräässä toisessa sadussa kuningas antaa maalaislapsille palkkioksi kultaisen sormustimen ja hopeisen uistimen. Päinvastoin kuin kansansaduissa ihmeelliset esineet eivät johda sankarien rikastumiseen: ”Niillä Kuninkaan antamilla lahjoilla tulivat he sitten, ikäisemmiksi kun pääsivät, aika onnellisiksi. Paavo sai uistimellaan hopealta hohtavia haukia, ja Liisalta kävi työ vireästi, kun hän ommellessaan käytti tuota kaunista sormustinta — —.”<sup>29</sup> Köyhän rahvaanlapsen pääsyn herraksi Hagman kuvaa huvittavaksi asiaksi, jonka kautta hän ivaa tsaarinaikaista hallintoa (satu *Iikka Ilkanen*);<sup>30</sup> samaan sävyyn hän käsittelee kerjäläisen nousua kuninkaaksi allegorisessa sadussa *Suuri saippuapallo* (1891).<sup>31</sup>

Taidesatujen ideologian mukaan köyhyys pohjimmiltaan kuului Jumalan laatimaan maailmanjärjestykseen — niinpä satujen hyvillä ihmisille on ominaista nöyrä ja iloinen osaansa tyytyminen. Topeliuksen sadussa *Syne i Sommarby* (1892) köyhä paimentyttö saa esittää kymmenen toivomusta yliluonnolliselle lahjoittajalle. Toivomuksista yksi koskee näiden poistamista maailmasta. Lahjoittaja ei voi tätä pyyntöä täyttää ja perustelee kieltäytymistään seuraavasti: ”Luonnon ja ihmisen ikihyvä Isä, joka ravitsee kaikki elävät olennot, on viisautessaan nähnyt hyväksi joskus koettaa lastensa uskoa kieltämällä heiltä joksikin aikaa jokapäiväisen leivän. Tätä toivomusta en voi täyttää.”<sup>32</sup>

Useissa taidesaduissa köyhät lapset pitävät vaatimatonta elämänmuotoaan parempana kuin linnojen ja kartanoiden loistoa. Hagmanin vuonna 1887 kirjoittaman saturunon otsikko on kuvaava: *Kuinka köyhän töllin lapset joutuvat ottolapsiksi loistavaan linnaan ja kuinka he kuitenkin karkaavat kotiinsa*.<sup>33</sup> Köyhien aarteina taidesadun kirjoittajat esittelevät luonnonläheisyyden, hurskauden, ahkeruuden, lämpimät perhesuhteet ja iloisuuden. Oliko tämän idealistisen ”hyvän elämän” määrittelyn takana (tiedostamaton) halu turvata yhteiskunnan stabiili- teetti kieltämällä arvo konkreettisemmilta onnen tavoitteluyrityksiltä, jotka rahvaan kertomuksissa manifestoituvat jauhoja tuottavina käsiki-

<sup>27</sup> Hagman 1904, 82—84.

<sup>28</sup> Hagman 1908, 19—33.

<sup>29</sup> Hagman 1908, 16—17.

<sup>30</sup> Hagman 1904, 85—94.

<sup>31</sup> Hagman 1908, 52—80.

<sup>32</sup> Topelius 1896, 15—16.

<sup>33</sup> Hagman 1908, 120—124.

vinä, tyhjentyttäminä rahakukkaroina, kultaa sisältävinä arkkuina, taikapillin nostattamina sotajoukkoina<sup>34</sup> ja ennen kaikkea kerjäläispojan kohoamisena vähintään puolen valtakunnan haltijaksi?

### 5. Jumalisia ja amoraalisia piirteitä

Kansansatujen maailmaa on pidetty eettisesti selkeän mustavalkoisena, ”hyvän” ja ”pahan” selkeästi erottavana. Satakuntalaisten satutallenteiden valossa tilanne näyttyy paljon monivaihteisempaan. Kansanomaisissa ihmesaduissa on vahvoja eskapistisia ja kompensatorisia piirteitä. Niissä kumotaan kulttuurin kovia ehtoja: köyhyys, säätyerot, ihmisen fyysiset rajoitukset sekä arkitodellisuuden ja ylikuonnollisen maailman välinen raja.<sup>35</sup> Myös kirkon opettaman moraalien kahleet kirvoitettiin halukkaasti etenkin miessankarin yltä: kerjäläispoika, mökinpoika tai renki oli ennalta määrätty menestymään, menetteli hän sitten oikein tai väärin. Niinpä kansansadun reipas sankari saattaa pettää lähimmäisensä, solmia sopimuksen pirun kanssa, häpäistä papin tyttäret seksuaalisesti tai tehdä nukkuvan prinsessan raskaaksi.<sup>36</sup> Sankari sai rikkoo rankaisematta myös talonpoikaisia käyttäytymisnormeja ja -ihanteita: hänet kuvataan patalaiskaksi, tottelemattomaksi ja tyhmäksi. Satujen naisten on sen sijaan käyttäydyttävä huomattavasti siivomin: normeja rikkovaa naista rangaistaan kansansaduissa lähes poikkeuksetta.

Moralisointikaan ei ollut ihmesaduille vierasta: monenkirjavaan juonivalikoimaan sisältyi kertomuksia, joissa propagoitiin hyvää ja oikeaa käytöstä, esimerkiksi avuliaisuutta ja anteliaisuutta. Tunnettuja esimerkkejä ovat vastakohtaiskerron avulla sanomaansa alleviivaavat kertomukset *Hyvä tyttö ja paha tyttö* (AT 480) sekä *Totuus ja Valhe* (AT 613). Nämä ”palkkio ja rangaistus” -tyyppiset kertomukset<sup>37</sup> jäävät kuitenkin vähemmistöön, jos niitä vertaa lukuisiin suosittuihin, karnevalistisia piirteitä sisältäviin ”moraalittomiin” ihmesatuihin.<sup>38</sup>

Samana aikakautena taidesatu on moralisoiva, vaikka Topelius ohjelma- ja kirjotuksissaan asettui vastustamaan edeltäjiensä liian opettavaisia kertomuksia. Topeliuksen poikasankarit saattavat olla reippaita rasavil-

<sup>34</sup> Kansansadut AT 564 + 565, AT 361, AT 540, AT 301 A.

<sup>35</sup> Vrt. Bascom 1965, 279–298.

<sup>36</sup> Tekstit AT 327 B, AT 330 A, AT 551, AT 592.

<sup>37</sup> Jason 1977, 39.

<sup>38</sup> Edellisten esimerkkien lisäksi ”moraalittomia” aiheita sisältyy seuraaviin satuteksteihin: AT 500, AT 501, AT 545 A, AT 559, AT 562, AT 570, AT 621, AT 650 A, AT 700.

lejä, mutta heidän kepposensa jäävät kauaksi kansansatujen veijari-sankarien urotöistä, naisten tappamisesta ja häpäisemisestä tai ylempisäätyisten omaisuuden tuhoamisesta. Myös porvarillisissa taidesaduissa norminmukaisen käytöksen vaatimukset kohdistuivat tiukempina tyttöihin kuin poikiin. Tytön, myös prinsessan, oli oltava jalo ja nöyrä. Topelius panee ylpeän ja vaativaisen Adalminan maksamaan kovan hinnan naiselle sopimattomasta käyttäytymisestä.

Vanha taidesatu oli myös avoimen uskonnollinen. Jumalan johdatus ja kristillinen etiikka kuuluivat itsestään selvästi Grimmin, Andersenin ja Topeliuksen satumailmaan. Andersen puhuu epä-älyllistä lapsenuskoa ihannoivan romantiikan hengessä ”rakastavasta Jumalasta, joka johdattaa kaiken parhain päin”. Suorapuheiset kansankertojat eivät sen sijaan kaihdakaan arvostella itse kaikkein Korkeintakaan. Tyrväältä tallennetussa *Kuolema kummina* -sadun (AT 332) versiossa köyhä mies ei katso saavansa oikeutta sen enempää Jumalalta kuin paholaiseltakaan — vain kuolema kohtelee kaikkia ihmisiä tasapuolisesti:

- No seppä meni sitte eteenpäin ja tuli Jumala vastaan ja kysy:  
— Mihinkäs meet?  
— Meen lapsenkummmia hakeen, sano toinen.  
— Eks minua ota? sano Jumala.  
— En minä sinusta huali, sinä et tee tasajakoo: teet toiset rikkaiks, toiset köyhiks; et sinä kelpaa.  
Sitte tuli kualema poikaa vastaan ja kysy:  
— Mihinkäs meet?  
— Meen hakeen lapselleni kummmia, sano seppä.  
— Eks minua ottaisi, kysy kualema.  
— No, sinun minä otan, sano seppä, — sinä teet tasajaon; sinä tapat rikkaan yhtä hyvin kuin köyhänkin; sinä oot sopiva minun lapselleni kummiks.

Mainittakoon, että tämä kansanomainen, puolileikillinen Jumalan ja kuoleman vertailu oli liian radikaalia Grimm-veljesten mielestä. He liittivät vuoden 1812 jälkeisiin satujensa laitoksiin kummmia etsivän miehen käytöstä kommentoivan lauseen: ”Mies puhui näin, koska hän ei tiennyt, miten viisaasti Jumala jakaa rikkauden ja köyhyyden.”<sup>39</sup>

Satakuntalaiset kertojat punoivat satuihinsa uskonnollisia aiheita ja ideoita ani harvoin; ”autuuden asioita” käsiteltiin toisen tyyppisissä kertomuksissa ja puhetilanteissa. Tällä kohdin Suomen läntinen ja itäinen sadusto eroavat toisistaan; etenkin Laatokan Karjalan ortodoksien saduissa uskonnolliset mielikuvat elävät rinta rinnan satufantasian kanssa.

<sup>39</sup> Röhrich 1956, 167.

## 6. Luokkasuhteiden kuvaus: hyvät köyhät ja pahat rikkaat

Ihmesatujen aloitusformulat antavat ymmärtää, että kertomuksen kuvaamat asiat tapahtuvat epämääräisenä ”olipa kerran” -aikana. Tästä huolimatta viime vuosisadan satuihin sisältyy kertojien hahmottama kuva ihmisyhteisöstä ja sen rakenteesta. Kuulijalle ja lukijalle tarjotaan selkeitä käsityksiä eri säädyistä ja niiden edustajista: aatelisista ja papeista, talonpojista ja maattomista, rikkaista ja köyhistä. Sääty-yhteiskunta näyttää olleen ongelma sekä kansankertojille että taidesatujen kirjoittajille. Porvarillisen älymystön ajatteluun vaikuttivat tiedot Ranskan suuresta vallankumouksesta ja 1830- ja 40-luvun poliittisesta liikehdinnästä. Suhteessaan aristokratiaan, ”herrojen” ylimpään kerrostumaan, kirjailijat ja kansankertajat seisoivat barrikadin samalla puolella. Perusasenteeltaan sadunkertajat ovat lähes poikkeuksetta olleet köyhän ja aliste-  
tun puolella rikasta ja mahtavaa vastaan. Sekä saduissaan että muussa tuotannossaan Topelius kritikoi etenkin aatelisia kuvaamalla heidät sääty-ylpeiksi, sydämettömiksi, turhamaisiksi ja kevytmielisiksi, hyvästä ja luonnollisesta elämästä vieraantuneiksi ihmisiksi.<sup>40</sup> Heidän kulttuurinsa vastakohtaksi asetetaan porvariston ja idealisoitujen kansanihmisten aitous, vaatimattomuus ja puhdasmielisyys. Kansankertojien yhteiskuntakritiikin skaala vaikuttaa laajemmalta: satakuntalaisissa saduissa määritellään vihattaviksi herroiksi kaikki säätyläiset, muiden muassa ja eritoten papit sekä palkollisten ja torpparien talonpoikaiset isännät.

Satukirjailijoiden suhde yhteiskunnan alimpiin ryhmiin ja köyhyyteen on kaksijakoinen: ”normaaliala” maalaisköyhäläisyyttä ihannoitiin mutta kerjäläisasteelle edennyttä puutetta sääliteltiin ja sitä kuvaamalla kolkutettiin parempiosaisen omaatuntoa. Torppari- ja mökkiläiselämän aineellisen niukkuuden kuvaaminen idylliksi muodostui suorastaan maneeriksi suomalaisissa taidesaduissa — se on vahvana näkyvissä vielä Anni Swaninkin (1875—1958), ”Suomen satukuningattaren”, tuotannossa. Hyvät köyhät ovat tyytyväisiä saadessaan nauttia kuivaa leipää ja raikasta vettä luonnon ihanassa helmassa:

Kaukana, kaukana korven sisässä oli sinisen järven rannalla pieni torppa. Ja siinä asui torppari Tuomas ja hänen vaimonsa Vappu ja heidän sydänpäpynsä Saara. Eivät he olleet rikkaan rikkahia eikä köyhän köyhiä. Toimeen tulivat vain, kun kovasti työtä tekivät. Mutta he olivat niin onnelliset, niin onnelliset, ettei onnellisempi ole moni, joka komean kaupungin loistavassa linnassa asuu.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Ks. esimerkiksi sadut *Pariser Hatten* (1849) ja *Kyrktuppen* (1847). Topelius 1849, 33—45 ja 1871, 69—75.

<sup>41</sup> Hagman 1904, 1.

Aineellisen niukkuuden vastapainona köyhillä on runsain mitoin henkisiä rikkauksia: kehittynyt etiikka ja vankkumaton usko Kaitsemukseen:

Edelleen päivänsäde lensi ja saapui köyhään tölisiin, missä vanhemmat ja lapset antoivat viimeisestäkin leivänpalastaan toisille, jotka olivat vieläkin köyhempiä. — Onko täällä ketään surevaa? — Ei, sanoivat köyhät ihmiset, — mitäpä me surisimme? Tiedämmehän, että Jumala laupeudessaan pitää huolen kaikista lapsistansa, ja me jätämme siis kaiken huolemme Hänelle.<sup>42</sup>

Suomalaisrahvaan köyhimmän ja monissa osissa maata laajimman kerrostuman ihannoinnissa on pohjimmiltaan kyseessä klassinen toisuuden (*otherness*) ongelma.<sup>43</sup> Tavallisimmin kulttuurisesti ja sosiaalisesti vahvempi tarkkailija määrittelee itselleen vieraan kohteen omien intressiensä mukaisesti. Yhtä mielenkiintoisia kuin negatiiviset (”realistiset”) määrittelyt ovat positiiviset, kohteen arvoa näennäisesti korostavat ”romanttiset” määrittelyt; nämä ovat usein luonteeltaan ylentämällä alentamista. Toisuuden positiivisetkin määrittelyt muotoiltiin stereotyyppien avulla. 1800-luvun älymystön tietoisuuden näyttämöllä esiintyi Jalon Naisen ja Jalon Villin ohella myös Jalo Köyhä. Suomessa jalon köyhän stereotyyppiin kiteytti tehokkaimmin J.L. Runeberg (Bonden Paavo, Sven Dufva).

Rahvaan stereotyyppiointi ei kuitenkaan estänyt satukirjailijoita, sekä Topeliusta että Hagmania ja heidän epigonejaan tuntemasta aitoa sosiaalista vastuuntuntoa. Saduissa tämä manifestoitui liikuttavina kerjäläislasten kuvauksina. Köyhäläisyyden ongelmaan satukirjailijat esittivät vain yhden ratkaisun: parempiosaisten armeliaisuuden ja hyväntekeväisyyden, Hagmanin sanoin ”ihmiskunnan sydämen” jalostumisen.<sup>44</sup>

Kansankertojien asenne köyhyyteen oli realistinen: saduissa usein esiintyviä ”köyhiä torppia” ja ”köyhiä hökkeleitä” ei koskaan idealisoida. Aineellinen niukkuus oli niin itsestään selvästi negatiivinen asia, ettei sitä korostettu millään alleviivauksilla. Kansansaduissa köyhyys aiheuttaa monenlaisia ristiriitoja perheessä, mm. perhesiteiden katkeamisen ja lapsi-sankarin aikaisen lähdön maailmalle:

Yhrel isäl ol kolme poikkaa ja isä ol kööh miäs ja ei jaksan ruakkii poikkiis, vaa ajoj heijän pois kotto.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Topelius 1871, 203.

<sup>43</sup> Toisuuden käsitteen toi naistutkimukseen Simone de Beauvoir 1949/1961, 118—119, 128—129, 231—237. Myös antropologit ovat kiinnostuneita määrittelijän ja määriteltävän objektin välisistä suhteista. Ks. Fabian 1983 ja Tarkka 1988, 32—46.

<sup>44</sup> Hagman 1893, 103—108.

<sup>45</sup> Teksti AT 570.

Kerran oli yhdessä mökissä kovin vanha ukko ja akka ja heillä oli kaksi lasta, poika ja tyttö. Pojan nimi oli Mikko ja tytön nimi oli Liisa. Niin sanoi ukko kerran Mikolle, että nyt sinun täytyy mennä maailmalle hakemaan ruokaa, sillä emme voi toimittaa mitään teille, vaan kiitämme että saamme sen verran kuin itse tarvitsemme.<sup>46</sup>

Kuvatessaan yhteiskuntaluokkien välisiä suhteita kansankertojat eivät kolkutelleet ylempien luokkien omaatuntoa. Sen sijaan he turvautuivat symboliseen inversioon ja kumosivat mielikuvituksen keinoin vallitsevan yhteiskuntahierarkian nostamalla renkipojan kuninkaaksi ja paimentytön kuningattareksi. Kansankertojat ovat käyttäneet satuja myös aggressiofantasiana, jonka avulla he toteuttivat toisen inversion, ylhäisten alentamisen. Kohteina ovat kaikki ylempisäätyiset kuninkaasta isäntiin. On kiintoisaa havaita, että kulttuurisesti ja sosiaalisesti heikommassa asemassa olevien toisuuden määrittelyä leimaa avoin aggressio ja häpäisyntalu.

Negatiivinen suhtautuminen säätyläisiin näkyy kansansatujen henkilöasetelmissa eli roolien jaossa. Roiston osan saa usein juuri ylempisäätyinen henkilö.<sup>47</sup> Hän on tavallisimmin petollinen kilpakosija, joka ottaa itselleen kunnian köyhän sankarin urotöistä tai sitten prinsessan petollinen luovuttaja, vihamielinen kuningas tai kuningatar. Henkilöasetelmien kautta ilmenevistä asennekaavoista on ehdottoman vallitsevana asetelma ”paha ylempisäätyinen vahingoittaa hyvää alempisäätyistä”. Tutkimassani yli 200 tekstin aineistossa oli vain yksi käänteistapaus — tässä taloudenhoitajatar (kertojan luonnehdinnan mukaan ”yks huorara”) — vahingoittaa sadun sankaritar-prinsessaa.<sup>48</sup>

Sosiaaliaggressio kukkii räikeimmillään humoristisesti sävyttyneissä ihmesaduissa. Ylempisäätyiset saatetaan näissä yhteyksissä naurettaviksi niin voimaperäisin keinoin, että niitä on nykylukijan vaikea mieltää huumoriksi — herrojen alentaminen toteutetaan seksuaalisen tai anaalisen häpäisyn tai sadistisen väkivallan avulla. Elena Hellbergin mukaan kyseinen strategia perustuu ihmisruumiin symboliikkaan:

Kun korkea-arvoisiin poliittisiin vaikuttajiin liitetään — — sukupuolielimien ja seksuaalisuuden mielikuvia, inversion vaikutus on mahdollisimman häpäisevä. Tähän sisältyy samanaikaisesti toinenkin inversio, nimittäin yksityisyyden ja julkisuuden käänteisyys: asiat, jotka normaalisti kätketään, tulevat äkkiä näkyviin kaikkien katseltaviksi. Tabualueita peittävä hunttu kohotetaan hetkeksi. Tämäntapai-

<sup>46</sup> Teksti AT 315 + 650 A.

<sup>47</sup> Muut roistoryhmät ovat sankarin perheenjäsenet, ylikuunnolliset tai hirviömäiset olennot sekä kateelliset samansäätyiset.

<sup>48</sup> Teksti AT 403.

painen sosiaalisen inversion ja rivouden yhdistelmä on ominaista karnevaalille.<sup>49</sup>

Satakuntalaisissa ihmesaduissa kaikkia säätyläisryhmiä kohdellaan yhtä karkeasti, niin kuningasta perheineen kuin pappeja ja aatelisherroja. Erityisen negatiivisen kuvan sadut antavat papeista, suomalaisen agaraariyhteisön tärkeimmästä ja läheisimmästä säätyläisestä vallankäyttäjistä. Kansankertomusten valossa tekee mieli puhua pappisvihasta yleisen herravihan alakategoriana. Sattumaa tai ei Suomen kirjallisuuden tärkeimmässä sosiaalikiittisessä romaanissa, Linnan Pohjantähdessä, toimivat torpparia ahdistavina roistoina pappi ja hänen perheensä.

Kuten pilasaduissa ja kaskuissa pappi esitetään ihmesaduissakin irsitaana ja ahneena; hän kiusaa kansaa lukutaitovaatimuksillaan ja kirkossa loputtomilla saarnoillaan; kasvatusisänä pappi kohtelee häijyisti kerjäläispoikaa. Eroottisissa saduissa kertojat herkuttelevat papin seksuaalisilla nöyryyksillä: ihmesormus kasvattaa papin sukuelimen kymmenien metrien mittaiseksi — ruustinnan suureksi riemuksi; kun pappi rakastelee talonpojan vaimoa, aviomies tartuttaa taikakepillään parin kiinni toisiinsa ja häpäisee heidät julkisesti. Juonien sepittäjät ja kertojat ovat myös panneet papin ulostamaan sänkyyn, kun hän viettää yön prinsessan vieressä. Väkivaltaan perustuva koomiseksi tarkoitettu alentaminen on kyseessä kohtauksessa, jossa taikaviulua soittava sankari pakkottaa puuhun sidotun papin tanssimaan, kunnes hänen selkänahkansa menee puhki.<sup>50</sup>

Esimerkkien karkeus ansaitsee selityksen. Satakuntalaiset kertojat eivät olleet mitenkään poikkeuksellisen törkeämielisiä tai -kielisiä. Vanha kansanhuumori oli hyvin karkeasyistä ja karnevalistista kautta Euroopan. Varhaiskantaiset kansat ovat niin ikään suosineet leikinlaskusaan suorasukaisia seksuaali-ihelmiä ja anaalikomiiikkaa. Vastaava ilmiö on tuttu myös oman kulttuurimme lastenperinteessä.<sup>51</sup>

Myös taidesatujen porvarillisilla kirjoittajilla oli negatiivisia toisuuksuvia ylempisäätyisistä. Koppavia aristokraattejakin käsiteltiin inversion avulla. Topeliuksen saduissa kuninkaan tai kreivin ylpeät ja huonotapaiset lapset joutuvat kasvateiksi mökkiläisperheisiin — jalojen köyhien parissa heistä kehittyi kunnon ihmisiä.<sup>52</sup> Hagman toteuttaa tämän inversiokuvion lähes paradisisesti: ikäväluonteinen, pessimismistä kärsivä

<sup>49</sup> Hellberg 1985, 99.

<sup>50</sup> Tekstit AT X<sub>1</sub>, AT 571, AT 559, AT 621; AT 570 + 592.

<sup>51</sup> Ks. esim. Gaignebet 1980.

<sup>52</sup> Esim. satunäytelmä *Var god mot de fattiga* ja satu *Adalminas pärla*.

prinssi löytää onnensa torpparin tyttären luota ja jää torppaan kotivävyksi.<sup>53</sup>

Yhteistä sekä kansankertojille että kirjailijoille on, että he eivät kyseenalaista — kumoamisesta puhumattakaan — yhteiskunnan sosioekonomisia rakenteita ja valtasuhteita, vaikka he käsittelevät niitä saduissaan avoimesti ja kriittisesti.<sup>54</sup> Kansansadun valtakunta tuntuu toimivan aivan samoin kuin ennenkin huolimatta siitä, että sen johtoon on kertomuksen lopussa noussut reipas mökinpoika. Laajojen väestöryhmien aseman parantamista koskevat utopiat eivät kuuluneet suomalaisen satujen toiveajatteluaineisiin.

### 7. Satujen sukupuolikäsityksiä

Saduissa on kiteytetty käsityksiä myös sukupuolten ominaisuuksista, käyttäytymisestä ja arvoista. Satakuntalaisten kansansatujen kuva naisesta ei nykyperspektiivistä arvioiden ole kovinkaan positiivinen.

Kansankertojat kuvaavat naisen miestä avuttommaksi, passiivisemmäksi ja perhesidonnaisemmaksi; useimmiten hän on miessankarin tavoittelema kasvoton objekti. Perinteiset kertomukset tuntevat myös aktiivisen, tavoitteellisesti toimivan sankarittaren. Hahmo on passiivista sisartaan harvinaisempi. Satujen mukaan naisen toiminta on luonteeltaan kilpailua miehestä, menetetyn miehen hankkimista takaisin tai kriisiin joutuneen miehen pelastamista.

Naisen päätavoitteeksi sadut osoittavat edullisen avioliiton solmimisen. Saduissa, jotka kuvaavat nuorta sankaritarta, tämän pääviholliseksi määritellään toinen nainen: äitipuoli, anoppi, sisar tai sisarpuoli, välillä jopa oma äiti. Satujen mukaan naistenväliset suhteet ovat huonot, naiset ovat toisilleen mustasukkaisia ja kadehtivat toisiaan. Nainen ei kestä sitä, että toinen nainen on häntä nuorempi, kauniimpi, rikkaampi ja miellyttävämpi. Nainen yrittää anastaa toisen sulhasen tai aviomiehen tai tarvella kilpailijattarensa lapsionnen. Kateellisten naisten kynsistä sankarittaren pelastaa mies, joko hänen aviomiehensä tai poikansa. Vain muutamassa sadussa nainen esiintyy naisen suojelijana ja puolustajana; tunnetuin esimerkki on tytärtään auttava kuollut äiti *Tuhkimossa*.

Sadut ottavat kantaa myös sukupuolten partneriominaisuuksiin — niissä käsitellään klassista kysymystä siitä, millainen on hyvä ja millainen huono nainen. Miesten osalta ei tällaista kysymyksenasettelua ”luonnollisestikaan” esitetä.

<sup>53</sup> Hagman 1904, 1—18. Satu on alun perin julkaistu 1889.

<sup>54</sup> Topeliuksen tunnettu yhteiskunnallinen valveutuneisuus ilmeni pyrkimyksenä parantaa työläisten ja naisten asemaa — mutta vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen puitteissa ja maltillisen reformistisesti. Topelius myös katsoi ymmärtävänsä sosialismin synnyn syitä. Vrt. Nyberg 1950, 242—244, 346—347, 356—361.

Satujen hyvä nainen, ihannepartneri, on rikas perijätär, prinsessa, jolla ei ole veljiä kuin aivan poikkeustapauksessa. Näin sankari pääsee luontevasti käsiksi appensa omaisuuteen. Useimmat länsisuomalaiset kansansadut päinvastoin kuin taidesadut vaikenevat sankarittaren ulkonäöstä, hänen kauneudestaan eli naisen eroottisesta viehätysvoimasta. Tämä korostaminen olisi viitannut lihallisuuden vaaralliseen alueeseen, joka oli huonossa huudossa luterilaisuuden ja talonpoikaisasketismin leimaamassa kulttuurissa. Niinpä sadut keskittyvät arvioimaan naisen moraalista laatua. ”Hyvä” nainen on ennen kaikkea nöyrä ja tottelevainen. Hän noudattaa isänsä, aviomiehensä ja veljensä käskyjä ja toivomuksia. Hän ei etsi omaa etuaan vaan elää toisille, kärsii ja uhrautuu. Tällaista käyttäytymistä ei edellytetä satujen mieshahmoilta.

Entä satujen ”huonot” naiset, jotka saavat kertomuksissa ansionsa mukaan? Negatiivinen hahmo on ensinnäkin nainen, joka haluaa arvioida partneriehdokkaitaan, haluaa valita kosijansa ja jopa julkeaa torjua hänestä kiinnostuneen miehen. Tällainen nainen saa puolisoskeen murhanhimoisen hirviön — Siniparran — tai hänet vie piru tai sankari häpäisee hänet seksuaalisesti ja sosiaalisesti.<sup>55</sup> Toiseksi kielteiseksi naistyypiksi sadut kuvaavat uskottoman naisen, sulhasensa ja aviomiehensä pettäjän.<sup>56</sup> Uskotonta naista rangaistaan yhtä raskaasti kuin arvioija- ja torjuja-naista. Sukupuolten kuvaus osoittautuu tälläkin kohden asymmetriseksi: uskottomat miehet samoin kuin ilkeät isäpuolet ovat erittäin harvinaisia vanhassa kertomuserinteessä. Negatiiviseksi naistyypiksi sadut luokittavat myös kotityrannin, joka pyrkii miehen niskan päälle aviollisessa valtataistelussa.<sup>57</sup> Tunnetuin kansansatujen pahan naisen tyyppi on ilkeä äitipuoli;<sup>58</sup> hän edustaa sokeaa ja häikäilemätöntä äidinrakkautta, joka torjuu muut kuin naisen itsensä synnyttämät lapset. Klassinen noita-akka, metsässä asuva hirviömäinen nainen, esiintyy satakuntalaisaineistossa vain Grimmiltä omaksutuissa teksteissä.

Naisnäkökulmaa soveltavat tutkijat ovat kokeneet kansansatujen sukupuolikuvat ongelmallisiksi.<sup>59</sup> Ne ovat kuitenkin täysin ymmärrettäviä — ovathan ne peräisin kertomustraditiosta, joka on elänyt miesten dominoimassa kulttuurissa vuosisatojen ajan. Miesten on katsottu hallinneen pitkälti myös kertomuserinnettä, etenkin pitkien ihmesatujen kerontaa. Tähän liittyen ihmesatujen päähenkilönä, samaistumisen kohteena, esiintyy useimmissa tapauksissa nuori mies. Ns. feminiiniset sa-

<sup>55</sup> Tekstit AT 311, AT 361, AT 580, AT X<sub>2</sub>.

<sup>56</sup> Tekstit AT 560, AT 571.

<sup>57</sup> Teksti AT 545 A.

<sup>58</sup> Tekstit AT 327, AT 403 A, AT 510 A, AT 511.

<sup>59</sup> Kansansatuja käsitteleviä naistutkimuksia esittelevät mm. Jordan ja de Caron 1986, 500—518. Ks. myös Stone 1986, 229—236. Eurooppalaisten satujen naisstereotyyppiota on esitellyt Moser-Rath 1985, 100—137. Ks. myös *Die Frau im Märchen*.

dut, joiden päähenkilö on nuori nainen (Tuhkimo, Lumikki), ovat huomattavasti harvinaisempia; näiden osuus oli satakuntalaisaineiston juonistosta vain 17%. Feminiiniset sadut eivät osoittautuneet feministisiksi: niissä näkyvät naisten määrittelyt eivät poikkea maskuliinisten satujen sukupuolikäsityksistä.

Satakuntalaisissa kansansaduissa tarkastellaankin naista miehen näkökulmasta; hänet määritellään miehen toiveiden ja pelkojen mukaisesti. Kulttuurin opettamat sukupuolistereotyytiat ovat olleet niin vahvat, ettei niitä ole murrettu edes naiskertojien suosimissa ja naista kuvaavissa feminiinisissä saduissa.

Miesnäkökulma hallitsi myös taidesatuja. Nuorison kasvattajana Topelius oli avoimesti kiinnostunut sukupuolten ihanneominaisuuksien määrittelystä. Hänen lapsille osoittamiensa tekstien mukaan tytön tuli olla nöyrä, lempeä ja myötätuntoinen; pojan hyveitä olivat aktiivisuus ja rohkeus sekä auktoriteettien kunnioittaminen. Molempien sukupuolten hän toivoi olevan iloisia, rehellisiä ja uskonnollisia.<sup>60</sup> Topeliusta on 1800-luvun kirjailijoiden tapaan kiinnostanut ”toisen sukupuolen” heikkouksien ja paheiden erittely. Negatiiviset naistyytit muistuttavat varsin pitkälle kansankertojien hahmotuksia. Naisen itsetietoisuus ja vaativuus on ärsyttänyt Topeliustakin: ylpeys ja turhamaisuus ovat naisen synneistä pahimpia (*Adalminas pärla* 1856). Muita negatiivisia tyypejä ovat ilkeä äitipuoli, naisnoita sekä tyhmä ja karkea nainen (*Fågel blå* 1859); yksi versio tyhmästä naisesta on klassinen *mulier loquax* (*Snurran* 1894). Romanttisen kirjallisuustradition mukaisesti Topeliuksen kertomusmaailmaan kuuluvat ylevyyttä ja henkisyyttä edustavat ”jalot” naiset: hyvät haltiattaret, enkelit, eettisesti kehittyneet, idealisoidut äidit. Nämä ylevät naishahmot puuttuvat kansansadun henkilögalleriasta tyystin. Nuorta sankaria tai sankaritarta neuvoilla tai taikae-sineillä auttava nainen kuvataan proosallisesti vanhaksi, vaatimattomaksi akaksi — hahmon taustalla saattaa olla lapsiin ja nuoriin suopeasti suhtautuvan isoäidin mielteitä. Porvarillisiin naiskäsitäisiin lukeutuva positiivinen stereotyyppi, näkemys naisesta eettisesti ja henkisesti korkeatasoisena, miestä jalompana olentona ei kuulunut kansankertojien maailmankuvaan.

#### 8. Kansansadun ja taidesadun mallit

1800-luvun kansansatu ja taidesatu punoutuivat toisiinsa monin tavoin. Kirjailijat etsivät innoitusta ja malleja vanhasta kansanomaisesta traditiosta; toisaalta kirjallisen satutradition tekstit vaikuttivat kansankertoihin huokean viihdekirjallisuuden muodossa ja kirjailijoihin heidän lap-

<sup>60</sup> Laurent 1947, 225–226.

suutensa lukuelämyksinä. Suomessa Grimmit ja Andersen antoivat vaikutteita sekä suulliseen traditioon, esimerkiksi satakuntalaisille kansankertojille, että taidesatujen kirjoittajille, näkyvimmin Topeliukselle ja vuosisadan vaihteessa tuotantonsa aloittaneelle Anni Swanille.

Lukuisista kosketuskohdistaan huolimatta ihmesadut muotoutuivat erilaisiksi eri yhteiskuntaluokkia edustavien kertojien hallussa. Sadunkertoihin vaikuttaneet kulttuuriset mallit poikkesivat toisistaan.<sup>61</sup> Mallit olivat peräisin useasta eri ”lähteestä”: voidaan puhua genrensisäisistä ja yleisistä kulttuurisista malleista, so. tietyn yhteisön, ryhmän tai luokan maailmankuvaan liittyvistä käsityksistä. Nämä mallikategoriat eivät tietenkään olleet toisistaan riippumattomia — usein niissä on näkyvissä selvä homologia. Topeliuksen saduissa esiintyvät käsitykset yhteiskuntaluokkien välisistä suhteista muistuttavat vastaavia kuvioita Andersenin saduissa; toisaalta samanlaisia käsityksiä ja mielikuvia tuli esiin ajan yleisessä yhteiskunnallisessa keskustelussa. Sama koskee rahvaan kertomusten kaavoja: saduissa näkyvät käsitykset esimerkiksi sukupuolista ja yhteiskuntaluokista ovat genrensisäisiä, kertojalta toiselle jatkuvaa traditiota; samoja jäsennyksiä ja määrittelyjä näkyy myös muilla kansankulttuurin osa-alueilla, vaikkapa muita perinnelajeja edustavissa teksteissä.

1800-luvun kansankertojen ja satukirjailijoiden suosimat genrensisäiset mallit olivat osin samoja, osin toisistaan selvästi poikkeavia. Kansankertajat noudattivat uskollisesti ja yllättävän vähän muunnellen kansansatujen tuttuja sisällöllisiä ja formaalisia konventioita. Suomalaisia kirjailijoita innoitti romantiikan kirjava ja kokeileva satutraditio. Heillä oli myös suurempi kosketus vanhaan eurooppalaiseen taidesatuun kuin kansankertojilla. Topeliuksen tuotannon taustana ovat 1600- ja 1700-luvun aristokraattiset *conte de fée*-kertomukset ja Tuhannen ja yhden yön satujen käännökset; saksalainen romantiikka — Musäus, Hoffmann, Grimmit — vaikutti häneen suoraan ja skandinaavisten kirjailijoiden kautta, Atterbomin ja ennen kaikkea Andersenin välittämänä. Samat mallien antajat sekä Topeliuksen oma tuotanto muovasivat suomalaista taidesatua pitkälti 1900-luvulle.

Vähemmän tutkittuja ja vaikeammin hahmotettavia ovat sadunkertoihin vaikuttaneet muut kulttuuriset mallit. Jokainen sadunkertaja rakensi kertomusmaailmaansa myös oman osa- ja yleiskulttuurinsa ohjaamana, sidoksissa omaan aikaansa, yhteiskuntaluokkaansa ja sukupuoleensa. Kun ihmesatuja ryhtyy tarkastelemaan tästä perspektiivistä, näyttää maallikoiden — esimerkiksi useiden psykologien — hellimä käsitys vanhojen satujen ”ikuisesta viisaudesta” hajoavan käsiin.

<sup>61</sup> Kulttuurisista malleista ks. Quinn — Holland 1987, 3—40.

## KIRJALLISUUS

- AARNE, ANTTI — THOMPSON, STITH 1961: *The types of the folktale*. A classification and bibliography. FF Communications 3. Helsinki.
- APO, SATU 1986: *Ihmesadun rakenne*. Juonien tyypit, pääjaksot ja henkilöasetelmat satakuntalaisessa kansansatuaineistossa. Helsinki.
- BASCOM, WILLIAM 1954/1965: Four Functions of Folklore. ALAN DUNDES (toim.): *The Study of Folklore*. New Jersey.
- DE BEAUVOIR, SIMONE 1949/1961: *Le deuxième sexe. I*. Paris.
- BOTTIGHEIMER, RUTH B. 1987: *Grimm's Bad Girls and Bold Boys*. The Social and Moral Vision of the Tales. New Haven and London.
- CHATMAN, SEYMOUR 1980: *Story and Discourse*. Narrative Structure in Fiction and Film. Ithaca and London.
- DARNTON, ROBERT 1984: Peasants Tell Tales: the Meaning of Mother Goose. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York.
- DÉGH, LINDA 1962: *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft*. Berlin.
- VAN DIJK, TEUN 1980: *Macrostructures*. An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse, Interaction and Cognition. New Jersey.
- FABIAN, JOHANNES 1983: *Time and the Other*. How Anthropology Makes Its Object. New York.
- Die Frau im Märchen*. Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft. Kassel 1985.
- FRYKMAN, JONAS — LÖFGREN, ORVAR 1979: *Den kultiverade människan*. Lund.
- GAIGNEBET, GLAUDE 1980: *Le Folklore obscene des enfants*. Paris.
- HAAVIO, MARTTI 1935: *Suomalaisen muinaisrunouden maailma*. Helsinki.
- HAGMAN, TYKO 1893: Onnen sormus eli missä on ihmiskunnan sydän? *Kaikkein uusimpia satuja ja runoja lapsille*. Porvoo.
- 1904: *Valikoima satuja*. Helsinki.
- 1908: *Walikoima satuja*. Toinen sarja. Helsinki
- HAKO, MATTI 1963: Ihmesadut. MATTI KUUSI (toim.): *Suomen kirjallisuus I*. Kirjoittamaton kirjallisuus. Helsinki.
- HELLBERG, E. F. 1985: The other way round. The jokelore of Radio Yerevan. *Arv. Scandinavian Yearbook of Folklore*, Vol. 41.
- HERRANEN, GUN 1987: Litterära sagor i en blind berättares repertoar. EBBE SCHÖN (toim.): *Folklore och litteratur i Norden*. Stockholm.
- HOLBEK, BENGT 1987: *Interpretation of Fairy Tales*. Danish Folklore in a European Perspective. FF Communications 236. Helsinki.
- HONKO, LAURI 1979: Perinteen sopeutumisesta. *Sananjalka* 21.
- 1981: Four Forms of Adaptation of Tradition. LAURI HONKO — VILMOS VOIGT (toim.): *Adaptation, Change and Decline in Oral Literature*. Helsinki.
- JASON, HEDA 1977: *Ethnopoetry*. Form, Content, Function. Bonn.
- JAUHIAINEN, MARJATTA 1982: Uskomustarinat. IRMA-RIITTA JÄRVINEN — SEPPÖ KNUUTTILA (toim.): *Kertomusperinne*. Helsinki.
- JORDAN, ROSANA A. — DE CARON, F. A. 1986: Women and Study of Folklore. *Journal of Women in Culture and Society*.
- JUVELA, JUHANI 1977: Kartanon torpparista itsenäiseksi viljelijäksi. *Eurajoen pitäjäkirja*. Eurajoen Kotiseutuyhdistyksen julkaisuja I. Rauma.
- Kuka kukin oli. Who Was Who in Finland*. Helsinki 1961.
- LAURENT, KAARINA 1947: *Topelius saturunoilijana*. Helsinki.
- LEHTONEN, ULLA 1981: *Lastenkirjallisuus Suomessa 1543—1850*. Kirjahistoriallinen tutkimus. Tampere.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1969: The Story of Asdiwal. EDMUND LEACH (toim.): *The Structural Study of Myth and Totemism*. London.
- MOSER-RATH, ELFRIEDE 1985: Frau. *Enzyklopädie des Märchens*. Berlin — New York.
- NYBERG, PAUL 1950: *Z. Topelius*. Elämäkerrallinen kuvaus. Porvoo — Helsinki.
- PIELA, ULLA — RAUSMAA, PIRKKO-LIISA 1982: Sadut. IRMA-RIITTA JÄRVINEN — SEPPÖ

- KNUUTTILA (toim.): *Kertomusperinne*. Kirjoituksia proosasaperinteen lajeista ja tutkimuksesta. Helsinki.
- PRINCE, GERALD 1982: *Narratology*. The form and functioning of narrative. Berlin, New York and Amsterdam.
- PROPP, V. 1970: *Morphology of the Folktale*. Austin — London.
- QUINN, NAOMI — HOLLAND, DOROTHY 1987: Culture and cognition. HOLLAND, DOROTHY — QUINN, NAOMI (toim.): *Cultural models in language and thought*. Cambridge.
- RAUSMAA, PIRKKO 1972: *Suomalaiset kansansadut I. Ihmesadut*. Helsinki.
- 1973: Itäinen ja läntinen satuperinne Suomessa. *Kalevalaseuran vuosikirja* 53. Helsinki.
- RIMMON-KENAN, SHLOMITH 1983: *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. London — New York.
- RÖHRICH, LUTZ 1956: *Märchen und Wirklichkeit*. Wiesbaden.
- SAARINEN, JUHANI 1972: *Porin historia III*. 1809—1939. Kokemäki.
- SIKKALA, ANNA-LEENA 1984: *Tarina ja tulkinta*. Tutkimus kansankertojista. Helsinki.
- 1987: Kertomus, kerronta, kulttuuri. TOMMI HOIKKALA (toim.): *Kieli, kertomus, kulttuuri*. Helsinki.
- STONE, KAY F. 1986: *Feminist Approaches to the Interpretation of Fairy Tales*. RUTH B. BOTTIGHEIMER (toim.): *Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion and Paradigm*. Philadelphia.
- TALVE, ILMAR 1979: *Suomen kansankulttuuri*. Historiallisia päälinjoja. Helsinki.
- TARKKA, LOTTE 1988: Karjalan kuvaus kansallisena retoriikkana. I.-R. JÄRVINEN — J. PÖYSÄ — S. VAKIMO (toim.): *Monikasvoinen folklöre*. Helsinki.
- TOPELIUS, ZACHARIAS 1849: *Sagor III*. Helsingfors.
- 1865—1896: *Läsning för barn I—VIII*. Stockholm — Helsingfors.
- VASENIUS, VALFRID 1878—1897: *Suomalainen kirjallisuus*. Aakkosellinen ja aineenmukainen luettelo vuosilta 1544—1895. Helsinki.
- VIRTANEN, LEEA 1988: *Suomalainen kansanperinne*. Helsinki.
- VIRTARANTA, PERTTI 1969: *Annastuuna aikansa*. Helsinki.

## Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkiston kansansatutekstit:

- AT 301 A Pori. A. Valdaingsela (kerääjä) a) 4. 1866.  
 AT 311 Hämeenkyrö. Vihtori Kievari a) 42. 1890. — Amanda Kartano (kertoja), 20 v.  
 AT 315+650 A Pori. A. A. Ekblom VK 9: 9. 1890.  
 AT 327 B Ulvila. J. Pakkala a) 7. 1892.  
 AT 330 A Pori. K. E. Kahari a) 15. 1890. — Ferdinand Sulander, "vanha vaari".  
 AT 361 Eurajoki. J. F. Isopere a) 5. 1891.  
 AT 363 Eura. Nestor Järvinen I a) 5. 1852.  
 AT 403 A Tyrvää. Heikki Ojansuu a) 28. 1890. — Annastiina Korkeemäki, 56 v.  
 AT 480 Tyrvää. Fredrik Seppä VK 90: a) 12. 1890. — Siina Seppä, 50 v.  
 AT 500 Ulvila. J. Pakkala a) 3. 1892.  
 AT 501 Pori. Antto Laiho a) 10. 1889.  
 AT 510 A Ulvila. J. Pakkala a) 6. 1892.  
 AT 511 Tyrvää. Heikki Ojansuu a) 19. 1890. — Annastiina Korkeemäki, 56 v.  
 AT 540 Eurajoki. Juho Kuhlberg VK 45: 20. 1890. — Aleksi Vaten, 31 v.  
 AT 545 A Hämeenkyrö. Kaarle Rantonen VK 79: a) 4. 1891. — Janne Eliala, 22 v.  
 AT 551 Pori. T. V. Laine a) 29. 1893. — Vilho Laine, 22 v.  
 AT 559 Pori. V. J. Langén VK 51: 18. 1890.  
 AT 560 Ulvila. V. Alava III a) 31. 1889. — Frans Ileen.  
 AT 562 Eura. Nestor Järvinen I a) 8. 1852.  
 AT 564+565 Eura. Nikolaus Ruusunen a) 80. 1903. — Johanna Vilhelmiina Nordlund, 28 v.  
 AT 570 Eurajoki. T. Lindroos VK 55: 2. 1893<sup>e</sup>. — K. Syrjänen, 34 v.  
 AT 570+592 Pori. K. V. Leppänen VK 53: 11. 1890. — J. Halminen, 21 v.  
 AT 571 Tyrvää. Heikki Ojansuu a) 29. 1890. — Annastiina Korkeemäki, 56 v.  
 AT 580 Ulvila. J. F. Isopere a) 9. 1891. — Aleks. Waden, 35 v.  
 AT 592 Ulvila. J. Pakkala a) 18. 1893. — A. S. Wahlroos, 15 v.  
 AT 621 Tyrvää. M. F. Ahlstedt a) 2. 1903. — Annastiina Korkeemäki.  
 AT 650 A Pori. A. Valdaingsela a) 2. 1866.  
 AT 700 Hämeenkyrö. Viivi Nyberg a) 2. 1912. — Kustaava Pihlaja, 74 v.  
 AT X<sub>1</sub> Eura. Frans Järsta a) 50. 1890. — Kaarlo Leppänen, 36 v.  
 AT X<sub>2</sub> Pori. V. Roosblom a) 6. 1904.

### SATU APO: *Zwei Klassen, zwei Märchentraditionen. Beobachtungen zu Volks- und Kunstmärchen*

In den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts hat die Forschung begonnen, sich auf neue Weise für die europäischen Volksmärchen zu interessieren. Aufgrund des im vorigen Jahrhundert gesammelten Überlieferungsmaterials versucht man Antworten auf Fragen nach Weltbild und Mentalität der vorindustriellen Kultur zu finden. Trotz der Verwendung eigener Begriffsgewohnheiten ist der Forscher bestrebt, die Erzählungen auch aus der Sicht ihrer Benutzer zu analysieren. Dabei gilt es zu überlegen, was die Erzählungen aus der Sicht jener Benutzer bedeutet haben mochten, da wir wissen, wer die Erzähler und wer die Zuhörer waren und in welcher historischen Situation sie lebten.

Die kulturellen Erzeugnisse des 19. Jahrhunderts, z.B. die Erzählungen, entstanden in einer Form, die durch deutlich voneinander unterschiedene Klassenkulturen geprägt war. Die Wortkunst, die mündliche wie schriftliche, muß von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet werden. In dem Artikel geht es darum, die Wege miteinander zu vergleichen, die bei der Behandlung bestimmter Teilbereiche fiktiver Welt in den in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gesammelten und in der mündlichen Überlieferung lebenden Volksmärchen sowie in den in dem entsprechenden Zeitraum aus dem Kreise des Bürgertums hervorgegangenen Kunstmärchen eingeschlagen wurden.

Von den Konstituenten der erzählten Welt, d.h. der Gesamtheit der inhaltlichen Faktoren der Erzählung, wird die Darstellung der Klassenverhältnisse behandelt, werden geschlechtsbezogene Begriffe und Vorstellungen erörtert und in die Ethik hineinreichende Begriffe sowie Züge der erzählten Phantasiewelt kommentiert.

Das dem Aufsatz zugrundeliegende Volksmärchenmaterial umfaßt 235 in Südwestfinland und in Satakunta aufgezeichnete Texte; gattungsmäßig vertreten sie das sog. Zaubermärchen. Der größte Teil der Texte stammt aus den 80er und 90er Jahren des 19. Jahrhunderts. Zum Vergleich wurden finnische romantische Kunstmärchen herangezogen — die bedeutendsten Vertreter dieser Gattung waren der schwedischsprachige Zacharias Topelius (1818—1898) und der finnischsprachige Tyko Hagman (1949—1914). Beide Dichter gehörten dem Beamtenstand an; sie hatten an der Universität Helsinki studiert und waren dann Lehrer, ersterer an der Universität, letzterer an einer finnischen Oberschule. Außerdem betätigten sie sich journalistisch.

Die Erzähler der Volksmärchen (116 dem Namen nach bekannte Personen) gehörten der breiten Unterschicht der Klassengesellschaft an. Von den 52 Informanten, deren sozialer Status bekannt ist, vertraten nur 12 höhere Stände: Land besitzende Bauern, Kinder aus Beamtenfamilien, oder von Beamtenwitwen. Die anderen Erzähler waren Arbeiter vom Lande oder aus der Stadt, Häusler und Kätner, Dienstboten und Handwerker. Das Geschlecht der Erzähler ist von 93 Personen bekannt: 73 der Erzähler sind Männer und 20 sind Frauen. Diese Verteilung entspricht der in vielen europäischen Untersuchungen, denen zufolge Zaubermärchen vor allem von männlichen Personen erzählt wurden.

Bei der Analyse des Märcheninhalts (des "Weltbildes") erweisen sich die Volksmärchen als sehr materialistisch, als von materiellem und sozialem Wunschenken geprägt, und zwar im Vergleich mit den idealistischen, geistige und religiöse Werte lehrenden Kunstmärchen. In den Volksmärchen geht es nicht um einen mythisch-ethischen Kampf zwischen Gut und Böse — das "Böse" bestimmt sich sehr prosaisch als Macht, die die Vorteile und die Sicherheit des gewöhnlichen und einzelnen Menschen bedroht. In den Volksmärchen trifft man auch in reichlichem Maße einen karnevalistischen Amoralismus an, ein unbestraftes Durchbrechen kultureller Normen und Grenzen.

In ihrer Schilderung der Klassenbeziehungen haben die Volkserzähler und Märchendichter Bilder von den anderen Klassen geschaffen, die stereotyp das Anderssein hervorheben. Das Bild, das die Volkserzähler von den höheren Ständen vermitteln, ist äußerst negativ. Leute von Stand (Pfarrer, König oder Gutsherr, der Hausbesitzer mit seiner Familie) werden mit Hilfe von entehrenden, gewöhnlich sexuellen, analen oder gewalttätigen Inversionen erniedrigt: Der König vergeht sich an einem Pferd, der Pfarrer ißt Kot, die adligen Rivalen des Helden werden verstümmelt. Die bürgerlichen Dichter von Kunstmärchen vermitteln ein negatives Bild von den Aristokraten, aber sie idealisieren gleichzeitig ihren eige-

nen Stand und das einfache Landvolk. Das sich immer wiederholende Inversionsschema besteht im Falle der höheren Stände darin, daß deren Kinder unter die "edlen Armen" geraten, um dort erzogen zu werden.

Die Auffassung von Sexualität in den Märchen wird in beiden Erzählungsgruppen aus der Sicht des Mannes festgelegt: Der Status der Frau bestimmt sich nach den Normen einer vom Mann geprägten Kultur und — aus der Sicht des Mannes — für diesen "vorteilhaft". Die Selbständigkeit und die Forderung der Frau — z.B der Wunsch nach freier Partnerwahl — wird unmißverständlich verurteilt. Karnevalistisches Durchbrechen der Normen ist dem männlichen Helden in höherem Maße erlaubt als der Frau. In den Volksmärchen fehlen die Stereotypen der "edlen Frau" und der idealisierten Mutter — die zum bürgerlichen Bild von der Frau gehörende Auffassung, die Frau sei ein ethisch und geistig auf hohem Niveau stehendes Wesen, ein Wesen, das edler als der Mann sei, hat im Weltbild der Volks-erzähler keinen Platz.

Die Analyse der Märcheninhalte verdeutlicht, wie deren Erzähler die Welt nicht nur gemäß den Konventionen des Genres sondern auch geleitet von kognitiven Mustern der eigenen Teil- und Klassenkultur zeit-, klassen- und geschlechtsgebunden aufgebaut haben. Betrachtet man unsere Märchenüberlieferung aus dieser Sicht, scheint sich die von Laien gehegte und gepflegte Vorstellung von der "ewigen Weisheit" alter Märchen in ein Nichts aufzulösen.